

D. THOMAE AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

DE VERITATE CATHOLICAE FIDEI

CONTRA GENTILES

LIBER QUARTUS.

C A P. I.

Prooemium.

ECCE haec ex parte dicta sunt viarum eius : et quum vix parvam stillam sermonum eius audierimus , quis poterit tonitruum magnitudinis eius intueri ? *Iob 26. 14.*

Intellectus humanus a rebus sensibilibus connaturaliter sibi scientiam capiens, ad intuendam divinam substantiam in se ipsa, quae super omnia sensibilia, immo super omnia alia entia improporcionabiliter elevatur, pertingere per se ipsum non valet.

Sed quia perfectum hominis bonum est ut quoquo modo Deum cognoscat; ne tam nobilis creatura omnino in vanum esse videretur, velut finem proprium attingere non valens, datur homini quaedam via per quam in Dei cognitionem ascendere possit, ut scilicet quia omnes rerum perfectiones quodam ordine a summo rerum vertice Deo descendunt, ipse ab inferioribus incipiens, et gradatim ascendens in Dei cognitionem proficiat. Nam et in corporalibus motibus eadem est via qua descenditur, et ascenditur ratione principii, et finis distincta. Praedicti autem descensus perfectionem a Deo duplex est ratio. Una quidem ex parte primae rerum originis : nam divina sapientia , ut perfectio esset in rebus, res produxit in ordine , ut creaturarum universitas ex summis rerum, et infimis completeretur. Alia vero ratio ex ipsis rebus procedit: nam quum causae sint nobiliores effectibus, primo quidem causata deficiunt a prima causa , quae Deus est, quae tamen suis effectibus praeeminent; et sic deinceps quousque ad ultima rerum pervenitur. Et quia in summo rerum vertice Deo perfectissima unitas invenitur; unumquodque quanto est magis unum, tanto est magis virtuosum, et dignum: consequens est ut quantum a primo principio receditur, tanto maior

diversitas , et variatio inveniatur in rebus. Oportet igitur processum emanationis a Deo uniri quidem in ipso principio, multiplicari autem secundum res infinitas, ad quas terminatur. Et ita secundum diversitatem rerum apparet viarum diversitas quasi ab uno principio inchoatarum , et terminatarum ad diversa.

Per has igitur vias intellectus noster in Dei cognitionem ascendere potest; sed propter debilitatem intellectus nostri nec ipsas vias perfecte cognoscere possumus: nam quum sensus , unde nostra cognitio incipit, circa exteriora accidentia versetur , quae sunt secundum se sensibilia, ut calor, et odor, et huiusmodi, intellectus vix per huiusmodi exteriora potest ad interiorum notitiam pervenire , etiam illarum rerum quarum accidentia sensu perfecte comprehendit. Multo igitur minus pertingere poterit ad comprehendendum naturas illarum rerum quarum pauca accidentia capimus sensu, et adhuc minus illarum quarum accidentia capi non possunt , etsi per quosdam deficientes effectus participetur. Sed etsi ipsae naturae rerum essent nobis cognitae, ordo tamen earum, secundum quod a divina providentia et ad invicem disponuntur , et diriguntur in finem , tenuiter nobis notus esse potest, quum ad cognoscendam rationem divinae providentiae non pertingamus.

Si igitur ipsae viae imperfecte cognoscuntur a nobis; quomodo per eas ad perfecte cognoscendum ipsarum viarum principium poterimus pervenire, quod sine proportionem excedit vias praedictas? Etiam si vias ipsas cognosceremus perfecte, nondum tamen perfectae principii cognitio nobis adesset.

Quia igitur debilis erat Dei cognitio, ad quam homo per vias praedictas intellectuali quodam quasi intuitu pertingere poterat , ex superabundanti bonitate, ut firmior esset hominis de Deo cognitio, quaedam de se ipso hominibus revelavit , quae intellectum humanum excedunt, in qua quidem revelatione secundum congruentiam hominis quidam ordo servatur , ut paulatim de imperfecto veniat ad perfectum, sicut in ceteris rebus mobilibus accidit.

Primo igitur sic homini revelantur ut tamen non intelligantur, sed sola quasi audita credantur: quia intellectus hominis secundum hunc statum quo sensibilibus est connexus, ad ea intuenda quae omnes proportionibus sensus excedunt, omnino elevari non potest; sed quum a sensibilibus connexione fuerit liberatus, tunc elevabitur ad ea quae revelantur intuenda.

Est igitur triplex cognitio hominis de divinis. Quarum prima est secundum quod homo naturali lumine rationis per creaturas in Dei cognitionem ascendit. Secunda est prout divina veritas intellectum humanum excedens, per modum revelationis in nos descendit, non tamen quasi demonstrata ad videndum, sed quasi sermone prolata ad credendum. Tertia est secundum quod mens humana elevatur ad ea quae sunt revelata, perfecte intuenda.

Hanc igitur triplicem cognitionem Iob in verbis propositis insinuat. Quod enim dicit, *Ecce haec ex parte dicta sunt viarum eius*, ad illam cognitionem pertinet, qua per viam creaturarum in Dei cognitionem noster intellectus ascendit. Et quia has vias imperfecte cognoscimus, recte adiunxit, *ex parte: ex parte enim cognoscimus*, sicut Apostolus dicit *1. Corint. 13. 9*. Quod vero subdit, *Et quum vix parvam stillam sermonum eius audierimus*, ad secundam cognitionem pertinet, prout divina nobis credenda per modum locutionis revelantur: *Fides enim*, ut dicitur *Roman. 10. 17. est ex auditu, auditus autem per verbum Dei*: de quo etiam dicitur *Ioannis 17. 17. Sanctifica eos in veritate: sermo tuus veritas est*. Sic igitur quia revelata veritas de divinis non videnda, sed credenda proponitur, recte dicit, *Audierimus*. Quia vero haec imperfecta cognitio effluit ab illa perfecta cognitione qua divina veritas in se ipsa videtur, dum a Deo mediantibus Angelis revelatur, qui vident faciem Patris, recte nominat *stillarum*: unde et *Ioelis 3. 18* dicitur: *In die illa stillabunt montes dulcedinem*. Sed quia non omnia mysteria quae in prima veritate visa Angelis, et alii beati cognoscunt, sed quaedam pauca nobis revelantur, signanter addidit, *parvam*: dicitur enim *Eccli. 43. 55. Quis magnificabit eum sicut est ab initio? Multa abscondita sunt maiora his: pauca enim videmus operum eius*. Et Dominus discipulis *Ioannis 15. 12. Multa habeo vobis dicere; sed non potestis portare modo*. Haec etiam pauca quae nobis revelantur, sub quibusdam similitudinibus, et obscuritatibus verborum nobis proponuntur, ut ad ea quae capienda soli studiosi perveniant, alii vero quasi occulta venerentur, et increduli lacerare non possunt: unde dicit Apostolus *1. ad Corint. 13. 12. Videmus nunc per speculum in aenigmate*. Signanter igitur addidit *vix*, ut difficultas ostenderetur. Quod vero subdit: *Quis poterit tonitruum magnitudinis eius intueri?* ad tertiam cognitionem pertinet, qua prima veritas cognoscitur, non sicut credita, sed sicut visa: *Videbimus enim sicuti est*, ut dicitur *1. Ioannis 3. 2*. Unde dicit *intueri*. Nec aliquid modicum de divinis mysteriis percipietur, sed ipsa maiestas divina videbitur, et omnis bonorum perfectio: unde Dominus ad Moysen dixit *Exod. 33. 19. Ego ostendam tibi omne bonum*. Recte ergo dicit, *magnitudinis*. Non autem proponetur veritas homini aliquibus

velaminibus occulta, sed omnino manifesta: unde Dominus discipulis suis dicit *Ioannis 14. 125. Venit hora quum iam non in proverbiiis loquar vobis, sed palam de Patre meo annuntiabo vobis*. Signanter ergo dicit *tonitruum* ad manifestationem insinuandam.

Competunt autem verba praemissa nostro proposito: nam in praecedentibus de divinis sermo est habitus secundum quod ad cognitionem divinorum naturalis ratio per creaturas pervenire potest; imperfecte tamen, et secundum proprii possibilitatem ingenii, ut sic possimus dicere cum Iob: *Ecce haec ex parte dicta sunt viarum eius*. Restat autem sermo habendus de his quae nobis revelata sunt divinitus ut credenda, excedentia intellectum humanum.

Circa quae qualiter procedendum est, praemissa verba nos docent. Quum enim veritatem vix audierimus in sermonibus sacrae Scripturae, quasi stilla parva ad nos descendente; nec possit aliquis in huius vitae statu tonitruum magnitudinis intueri: erit hic modus servandus, ut ea quae in sermonibus sacrae Scripturae sunt tradita, quasi principia sumantur et sic ea quae in sermonibus praedictis occulte nobis traduntur, studeamus utcumque mente capere, a laceratione infidelium defendendo; ut tamen praesumptio perfecte cognoscendi non adsit. Probanda enim sunt huiusmodi auctoritate sacrae Scripturae, non autem ratione naturali; sed tamen ostendendum est quod rationi naturali non sunt opposita, ut ab impugnatione infidelium defendantur: qui etiam modus in principio huius operis praedeterminatus est. Quia vero naturalis ratio per creaturas in Dei cognitionem ascendit, fidei vero cognitio a Deo in nos e converso divina revelatione descendit; est autem eadem via ascensus, et descensus; oportet eadem via procedere in his quae supra rationem creduntur, qua in superioribus processum est circa ea quae ratione investigantur de Deo, ut primo scilicet ea tractentur quae de ipso Deo supra rationem credenda proponuntur, sicut est confessio Trinitatis. Secundo autem *cap. 27*. de his quae supra rationem a Deo sunt facta, sicut opus incarnationis, et quae sequuntur ad ipsam. Tercio vero *cap. 69*. ea quae supra rationem in ultimo hominum sine expectantur, sicut resurrectio, et glorificatio corporum, perpetua beatitudo animarum, et quae his connectuntur.

C A P. II.

Quod sit generatio, paternitas, et filiatio in divinis.

1. Part. quaest. 17. art. 2. et 1. Sent. dist. 4 quaest. 1.

Principium autem considerationis a secreto divinae generationis sumentes, quid de ea secundum sacrae Scripturae documenta teneri debeat, praemittamus; dehinc vero ea quae contra veritatem fidei infidelitas adinvenit, argumenta ponamus: quorum solutione subiecta huius considerationis propositum consequemur.

Tradit igitur nobis sacra Scriptura in divinis paternitatis, et filiationis nomina, Iesum Christum Filium Dei contestans, quod in Scriptura novi testamenti frequentissime invenitur: dicitur enim *Matth. 11. 27. Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit*

nisi *Filius*. Adhuc Marcus suum Evangelium incipit, dicens: *Initium Evangelii Iesu Christi Filii Dei*. Ioannes etiam Evangelista hoc frequenter ostendit: dicitur enim Ioann. 3. 55. *Pater diligit Filium, et omnia dedit in manus eius: et Ioann. 5. 21. Sicut Pater suscitavit mortuos, et vivificat, sic et Filius quos vult, vivificat*. Paulus etiam Apostolus haec verba frequenter intersevit: dicit enim ad Romanos 1. *Segregatus in Evangelium Dei, quod ante promiserat per prophetas suos in Scripturis sanctis de Filio suo: et ad Hebraeos 1. Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in Prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio*. Hoc etiam traditur, licet rarius, in Scripturis veteris testamenti: dicitur enim Prover. 30. 4. *Quod nomen est eius, et quod nomen filii eius si nosti? In Psal. 2. 7. legitur: Dominus dixit ad me: Filius meus es tu: et iterum Psal. 88. 27. Ipse invocabit me: Pater meus es tu*. Et quamvis haec duo ultima verba aliqui vellent ad sensum alium retorquere, ut quod dicitur, *Dominus dixit ad me: Filius meus es tu*, ad ipsum David referatur; quod vero dicitur, *Ipse invocabit me: Pater meus es tu*, Salomoni attribuitur: tamen ea quae coniunguntur utrique, hoc omnino non ita esse ostendunt. Neque enim Davidi potest competere quod additur: *Ego hodie genui te*, et quod subditur: *Dabo tibi gentes hereditatem tuam, et possessionem tuam terminos terrae*; quum eius regnum non usque ad terminos terrae fuerit dilatatum, ut historia Libri Regum declarat. Neque etiam Salomoni potest omnino competere quod dicitur: *Ipse invocabit me: Pater meus es tu*: quum subdatur: *Ponam in saeculum saeculi semen eius, et thronum eius sicut dies caeli*. Unde datur intelligi, quod quia quaedam praemissis verbis adnexa Davidi, vel Salomoni possint congruere, quaedam vero nequaquam, quod de David, et Salomone haec verba dicantur secundum morem Scripturae in alterius figuram in quo universa compleantur.

Quia vero nomina Patris, et Filii generationem aliquam consequuntur, etiam divinae generationis nomen Scriptura non tacuit: nam et in Psalmo ut dictum est, legitur: *Ego hodie genui te*: et Proverb. 8. 24. dicitur: *Nondum erant abyssi, et ego iam concepta eram: ante omnes colles ego parturiebar: vel secundum aliam litteram: Ante omnes colles generavit me Dominus*. Dicitur etiam Isa ult. 9. *Numquid ego, qui aliis parere facio, ipse non pariam? dicit Dominus. Si ego qui generationem ceteris tribuo, sterilis ero? ait Dominus Deus*. Et licet dici possit hoc esse referendum ad multiplicationem filiorum Israel de captivitate revertentiam in terram suam, quia praemittitur, *Parturivit, et peperit Sion filios suos*; tamen hoc proposito non obsistit. Ad quodcumque enim ratio aptetur, ipsa tamen ratio quae ex Dei ore inducitur, firma et stabilis manet, ut si ipse aliis generationem tribuat, sterilis non sit. Nec esset conveniens ut qui alios vere generare facit, ipse non vere, sed per similitudinem generet; quum oporteat nobilius esse aliquid in causa quam in causatis, ut ostensum est lib. 1. cap. 23. Ioan. etiam 1. 14. dicitur: *Vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a Patre*: et iterum 18. *Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit*: et Paulus dicit Heb. 1. 6. *Et quum iterum introducit primogenitum in orbem terrae, dicit: Et adorant eum omnes Angeli Dei*.

C A P. III.

Quod Filius Dei sit Deus.

Considerandum tamen, quod praedictis nominibus divina Scriptura utitur etiam ad creationem rerum ostendendam: dicitur enim Job 58. 28. *Quis est pluviae pater. vel quis genuit stillas roris? de cuius utero egressa est glacies, et gelu de caelo quis genuit?* Ne igitur nihil aliud ex paternitatis, filiationis, et generationis vocabulis intelligeretur quam creationis efficacia, addidit Scripturae auctoritas, ut eum quem filium et genitum nominabat, etiam Deus esse non taceret, ut sic praedicta generatio aliquid amplius quam creatio intelligeretur: dicitur enim Ioannis 1. *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum*. Et quod Verbi nomine Filius intelligatur, ex consequentibus ostenditur: nam subdit: *Verbum caro factum est, et habitavit in nobis: et vidimus gloriam eius gloriam quasi unigeniti a Patre*. Et Paulus dicit ad Titum. 2. 11. *Apparuit benignitas, et humanitas Salvatoris nostri Dei*. Hoc etiam veteris testamenti Scriptura non tacuit, Christum Deum nominans: dicitur enim in Psal. 44. 7. *Sedes tua, Deus, in saeculum saeculi: virga directionis, virga regni tui. Dilexisti iustitiam, et odisti iniquitatem*. Et quod ad Christum dicatur, patet per id quod subditur: *Propterea unxit te Deus, Deus tuus, oleo laetitiae prae consortibus tuis*: et Isaiae 9. 6. dicitur: *Parvulus natus est nobis, et filius datus est nobis, et factus est principatus super humerum eius, et vocabitur nomen eius Admirabilis, Consiliarius, Deus, fortis, Pater futuri saeculi, Princeps pacis*. Si igitur ex sacra Scriptura docemur Filium Dei a Deo genitum Deum esse; Filium autem Dei Iesum Christum Petrus confessus est, ei dicens Matth. 16. 16. *Tu es Christus Filius Dei vivi*. Ipse igitur et unigenitus est, et Deus est.

C A P. IV.

Quid opinatus sit Photinus de Filio Dei, et eius improbatio.

Huius autem doctrinae veritatem quidam perversi homines suo sensu metiri praesumentes, de praemissis vanas, et varias opiniones conceperunt. Quorum quidam consideraverunt hanc esse Scripturae consuetudinem, eos qui divina gratia iustificantur, filios Dei dici, secundum illud Ioan. 1. 12. *Dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine eius*: et Roman. 8. 16. *Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei*: et 1. Ioan. 3. 1. *Videte qualem caritatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur, et simus*. Quos etiam a Deo genitos esse Scriptura non tacet: dicitur enim Iac. 1. 15. *Voluntarie enim genuit nos verbo veritatis*: et 1. Ioan. 3. 9. dicitur: *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet*. Et quod est mirabilius, eisdem nomen divinitatis adscribitur: Dominus enim dixit ad Moysen Exod. 7. 1. *Ego constitui te Deum Pharaonis*: et in Psal. 81. 6. *Ego dixi: Dii estis, et filii excelsi omnes*: et sicut Dominus dicit Ioan. 10. 35. *Illos dixit deos ad quos sermo Dei factus est*. Per hunc modum opinantes, Iesum Christum pu-

rum hominem esse, et ex Maria Virgine initium sumpsisse, et per beatæ vitæ meritum divinitatis honorem præ ceteris fuisse adeptum, existimaverunt eum similiter aliis hominibus per adoptionis spiritum Dei filium, et per gratiam ab eo genitum, et per quamdam assimilationem ad Deum in Scripturis dici Deum, non per naturam, sed per consortium quoddam divinae bonitatis; sicut et de Sanctis dicitur 2. *Petr. 1. 4. Ut efficiamini divinae consortes naturae, fugientes eius quæ in mundo est concupiscentiae corruptionem.*

1. Hanc autem positionem sacrae Scripturae auctoritate confirmare nitebantur: dicit enim Dominus *Matth. ult. 18. Data est mihi omnis potestas in caelo, et in terra.* Quod si ante tempora Deus esset, potestatem ex tempore non accepisset.

2. Item. *Rom. 1. 5.* dicitur de Filio, quod *factus est ei*, scilicet Deo, *ex semine David secundum carnem: et quod praedestinatus est filius Dei in virtute.* Quod autem praedestinatur, et factum est, videtur non esse aeternum.

3. Item. Apostolus dicit *ad Philip. 2. 8. Factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis: propter quod et Deus exaltavit illum, et dedit illi nomen quod est super omne nomen.* Ex quo videtur ostendi, quod propter obedientiae, et passionis meritum divino sit honore donatus, et super omnia exaltatus.

4. Petrus etiam dicit *Actuum 2. 56. Certissime ergo sciat omnis domus Israel, quia Dominum cum, et Christum Deus fecit hunc Iesum, quem vos crucifixistis.* Videtur igitur ex tempore Deus esse factus, non ante tempora natus.

Adducunt etiam in fulcrum suae opinionis ea quæ in Scripturis de Christo ad defectum pertinere videntur. sicut quod femineo portatur utero, et profectum ætatis accipit, esuriem passus est, et lassitudine fatigatus, et morti subiectus, quod semper profecit, iudicii se nescire diem confessus est, et mortis terrore concussus est, et alia huiusmodi, quæ Deo per naturam existenti convenire non possent. Unde concludunt quod per meritum honorem divinum adeptus est per gratiam, non quod esset naturæ divinae.

Hanc autem positionem primo adinvenerunt quidam antiqui haeretici, Cerintus, et Ebion: quam postea Paulus Samosatensis instauravit, et postea a Photino est confirmata, ut qui hæc dogmatizant, Photiniani nuncupentur.

Diligenter autem verba sacrae Scripturae considerantibus apparet non hunc sensum in ea contineri, quem praedicti homines sua opinione conceperunt.

1. Nam cum Salomon dicat *Proverb. 8. 24. Non dum erant abyssi, et ego iam concepta eram,* satis ostendit hanc generationem ante omnia corporalia extitisse. Unde relinquatur quod Filius a Deo genitus initium essendi à Maria non sumpsit. Et licet hæc, et alia similia testimonia depravare conati fuerint perversa expositione, dicentes hæc secundum praedestinationem debere intelligi, quia scilicet ante mundi constitutionem dispositum fuit ut ex Maria Virgine Dei Filius nasceretur, non quod eius filius fuerit ante mundum; per ea tamen quæ sequuntur, patet quod non solum in praedestinatione, sed etiam realiter fuerit ante Mariam: nam post praemissa verba Salomonis subiungitur: *Quando appendebat fundamenta terræ,*

cum eo eram cuncta componens. Si autem in sola praedestinatione fuisset, nihil agere potuisset. Hoc etiam ex verbis Ioannis Evangelistae habetur: nam eum praemisisset, *In principio erat Verbum,* quo nomine Filius Dei intelligitur, ut ostensum est, ne quis hoc secundum praedestinationem accipere posset, subdit: *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil:* quod verum esse non posset, nisi realiter ante mundum extitisset.

2. Item. De Filio Dei dicitur *Ioan. 5. 13. Nemo ascendit in caelum nisi qui descendit de caelo, filius hominis, qui est in caelo:* et iterum *Ioan. 6. 28. Descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me.* Apparet ergo eum fuisse, antequam de caelo descenderet.

3. Praeterea. Secundum praedictam positionem homo per vitæ meritum profecit in Deum; Apostolus autem e converso ostendit, quod cum Deus esset, factus est homo: dicit enim *ad Philip. 2. 6. Cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo.* Repugnat igitur praedicta positio apostolicae sententiae.

4. Adhuc. Inter ceteros qui Dei gratiam habuerunt, Moyses habuit eam copiose, de quo dicitur *Exod. 33. 2. quod loquebatur ei Dominus facie ad faciem, sicut loqui solet homo ad amicum suum.* Si igitur Iesus Christus non diceretur Dei Filius nisi propter gratiam adoptionis, sicut alii Sancti; eadem ratione Moyses filius Dei diceretur qua et Christus, licet etiam abundantiori gratia Christus fuerit dotatus: nam et inter alios Sanctos unus alio maiori gratia repletur, et tamen omnes eadem ratione filii Dei dicuntur. Moyses autem non eadem ratione dicitur filius, qua et Christus. Distinguit enim Apostolus Christum a Moyse sicut filium a servo: dicitur enim *ad Heb. 3. 5. Moyses quidem fidelis erat in tota domo eius tamquam famulus, in testimonium eorum quæ dicenda erant; Christus autem tamquam filius in domo sua.* Manifestum est ergo quod Christus non dicitur Dei filius per adoptionis gratiam, sicut alii Sancti.

5. Similis etiam ratio ex pluribus aliis Scripturae locis colligi potest, quæ quodam singulari modo Christum præ aliis Dei Filium nominat, quandoque quidem absque aliis singulariter eum filium nominans, sicut cum vox Patris intonuit in baptismo *Mat. 5. 17. Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui:* quandoque eum Unigenitum nominans, sicut *Ioan. 1. 14. (1) Vidimus eum quasi unigenitum a Patre; et iterum 18. Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit.* Si autem communi modo, sicut et alii, filius diceretur, unigenitus dici non posset. Quandoque etiam et primogenitus nominatur, ut quaedam derivatio filiationis ab eo in aliis ostendatur, secundum illud *Roman. 8. 29. Quos praescivit, et praedestinavit fieri conformes imagini filii eius, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus:* et *Galat. 4. 4. dicit: Misit Deus filium suum, ut adoptionem filiorum recipere-*

(1) Vulgata: *Vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a Patre.*

mus. Alia ergo ratione ipse est Filius, per cuius filiationis similitudinem alii filii dicuntur.

6. Amplius. Quaedam opera in Scripturis sacris ita Deo proprie attribuuntur quod alteri convenire non possunt, sicut sanctificatio animarum, et remissio peccatorum: dicitur enim *Levit. 20. 8. Ego Dominus, qui sanctifico vos: et Isaiae 43. 25. Ego sum qui deleo iniquitates vestras propter me.* Utrumque autem horum Christo Scriptura attribuit: dicitur enim ad *Heb. 2. 11. Qui sanctificat, et qui sanctificantur, ex uno omnes: et ad Heb. ult. 12. Iesus, ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est.* Ipse etiam Dominus de se protestatus est, quod haberet potestatem remittendi peccata, et miraculo confirmavit, ut habetur *Matth. 9.* et hoc etiam Angelus de ipso praenuntiavit: *Ipse.* inquit *Matth. 1. 21. saluum faciet populum suum a peccatis eorum.* Non igitur Christus et sanctificans, et peccata remittens sic dicitur Deus, sicut dicuntur dii hi qui sanctificantur, et quorum peccata remittuntur; sed sicut virtutem, et naturam divinitatis habens.

Illa vero Scripturae testimonia quibus ostendere nitebantur, quod Christus non esset Deus per naturam, efficacia non sunt ad eorum propositum ostendendum. Confitemur enim in Christo Dei Filio post incarnationis mysterium duas naturas, humanam scilicet, et divinam: unde de eo dicuntur et quae Dei sunt propria, ratione divinae naturae, et quae ad defectum pertinere videntur, ratione humanae naturae, ut *infra cap. 27. etc.* plenius explanabitur. Nunc autem ad praesentem considerationem de divina generatione hoc sufficiat monstratum esse secundum Scripturas, quod Christus, Dei Filius, et Deus dicitur, non solum sicut purus homo per gratiam adoptionis, sed propter divinitatis naturam.

C A P. V.

Opinio Sabellii de Filio Dei, et eius improbatio.

Quia vero omnium de Deo recte sentientium haec est fixa mentis conceptio quod non possit esse nisi unus naturaliter Deus: quidam ex Scripturis concipientes, quod Christus sit vere, et naturaliter Deus, ac Dei Filius, unum Deum esse confessi sunt Christum Dei Filium, et Deum Patrem; nec tamen quod Deus Filius dicatur secundum suam naturam, aut ab aeterno, sed ex tunc filiationis nomen accepit ex quo de Maria Virgine natus est per incarnationis mysterium: et sic omnia quae Christus secundum carnem sustinuit, Deo Patri attribuebant, puta esse filium virginis, conceptum, et natum esse ex ipsa, passum, mortuum, et resurrexisse, et alia omnia quae Scripturae de Christo secundum carnem loquuntur.

Hanc autem positionem confirmare nitebantur Scripturae auctoritatibus. Dicitur enim *Deut. 6. 4. Audi, Israel, Dominus (1) Deus tuus, Deus unus est: et Deut. 32. 39. Videle quod ego sim solus, et non sit alius Deus praeter me: et Ioan. 14. 10. Pater in me manens ipse facit opera: et qui videt me, videt et Patrem: et ego in Patre, et Pater in me est.* Ex quibus

omnibus concipiebant, Deum Patrem, ipsum Filium dici ex Virgine incarnatum.

Haec autem fuit opinio Sabellianorum, qui et Patripassiani dicti sunt, eo quod Patrem passum esse confitentur, asserentes ipsum Patrem esse Christum.

Haec autem positio, etsi a praedicta differat quantum ad Christi divinitatem, nam haec Christum verum, et naturalem Deum esse confitetur, quod prima negabat; tamen quantum ad generationem, et filiationem utraque est conformis opinio. Nam sicut prima positio asserit filiationem, et generationem qua Christus filius dicitur, non fuisse ante Mariam; ita et haec opinio confitetur. Neutra igitur positio generationem, et filiationem ad divinam naturam refert, sed solum ad naturam humanam. Habet etiam et hoc proprium ista positio, quod cum dicitur Filius Dei, non designatur aliqua subsistens persona, sed quaedam proprietas superveniens praeexistenti personae. Nam ipse Pater secundum quod carnem sumpsit ex Virgine, Filii nomen accepit; non quasi Filius sit aliqua subsistens persona a persona Patris distincta.

Huius autem positionis falsitas manifeste ostenditur auctoritate Scripturae. Nam Christus non solum Virginis filius dicitur in Scripturis, sed etiam filius Dei, ut ex superioribus patet. Hoc autem esse non potest, ut idem sit filius sui ipsius.

1. Cum enim filius generetur a patre, generans autem det esse genito; sequeretur quod idem esset dans, et accipiens esse: quod omnino esse non potest. Non est igitur Deus pater ipse Filius; sed alius est Filius, et alius Pater.

2. Item. Dominus dicit: *Descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me, Ioan. 6. 38. et 17. 5. Clarifica me Pater apud te ipsum.* Ex quibus omnibus, et similibus ostenditur Filium esse aliud a Patre.

Potest autem dici secundum hanc positionem quod Christus dicitur Filius Dei Patris solum secundum humanam naturam, quia scilicet ipse Deus Pater humanam naturam quam assumpsit, creavit, et sanctificavit. Sic igitur ipse secundum divinitatem, sui ipsius secundum humanitatem dicitur pater: et ita etiam nihil prohibet eundem secundum humanitatem distinctum esse a se ipso secundum divinitatem. Sed secundum hoc sequeretur quod Christus dicatur filius Dei, sicut et alii homines, vel ratione creationis, vel ratione sanctificationis. Ostensum est autem, quod alia ratione Christus dicatur Dei Filius quam alii Sancti. Non igitur modo praedicto potest intelligi quod ipse pater sit Christus, et filius sui ipsius.

3. Praeterea. Ubi est unum suppositum subsistens, pluralis praedicatio non recipitur. Christus autem de se, et Patre pluraliter loquitur, dicens *Ioan. 10. 30. Ego, et Pater unum sumus.* Non est ergo filius ipse Pater.

4. Adhuc. Si Filius a Patre non distinguitur nisi per incarnationis mysterium, ante incarnationem omnino nulla distinctio erat. Invenitur autem ex Scriptura etiam ante incarnationem Filius a Patre fuisse distinctus: dicitur enim: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum.* Verbum igitur quod apud Deum erat, aliquam di-

(1) Vulgata: *Deus noster, Dominus unus est.*

stinctionem ab ipso habebat: habet enim hoc consuetudo loquendi ut alius apud alium esse dicatur.

5. Similiter enim *Prov. 8. 50.* genitus a Deo dicitur: *Cum eo eram componens omnia*; in quo rursus associatio, et quaedam distinctio designatur: dicitur etiam *Osce 1. 7.* *Domui Iuda miserebor, et salvabo eos in Domino Deo suo*: ubi Deus Pater de salvandis in Deo Filio populis loquitur, quasi de persona a se distincta, quae Dei nomine digna habetur. Dicitur etiam *Gen. 1. 26.* *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, in quo expresse pluralitas, et distinctio facientium hominem designatur. Homo autem per Scripturas a solo Deo conditus esse docetur; et sic Dei Patris, et Dei Filii pluralitas, et distinctio fuit etiam ante Christi incarnationem. Non igitur ipso Pater Filius dicitur propter incarnationis mysterium.

6. Amplius. Vera filiatio ad ipsum suppositum pertinet eius qui dicitur filius: non enim manus, vel pes hominis filiationis nomen proprie accipit, sed ipse homo, cuius ista sunt partes. Paternitatis autem, et filiationis nomina distinctionem requirunt in illis de quibus dicuntur, sicut et generans, et genitum. Oportet igitur, si aliquis vere dicitur filius, quod supposito a Patre distinguatur. Christus autem vere est Dei Filius: dicitur enim *1. Ioannis ult. 20.* *Ut simus in vero filio eius Iesu Christo*. Oportet igitur quod Christus sit supposito distinctus a Patre: non igitur ipse Pater est Filius.

7. Adhuc. Post incarnationis mysterium Pater de Filio protestatur *Matt. 3. 17.* *Hic est Filius meus dilectus*. Haec autem demonstratio ad suppositum refertur. Christus igitur secundum suppositum est alius a Patre.

Ea vero quibus Sabellius suam positionem nititur confirmare, id quod intendit, non ostendunt, ut *infra cap. 9.* plenius ostendetur. Non enim per hoc quod Deus est unus, vel quod Pater est in Filio, et Filius in Patre, habetur quod Filius, et Pater sit unum supposito: potest enim et duorum supposito distinctorum aliqua unitas esse.

C A P. VI.

De opinione Arii circa Filium Dei.

Cum autem doctrinae sacrae non congruat quod Filius Dei a Maria initium sumpserit, ut Photinus dicebat; neque ut is qui ab aeterno Deus fuit, et pater est, per carnis assumptionem filium esse coeperit, ut Sabellius dixerat; fuerunt alii hanc de divina generatione, quam Scriptura tradit, opinionem sumentes, quod Filius Dei ante incarnationis mysterium extiterit, et etiam ante mundi constitutionem. Et quia iste Filius a Deo Patre est alius, aestimaverunt eum non esse eiusdem naturae cum Deo Patre: non enim intelligere poterant, nec credere volebant quod aliqui duo secundum personam distincti habeant unam essentiam, et naturam. Et quia sola natura Dei Patris secundum fidei doctrinam aeterna creditur, crediderunt naturam Filii non ab aeterno extitisse, licet fuerit Filius ante alias creaturas. Et quia omne quod non est aeternum, ex nihilo factum est, et a Deo crea-

tum, Filium Dei ex nihilo factum esse, et creaturam praedicabant.

Sed quia auctoritate Scripturae cogeantur ut etiam Filium Deum nominarent, sicut in superioribus est expressum; dicebant eum unum cum Deo Patre, non quidem per naturam, sed per quamdam consensus unionem, et per divinae similitudinis participationem super ceteras creaturas. Unde cum supremae creaturae, quas Angelos dicimus, in Scripturis et dii, et filii Dei nominentur, secundum illud *Iob 38. 4.* *Ubi eras... cum me laudarent astra matutina, et iubilarent omnes filii Dei?* et in *Psalm. 81. 1.* *Deus stetit in synagoga eorum*: hunc Dei Filium, et Deum prae aliis dici oportebat, utpote nobiliorem inter ceteras creaturas, intantum quod per eum Deus Pater omnem aliam condiderit creaturam.

1. Hanc autem positionem confirmare nitebantur sacrae Scripturae documentis. Dicit enim Filius *Ioan. 17. 3.* ad Patrem loquens: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum*. Solus ergo Pater Deus verus est. Cum ergo Filius non sit Pater, Filius Deus verus esse non potest.

2. Item. Apostolus dicit *1. ad Timoth. ult. 14.* *Serves mandatum sine macula irreprehensibile usque in adventum Domini nostri Iesu Christi: quem suis temporibus ostendet beatus, et solus potens, Rex regum, et Dominus dominantium: qui solus habet immortalitatem, et lucem habitat inaccessibilem*. In quibus verbis ostenditur distinctio Dei Patris ostendentis ad Christum ostensum. Solus ergo Deus Pater ostendens est, et potens Rex regum, et Dominus dominantium, et solus habet immortalitatem, et lucem habitat inaccessibilem. Solus ergo Pater Deus verus est: non ergo Filius.

3. Praeterea. Dominus dicit *Ioan. 14.* *Pater maior me est*: et Apostolus dicit Filium Patri esse subiectum *1. ad Corinth. 15. 28.* *Cum omnia subiecta illi fuerint, tunc ipse Filius subiectus (1) est illi*, scilicet Patri, qui sibi subiecit omnia. Si autem esset una natura Patris, et Filii, esset etiam una magnitudo, et una maiestas, non enim Filius esset minor Patre, nec Patri subiectus. Relinquitur ergo ex Scripturis quod Filius non sit eiusdem naturae cum Patre, ut credebant.

4. Adhuc. Natura Patris non patitur indigentiam. In Filio autem indigentia invenitur: ostenditur enim ex Scripturis quod a Patre recipit: recipere autem indigentis est: dicitur enim *Matth. 11. 27.* *Omnia tradita sunt mihi a Patre meo*: et *Ioan. 3. 35.* *Pater diligit Filium, et omnia dedit in manu eius*. Videtur igitur Filius non esse eiusdem naturae cum Patre.

5. Amplius. Doceri, et adiuvari, indigentis est. Filius autem a Patre docetur, et iuvatur: dicitur enim *Ioan. 5. 19.* *Non potest Filius a se facere quicquam, nisi quod viderit Patrem facientem*: et ita *Pater diligit Filium, et omnia demonstrat ei quae ipse facit*: et *Ioan. 13.* Filius dicit discipulis: *Omnia quaecumque audivi a Patre meo, nota feci vobis*. Non igitur videtur esse eiusdem naturae Filius cum Patre.

6. Praeterea. Praeceptum recipere, obedire, orare, et mitti, inferioris esse videtur. Haec autem de Filio le-

(1) Vulgata erit ei.

guntur: dicit enim *Filius Ioan. 16. 31. Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio: et Philip. 2. 8. Factus est obediens Patri usque ad mortem: et Ioan. 14. 16. Ego rogabo Patrem, et alium paraclytum dabit vobis: et Gal. 4. 4. dicit Apostolus: (1) Cum venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum. Est ergo Filius minor Patre, et ei subiectus.*

7. Item. Filius clarificatur a Patre, sicut ipse dicit *Ioan. 12. 28. Pater clarifica nomen tuum: et sequitur: Venit vox de caelo: Et clarificavi, et iterum clarificabo.* Apostolus etiam dicit *ad Roman. 8. 2. quod Deus suscitavit Iesum Christum a mortuis: et Petrus dicit Act. 2. 33. quod est dextera Dei exaltatus. Ex quibus videtur quod sit Patre inferior.*

8. Praeterea. In natura Patris nullus defectus esse potest. In Filio autem invenitur defectus potestatis: dicitur enim *Matth. 20. 23. Sedere ad dexteram meam, vel sinistram, non est meum dare vobis, sed quibus paratum est a Patre meo: defectus etiam scientiae: dicit enim ipse Matth. 24. 36. De die autem illa et hora nemo scit, neque Angeli in caelo, neque Filius, nisi Pater: invenitur etiam in eo defectus quietae affectionis, cum in eo Scriptura asserat tristitiam fuisse, et iram, et alias huiusmodi passiones. Non igitur videtur Filius esse eiusdem naturae cum Patre.*

9. Adhuc. Expresse in Scripturis invenitur quod Filius Dei sit creatura: dicitur enim *Eccli. 14. 12. Dixit mihi creator omnium, et qui creavit me: requirit in tabernaculo meo: et iterum: Ab initio, et ante saecula creata sum. Est igitur Filius creatura.*

10. Praeterea. Filius creaturis connumeratur: dicitur enim *Eccli. 24. 5. ex persona Sapientiae: Ego ex ore Altissimi prodigi primogenita ante omnem creaturam: et Apostolus ad Coloss. 1. 15. dicit de Filio quod est primogenitus creaturae. Videtur ergo, quod Filius ordinem cum creaturis habeat, quasi primum inter eas obtinens gradum.*

11. Amplius. Filius dicit *Ioan. 17. 22. pro discipulis ad Patrem orans: Ego claritatem quam dedisti mihi, dedi eis, ut sint unum, sicut et nos unum sumus. Sicut igitur Pater, et Filius unum sunt, sic discipulos unum esse volebat. Non autem volebat discipulos esse per essentiam unum. Non ergo Pater, et Filius sunt per essentiam unum; et sic sequitur quod sit creatura, et Patri subiectus.*

Est autem haec positio Arii, et Eunomii: et videtur a Platoniorum dictis exorta, qui ponebant summum Deum Patrem, et creatorem omnium rerum: a quo primitus effluxisse dicebant quamdam mentem, in qua essent omnium rerum formae, superiorem omnibus aliis rebus, quam paternum intellectum nominabant; et post hanc animam mundi, et deinde alias creaturas. Quod ergo in Scripturis sacris de Dei Filio dicitur, hoc de mente praedicta intelligebant: et praecipue quia sacra Scriptura Dei Filium, Dei sapientiam nominat, et verbum Dei. Cui etiam opinioni consonat positio Avicennae, qui supra animam primi caeli ponit intelligentiam primam moventem primum caelum: supra quam ulterius Deum in summo ponebat. Sic igitur Ariani de Dei Filio suspicati sunt quod esset quaedam creatura supereminens omnibus aliis crea-

turis, qua mediante Deus omnia creasset; praecipue etiam cum quidam Philosophi posuerint quodam ordine res a primo principio processisse, ita quod per primum creatum omnia alia sint creata.

CAP. VII.

Improbatio positionis Arii.

Hanc autem positionem divinae Scripturae repugnare, manifeste potest percipere, si quis sacrarum Scripturarum dicta diligenter considerat.

1. Cum enim Scriptura divina et Christum Dei Filium, et Angelos Dei filios nominet, alia tamen et alia ratione. Unde Apostolus *Hebr. 1. 5. dicit: Cui dixit aliquando Angelorum: Filius meus es tu, ego hodie genui te?* quod ad Christum asserit esse dictum. Secundum autem positionem praedictam eadem ratione Angeli filii Dei dicerentur, et Christus: utrisque enim unum nomen filiationis competere secundum quamdam sublimitatem naturae, in qua creati sunt a Deo. Nec obstat, si Christus sit excellentioris naturae praeter alios Angelos: quia etiam inter Angelos ordines diversi inveniuntur, ut ex superioribus patet *cap. 79. lib. 3. et tamen omnibus eadem filiationis ratio competit. Non igitur Christus Filius Dei dicitur secundum quod asserit praedicta positio.*

2. Item. Cum ratione creationis nomen filiationis divinae multis conveniat, quia omnibus Angelis, et Sanctis; si etiam eadem ratione Christus filius diceretur, non esset unigenitus, licet per excellentiam suae naturae inter ceteros primogenitus posset dici. Asserit autem eum Scriptura esse unigenitum *Ioan. 1. 14. Videmus eum quasi unigenitum a Patre. Non igitur ratione creationis Dei Filius dicitur.*

3. Amplius. Nomen filiationis proprie et vere generationem viventium consequitur in quibus genitum ex substantia generantis procedit; alias enim nomen filiationis non secundum veritatem, sed potius secundum similitudinem accipitur, cum filios dicimus, aut discipulos, aut hos quorum gerimus curam. Si igitur Christus non diceretur filius nisi ratione creationis, cum id quod creatur a Deo, non ex substantia Dei derivatur; Christus vere filius dici non posset. Dicitur autem verus Filius *1. Ioan. ult. 20. Ut simus, inquit, in vero Filio eius Iesu Christo. Non igitur Dei Filius dicitur quasi a Deo creatus in quacumque naturae excellentia, sed quasi ex Dei substantia genitus.*

4. Praeterea. Si Christus ratione creationis filius dicitur, non erit verus Deus: nihil enim creatum Deus potest dici nisi per quamdam similitudinem ad Deum. Ipse autem Iesus Christus est verus Deus: cum enim Ioannes *loc. cit. dixisset, Ut simus in vero Filio eius, subdit: Hic est verus Deus, et vita aeterna. Non igitur Christus Filius Dei dicitur ratione creationis.*

5. Amplius. Apostolus *Rom. 9. 5. dicit: Ex quibus Christus est secundum carnem, qui est supra omnia Deus benedictus in saecula, amen: et ad Titum 11. 13. Expectantes beatam spem, et adventum gloriae magni Dei, et Salvatoris nostri Iesu Christi: et Hier. 23. 5. dicitur: Suscitabo David germen iustum: et postea subditur: Et hoc est nomen quod vocabunt eum, Dominus iustus noster: ubi in Hebraeo habetur nomen tetragrammaton,*

(1) Vulgata ubi venit.

quod de solo Deo certum est dici. Ex quibus apparet quod Filius Dei est verus Deus.

6. Praeterea. Si Christus verus est Filius, de necessitate sequitur quod sit verus Deus: non enim vero filius potest dici quod ab alio gignitur, etiam si de substantia (1) generationis nascatur, nisi in similem speciem generantis procedat: oportet enim quod filius hominis homo sit. Si igitur Christus est verus Filius Dei, oportet quod sit verus Deus: non est igitur aliquod creatum.

Item. Nulla creatura recipit totam plenitudinem divinae bonitatis: quia sicut ex superioribus patet, perfectiones a Deo in creaturas per modum cuiusdam descensus procedunt. Christus autem habet in se totam plenitudinem divinae bonitatis: dicit enim Apostolus *ad Colos. 2. 9. (2) In ipso habitat omnis plenitudo divinitatis*. Christus ergo non est creatura.

7. Adhuc. Licet intellectus Angeli perfectiorem cognitionem habet quam intellectus hominis, tamen multum deficit ab intellectu divino. Intellectus autem Christi non deficit in cognitione ab intellectu divino: dicit enim Apostolus *ad Coloss. 2. 5. quod in Christo sunt omnes thesauri sapientiae, et scientiae absconditi*. Non est igitur Christus Filius Dei creatura.

8. Amplius. Quicquid Deus habet in se ipso, est eius essentia, ut *1. lib. cap. 21. et 22.* ostensum est. Omnia autem quae habet Pater, sunt Filii: dicit enim ipse Filius *Ioan. 14. 15. Omnia quae habet Pater, mea sunt: et Ioan. 17. 10. ad Patrem loquens ait: Mea omnia tua sunt, et tua mea sunt*. Est ergo eadem essentia, et natura Patris, et Filii: non est igitur Filius creatura.

9. Praeterea. Apostolus dicit *Philip. 12. quod Filius antequam exinaniret semetipsum formam servi accipiens, in forma Dei erat*. Per formam autem Dei non aliud intelligitur quam natura divina, sicut per formam servi non intelligitur aliud quam humana natura. Est ergo Filius in natura divina: non est igitur creatura.

10. Item. Nihil creatum potest est Patri aequale. Filius autem est Patri aequalis: dicitur enim *Ioannis v. 18. Quaerebant eum Iudaei interficere: quia non solum solvebat sabbatum, sed et Patrem suum dicebat Deum, aequalem se Deo faciens*. Haec est ergo Evangelistae narratio, cuius testimonium verum est, quod Christus Filium Dei se dicebat, et Deo aequalem, et propterea eum Iudaei persequabantur. Nec dubium est alicui Christiano quin et illud quod Christus de se dixit, verum sit, cum et Apostolus dicat *Phil. 2* hoc non fuisse rapinam, quod aequalem se esse Patri arbitratus est. Est ergo Filius aequalis Patri: non est igitur creatura.

11. Amplius. In *Psal. 88. 7.* legitur non esse similitudinem alicuius ad Deum, etiam inter Angelos, qui filii Dei dicuntur: *Quis, inquit, similis erit Deo in filiis Dei?* et alibi *Psal. 82. 1. Deus quis similis erit tibi?* quod de perfecta similitudine accipi oportet, quod patet ex his quae *1. lib.* tractata sunt. Christus autem perfectam sui similitudinem ad Patrem ostendit etiam in vivendo: dicitur enim *Ioan. v. 26. Sicut*

Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio vitam habere in semetipso. Non est igitur Christus computandus inter filios Dei creatos.

12. Adhuc. Nulla substantia creata repraesentat Deum quantum ad eius substantiam: quicquid enim ex perfectione cuiuscumque creaturae apparet, minus est quam quod Deus est: unde per nullam creaturam sciri potest de Deo quid est. Filius autem repraesentat Patrem: dicit enim de eo Apostolus *ad Colos. 1. 5. quod est imago invisibilis Dei: et ne aestimetur esse imago deficiens, per quam non possit cognosci de Deo quid est, sicut vir dicitur imago Dei 1. Corint. 11. ostenditur perfecta esse imago, ipsam Dei substantiam repraesentans, ad Heb. 1. 3. dicente Apostolo: Cum sit splendor gloriae, et figura substantiae eius*. Non est igitur Filius Dei creatura.

13. Praeterea. Nihil quod est in aliquo genere, est universalis causa eorum quae sunt in genere illo; sicut universalis causa hominum non est aliquis homo, nihil enim sui ipsius est causa; sed sol, qui est extra genus humanum, est universalis causa generationis humanae, et ulterius Deus. Filius autem est universalis causa creaturarum: dicitur enim *Ioan. 1. 3. Omnia per ipsum facta sunt: et Proverb. 8. 30. dicit Sapientia genita: Cum eo eram componens omnia: et Apostolus dicit ad Coloss. 1. 16. In ipso condita sunt universa in caelo, et in terra*. Ipse igitur non est de genere creaturarum.

14. Item. Ex ostensis *2. libro* manifestum est quod substantiae incorporeae, quas Angelos dicimus, non possunt aliter fieri quam per creationem: et etiam ostensum est quod nulla substantia potest creare, sed solus Deus. Sed Dei Filius Iesus Christus est causa Angelorum, eos in esse producens: dicit enim Apostolus *Coloss. 1. 16. Sive Throni, sive Dominationes, sive Principatus, sive Potestates, omnia per ipsum, et in ipso creata sunt*. Ipse igitur Filius non est creatura.

15. Praeterea. Cum propria actio cuiuslibet rei sequatur naturam ipsius, nulli competit propria actio alieius rei, cui non competit illius rei natura: quod enim non habet humanam speciem, nec actionem humanam habere potest. Propriae autem actiones Dei conveniunt Filio, sicut creare, ut iam ostensum est, continere, et conservare omnia in esse, et peccata purgare, quod est proprium ipsius Dei, ut ex superioribus patet. Dicitur autem de Filio *ad Colos. 1. 16. quod omnia in ipso (3) constant: et ad Hebr. 1. 3. dicitur, quod portat omnia verbo virtutis suae purgationem peccatorum faciens*. Filius igitur Dei est naturae divinae, et non est creatura.

Sed quia posset Arianus dicere, quod hoc Filius facit non tanquam principale agens, sed sicut instrumentum principalis agentis, quod per propriam virtutem non agit, sed solum per virtutem principalis agentis; hanc positionem Dominus excludit *Ioan. 5. 19. dicens: Quaecumque enim ille fecerit, haec et Filius similiter facit*. Sicut igitur Pater per se operatur, et propria virtute: ita et Filius.

Ulterius etiam ex hoc verbo concluditur, quod sit eadem virtus, et potestas Filii, et Patris: non solum

(1) An generantis.

(2) Vulgata: Quia in ipso inhabitat etc.

(3) Vulgata condita sunt.

enim dicit, quod Filius similiter operatur sicut et Pater, sed quod eadem, et similiter. Idem autem non potest esse operatum eodem modo a duobus agentibus nisi dissimiliter, sicut idem sit a principali agente, et instrumento; vel similiter, et tunc oportet quod convenient in una virtute: quae quidem virtus quandoque congregatur ex diversis virtutibus in diversis agentibus inventis, sicut patet in multis trahentibus navem, omnes enim similiter trahunt; et quia virtus cuiuslibet imperfecta est, et insufficiens ad istum effectum, ex diversis virtutibus congregatur una virtus omnium, quae sufficit ad trahendum navem. Hoc autem non potest dici in Patre, et Filio: virtus enim Dei Patris non est imperfecta, sed infinita, ut *1. lib. cap. 43* ostensum est. Oportet igitur quod eadem numero sit virtus Patris, et Filii. Et cum virtus sequatur naturam rei, oportet quod eadem numero sit natura, et essentia Patris, et Filii, quod etiam ex praecedentibus concludi potest: nam si in Filio est natura divina, ut multipliciter ostensum est, cum natura divina multiplicari non possit, ut *1. lib. cap. 42* ostensum est, sequitur de necessitate quod sit eadem numero natura, et essentia in Patre, et Filio.

16. Item. Ultima nostra beatitudo in solo Deo est, in quo etiam solo spes hominis debet poni, et cui soli est honor patriae exhibendus, ut *3. lib. cap. 120*, est ostensum. Beatitudo autem nostra in Dei Filio est: dicitur enim *Ioan. 17. 3. Haec est vita aeterna, ut cognoscant te, scilicet Patrem, et quem misisti Iesum Christum*; et *1. Ioan. ult. 20* dicitur de Filio, quod est verus Deus, et vita aeterna. Certum est autem nomine vitae aeternae in Scripturis sacris ultimam beatitudinem significari: dicit enim *Isaias* de Filio, ut *Apostolus* inducit *Rom. 15. 12. Erit radix Iesse, et qui exurget regere gentes; in eo gentes sperabunt*: dicitur etiam in *Ps. 71. 2. Et adorabunt eum omnes Reges, omnes gentes servient ei*; et *Ioan. 5. 23* dicitur: *Omnes honorificant Filium sicut honorificant Patrem*; et iterum in *Psal. 26. 8* dicitur: *Adorate eum omnes Angeli eius*: quod de Filio *Apostolus* introducit *Hebr. 1*. Manifestum est igitur Filium Dei verum Deum esse.

Ad hoc etiam ostendendum valent ea quae superius contra Photinum inducta sunt, ad ostendendum Christum Deum esse non factum, sed verum.

Ex praemissis igitur, et consimilibus sacrae Scripturae documentis Ecclesia catholica edocta, Christum verum, et naturalem Dei Filium confitetur coaeternum Patri, aequalem, et verum Deum eiusdem essentiae et naturae cum Patre, genitum, non creatum, nec factum. Unde patet quod sola Ecclesiae catholicae fides vere confitetur generationem in Deo, dum ipsam generationem Filii ad hoc refert quod Filius accepit divinam naturam a Patre. Alii vero haeretici ad aliquam extraneam naturam hanc generationem referunt; Photinus quidem, et Sabellius ad humanam, Arius autem non ad humanam, sed ad quamdam naturam creatam digniorem ceteris creaturis. Differt etiam Arius a Sabellio, et Photino, quod huiusmodi generationem praedictam asserit ante mundum fuisse: illi vero eam fuisse negant ante nativitatem ex Virgine. Sabellius tamen a Photino differt in hoc, quod Sabellius Christum verum Deum confi-

tetur, et naturalem: non autem Photinus, sed neque Arius; sed Photinus purum hominem, Arius autem quasi commixtum ex quadam excellentissima creatura divina, et humana. Hi alium esse personam Patris, et Filii confitentur: quod Sabellius negat. Fides ergo catholica media via incedens, confitetur cum Ario, et Photino contra Sabellium, aliam personam Patris, et Filii, et Filium genitum. Patrem vero omnino ingentum; cum Sabellio vero contra Photinum, et Arium, Christum verum, et naturalem Deum, et eiusdem naturae cum Patre, licet non eiusdem personae. Ex quo etiam iudicium veritatis catholicae sumi potest: nam vero, ut Philosophus dicit, etiam falsa testantur; falsa vero non solum a veris, sed etiam ab invicem distant.

C A P. VIII.

Solutio ad auctoritates quae Arius pro se inducebat.

Quia vero veritas veritati contraria esse non potest, manifestum est ea quae ex Scripturis veritatis ab Arianis introducta sunt ad suum errorem confirmandum, eorum sententiae accommoda non esse. Cum enim ex Scripturis divinis ostensum sit Patris, et Filii eandem numero essentiam esse, et naturam divinam, secundum quam uterque verus dicitur Deus; oportet Patrem, et Filium non duos deos, sed unum Deum esse: si enim plures dii essent, oporteret per consequens divinitatis essentiam in utroque partitam esse, sicut in duobus hominibus est alia et alia humanitas numero; et praecipue cum non sit aliud divina natura, et aliud ipse Deus, ut *supra* ostensum est: ex quo de necessitate consequitur quod existente una natura divina in Patre, et Filio, sunt Pater, et Filius unus Deus. Licet ergo et Patrem confiteamur Deum, et Filium Deum, non tamen recidimus a sententia qua ponitur unus solus Deus, quam in primo et rationibus, et auctoritatibus firmavimus: unde etsi sit unus solus verus Deus, tamen hoc et de Patre, et de Filio praedicari confitemur.

Cum ergo Dominus ad Patrem loquens dicit *Ioan. 17. 3. Ut cognoscant te solum Deum verum*: non sic intelligendum est, quod solus Pater sit verus Deus, quasi Filius non sit verus Deus, quod tamen manifeste Scripturae testimonio probatur; sed quod illa quae est una sola vera deitas, Patri conveniat, ita tamen quod non excludatur inde et Filius. Unde signanter non dixit Dominus, *Ut cognoscant te solum verum Deum*, quasi solus ipse sit Deus; sed dixit: *Ut cognoscant te*, et addit *solum Deum verum*, ut ostenderet Patrem, cuius se Filium protestabatur, esse Deum, in quo invenitur illa quae sola est vera divinitas. Et quia oportet verum Filium eiusdem naturae esse cum Patre, magis sequitur quod illa quae sola est vera divinitas Filio conveniat, quam ab ea Filius excludatur. Unde et *Ioannes in fine 1. suae Canonicae cap. 5. 20* quasi haec verba Domini exponens, utrumque istorum vero Filio attribuit, quae hic Dominus dicit de Patre, scilicet quod sit verus Deus, et quod in eo sit vita aeterna, dicens: *Ut cognoscamus verum Deum, et simus in vero Filio eius: hic est verus Deus, et vita aeterna*. Si tamen confessus esset Filius quod solus Pater esset

verus Deus, non propter hoc a vera divinitate Filius excludi intelligendus esset: nam quia Pater, et Filius sunt unus Deus, ut ostensum est; quicquid ratione divinitatis de Patre dicitur, idem est ac si de Filio diceretur, et e converso. Non enim propter hoc quod Dominus dicit *Matth. 11. 27. Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius*, intelligitur vel Pater a sui cognitione excludi, vel Filius

Ex quo etiam patet quod vera Filii divinitas non excluditur ex verbis Apostoli *1. Tim. 6. 15.* quibus dicit: *Quem suis temporibus ostendit beatus, et solus potens, Rex regum, et Dominus dominantium*: non enim in his verbis Pater nominatur, sed id quod est commune Patri, et Filio. Nam quod et Filius sit Rex regum, et Dominus dominantium, manifeste ostenditur *Apocalip. 19.* ubi dicitur: *Vestitus erat veste aspersa sanguine: et vocabatur nomen eius, Verbum Dei*: et postea subditur: *Et habet in vestimento, et in femore suo scriptum: Rex regum, et Dominus dominantium*. Nec ab hoc quod subditur, *Qui solus habet immortalitatem*, excluditur Filius; cum et sibi credentibus immortalitatem conferat: unde dicitur *Ioan. 11. 26. Qui credit in me, non morietur in aeternum*. Sed et hoc quod subditur: *Quem nemo hominum vidit, sed nec videre potest*, certum est Filio convenire; cum Dominus dicat *Matthaei 11. 27. Nemo novit Filium nisi Pater*. Cui non obstat quod visibilis apparuit: hoc enim secundum carnem est factum; est autem invisibilis secundum deitatem, sicut et Pater: unde Apostolus in eadem epistola *1. Tim. 5. 61.* dicit: *Manifeste magnum est pietatis sacramentum, quod manifestatum est in carne*. Nec cogit quod haec de solo Patre dicta intelligamus, quia dicitur quasi oporteat alium esse ostendentem, et alium ostensum: nam et Filius se ipsum ostendit: dicit enim ipse *14. 21. Qui diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei me ipsum*: unde et ei dicimus *Psal. 79. 20. Ostende faciem tuam, et salvi erimus*.

Quod autem Dominus dicit *Ioan. 14. 28. Pater maior me est*, qualiter sit intelligendum, Apostolus docet. Cum enim maius referatur ad minus, oportet intelligi hoc dici de Filio secundum quod est minoratus. Ostendit autem Apostolus eum esse minoratum secundum assumptionem formae servilis, ita tamen quod Deo Patri aequalis existat secundum formam divinam: dicit enim *ad Philip. 2. 6. Cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens*. Nec est mirum, si ex hoc Pater eo maior dicatur, cum etiam ab Angelis eum minoratum Apostolus dicat *Heb. 2. 9. Eum, inquit, qui modico ab Angelis minoratus est, vidimus Iesum propter passionem mortis, gloria et honore coronatum*.

Ex quo etiam patet quod secundum eandem rationem dicitur Filius esse Patri subiectus, scilicet secundum humanam naturam; quod ex ipsa circumstantia litterae apparet: praemisera enim Apostolus *1. Cor. 15. 28. Per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum*: et postea subiunxerat quod unusquisque resurget in suo ordine, primum Christus, deinde ii qui sunt Christi: et postea addit: (1) *Deinde finis, cum*

(1) *Al. Deinde Filius.*

*tradiderit regnum Deo et Patri. Et ostenso quale sit hoc regnum, quia scilicet oportet ei omnia esse subiecta, consequenter subiungit: Cum subiecta illi fuerint omnia, tunc ipse Filius subiectus erit illi qui sibi subiecit omnia. Ipse ergo contextus litterae ostendit hoc de Christo debere intelligi secundum quod est homo: sic enim mortuus est, et resurrexit: nam secundum divinitatem cum omnia faciat quae facit Pater, ut ostensum est, etiam ipse sibi subiecit omnia. Unde et Apostolus dicit *ad Phil. 5. 20. Salvatorem expectamus. Dominum Iesum Christum, qui reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae, secundum operationem qua possit sibi subicere omnia.**

Ex eo autem quod Pater Filio dare dicitur in Scripturis, ex quo per Scripturam sequitur ipsum recipere, non potest ostendi aliqua indigentia esse in ipso; sed hoc requiritur ad hoc quod Filius sit: non enim Filius dici posset, nisi a Patre genitus esset; omne autem genitum a generante naturam recipit generantis. Per hoc ergo quod Pater Filio dare dicitur, nihil aliud intelligitur quam Filii generatio, secundum quam Pater dedit Filio suam naturam. Et hoc ipsum ex eo quod datur, intelligi potest: dicit enim Dominus *Ioan. 10. 29. Pater quod dedit mihi, maius omnibus est*. Id autem quod maius omnibus est, divina natura est, in qua filius est Patri aequalis; quod ipsa verba Domini ostendunt: praemisera enim quod oves suas nullus de manu eius rapere posset: ad cuius probationem inducit verbum propositum, scilicet quod id quod est sibi a Patre datum, maius omnibus sit. Et quia de manu Patris, ut subiungit, nemo rapere potest, ex hoc sequitur quod nec de manu Filii; non autem sequeretur, nisi per id quod est sibi a Patre datum, esset Patri aequalis. Unde ad hoc clarius explicandum subdit: *Ego, et Pater unum sumus*. Similiter etiam Apostolus *ad Phil. 2. 9.* dicit. *Et dedit illi nomen quod est super omne nomen, ut in nomine Iesu omne genuflectatur, caelestium, terrestrium, et infernorum*. Nomen autem omnibus nominibus altius, quod omnis creatura veneratur, non est aliud quam nomen divinitatis. Ex hac ergo generationis datione generatio ipsa intelligitur secundum quam Pater Filio veram deitatem dedit. Idem etiam ostenditur ex hoc quod omnia sibi dicuntur esse data a Patre; non autem essent sibi data omnia, nisi omnis plenitudo divinitatis quae est in Patre, esset in Filio. Sic igitur ex hoc quod sibi Patrem dedisse asserit, se verum Filium confitetur, contra Sabellium. Ex magnitudine vero eius quod datur, Patri se confitetur esse aequalem, ut Arius confundatur.

Patet igitur quod talis donatio indigentiam in Filio non designat: non enim ante fuit Filius quam sibi daretur, cum generatio eius sit ipsa donatio. Neque plenitudo dati hoc patitur ut indigere possit ille cui constat esse donatum. Nec obviat praedictis quod ex tempore Filio Pater dedisse legitur in Scripturis, sicut Dominus post resurrectionem dicit discipulis *Matth. ult. 18. Data est mihi omnis potestas in caelo, et in terra*: et Apostolus *ad Philipp. 2. 9.* dicit, quod *propter hoc Deus ipsum exaltavit, et dedit illi nomen quod est super omne nomen, quia factus fuit obediens usque ad mortem; quasi hoc nomen non habuerit ab aeterno. Est enim consuetus Scripturae modus ut ali-*

qua dicantur esse, vel fieri, quando innotescunt. Hoc autem quod Filius ab aeterno universalem potestatem, et nomen divinum acceperit, post resurrectionem praedicantibus discipulis mundo est manifestatum; et hoc etiam verba Dei ostendunt: dicit enim Dominus *Ioan. 17. 5. Clarifica me, Pater, apud te ipsum claritate quam habui priusquam mundus fieret*: petit enim ut sua gloria quam ab aeterno a Patre recepit ut Deus, in eo iam homine facto esse declaratur.

Ex hoc autem manifestum est, quomodo Filius doceatur, cum non sit ignorans. Ostensum est enim *1. lib. cap. 45.* quod intelligere, et esse in Deo idem sunt. Unde communicatio divinae naturae est etiam intelligentiae communicatio. Communicatio autem intelligentiae, demonstratio, vel locutio, sive doctrina potest dici. Per hoc quod Filius sua nativitate a Patre naturam divinam acceperit, dicitur vel a Patre audivisse, vel Pater ei demonstrasse, vel si quid aliud simile legitur in Scripturis; non quod prius Filius ignorans, aut nesciens fuerit, et postmodum eum Pater docuerit: confitetur enim Apostolus *1. ad Cor. 1. 24. Christum Dei virtutem, et Dei sapientiam*; non est autem possibile quod sapientia sit ignorans, neque quod virtus infirmetur. Ideo etiam quod dicitur *Ioan. 5. 19. Non potest Filius a se facere quicquam*, nullam infirmitatem agendi demonstrat in Filio (1) Sed cum Deo non sit aliud agere quam esse, nec sua actio sit aliud quam sua essentia, ut *supra lib. 1. cap. 45.* probatum est, ita dicitur quod Filius non possit a se agere, sed aget a Patre, sicut quod non potest a se esse, sed solum a Patre: si enim a se esset, iam Filius non esset. Sicut ergo Filius non potest non esse Filius, ita a se agere non potest. Quia vero eandem naturam accipit Filius quam habet Pater, et ex consequenti eandem virtutem; licet Filius a se non sit, nec a se operetur, tamen est per se, et per se operatur, quia sicut est per propriam naturam quam accepit a Patre, ita per propriam naturam a Patre acceptam operatur. Unde postquam Dominus dixerat. *Non potest Filius a se facere quicquam*, ut ostenderet quod licet non a se, tamen per se Filius operatur, subiungit: *Quaecumque ille fecerit, scilicet Pater, haec et Filius similiter facit.*

Ex praemissis etiam apparet qualiter Pater praecipiat Filio, et Filius obediat Patri, aut Patrem oret, aut mittatur a Patre: haec enim omnia Filio conveniunt secundum quod est Patri subiectus; quod non est nisi secundum humanitatem assumptam, ut ostensum est. Pater ergo Filio praecipit ut subiecto sibi secundum humanam naturam. Et hoc etiam verba Domini manifestant: nam cum Dominus dicat *Ioan. 14. 31. Ut cognoscat mundus quia diligo Patrem, et sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio*: quod sit istud mandatum, ostenditur per id quod subditur: *Surgite, eamus hinc*: hoc enim dixit ad passionem accedens. Mandatum autem patiendi manifestum est Filio non competere, nisi secundum humanam naturam. Similiter ubi ait *Ioan. 15. 20. Si praecepta mea servaveritis, manebitis in dilectione mea, sicut et ego praecepta Patris mei servavi, et maneo in eius dilectione*: manifestum est haec praecepta ad Filium per-

tinere prout a Patre diligebatur ut homo, sicut ipse discipulos ut homines diligebat. Et quod praecepta Patris ad Filium accipienda sint secundum humanam naturam a Filio assumptam, Apostolus ostendit, docens, Filium obedientem Patri fuisse in his quae pertinent ad humanam naturam: dicit enim *ad Philippenses 2. 8. Factus est obediens Patri usque ad mortem*. Ostendit etiam Apostolus, quod orare Filio conveniat secundum humanam naturam: dicit enim *ad Hebraeos 5. 7. quod in diebus carnis suae preces supplicationesque ad eum qui possit illum salvum a morte facere, cum clamore valido, et lacrymis offerens, exauditus est pro sua reverentia*. Secundum quid etiam missus a Patre dicatur, Apostolus ostendit *ad Galatas 4. 4. dicens: Misit Deus Filium suum factum ex muliere*. Eo ergo dicitur missus quo est factus ex muliere: quod quidem secundum carnem assumptam certum est sibi convenire.

Patet igitur quod per haec omnia non potest ostendi Filius Patri esse subiectus nisi secundum humanam naturam.

Sed tamen sciendum est, quod Filius mitti a Patre dicitur etiam invisibiliter inquantum Deus, sine praedicio aequalitatis quam habet ad Patrem, ut *infra cap. 23.* ostendetur, cum agetur de missione Spiritus sancti.

Similiter etiam patet, quod per hoc quod Filius a Patre clarificatur, vel suscitatur, vel exaltatur, non potest ostendi quod Filius sit minor Patre nisi secundum humanam naturam. Non enim Filius clarificatione indiget quasi de novo claritatem accipiens, cum eam profiteatur se ante mundum habuisse; sed oportebat quod sua claritas, quae sub infirmitate carnis erat occulta, per carnis glorificationem et miraculorum operationem manifestaretur in fide credentium populorum. Unde de eius occultatione dicitur *Isa. 55. 5. (2) Vere absconditus est vultus eius, unde nec reputavimus eum*. Similiter autem secundum hoc Christus suscitatus est quod est passus, et mortuus, id est secundum carnem: dicitur enim *1. Petri 4. 1. Christo passo in carne, et vos eadem cogitatione armamini*. Exaltari etiam eum oportuit secundum hoc quod fuit humiliatus: nam et Apostolus dicit *Philip. 2. 8. Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem, propter quod et Deus exaltavit illum*. Sic ergo per hoc quod Pater clarificat Filium, suscitatur, et exaltat, Filius non ostenditur minor Patre nisi secundum humanam naturam: nam secundum divinam naturam, qua est Patri aequalis, est eadem virtus Patris, et Filii, et eadem operatio: unde et ipse Filius propria virtute se exaltat, secundum illud *Psalmistae Psal. 20. 14. Exaltare Domine in virtute tua*: ipse se ipsum suscitatur: quod de se dicit *Ioan. 10. 18. Potestatem habeo ponendi animam meam, et iterum sumere eam*: ipse etiam non solum se ipsum clarificat, sed etiam Patrem: dicit enim *Ioannis 19. 1. Clarifica Filium tuum, ut et Filius tuus clarificet te*: non quod Pater velamine carnis assumptae sit occultatus, sed suae invisibilitate naturae; quo etiam modo Filius est occultus secundum divinam naturam:

(2) Vulgata: quasi absconditus vultus eius et despectus: unde etc.

(1) 41. Sed quia cum.

nam Patri, et Filio commune est quod dicitur *Isaie 14. 15. Vere tu es Deus absconditus, sanctus Israel Salvator*. Filius autem Patrem clarificat, non claritatem ei dando, sed eum mundo manifestando: nam et ipse ibidem dicit: *Manifestavi nomen tuum hominibus*.

Non est autem credendum quod in Dei Filio sit aliquis potestatis defectus, cum ipse dicat *Matth. ult. 18. Data est mihi omnis potestas in caelo, et in terra*. Unde quod ipse dicit *Matth. 20. 25. Sedere ad dexteram meam, vel sinistram, non est meum dare vobis, sed quibus paratum est a Patre meo*, non ostendit quod Filius distribuendarum caelestium sedium potestatem non habeat, cum per huiusmodi sessionem participatio vitae aeternae intelligatur, cuius collationem ad se pertinere ostendit, cum dicit *Ioan. 10. 20. Oves meae vocem meam audiunt, et ego cognosco eas, et sequuntur me: et ego vitam aeternam do eis*; dicitur enim *Ioan. v. 22. Quod Pater omne iudicium dedit Filio*; ad iudicium autem pertinet ut pro meritis aliqui in caelesti gloria collocentur: unde et *Matt. 24*. dicitur, quod Filius hominis statuet oves a dextris, et hoedos a sinistris. Pertinet ergo ad potestatem Filii statuere aliquem vel a dextris, vel a sinistris; sive utrumque referatur ad differentem gloriae participationem, sive unum referatur ad gloriam, et alterum referatur ad poenam. Oportet igitur ut verbi propositi sensus ex praemissis sumatur. Praemittitur namque *Matth. 20*. quod mater filiorum Zebedaei accesserat ad Iesum, petens ut unus filiorum eius sederet ad dexteram eius, et alius ad sinistram: et ad hoc petendum mota videbatur ex quadam fiducia propinquitatis carnalis quam habebat ad hominem Christum. Dominus ergo sua responsione non dixit quod ad eius potestatem non pertineret dare quod petebatur, sed quod ad eum non pertinebat illis dare pro quibus rogabatur: non enim dixit: Sedere ad dexteram meam, vel sinistram, non est meum dare alicui: quin potius ostendit quod suum erat hoc dare illis quibus erat paratum a Patre suo. Non enim hoc dare ad eum pertinebat secundum quod erat filius Virginis, sed secundum quod erat Filius Dei: et ideo non erat eum hoc dare aliquibus, propter hoc quod ad eum pertinebat secundum quod erat filius Virginis secundum propinquitatem carnalem, sed propter hoc pertinebat ad eum secundum quod erat Filius Dei, quibus scilicet paratum erat a Patre per praedestinationem aeternam. Sed quod etiam haec praeparatio ad potestatem Filii Dei pertineat, ipse Dominus confitetur dicens *Ioan. 14. 2. In domo Patris mei mansiones multae sunt. Si quo minus dixissem vobis, quia vado parare vobis locum*. Mansiones autem multae sunt diversi gradus participandae beatitudinis, qui ab aeterno a Deo in praedestinatione praeparati sunt. Cum ergo Dominus dicit, quod si in aliquo minus esset, id est si deficerent praeparatae mansiones hominibus ad beatitudinem introducendis: et subdit: *Dixissem vobis, quia vado parare vobis locum*: ostendit huiusmodi praeparationem ad suam potestatem pertinere. Neque etiam potest intelligi quod Filius horam adventus sui ignoret, cum in eo sint omnes thesauri sapientiae, et scientiae absconditi, ut Apostolus dicit *Coloss. 2*. et cum id quod maius est, perfecte cognoscat, scilicet

Patrem; sed hoc intelligendum est, quia Filius inter homines homo constitutus, ad modum ignorantis se habuit, dum discipulis non revelavit. Est enim consuetus modus loquendi in Scripturis, ut Deus dicatur aliquid cognoscere, si illud cognoscere facit; sicut habetur *Genesis 22. 12. Nunc cognovi quod timeas Dominum*, id est nunc cognoscere feci: et sic per oppositum Filius nescire dicitur quod non facit nos scire. Tristitia vero, timor, et alia huiusmodi manifestum est quod ad Christum pertineant secundum quod homo unde et per hoc nulla minoratio potest in divinitate Filii deprehendi.

Quod autem dicitur sapientiam esse creatam, primo quidem potest intelligi non de sapientia quae est Filius Dei, sed de sapientia quam Deus indidit creaturis: dicitur enim *Eccli. 1. 9. Ipse creavit eam*, scilicet sapientiam, in Spiritu sancto, et effudit illam super omnia opera sua. Potest etiam referri ad naturam creatam assumptam a Filio, ut sit sensus: *Ab initio, et ante saecula creata sum*, id est praevisa sum creaturae uniri, *Eccli. 24. 14*. Vel per hoc quod sapientia et creata, et genita nuncupatur, modus divinae generationis nobis insinuat. In generatione enim quod generatur, accipit naturam generantis, quod perfectionis est. Sed in generationibus quae sunt apud nos, generans ipse mutatur, quod imperfectionis est; in creatione vero creans non mutatur, sed creatum non recipit naturam creantis. Dicitur ergo simul Filius creatus, et genitus, ut e creatione accipiatur immutabilitas Patris; ex generatione unitas naturae in Patre, et Filio; et sic huiusmodi Scripturae intellectum Synodus exposuit, ut per Hilarium patet.

Quod vero Filius dicitur primogenitus creaturae, non ex hoc est quod Filius sit in ordinatione creaturarum; sed quia Filius est a Patre, et a Patre accipit, a quo sunt, et accipiunt creaturae; sed Filius accipit a Patre eandem naturam, non autem creaturae: unde et Filius non solum primogenitus dicitur, sed etiam unigenitus, propter singularem modum accipiendi.

Per hoc autem quod Dominus ad Patrem dicit de discipulis *Ioan. 17. 22. Ut sint unum, sicut et nos unum sumus*: ostenditur quidem quod Pater, et Filius sunt unum eo modo quo discipulos unum esse oportet, scilicet per amorem. Hic tamen unionis modus non excludit essentiae unitatem, sed magis eam demonstrat: dicitur enim *Ioan. 5. 55. Pater diligit Filium, et omnia dedit in manu eius*: per quod plenitudo divinitatis ostenditur esse in Filio, ut dictum est.

Sic igitur patet quod testimonia Scripturarum, quae Ariani pro se assumebant, non repugnant veritati, quam fides catholica confitetur.

C A P. IX.

Solutio ad auctoritates Photini, et Sabellii.

Ex his autem consideratis apparet quod nec ea quae Photinus, et Sabellius pro suis opinionibus ex sacris Scripturis adducebant, eorum errores confirmare possunt.

1. Nam quod Dominus post resurrectionem dicit *Matth. ult. 18. Data est mihi omnis potestas in cae-*

to, et in terra: non ideo dicitur quasi tunc de novo hanc potestatem acceperit; sed quia potestas quam Filius Dei ab aeterno acceperat, in eodem homine facto apparere inceperat per victoriam quam de morte habuerat resurgendo.

2. Quod vero Apostolus dicit *ad Rom. 1. 5.* de Filio loquens, *Qui factus est ei ex semine David*, manifeste ostenditur qualiter sit intelligendum ex eo quod additur, *secundum carnem*: non enim dixit quod Filius Dei esset simpliciter factus, sed quod factus esset ex semine David secundum carnem per assumptionem humanae naturae; sicut et *Ioan. 1. 14.* dicitur: *Verbum caro factum est.* Unde etiam patet quod hoc quod sequitur, *Qui praedestinatus est Filius Dei in virtute*, secundum humanam naturam ad Filium pertinet. Quod enim humana natura Filio Dei uniretur, ut sic homo posset dici Filius Dei, non fuit ex humanis meritis, sed ex gratia Dei praedestinantis.

3. Similiter etiam quod idem Apostolus *ad Philip. 2. 8.* dicit, quod Deus Christum propter passionis meritum exaltavit, ad humanam naturam referendum est, in qua fuerat humilitas passionis: unde et quod subditur, *Dedit illi nomen quod est super omne nomen*, ad hoc referendum est quod nomen conveniens Filio ex nativitate aeterna, manifestandum esset in fide populorum hoc convenire Filio incarnato.

4. Per quod et manifestum est quod id quod dicit Petrus, quod Deus Iesum Christum, et Dominum fecit, ad Filium referendum est secundum humanam naturam, in qua incepit id habere ex tempore quod in natura divinitatis habuit ab aeterno.

Quod etiam Sabellius introducit de unitate deitatis *Deut. 6. 4.* *Audi, Israel: Dominus Deus tuus, Deus unus est*; et *Deut. 52. 59.* *Videte quod ego sim solus, et non sit alius Deus praeter me*, scientiae catholicae fidei non repugnat, quae Patrem, et Filium non duos deos, sed unum Deum esse confitetur, ut dictum est.

Similiter etiam quod dicitur *Ioan. 14. 10.* *Pater in me manens ipse facit opera, et ego in Patre, et Pater in me est*, non ostendit unitatem personae, ut volebat Sabellius, sed unitatem essentiae, quam Arius negabat. Si enim esset una persona Patris, et Filii, non congrue diceretur Pater esse in Filio, et Filius in Patre; cum non dicatur proprie idem suppositum in se ipso esse, sed solum ratione partium: quia enim partes in toto sunt, et quod convenit partibus, solet attribui toti, quandoque dicitur aliquid totum esse in se ipso. Hic autem modus loquendi non competit in divinis, in quibus partes esse non possunt, ut *1. lib. cap. 20.* ostensum est. Relinquitur igitur, cum Pater in Filio, et Filius in Patre esse dicatur, quod Pater, et Filius non sint idem supposito; sed ex hoc ostenditur quod Patris, et Filii sit essentia una. Hoc enim posito manifeste apparet qualiter Pater est in Filio, et Filius in Patre. Nam cum Pater sit sua essentia, quia in Deo non est aliud esse, et essentiam habens, ut *1. lib. cap. 22.* est ostensum, relinquitur quod in quocumque sit essentia Patris, sit Pater; et eadem ratione in quocumque est essentia Filii, et Filius. Unde cum essentia Patris sit in Filio, et essentia Filii in Patre, eo quod una est essentia utriusque, ut fides catholica docet, sequitur manifeste quod Pater sit in

Filio, et Filius sit in Patre. Et sic eodem verbo et Sabellii, et Arii error confutatur.

CAP. X.

Rationes contra generationem, et processionem divinam.

Omnibus igitur diligenter consideratis, manifeste apparet hoc nobis de generatione divina in sacris Scripturis proponi credendum, quod Pater, et Filius etsi personis distinguantur, sunt tamen unus Deus, et unam habent essentiam, seu naturam. Quia vero a creaturarum natura hoc invenitur valde remotum, ut aliqua duo supposito distinguantur, et tamen eorum sit una essentia; humana ratio ex creaturarum proprietatibus procedens, multiplicem in hoc secreto divinae generationis patitur difficultatem.

1. Nam cum generatio nobis nota mutatio quaedam sit, cui opponitur corruptio, difficile videtur in Deo generationem ponere, qui est immutabilis, incorruptibilis, et aeternus, ut ex superioribus *lib. 1. cap. 13. et 15.* patet.

2. Amplius. Si generatio mutatio est, oportet omne quod generatur, mutabile esse. Quod autem mutatur, exit de potentia in actum: nam motus est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi. Si igitur Filius Dei est genitus, videtur quod neque aeternus sit, tamquam de potentia in actum exiens; neque verus Deus, ex quo non est actus purus, sed aliquid potentialitatis habens.

3. Adhuc. Genitum naturam accipit a generante. Si ergo Filius genitus est a Deo Patre, oportet quod naturam quam habet, a Patre acceperit. Non est autem possibile quod acceperit a Patre aliam naturam numero quam Pater habet, et similem specie, sicut fit in generationibus univocis, ut cum homo generat hominem, et ignis ignem: *supra* enim ostensum est *cap. 9. huius et 1. lib. cap. 42.* quod impossibile est esse plures numero deitates. Videtur etiam esse impossibile quod receperit eandem naturam numero quam Pater habet: quia si recipit partem eius, sequitur divinam naturam esse divisibilem; si autem totam, videtur sequi quod natura divina, si sit tota transfusa in Filium, desinat esse in Patre; et sic Pater generando corrumpitur. Neque iterum potest dici, quod natura divina per quamdam exuberantiam effluat a Patre in Filium, sicut aqua fontis effluit in rivum, et fons non evacuatur: quia natura divina sicut non potest dividi, ita nec augeri. Videtur ergo reliquum esse quod Filius naturam a Patre acceperit, non eandem numero, nec specie, quam Pater habet, sed omnino alterius generis; sicut accidit in generatione aequivoca, ut cum animalia ex putrefactione nata virtute solis generantur, ad cuius speciem non attingunt. Sequitur ergo quod Dei Filius neque verus Filius sit, cum non habeat speciem Patris; neque verus Deus, cum non recipiat divinam naturam.

4. Item. Si Filius recipit naturam a Deo Patre, oportet quod in eo aliud sit recipiens, et aliud natura recepta: nihil enim recipit se ipsum. Filius igitur non est sua essentia, vel natura: non est igitur verus Deus.

5. Praeterea. Si Filius Dei non est aliud quam es-

sentia divina; cum essentia divina sit subsistens, ut 1. lib. cap. 22. probatum est; constat autem quod etiam Pater est ipsa essentia divina: videtur relinqui quod Pater et Filius conveniant in eadem re subsistente. Res autem subsistens in intellectualibus naturis vocatur persona. Sequitur ergo, si Filius est ipsa divina essentia, quod Pater et Filius conveniant in persona. Si autem Filius non est ipsa divina essentia, non est verus Deus: hoc enim de Deo probatum est 1. lib. cap. 21. Videtur igitur quod vel Filius non sit verus Deus, ut dicebat Arius; vel non sit alius personaliter a Patre, ut Sabellius asserebat.

6. Adhuc. Illud quod est principium individuationis (1) in unoquoque, impossibile est inesse alteri quod supposito distinguatur ab eo: quod enim in multis est, non est individuationis principium. Ipsa autem essentia Dei est per quam Deus individuatur: non enim essentia Dei est forma in materia, ut per materiam individuari posset. Non est igitur aliud in Deo Patre per quod individuatur, quam sua essentia. Eius igitur essentia in nullo alio supposito esse potest. Aut igitur non est in Filio, et sic Filius non est verus Deus secundum Arium: aut Filius non est alius supposito a Patre; et sic est eadem persona utriusque secundum Sabellium.

7. Amplius. Si Pater, et Filius sunt duo supposita, sive duae personae, et tamen sunt in essentia unum; oportet in eis esse aliquid praeter essentiam, per quod distinguantur: nam essentia communis utrique ponitur; quod autem commune est, non potest esse distinctionis principium. Oportet igitur id quo distinguuntur Pater, et Filius, esse aliud ab essentia divina. Est ergo persona Filii composita ex duobus, et similiter persona Patris, scilicet ex essentia communi, et ex principio distinguente. Uterque igitur est compositus: neuter ergo est verus Deus.

Si quis autem dicat, quod distinguuntur sola relatione, prout unus est Pater, alius est Filius: quae autem relative praedicantur, non aliud videntur praedicare in eo de quo dicuntur, sed magis ad aliud; et sic per hoc compositio non inducitur: videtur quod haec responsio non sit sufficiens ad praedicta inconvenientia vitanda. Nam relatio non potest esse absque aliquo absoluto. In quolibet enim relativo oportet intelligi quod ad se dicitur praeter id quod ad aliud dicitur; sicut servus ad aliquid est absolute praeter id quod ad dominum dicitur. Relatio igitur illa, per quam Pater, et Filius distinguuntur, oportet quod habeat aliquod absolutum in quo fundetur. Aut igitur illud absolutum est unum tantum; aut sunt duo absoluta. Si est unum tantum, in eo non potest fundari duplex relatio; nisi forte sit relatio identitatis; quae distinctionem operari non potest, sicut dicitur idem eidem idem. Si ergo sit talis relatio quod distinctionem requirat, oportet quod primo intelligatur absolutorum distinctio. Non ergo videtur possibile quod personae Patris, et Filii solis relationibus distinguantur.

8. Praeterea. Oportet dicere, quod relatio illa quae Filium distinguit a Patre, aut sit res aliqua, aut sit in solo intellectu. Si autem sit res aliqua, non vide-

tur esse illa res quae est divina essentia, cum divina essentia communis est Patri, et Filio. Erit ergo in Filio aliqua res quae non est eius essentia; et sic non est verus Deus. Ostensum est enim 1. lib. cap. 23. quod nihil est in Deo quod non sit sua essentia. Si autem illa relatio sit in intellectu tantum, non potest personaliter distinguere Filium a Patre: quae enim personaliter distinguuntur, realiter oportet distinguui.

9. Item. Omne relativum dependet a suo correlativo. Quod autem dependet ab altero, non est verus Deus. Si igitur persona Patris, et Filii relationibus distinguantur, neuter erit verus Deus.

10. Adhuc. Si Pater est Deus, et Filius est Deus, oportet quod hoc nomen *Deus* de Patre, et Filio substantialiter praedicetur: cum divinitas accidens esse non possit. Praedicatum autem substantiale est quod vere est ipsum de quo praedicatur: nam cum dicitur. Homo est animal, quod vere homo est, animal est: et similiter cum dicitur, Sortes est homo, quod vere Sortes est, homo est. Ex quo videtur sequi quod impossibile sit ex parte subiectorum inveniri pluralitatem, cum unitas sit ex parte substantialia praedicati: non enim Sortes, et Plato sunt unus homo, licet sint unum in humanitate; neque homo, et asinus sunt unum animal, licet sint unum in animali. Si ergo Pater, et Filius sunt duae personae, impossibile videtur quod sint unus Deus.

11. Amplius. Opposita praedicata pluralitatem ostendunt in eo de quo praedicantur. De Deo autem Patre, et de Deo Filio opposita praedicantur: nam Pater est Deus ingenuus, et generans, Filius autem est Deus genitus. Non igitur videtur esse possibile quod Pater, et Filius sint unus Deus.

Haec igitur, et similia sunt ex quibus aliqui divinum mysteria propria ratione metiri volentes, divinam generationem impugnare nituntur. Sed quia veritas in se ipsa fortis est, et nulla impugnatione convellitur, oportet intendere ad ostendendum quod veritas fidei ratione superari non possit.

C A P. XI.

Quomodo accipienda sit generatio in divinis, et quae de Filio Dei dicuntur in Scripturis.

Principium autem huius intentionis hinc sumere oportet, quod secundum diversitatem naturarum diversus emanationis modus invenitur in rebus: et quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat, magis est intimum. In rebus enim omnibus inanimata corpora infimum locum tenent: in quibus emanationes aliter esse non possunt nisi per actionem unius eorum in aliquod alterum: sic enim ex igne generatur ignis, dum ab igne corpus extraneum alteratur, et ad qualitatem et speciem ignis perducitur. Post inanimata vero corpora proximum locum tenent plantae: in quibus iam emanatio ex inferiori procedit, in quantum scilicet humor plantae intraneus in semen convertitur, et illud semen terrae mandatum crescit in plantam. Iam ergo hic primus gradus vitae invenitur: nam viventia sunt quae se ipsa movent ad agendum; illa vero quae non nisi exteriora movere pos-

(1) *Id.* in unoquoque modo.

sunt. omnino sunt vita carentia. In plantis vero hoc indicium vitae est, quod id quod in ipsis est, movet aliquam formam. Est tamen vita plantarum imperfecta: quia emanatio in eis licet ab exteriori procedat, tamen paulatim ab interioribus exiens quod emanat, finaliter omnino extrinsecum invenitur: humor enim arboris primo ab arbore egrediens fit flos, et tandem fructus ab arboris cortice discretus, sed ei colligatus; perfecto autem fructu omnino ab arbore separatur, et in terram cadens sementina virtute producit aliam plantam. Si quis etiam diligenter consideret, primum huius emanationis principium ab exteriori sumitur: nam humor intrinsecus arboris per radices a terra sumitur, de qua planta suscipit nutrimentum. Ultra plantarum vero vitam altior gradus vitae invenitur, quae est secundum animam sensitivam: cuius emanatio propria etsi ab exteriori incipiat, in interiori tamen terminatur: et quanto emanatio magis incesserit, tanto magis ad intima devenitur: sensibile enim exterius formam suam exterioribus ingerit, a quibus procedit in imaginationem, et ulterius in memoriae thesaurum. In quolibet tamen huius emanationis processu principium, et terminus pertinent ad diversa: non enim aliqua potentia sensitiva in se ipsam reflectitur. Est ergo hic gradus vitae tanto altior quam vita plantarum, quanto operatio huius vitae magis in intimis continetur; non tamen est omnino vita perfecta, cum emanatio semper fiat ex uno in alterum. Est igitur supremus et perfectus gradus vitae qui est secundum intellectum: nam intellectus in se ipsum reflectitur, et se ipsum intelligere potest. Sed et in intellectuali vita diversi gradus inveniuntur: nam intellectus humanus etsi se ipsum cognoscere possit, tamen primum suae cognitionis initium ab extrinseco sumit: quia non est intelligere sine phantasmate, ut ex superioribus 2. l. c. 60. patet. Perfectior igitur est intellectualis vita in Angelis, in quibus intellectus ad sui cognitionem non procedit ex aliquo exteriori, sed per se cognoscit se ipsum; nondum tamen ad ultimam perfectionem vitae ipsorum pertingit: quia licet intentio intellecta sit eis omnino intrinseca, non tamen ipsa intentio intellecta est eorum substantia, quia non est idem in eis intelligere, et esse, ut ex superioribus patet. Ultima igitur perfectio vitae competit Deo, in quo non est aliud intelligere, et aliud esse, ut *supra* ostensum est; et ita oportet quod intentio intellecta in Deo sit ipsa divina essentia. Dico autem intensionem intellectam id quod intellectus in se ipso concipit de re intellecta: quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur, neque est ipsa substantia intellectus; sed est quaedam similitudo concepta intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant: unde et ipsa intentio verbum interius nominatur, quod est exteriori verbo significatum. Et quidem quod praedicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet quod aliud est intelligere rem, et aliud est intelligere ipsam intensionem intellectam, quod intellectus facit dum super suum opus reflectitur: unde et aliae scientiae sunt de rebus, et aliae de intensionibus intellectis. Quod autem intentio intellecta non sit ipse intellectus in nobis, ex hoc patet quod esse intensionis intellectae etiam in ipso intellectu consistit, non autem esse

intellectus nostri, cuius esse non est suum intelligere. Cum ergo in Deo sit idem esse, et intelligere, intentio intellecta in ipso est eius intellectus: et quia intellectus in eo est res intellecta, intelligendo enim se intelligit omnia alia, ut 1. lib. cap. 49. ostensum est, relinquitur quod in Deo intelligente se ipsum sit idem intellectus, et res quae intelligitur, et intentio intellecta.

His igitur consideratis, utcumque concipere possumus qualiter sit divina generatio accipienda. Patet enim quod non est possibile sic accipi generationem divinam sicut in rebus inanimatis generatio invenitur, in quibus generans imprimit suam speciem in exteriorem materiam. Oportet enim secundum positionem fidei quod Filius a Deo genitus veram habeat deitatem, et sit verus Deus; ipsa autem deitas non est forma materiae inhaerens, neque Deus est ex materia existens, ut 1. lib. cap. 17. probatum est. Similiter autem non potest accipi divina generatio ad modum generationis quae in plantis invenitur, et etiam in animalibus, quae communicant cum plantis in nutritiva, et generativa virtute. Separatur enim aliquid quod erat in planta, vel animali ad generationem similis in specie, quod in fine generationis est omnino extra generantem. A Deo autem, cum indivisibilis sit, non potest aliquid separari. Ipse etiam Filius a Deo genitus non est extra Patrem generantem, sed in eo, sicut ex superioribus auctoritatibus patet. Neque etiam potest divina generatio intelligi secundum modum emanationis quod invenitur in anima sensitiva: non enim Deus ab aliquo exteriori accipit ut in alterum influere possit: non enim esset primum agens. Operationes etiam animae sensitivae non complentur sine corporalibus instrumentis. Deum autem manifestum est incorporeum esse. Relinquitur igitur quod generatio divina secundum intellectualem emanationem sit intelligenda. Hoc autem sic manifestari oportet.

Manifestum est enim ex his quae 1. lib. cap. 47. declarata sunt, quod se ipsum intelligit. Omne autem intellectum, in quantum intellectum, oportet esse in intelligente: significat enim ipsum intelligere apprehensionem eius quod intelligitur per intellectum: unde etiam intellectus noster se ipsum intelligens est in se ipso, non solum ut idem sibi per essentiam, sed etiam ut a se apprehensum intelligendo. Oportet igitur quod Deus in se ipso sit ut intellectum in intelligente. Intellectum autem in intelligente est intentio intellecta, et verbum. Est igitur in Deo intelligente se ipsum verbum Dei quasi Deus intellectus, sicut verbum lapidis in intellectu est lapis intellectus. Hinc est quod *Ioan. 1. 1.* dicitur: *Verbum erat apud Deum.* Quia vero intellectus divinus non exit de potentia in actum, sed semper est actus existens, ut 1. lib. cap. 56. probatum est, ex necessitate oportet quod semper se ipsum intellexerit. Ex hoc autem quod se ipsum intelligit, oportet quod verbum ipsius in ipso sit, ut ostensum est. Necesse est igitur semper Verbum eius in Deo extitisse. Est igitur coaeternum Deo Verbum ipsius, nec accedit ei ex tempore, sicut intellectui nostro accedit ex tempore verbum interius conceptum, quod est intentio intellecta. Hinc est quod *Ioan. 1. 1.* dicitur: *In principio erat Verbum.* Cum au-

tem intellectus divinus non solum sit semper in actu, sed etiam sit ipse actus purus, ut *1. lib. cap. 16.* probatum est, oportet quod substantia intellectus divini sit ipsum suum intelligere, quod est actus intellectus. Esse autem Verbi interius concepti, sive intentionis intellectae, est ipsum suum intelligi. Idem ergo esse est Verbi divini, et intellectus divini, et per consequens ipsius Dei, qui est suus intellectus. Esse autem Dei est eius essentia, vel natura, quae idem est quod ipse Deus, ut *1. lib. cap. 22.* ostensum est. Verbum igitur Dei est ipsum esse divinum, et essentia eius, et ipse verus Deus.

Non autem sic est de verbo intellectus humani. Cum enim intellectus noster se ipsum intelligit, aliud est esse intellectus, et aliud ipsum eius intelligere. Substantia enim intellectus erat in potentia intelligens antequam intelligeret actu. Sequitur ergo quod aliud sit esse intentionis intellectae, et aliud intellectus ipsius, cum intentionis intellectae esse sit ipsum intelligi. Unde oportet quod in homine intelligente se ipsum, verbum interius conceptum non sit homo verus, naturale hominis esse habens; sed sit homo intellectus tantum, quasi quaedam similitudo hominis veri ab intellectu apprehensa. Ipsum vero Verbum Dei ex hoc ipso quod est Deus intellectus, est verus Deus, habens naturaliter esse divinum: eo quod non est aliud naturale esse Dei, et aliud eius intelligere, ut dictum est. Hinc est quod *Ioan. 1. 2.* dicitur: *Deus erat Verbum*: quod quia absolute dicitur, demonstrat Verbum Dei verum Deum debere intelligi. Verbum enim hominis non posset dici simpliciter, et absolute homo, sed secundum quid, scilicet homo intellectus: unde haec falsa esset, Homo est verbum; sed haec potest esse vera, Homo intellectus est verbum. Cum ergo dicitur, *Deus erat Verbum*, ostenditur Verbum divinum non solum esse intentionem intellectam sicut verbum nostrum, sed etiam rem in natura existentem, et subsistentem. Deus enim verus res subsistens est, cum maxime sit per se ens.

Non sic autem natura Dei est in Verbo, ut sit una specie, et numero differens: sic enim Verbum habet naturam Dei, sicut intelligere Dei est ipsum esse eius, ut dictum est. Intelligere autem est ipsum esse divinum. Verbum igitur habet ipsam essentiam divinam non solum specie, sed etiam numero eandem. Ita natura quae est una secundum speciem, non dividitur in plura secundum numerum, nisi propter materiam. Divina autem natura omnino immaterialis est. Impossibile est igitur quod natura divina sit una specie, et numero differens. Verbum igitur Dei in eadem natura numero communicat cum Deo: propter quod Verbum Dei, et Deus, cuius est Verbum, non sunt duo dii, sed unus Deus. Nam quod apud nos duo habentes humanam naturam sint duo homines, ex hoc contingit quod natura humana numero dividitur in duobus. Ostensum est autem *1. lib. cap. 31.* ea quae in creaturis divisa sunt, in Deo simpliciter unum esse, sicut in creatura aliud est essentia, et esse; et in quibusdam est etiam aliud quod subsistit in sua essentia, sive natura: nam hic homo non est sua humanitas, nec sum esse. Et quamvis haec in Deo unum sint verissime, tamen in Deo est quicquid pertinet ad rationem vel substantiae, vel essentiae,

vel ipsius esse: convenit enim ei non esse in aliis, inquantum est subsistens; esse quid, inquantum est essentia; et esse in actu ratione ipsius esso. Oportet igitur, cum in Deo sit idem intelligens, et intelligere, et intentio intellecta, quod est verbum ipsius, quod verissime in Deo sit, et quod pertinet ad rationem eius quod est intelligere, et quod pertinet ad rationem intentionis intellectae, sive verbi. Est autem de ratione interioris verbi, quod est intentio intellecta, quod procedat ab intelligente secundum suum intelligere, cum sit quasi terminus intellectualis operationis: intellectus enim intelligendo concipit et format intentionem, sive rationem intellectam, quae est interius verbum. Oportet igitur quod a Deo secundum ipsum suum intelligere procedat verbum ipsius. Comparatur igitur verbum Dei ad Deum intelligentem, cuius est verbum, sicut ad eum a quo est: hoc enim est de ratione verbi. Cum igitur in Deo intelligens, intelligere, et intentio intellecta, sive verbum, sint per essentiam unum, et per hoc necesse sit quod quolibet horum sit Deus, remanet sola distinctio relationis, prout verbum refertur ad concipientem ut a quo est. Hinc est quod Ioannes Evangelista quia dixerat *cap. 1. Deus erat Verbum*, ne omnino distinctio sublata intelligeretur verbi a Deo dicente, sive concipiente verbum, subiungit: *Hoc erat in principio apud Deum*; quasi dicat: Hoc verbum, quod Deum esse dixi, aliquo modo distinctum est a Deo dicente, et sic potest dici apud Deum esse. Verbum autem interius conceptum est quaedam ratio, et similitudo rei intellectae: similitudo enim alicuius in altero existens vel habet rationem exemplaris, si se habet ut principium; vel habet potius rationem imaginis, si se habeat ad id cuius est similitudo, sicut ad principium; utriusque autem exemplum in nostro intellectu perspicitur. Quia enim similitudo artificiatum existens in mente artificis est principium operationis, per quam artificiatum est, comparatur ad artificiatum ut exemplar ad exemplatum; sed similitudo rei naturalis in nostro intellectu concepta comparatur ad rem cuius similitudo existit, ut ad suum principium: quia nostrum intelligere a sensibus principium accipit, qui per res naturales immutantur. Cum autem Deus et se ipsum intelligat, et alia, ut *1. lib. cap. 49.* ostensum est; eius intelligere principium est rerum intellectarum ab ipso, cum ab eo causentur per intellectum et voluntatem; sed ad intelligibile quod est ipse, comparatur ut ad principium: est enim hoc intelligibile idem cum intellectu intelligente, cuius quaedam emanatio est verbum conceptum. Oportet igitur quod Verbum Dei comparetur ad res alias intellectas a Deo sicut exemplar ad ipsum Deum cuius est Verbum, sicut eius imago. Hinc est quod de Verbo Dei dicitur *Coloss. 1. 15.* quod est *imago invisibilis Dei*.

Est autem differentia inter intellectum et sensum: nam sensus apprehendit rem quantum ad exteriora eius accidentia, quae sunt color, sapor, quantitas, et alia huiusmodi; sed intellectus ingreditur ad interiora rei. Et quia omnis cognitio perficitur secundum similitudinem quae est inter cognoscens et cognitum, oportet quod in sensu sit similitudo rei sensibilis quantum ad eius accidentia; in intellectu vero sit similitudo rei intellectae quantum ad eius essentiam.

Verbum igitur in intellectu conceptum, est imago, vel exemplar substantiae rei intellectae. Cum ergo Verbum Dei sit imago Dei, ut ostensum est, necesse est quod sit imago Dei quantum ad eius essentiam. Hinc est quod Apostolus dicit *ad Hebraeos 1.* quod est *figura substantiae Dei*. Imago autem alicuius rei est duplex. Est enim aliqua imago quae non communicat in natura cum eo cuius est imago; sive sit imago eius quantum ad exteriora accidentia, sicut statua aenea est imago hominis, nec tamen est homo; sive sit imago quantum ad substantiam rei: ratio enim hominis in intellectu non est homo: nam et Philosophus dicit *3. de anima text. 58. Lapis non est in anima, sed quod species lapidis*. Imago autem alicuius rei quae eandem naturam habet cum re cuius est imago, est sicut filius Regis, in quo imago patris apparet, et est eiusdem naturae cum ipso. Ostensum est autem quod Verbum Dei est imago dicentis quantum ad ipsam eius essentiam, et quod in eadem natura cum dicente communicat. Relinquitur ergo quod Verbum Dei non solum sit imago, sed etiam Filius: non enim sic esse imaginem alicuius, ut eiusdem naturae cum illo sit, in aliquo invenitur qui filius dici non possit, dummodo hoc in viventibus accipiatur: nam quod procedit ex aliquo vivente in similitudinem speciei, dicitur filius eius. Hinc est quod in *Psalm. 2. 7.* dicitur: *Dominus dixit ad me: Filius meus tu es.*

Rursus considerandum est, quod cum in qualibet natura processio filii a patre sit naturalis, ex quo Verbum Dei Filius Dei dicitur, oportet quod naturaliter generetur, et a Patre procedat: et hoc quidem supradictis convenit, ut ex his quae in intellectu nostro accidunt, perspicui potest. Intellectus enim noster aliqua naturaliter cognoscit, sicut prima intelligibilia principia: quorum intelligibiles conceptiones, quae verba interiora dicuntur, naturaliter in ipso existunt, et ex se procedunt. Sunt etiam quaedam intelligibilia quae non naturaliter intellectus noster cognoscit, sed in eorum cognitionem ratiocinando pertingit: et horum conceptiones in intellectu nostro naturaliter non existunt, sed cum studio quaeruntur. Manifestum est autem quod Deus se ipsum naturaliter intelligit, sicut et naturaliter est: suum enim intelligere est suum esse, ut *1. lib. cap. 45.* probatum est. Verbum igitur Dei se ipsum intelligentis naturaliter ab ipso procedit: et cum Verbum Dei sit eiusdem naturae cum Deo dicente, et sit similitudo ipsius, sequitur quod hic naturalis processus sit in similitudinem eius a quo est processio cum identitate naturae. Haec est autem verae generationis ratio in rebus viventibus, quod id quod generatur, a generante procedat ut similitudo ipsius, et eiusdem naturae cum ipso. Est ergo Verbum Dei genitum vere a Deo dicente; et eius processio, generatio, vel nativitas dici potest. Hinc est quod in *Psalm. 2. 7.* dicitur: *Ego hodie genui te*, id est in aeternitate, quae semper est praesens, et nulla est in ea ratio praeteriti, et futuri.

Unde patet falsum esse quod Ariani dixerunt quod Pater genuit Filium voluntate: quae enim voluntarie fiunt, non naturalia sunt. Quia vero non minus est quod Deus de se ipso intelligit, quam quod in ipso est, alias non intelligeret se ipsum perfecte, nec suum esse easset suum intelligere, oportet Verbum Dei Deo

esse essentielle. Hoc autem est Filius Dei. Est igitur Filius Dei Patris essentialis. Hoc etiam hinc manifestum est, quod Filius Dei, quoniam sit verus filius, habet speciem et naturam Patris. Cuilibet autem naturae determinata quantitas debetur: unde etiam apud nos filius ad aequalitatem patris perducitur in fine generationis, et augmenti, nisi aliquis defectus appareat propter materiam indispositam, et propter debilitatem virtutis activae in generatione. Et quidem quod a principio filius nascatur minor patre, contingit ex hoc quod animalis generatio procedit de potentia ad actum, et paulatim ducitur de imperfectione ad perfectionem. Nihil autem horum est possibile in divina generatione accidere: quia generatio divina non est ex materia, nec per exitum de potentia in actum, nec virtus Dei generantis potest esse deficiens, cum sit infinita. Oportet igitur Filium Dei Patri esse aequalem. Item si Filius sit Patri inaequalis, oportet aliam numero esse magnitudinem Patris, et Filii: nam eadem numero quantitas non potest se ipsa esse maior, et minor. Divina autem magnitudo non est aliud quam eius essentia, ut *1. lib. cap. 22. et 23.* apparet. Erit igitur alia numero essentia Patris et Filii: cuius contrarium *supra* ostensum est. Oportet igitur dicere Filium Patri esse aequalem. Hinc est quod *Ioan. 3. 18.* dicitur quod Iesus *Patrem suum dicebat Deum, aequalem se Deo faciens*; et *Philip. 2. 6.* dicitur, quod *non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo.*

Considerandum etiam, quod id quod generatur, quamdiu in generante manet, dicitur esse conceptum, Verbum autem Dei ita est a Deo genitum, quod tamen ab ipso non recedit, sed in eo manet, ut ex superioribus patet. Recte ergo Verbum Dei potest dici a Deo conceptum. Hinc est quod *Prover. 8. 24.* Dei Sapientia dicit: *Nondum erant abyssi, et ego iam concepta eram.*

Est autem differentia inter conceptionem Verbi Dei, et materialem conceptionem quae apud nos in animalibus invenitur: nam proles quamdiu concepta est, et in utero clauditur, nondum habet ultimam perfectionem, ut per se subsistat, a generante secundum locum diversa: unde oportet quod in corporali generatione animalium aliud sit genitae proles conceptio, atque aliud partus ipsius, secundum quem etiam loco separatur proles genita a generante, ab utero generantis egrediens. Verbum autem Dei in ipso Deo dicente existens, est perfectum in se subsistens, distinctum a Deo dicente: non enim expectatur ibi localis distinctio, si sola relatione distinguuntur, ut dictum est. Idem est ergo in generatione Verbi Dei et conceptio, et partus: et ideo postquam ex ore Sapientiae dictum est *Prov. 8. 24. Ego iam concepta eram*: post pauca subditur: *Ante colles ego parturiebar*. Sed quia conceptio, et partus in rebus corporalibus cum motu sunt, et ideo oportet in eis quamdam successionem esse; cum conceptionis terminus sit esse concepti in concipiente, terminus autem partus sit esse eius qui parturit, distinctum a parturiente: necesse est igitur in corporalibus quod id quod concipitur, nondum sit: et id quod parturit, in parturiendo non sit a parturiente distinctum. Conceptio autem, et partus intelligibilis verbi non est cum motu, nec cum successione: unde simul dum concipitur,

est; et simul dum parturitur, distinctum est; sicut quod illuminatur, simul dum illuminatur, illuminatum est, eo quod in illuminatione nulla successio est. Et cum hoc invenitur in intelligibili verbo nostro, multo magis competit Verbo Dei: non solum quia intelligibilis conceptio, et partus est, sed quia in aeternitate existit utrumque, in qua prius, et posterius esse non possunt. Hinc est quod postquam ex ore Sapientiae dictum est: *Ante colles ego parturiebar*: non intelligeretur quod dum parturiretur, non esset, subditur: *Quando prae-parabat caelos, aderam*: ut sic cum in generatione animalium prius aliquid concipiatur, deinde parturitur, et deinde conveniat sibi adesse parturienti quasi sibi consociatum, nec ab eo distinctum, haec omnia in divina generatione simul esse intelligantur: nam Verbum Dei simul concipitur, parturitur, et adest. Et quia quod parturitur, ex utero procedit; sicut generatio Verbi Dei ad insinuandam perfectam distinctionem eius a generante, dicitur partus; simili ratione dicitur generatio ex utero, secundum illud *Psalm. 109. 5. Ex utero ante luciferum genui te*. Quia tamen non est talis distinctio verbi a dicente, quae impediatur verbum esse in dicente, ut ex dictis patet; sicut ad insinuandam distinctionem verbi, dicitur parturitur, vel ex utero genitum esse; ita ad ostendendum quod talis distinctio non excludit verbum esse in dicente, dicitur *Ioann. 1. quod est in sinu Patris*.

Attendendum autem, quod generatio carnalis animalium perficitur per virtutem activam, et passivam: et ab activa quidem virtute dicitur pater, a passiva vero dicitur mater. Unde eorum quae ad generationem prolis requiruntur, quaedam conveniunt patri, et quaedam conveniunt matri: dari enim naturam, et speciem proli competit patri; concipere autem, et parturire competit matri tamquam patienti, et recipienti. Cum autem processio Verbi secundum hoc dicta sit esse quod Deus se ipsum intelligit; ipsum autem divinum intelligere non est per aliquam virtutem passivam, sed quasi activam, quia intellectus divinus non est in potentia, sed in actu tantum: ideo in generatione Verbi Dei non competit hoc ratione matris, sed solum patris. Unde quae in generatione carnali distinctim patri, et matri conveniunt, omnia in generatione Verbi Patri attribuuntur in sacris Scripturis: dicitur enim Pater et dare Filio vitam, et concipere, et parturire.

C A P. XII.

Quomodo Filius Dei dicatur Dei sapientia.

Quia vero ea quae de Sapientia divina dicuntur, ad generationem Verbi adduximus, consequens est ostendere, quod per divinam Sapientiam, ex cuius persona praemissa verba proponuntur, Verbum Dei intelligi possit. Et ut a rebus humanis ad divinorum cognitionem perveniamus, considerare oportet, quod sapientia in homine dicitur habitus quidam quo mens nostra perficitur in cognitione altissimorum, et huiusmodi sunt divina. Cum vero secundum sapientiae habitum in intellectu nostro aliqua formatur conceptio de divinis, ipsa conceptio intellectus, quae est interius verbum, sapientiae nomen accipere solet,

secundum illum modum loquendi quo actus, et species nominibus habituum a quibus procedunt, nominantur: quod enim iuste fit, interdum iustitia dicitur; et quod fit fortiter, fortitudo; et generaliter quod virtuose fit, virtus dicitur; et per hunc modum quod sapienter excogitatur, dicitur sapientia alicuius. In Deo autem sapientia quidem oportet dici ex eo quod se ipsum cognoscit. Sed quia non cognoscit se per aliquam speciem nisi per essentiam, quinimmo et ipsum eius intelligere est eius essentia, sapientia Dei habitus esse non potest, sed est ipsa Dei essentia. Manifestum est autem ex dictis, quod Dei Filius est Verbum, et conceptio Dei intelligentis se ipsum. Sequitur igitur quod ipsum Dei Verbum tamquam sapienter mente divina conceptum, proprie concepta seu genita sapientia dicatur: unde Apostolus Christum Dei Sapientiam nominat *1. ad Cor. 1.* Ipsum autem sapientiae verbum mente conceptum est quaedam manifestatio sapientiae intelligentis, sicut et in nobis omnes habitus per actus manifestantur. Quia ergo divina Sapientia lux dicitur, prout in puro actu cognitionis consistit; lucis autem manifestatio splendor ipsius est ab ea procedens: convenienter et Verbum divinae sapientiae splendor lucis nominatur, secundum illud Apostoli de Filio dicentis *Hebr. 1. 5. Cum sit splendor gloriae*: unde et Filius manifestationem Patris sibi adscribit *Ioan. 17. 6.* dicens: *Pater, manifestavi nomen tuum hominibus*. Sed tamen licet Filius, qui est Dei Verbum, proprie sapientia concepta dicatur, nomen tamen sapientiae absolute dictum oportet esse commune Patri, et Filio; cum sapientia quae per verbum resplendet, sit Patris essentia, ut dictum est, essentia vero Patris sit sibi, et Filio communis.

C A P. XIII.

Quod non est nisi unus Filius in divinis.

Quia vero Deus intelligendo se ipsum, omnia alia intelligit, ut in primo ostensum est; se ipsum autem uno et simplici intuitu intelligit, quum suum intelligere sit suum esse: necesse est Verbum Dei esse unicum tantum. Quum autem in divinis nihil aliud sit Filii generatio quam Verbi conceptio, sequitur quod una sola sit generatio in divinis, et unicus Filius solus a Patre genitus. Unde *Ioan. 1. 14.* dicitur: *Vidimus eum quasi unigenitum a Patre*: et iterum: *Unigenitus qui est in sinu Patris, ipse nobis enarravit*.

Videtur tamen ex praemissis sequi quod et Verbi divini sit aliud Verbum, et Filii sit alius Filius. Ostensum est enim, quod Verbum Dei sit Deus verus. Oportet igitur omnia quae Deo conveniunt, Verbo Dei convenire. Deus autem ex necessitate se ipsum intelligit: et Verbum igitur Dei se ipsum intelligit. Si igitur ex hoc quod Deus se ipsum intelligit, Verbum ab eo genitum in Deo ponitur, sequi videtur quod etiam et Verbum in quantum se ipsum intelligit, aliud Verbum attribuat; et sic Verbi erit Verbum, et Filii Filius. Et illud Verbum, si Deus est, iterum se ipsum intelliget, et habebit aliud Verbum, et sic in infinitum generatio divina procedet.

Huius autem solutio ex praemissis haberi potest. Cum enim ostensum sit quod Verbum Dei sit Deus,

ostensum tamen est quod non est alius Deus a Deo cuius est Verbum, sed unus omnino, hoc solo ab eo distinctum quod ab eo est ut Verbum procedens. Sicut autem Verbum non est alius Deus, ita nec est alius intellectus, et per consequens nec aliud intelligere, unde nec aliud Verbum. Nec tamen sequitur quod sit Verbum sui ipsius, secundum quod Verbum se ipsum intelligit: nam in hoc solo verbum a dicente distinguitur, ut dictum est, quod est ab ipso. Omnia ergo alia communiter attribuenda sunt Deo dicenti qui est Pater, et Verbo, quod est Filius, propter hoc quod etiam Verbum est Deus; sed hoc solum ut ab eo sit Verbum, adscribendum est proprie Patri, et hoc quod est esse a Deo dicente, attribuendum est proprie filio.

Ex quo etiam patet quod Filius non est impotens, etsi generare Filium non possit, quum tamen Pater generet Filium: nam eadem potentia est Patris, et Filii, sicut et eadem divinitas. Et cum generatio in divinis sit intelligibilis verbi conceptio, secundum scilicet quod Deus intelligit seipsum, oportet quod potentia ad generandum in Deo sit sicut potentia ad intelligendum se ipsum. Et quum intelligere se ipsum in Deo sit unum, et simplex, oportet et potentiam intelligendi se ipsum, quae non est aliud quam suus actus, esse unam tantum. Ex eadem ergo potentia est et quod verbum concipiatur, et quod dicens verbum concipiat: unde ex eadem potentia est quod Pater generet, et quod Filius generetur. Nullam ergo potentiam habet Pater quam non habet Filius; sed Pater habet ad generare generativam potentiam, Filius autem ad generari, quae sola relatione differre ex dictis patet.

Sed quia Apostolus Filium Dei dicit Verbum habere, ex quo sequi videtur quod Filius sit Filius, et Verbi Verbum; considerandum est, qualiter verba Apostoli hoc dicentis sint intelligenda. Dicit enim *Heb. 1. 2. In diebus istis locutus est in Filio*: et postea: *Qui cum sit splendor gloriae, et figura substantiae eius, portans omnia verbo virtutis suae etc.* Huiusmodi autem intellectum sumere oportet ex his quae iam dicta sunt. Dictum est enim, quod conceptio sapientiae, quae est verbum, sapientiae sibi vindicat nomen. Ulterius autem procedentibus apparet quod etiam exterior effectus ex conceptione sapientiae proveniens, sapientia dici potest, per modum quo effectus nomen causae sibi assumit: dicitur enim sapientia alicuius esse non solum id quod sapienter excogitat, sed etiam id quod sapienter facit. Ex quo contingit ut etiam explicatio divinae sapientiae per opus in diebus creatis Dei sapientia dicatur, secundum illud *Eccl. 9. Ipse creavit illam*, scilicet sapientiam, *in Spiritu sancto*: et postea dicit: *Et effudit illam super omnia opera sua*. Sic igitur et id quod ex Verbo efficitur, verbi nomen accipit, nam et in nobis expressio interioris verbi per vocem dicitur verbum, quasi sit verbum verbi, quia est interioris verbi ostensivum. Sic igitur non solum divini intellectus conceptio dicitur Verbum, quod est Filius, sed etiam explicatio divini conceptus per opera exteriora verbum verbi nominatur. Et sic oportet intelligi quod Filius portet omnia verbo virtutis suae, sicut et id quod in *Psal. 148. 8.* legitur: *Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quae faciunt verbum eius*:

quia scilicet per virtutes creaturarum explicantur divinae conceptionis effectus in rebus.

Cum vero Deus intelligendo se ipsum, omnia alia intelligat, ut dictum est: oportet quod verbum in Deo conceptum, ex eo quod se ipsum intelligit, sit etiam verbum unum et idem omnium rerum. Non tamen eodem modo est Verbum Dei, et aliarum rerum: nam Dei quidem Verbum est sicut ab eo procedens, aliarum autem rerum non sicut ex eis procedens: non enim Deus a rebus scientiam sumit, sed magis per suam scientiam res in esse producit, ut *supra* ostensum est. Oportet igitur quod Verbum Dei omnium quae facta sunt ratio perfecta existat. Qualiter autem singulorum propria ratio esse possit, ex his quae *1. lib.* tractata sunt, manifestum est, ubi ostensum est quod Deus omnium propriam cognitionem habet. Quicumque autem facit aliquid per intellectum, operatur per rationem rerum factarum quam apud se habet: domus enim quae est in materia, fit ab aedificatore per domus rationem quam habet in mente. Ostensum est autem *supra*, quod Deus res in esse producit non naturali necessitate, sed quasi per intellectum, et voluntatem agens. Facit igitur Deus omnia per Verbum suum, quod est ratio rerum factarum ab ipso. Hinc est quod dicitur a Ioanne *cap. 1. 3. Omnia per ipsum facta sunt*: cui consonat quod Moyses mundi originem describens *Genes. 1.* in singulis operibus tali utitur modo loquendi, *Dixit Deus, fiat lux, et facta est lux. Dixit Deus, fiat firmamentum*: et sic de aliis: quae omnia Psalmista comprehendit dicens *Psal. 148. 5. Dixit, et facta sunt*: dicere enim est verbum procedere. Sic ergo intelligendum est quod *Deus dixit, et facta sunt*, quia Verbum produxit, per quod res in esse produxit sicut per earum rationem perfectam. Sed quia idem est causa conservationis rerum, et productionis ipsarum, sicut omnia per Verbum facta sunt, ita per Dei Verbum conservantur in esse: unde Psalmista dicit *Psal. 51. 6. Verbo Domini caeli firmati sunt*: et Apostolus dicit *ad Hebraeos 1. de Filio quod portat omnia verbo virtutis suae*: quod quidem qualiter accipi oporteat, iam dictum est.

Sciendum tamen, quod Verbum Dei in hoc differt a ratione quae est in mente artificis, quia Verbum Dei Deus subsistens est; ratio autem artificii in mente artificis non est res subsistens, sed solum intelligibilis forma. Formae autem non subsistenti non competit proprie ut agat: agere enim rei perfectae, et subsistentis est; sed est eius ut ea agatur, est enim forma principium actionis quo agens agit. Ratio igitur domus in mente artificis non agit domum, sed artifex per eam domum facit; Verbum autem Dei quod est ratio rerum factarum a Deo, quum sit subsistens, agit, non solum per ipsum aliquid agitur: et ideo Dei Sapientia loquitur *Prov. 8. 30. Cum eo eram cuncta componens*: et *Ioannis 5. 17. Dominus dicit: Pater meus operatur, et ego operor*.

Considerandum est etiam, quod res facta per intellectum, praexistit in ratione intellectus ante etiam quam sit in se ipsa: prius enim domus est in ratione artificis quam perducatur in actum. Verbum autem Dei est ratio omnium eorum quae a Deo sunt facta, ut ostensum est. Oportet igitur quod omnia

quae sunt facta a Deo, praexistit in Verbo Dei antequam sint etiam in propria natura. Quod autem est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est, et non per proprium modum: domus enim in mente artificis intelligibiliter, et immaterialiter existit. Res igitur intelligendae sunt in Verbo Dei praexistisse secundum modum Verbi ipsius. Est autem modus Verbi ipsius, quod sit unum, simplex, immateriale, et non solum vivens, sed etiam vita, quum sit suum esse. Oportet igitur quod res factae a Deo praexistit in Verbo Dei ab aeterno immaterialiter, et absque omni compositione, et quod nihil aliud in eo sint quam ipsum Verbum, quod est vita: propter quod dicitur *Ioannis 1. 3. Quod factum est in ipso, vita erat*, idest in Verbo. Sicut autem operans per intellectum et per rationem, quam apud se habet, res in esse producit; ita etiam qui alium docet per rationem quam apud se habet, scientiam causat in illo, cum scientia discipuli sit deducta a scientia docentis, sicut imago quaedam ipsius. Deus autem non solum est causa per intellectum suum omnium quae naturaliter subsistunt; sed etiam omnis intellectualis cognitio ab intellectu divino derivatur, sicut ex superioribus lib. 5. cap. 74. patet. Oportet igitur quod per Verbum Dei, quod est ratio intellectus divini, causetur omnis intellectualis cognitio: propter quod dicitur *Ioan. 1. 4. Vita erat lux hominum*, quia scilicet ipsum Verbum, quod vita est, in quo omnia vita sunt, manifestat ut lux quaedam mentibus hominum veritatem. Nec est ex defectu Verbi quod non omnes ad veritatis cognitionem perveniunt, sed aliqui tenebrosi existunt. Provenit autem hoc ex defectu hominum qui ad Verbum non convertuntur, nec eum plene capere possunt: unde adhuc in hominibus tenebrae remanent vel maiores, vel minores, secundum quod magis, et minus convertuntur ad Verbum, et capiunt ipsum. Unde Ioannes, ut omnem defectum a manifestativa Verbi virtute excludat, quum dixisset, quod vita est lux hominum, subiungit, quod *in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt*: non enim tenebrae sunt ex hoc quod Verbum non luceat, sed ex hoc quod aliqui lucem Verbi non capiunt; sicut luce corporei solis per orbem diffusa, tenebrae non sunt, nisi ei qui oculos clausos, vel debiles habet.

Haec igitur sunt quae de generatione divina, et de virtute Unigeniti Filii Dei ex Scripturis edocti utcumque concipere possumus.

C A P. XIV.

Solutio ad rationes supra inductas contra generationem divinam.

Quia vero veritas omnem falsitatem excludit, et dubietatem dissolvit, in promptu iam sit ea dissolvere quae circa generationem divinam difficultatem asferre videbantur.

Iam enim ex dictis patet quod in Deo generationem intelligibilem ponimus, non autem talem qualis est in materialibus rebus, quarum generatio mutatio quaedam est, corruptioni opposita: quia neque verbum in intellectu nostro cum aliqua mutatione concipitur, nec habet oppositam corruptionem: cui qui-

dem conceptioni similem esse Filii Dei generationem iam patet ex dictis. Similiter etiam verbum quod in mente nostra concipitur, non exit de potentia in actum, nisi quatenus intellectus noster procedit de potentia in actum: nec tamen verbum oritur ex intellectu nostro, nisi prout existit in actu; simul autem cum in actu existit, est in eo verbum conceptum. Intellectus autem divinus numquam est in potentia, sed solum in actu, ut *supra* ostensum est. Generatio igitur Verbi ipsius non est secundum exitum de potentia in actum, sed sicut oritur ex actu actus, ut splendor ex luce, et ratio intellecta ex intellectu in actu. Unde etiam apparet quod generatio non prohibet Dei Filium esse verum Deum, aut ipsum esse aeternum; quin magis necesse est ipsum esse coaeternum Deo, cuius est Verbum, quia intellectus in actu numquam est sine Verbo.

Et quia Filii Dei generatio non est materialis, sed intelligibilis, stulte iam dubitatur, si Pater totam naturam dedit, aut partem. Manifestum est enim quod si Deus se intelligit, oportet quod tota plenitudo ipsius contineatur in Verbo. Nec tamen substantia Filio data desinit esse in Patre, quia nec etiam apud nos desinit esse propria natura in re quae intelligitur, ex hoc quod verbum nostri intellectus ex ipsa re intellecta habet ut intelligibiliter eandem naturam numero contineat.

Ex hoc autem quod divina generatio non est materialis, manifestum est quod non oportet in Filio Dei esse aliud recipiens, et aliud naturam receptam. Hoc enim in materialibus generationibus accidere necesse est, inquantum materia generati recipit formam generantis. In generatione autem intelligibili non sic est: non enim sic verbum ab intellectu exoritur quod pars eius praecognoscatur ut recipiens, et pars eius ab intellectu effluat; sed totaliter verbum ab intellectu originem habet, sicut et in nobis totaliter unum verbum ex alio oritur, ut conclusio ex principiis. Ubi autem totaliter aliquid ex alio oritur, non est assignare recipiens, et receptum; sed totum quod exoritur, ab eo est a quo oritur.

Similiter etiam patet quod non excluditur divinae generationis unitas ex hoc quod in Deo plurium subsistentium distinctio esse non possit. Essentia enim divina etsi subsistens sit, non tamen potest separari a relatione, quam oportet in Deo intelligi ex hoc quod Verbum conceptum divinae mentis est ab ipso Deo dicente: nam et Verbum est divina essentia, ut ostensum est; et Deus dicens, a quo est Verbum, est etiam divina essentia, non alia et alia, sed eadem numero. Huiusmodi autem relationes non sunt accidentia in Deo, sed res subsistentes. Deo enim nihil accidere potest, ut *supra* ostensum est. Sunt igitur plures res subsistentes, si relationes considerentur; est autem una res subsistens, si consideretur essentia. Et propter hoc dicimus unum Deum esse, quia est una essentia subsistens; et plures personas, propter distinctionem subsistentium relationum: personarum enim distinctio etiam in rebus humanis non attenditur secundum essentiam speciei, sed secundum ea quae sunt naturae speciei adiuncta: in omnibus enim personis hominum est una speciei natura, sunt tamen plures personae, propter hoc quod distinguuntur ho-

mines in his quae sunt adiuncta naturae. Non ergo in divinis dicenda est una persona propter unitatem essentiae subsistentis, sed plures propter relationes.

Ex hoc autem patet quod id quod est quasi individuationis principium, non sequitur esse in alio: nam neque essentia divina est in alio Deo, neque paternitas est in Filio. Quamvis autem duae personae, Patris scilicet, et Filii, non distinguantur essentia, sed relatione; non tamen relatio est aliud quam essentia secundum rem, cum relatio in Deo accidens esse non possit. Nec hoc impossibile reputabitur, si quis diligenter consideret ea quae in primo determinata sunt omnium entium perfectiones, non secundum compositionem aliquam, sed secundum simplicis essentiae unitatem. Nam diversae perfectiones, quas res creata per multas obtinet formas, Deo competunt secundum unam et simplicem eius essentiam: homo enim quod est animal, per aliam formam vivit, et per aliam est sapiens, et per aliam est iustus; quae omnia Deo per essentiam suam conveniunt. Sicut igitur sapientia, et iustitia in homine quidem sunt accidentia, in Deo autem sunt idem quod divina essentia; sic aliqua relatio, puta paternitatis, et filiationis, etsi in hominibus sit accidens, in Deo est divina essentia. Non autem ideo dicitur, quod divina sapientia sit sua essentia, cum in nobis sapientia super essentiam addat, quasi divina sapientia a nostra sapientia deficiat; sed quia eius essentia nostram essentiam excedit, ita quod id ad quod essentia nostra non sufficit, scilicet scire, et iustum esse, Deus secundum suam essentiam habet perfecte. Oportet igitur quod quicquid nobis convenit secundum essentiam, et sapientiam distinctim, simul Deo secundum essentiam suam attribatur. Et similis ratio in aliis est observanda. Cum igitur divina essentia sit ipsa paternitatis, vel filiationis relatio, oportet quod quicquid est paternitatis proprium, Deo conveniat, licet paternitas sit in ipsa essentia. Est autem hoc proprium paternitatis ut a filiatione distinguatur: dicitur enim pater ad filium quasi ad alium; et haec est ratio patris ut sit filii pater. Licet ergo Deus Pater sit divina essentia, et similiter Deus Filius; ex hoc tamen quod est Pater, distinguitur a Filio, licet sit unum ex hoc quod uterque est divina essentia.

Ex hoc etiam patet, quod relatio in divinis non est absque absoluto, aliter tamen comparatur ad absolutum in Deo quam in rebus creatis: nam in rebus creatis comparatur relatio ad absolutum sicut accidens ad subiectum; non autem in Deo sic, sed per modum identitatis, sicut est de aliis quae de Deo dicuntur. Idem autem subiectum non potest oppositas relationes in se habere, ut sit idem homo pater, et filius secundum idem; sed essentia divina propter omnimodam eius perfectionem idem est et sapientiae, et iustitiae, et aliis huiusmodi quae apud nos in diversis generibus continentur. Et sic nihil prohibet unam essentiam esse idem et paternitati, et filiationi, et Patrem, et Filium unum Deum esse, licet Pater non sit Filius: eadem enim essentia est quae est res habens esse naturaliter, et verbum intelligibile sui ipsius.

Ex his etiam quae dicta sunt, potest esse manife-

stum quod relationes in Deo sunt secundum rem, et non solo intellectu. Omnis enim relatio quae consequitur propriam operationem alicuius rei, aut potentiam, aut quantitatem, aut aliquid huiusmodi, realiter in eo existit, aliter enim esset in eo solo intellectu, sicut apparet de scientia, et scibili: relatio enim scientiae ad scibile consequitur actionem scientis, non autem actionem scibilis: scibile enim eodem modo se habet, quantum in se est, et quando intelligitur, et quando non intelligitur; et ideo relatio in sciente realiter est, in scibili autem secundum intellectum tantum; dicitur enim quod intelligitur scibile ad scientiam relative, ex eo quod scientia refertur ad ipsum. Simile quoque apparet in dextro, et sinistro: in animalibus enim sunt distinctae virtutes ex quibus relatio dextri, et sinistri consurgit, propter quod talis relatio vere et realiter in animali consistit: unde qualitercumque vertatur animal, semper relatio eodem modo manet, numquam enim pars dextra sinistra dicitur. Res vero inanimatae quae praedictis virtutibus carent, non habent in se huiusmodi relationem realiter existentem, sed nominantur secundum relationem dextri, aut sinistri ex eo quod animalia aliquo modo se habent ad ipsum: unde eadem columna nunc dextra, nunc sinistra dicitur, secundum quod animal ex diverso situ ei comparatur. Relatio autem verbi ad Deum dicentem, cuius est Verbum, in Deo ponitur ex hoc quod Deus se ipsum intelligit: quae quidem operatio in Deo est, vel magis est ipse Deus, ut *supra* ostensum est. Relinquitur igitur praedictas relationes in Deo esse vere et realiter, non solum secundum intellectum nostrum.

Quamvis autem in Deo ponatur esse relatio, non tamen sequitur quod in Deo sit aliquid habens esse dependens. In nobis enim relationes habent esse dependens, quia earum esse est aliud ab esse substantiae, unde habent proprium modum essendi secundum propriam rationem, sicut in aliis accidentibus contingit: quia enim omnia accidentia sunt formae quaedam substantiae superadditae, et a principiis substantiae causatae, oportet quod eorum esse sit superadditum supra esse substantiae, et ab ipso dependens: et tanto uniuscuiusque eorum esse est prius, vel posterius, quanto forma accidentaliter secundum propriam rationem fuerit propinquior substantiae, vel magis perfecta. Propter quod et relatio realiter substantiae adveniens et postremum, et imperfectissimum esse habet. Postremum quidem, quia non solum praexigit esse substantiae, sed etiam esse aliorum accidentium, ex quibus causatur relatio; sicut unum in quantitate causat aequalitatem, et unum in qualitate similitudinem. Imperfectissimum autem, quia propria relationis ratio consistit in eo quod est ad alterum: unde esse eius proprium quod substantiae superaddit, non solum dependet ab esse substantiae, sed etiam ab esse alicuius exterioris. Hoc autem in divinis locum non habet, quia non est in Deo aliquid aliud esse quam substantiae: quicquid enim in Deo est, substantia est. Sic igitur esse sapientiae in Deo non est esse dependens a substantia, quia esse sapientiae est esse substantiae; ita nec esse relationis est esse dependens neque a substantia, neque ab aliquo exteriori, quia etiam esse relationis est esse substan-

tiae. Non igitur per hoc quod relatio in Deo ponitur, sequitur quod sit in eo aliquid esse dependens, sed solum quod in Deo sit respectus aliquis, in quo ratio relationis consistit; sicut ex hoc quod sapientia in Deo ponitur, non sequitur quod sit in eo aliquid accidentale, sed solum perfectio quaedam, in qua ratio sapientiae consistit.

Per quod etiam patet quod ex imperfectione quae in relationibus creatis esse videtur, non sequitur quod personae divinae sint imperfectae, quae relationibus distinguuntur; sed sequitur quod divinarum personarum minima sit distinctio.

Patet etiam ex praedictis quod licet Deus de Patre, et Filio substantialiter praedicetur, non tamen sequitur, si Pater, et Filius sint plures personae, quod sint plures dii: sunt enim plures propter distinctionem subsistentium relationum, sed tamen sunt unus Deus propter unitatem essentiae subsistentis. Hoc autem in hominibus non contingit ut plures aliqui sint unus homo, quia essentia humanitatis non est una numero in utroque, neque essentia humanitatis est subsistens, ut humanitas sit homo.

Ex hoc autem quod in Deo est essentiae unitas, et relationum distinctio, manifestum fit quod nihil prohibet in uno Deo opposita quaedam inveniri, (1) illa dumtaxat opposita quae relationis distinctionem consequuntur, ut generans, et genitum, quae opponuntur relative; et genitum, et ingenitum, quae opponuntur ut affirmatio, et negatio. Ubi cumque enim est aliqua distinctio, oportet invenire negationis, et affirmationis oppositionem: quae enim secundum nullam affirmationem, et negationem differunt, penitus indistincta sunt. Oportet enim quod quantum ad omnia unum esset quod est alterum, et sic essent penitus idem, et nullo modo distincta.

Haec igitur de generatione divina dicta sufficiant.

C A P. XV.

De Spiritu sancto quod sit in divinis.

Divinae autem Scripturae auctoritas non solum nobis in divinis Patrem, et Filium annuntiat, sed his duobus Spiritum sanctum connumerat: dicit enim Dominus *Matth. ult. 19. Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti*: et *1. Ioann. 5. 7. Tres sunt qui testimonium dant in caelo: Pater, Verbum, et Spiritus sanctus*. Huius etiam Spiritus sancti processionem quamdam sacra Scriptura commemorat: dicit enim *Ioann. 15. 26. Cum venerit paraclytus, quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis, qui a Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me*.

C A P. XVI.

Rationes ex quibus aliqui Spiritum sanctum existimaverunt esse creaturam.

Opinati sunt autem quidam, Spiritum sanctum creaturam esse, aliis creaturis celsiorem: ad cuius assertionem sacrae Scripturae testimoniis utebantur.

(1) *Al. deest illa.*

1. Dicitur enim *Amos 4. 13. secundum litteram septuaginta: (2) Ecce formans montes, et creans spiritum, et annuntians homini verbum eius; et Zachariae 12. 1. dicit Dominus: Extendens caelum, et fundans terram, et creans spiritum hominis in eo. Videtur igitur quod Spiritus sanctus sit creatura.*

2. Adhuc. Dicit Dominus *Ioannis 16. 15. de Spiritu sancto loquens: Non loquetur a semetipso, sed quaecumque audiet, loquetur. Ex quo videtur quod nihil ultroneae potestatis auctoritate loquatur; sed iubenti per ministerium famuletur: loqui enim quae quis audit, famulantis esse videtur. Videtur igitur Spiritus sanctus esse creatura Deo subiecta.*

3. Item. Mitti inferioris esse videtur, cum (3) in mittente importetur auctoritas. Spiritus autem sanctus a Patre, et Filio mittitur: dicit enim Dominus *Ioannis 14. 26. Paraclytus Spiritus sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia: et Ioannis 10. 26. Cum venerit paraclytus, quem ego mittam vobis a Patre. Spiritus ergo sanctus et Patre, et Filio minor esse videtur.*

4. Adhuc. Scriptura divina Filium Patri associans in his quae divinitatis esse videntur, de Spiritu sancto mentionem non facit, ut patet *Matth. 11. 27. cum Dominus dicit: Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius, de Spiritu sancto mentionem non facit: et Ioan. 17. 3. dicitur: Haec est vita aeterna ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Iesum Christum: ubi etiam de Spiritu sancto mentio non fit: Apostolus etiam *ad Rom. 1. 7. dicit: Gratia vobis, et pax a Deo Patre nostro, et Domino Iesu Christo: et 1. ad Corinth. 8. 6. Nobis unus Deus Pater, ex quo omnia, et nos in illo; et unus Dominus Iesus Christus, per quem omnia, et nos per ipsum. In quibus etiam nihil de Spiritu sancto dicitur. Videtur igitur Spiritus sanctus Deus non esse.**

5. Amplius. Omne quod movetur, creatum est: ostensum est enim in primo, Deum immobilem esse. Spiritui autem sancto Scriptura divina motum attribuit: dicitur enim *Genes. 1. 2. Spiritus Domini ferebatur super aquas: et Ioel. 2. 28. Effundam de spiritu meo super omnem carnem. Videtur igitur Spiritus sanctus creatura esse.*

6. Praeterea. Omne quod potest augeri, vel dividi, mutabile est, et creatum. Hoc autem Spiritui sancto in Scripturis sacris attribui videtur: dicit enim Dominus *Numer. 11. 16. ad Moysen: Congrega mihi septuaginta viros de senioribus Israel: et auferam de Spiritu tuo, tradamque eis: et 4. Regum 2. 10. dicitur, quod Elisaeus ab Elia petiit: Obsecro quod fiat spiritus tuus duplex in me: et Elias respondit: Si videris quando tollar a te, erit quod petisti. Videtur ergo Spiritus sanctus esse mutabilis, et non esse Deus.*

7. Item. In Deum tristitia cadere non potest, cum tristitia passio quaedam sit; Deus autem impassibilis est. Cadit autem tristitia in Spiritum sanctum: unde Apostolus dicit *ad Ephesios 4. 40. Nolite contristare Spiritum sanctum Dei: et Isai. 63. 10. dicitur: Ipsi ad*

(2) *Vulgata Ecce formans montes, et creans ventum, et annuntians homini eloquium suum.*

(3) *Al. in mente.*

iracundiam provocaverunt, et afflixerunt (1) *Spiritum sanctum eius*. Videtur igitur Spiritus sanctus Deus non esse.

8. Adhuc. Deo non convenit orare, sed magis orari. Spiritum autem sanctum orare convenit: dicitur enim *ad Roman. 7. 26. Ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus*. Spiritus ergo sanctus non esse Deus videtur.

9. Amplius. Nullus congrue donat nisi id cuius habet dominium. Sed Deus Pater dat Spiritum sanctum, et similiter Filius: dicit enim Dominus *Lucae 11. 13. Pater vester de caelo dabit spiritum bonum petentibus se*: et *Act. 5. Petrus dicit, quod Deus Spiritum sanctum dedit obedientibus sibi*. Ex his igitur videtur quod Spiritus sanctus Deus non sit.

10. Item. Si Spiritus sanctus verus Deus est, oportet quod naturam divinam habeat; et sic cum Spiritus sanctus a Patre procedat, ut dicitur *Ioannis 15. necesse est quod ab eo naturam divinam accipiat*. Quod autem accipit naturam eius a quo producit, ab eo generatur: proprium enim est geniti, ut in similem speciem sui principii producat. Spiritus ergo sanctus genitus erit, et per consequens Filius; quod (2) sanae fidei repugnat.

11. Praeterea. Si Spiritus sanctus naturam divinam a Patre accipit, et non quasi genitus, oportet divinam naturam duobus modis communicari, scilicet per modum generationis, quo procedit Filius, et per illum modum quo procedit Spiritus sanctus. Hoc autem uni naturae competere non videtur ut duobus modis communicetur, si quis universas naturas inspiciat. Oportet igitur, ut videtur, cum Spiritus sanctus naturam per generationem non accipiat, quod nullo modo accipiat eam; et sic videtur non esse verus Deus.

Fuit autem haec positio Arii, qui Filium, et Spiritum sanctum dixit esse creaturas; Filium tamen maiorem Spiritu sancto, et Spiritum sanctum eius ministrum, sicut et Filium minorem Patre esse dicebat. Quem etiam quantum ad Spiritum sanctum secutus est Macedonius, qui de Patre et Filio recte sensit, quod unius et eiusdem substantiae sint; sed hoc de Spiritu sancto credere noluit, creaturam eum esse dicens. Unde quidam Macedonianos Semiarianos vocant, eo quod cum Arianis in parte conveniunt, et in parte differunt ab iisdem.

C A P. XVII.

Quod Spiritus sanctus sit verus Deus.

Ostenditur autem evidentibus Scripturae testimoniis, quod Spiritus sanctus sit Deus.

1. Nulli enim templum consecratur nisi Deo: unde et *Psal. 10. 5. dicitur: (3) Deus in templo sancto suo*. Deputatur autem templum Spiritui sancto: dicit enim Apostolus *1. ad Cor. 6. 19. An nescitis quoniam membra vestra templum sunt Spiritus sancti*? Spiritus ergo sanctus Deus est; et praecipue cum membra nostra quae templum Spiritus sancti esse dicit, sint membra Christi: nam *supra vers. 15. praemiserat: Nescitis quoniam corpora vestra membra sunt Christi*? Inconveniens

autem esset, cum Christus sit verus Deus, ut ex superioribus patet, quod membra Christi templum Spiritus sancti essent, nisi Spiritus sanctus Deus esset.

2. Item. A sanctis latrae servitus non nisi vero Deo exhibetur: dicitur enim *Deuter. 6. 13. Dominum Deum tuum timebis, et illi soli servies*. Serviunt autem sancti Spiritui sancto: dicit enim Apostolus *Philipp. 3. Nos sumus circumcisio, qui (4) spiritui Deo servimus*. Et licet quidam Libri habeant: *Qui spiritu Domini servimus*: tamen Graeci libri, et antiquiores Latini habent: *Qui spiritui Deo servimus*. Et ex ipso Graeco apparet quod hoc de servitute latrae intelligendum est, quae soli Deo debetur. Est igitur Spiritus sanctus verus Deus, cui latrae debetur.

3. Adhuc. Sanctificare homines proprium Dei opus est: dicitur enim *Levitici 22. 9: Ego Dominus qui sanctifico vos*. Est autem Spiritus sanctus qui sanctificat: dicit enim Apostolus *1. Corinth. 6. 2. Abluti, et sanctificati estis: iustificati estis in nomine Domini nostri Iesu Christi, et in spiritu Dei nostri*: et *2. ad Thessal. 2. 13. dicitur: (5) Elegit nos Deus primitias in salutem in sanctificatione spiritus, et fide veritatis*. Oportet igitur Spiritum sanctum Deum esse.

4. Amplius. Sicut vita naturae corporis est per animam, ita vita iustitiae ipsius animae est per Deum: unde Dominus dicit *Ioannis 6. 58. Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo propter Patrem: et qui manducat me, et ipse vivet propter me*. Huiusmodi autem vita est per Spiritum sanctum: unde ibidem *64. subditur: Spiritus est qui vivificat: et ad Roman. 8. 13. dicit Apostolus: Si spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis*. Spiritus ergo sanctus divinae naturae est.

5. Praeterea. Dominus in argumentum suae divinitatis contra Iudaeos, qui sustinere non poterant ut se aequalem Deo faceret, asserit in se esse resuscitandi virtutem, dicens *Ioannis 5. 21. Sicut Pater suscitavit mortuos, et vivificat; sic et Filius quos vult vivificat*. Virtus autem resuscitativa ad Spiritum sanctum pertinet: dicit enim Apostolus *ad Rom. 8. 11. Si spiritus eius qui suscitavit Iesum Christum a mortuis, habitat in vobis; qui suscitavit Iesum Christum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra propter inhabitantem Spiritum eius in vobis*. Spiritus ergo sanctus est divinae naturae.

6. Item. Creatio solus Dei opus est, ut *supra cap. 21. lib. 2. ostensum est*. Pertinet autem creatio ad Spiritum sanctum: dicitur enim *in Psal. 105. 30. (6) Emitte spiritum tuum, et creabuntur*: et *Iob 33. 4. dicitur: Spiritus Dei fecit me*: et *Eccli. 1. 9. dicitur de Deo: Ipse creavit illam, scilicet sapientiam* (7) *Spiritu sancto*. Est ergo Spiritus sanctus divinae naturae.

7. Adhuc. Apostolus dicit *1. ad Cor. 2. 10. Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei*. Quis enim scit quae sunt hominis nisi spiritus hominis qui in ipso est? Ita et quae Dei sunt, nemo cognovit nisi Spiritus Dei. Comprehendere autem omnia profunda Dei, non est alicuius creaturae: quod patet ex hoc quod Dominus dicit *Matt. 11. 27. Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius*: et *Isa. 24. 16. ex*

(1) Vulgata: spiritum sancti eius.

(2) Al. sane adverbium. (3) Vulgata Dominus.

(4) Vulgata spiritu. (5) Vulgata: quod elegerit vos Deus etc.

(6) Vulgata Emitteret.

(7) Vulgata, in Spiritu sancto.

persona Dei dicitur: *Secretum meum mihi*. Ergo Spiritus sanctus non est creatura.

8. Praeterea. Secundum praedictam Apostoli comparisonem Spiritus sanctus se habet ad Deum sicut spiritus hominis ad hominem. Spiritus autem hominis intrinsecus est homini, et non est extraneae naturae ab ipso, sed est aliquid eius. Igitur et Spiritus sanctus non est naturae extraneae a Deo.

9. Amplius. Si quis conferat verba Apostoli praemissa verbis Isaiae prophetae, manifeste percipiet Spiritum sanctum Deum esse: dicitur enim *Isaiae 64. 4. Oculus non vidit, Deus, absque te quae praeparasti expectantibus te*: quae quidem verba Apostolus cum introduxisset, subiungit verba praemissa, scilicet quod Spiritus scrutatur profunda Dei. Unde manifestum est quod Spiritus sanctus illa profunda Dei cognoscit quae praeparavit expectantibus eum. Si ergo haec nullus vidit praeter Deum, ut *Isaias* dicit, manifestum est Spiritum sanctum Deum esse.

10. Item. *Isaiae 6. 8.* dicitur: *Audiui vocem Dei dicentis: Quem mittam, et quis ibit ex nobis? Et dixi: Ecce ego, mitte me. Et dixit: Vade, et dices populo huic: Audite audientes, et nolite intelligere.* Haec autem verba Paulus Spiritui sancto attribuit: unde dicitur *Actuum ult. 25.* quod populus dixit Iudaeis: *Bene Spiritus sanctus locutus est per Isaiam prophetam dicens: Vade ad populum istum, et dic ad eos: Aure audietis, et non intelligetis.* Manifestum est ergo Spiritum sanctum Deum esse.

11. Adhuc. Ex sacris Scripturis apparet Deum esse qui locutus esse per Prophetas: dicitur enim *Numer. 12. 6.* ex ore Dei: *Si quis fuerit inter vos Prophetam Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium, id est per Spiritum meum, loquar ad illum: et in Psal. 84. 9.* dicitur: *Audiam quid loquatur in me Dominus Deus* Manifeste autem ostenditur Spiritum sanctum locutum esse in Prophetis: dicitur enim *Actuum 1. 16.* *Oportet enim impleri Scripturam quam praedixit Spiritus sanctus per os David: et Matt. 22. 43.* Dominus dicit: *Quomodo dicunt Scribae Christum filium David esse? Ipse enim dicebat in Spiritu sancto: Dixit Dominus Domino meo, Sede a dextris meis: et 2. Pet. 1. 21.* dicitur: *Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia; sed Spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines.* Manifeste ergo in Scripturis colligitur Spiritum sanctum Deum esse.

12. Item. Revelatio mysteriorum proprium opus Dei ostenditur in Scripturis: dicitur enim *Daniel. 2. 28.* *Est Deus in caelo revelans mysteria.* Mysteriorum autem revelatio opus Spiritus sancti ostenditur: dicitur enim *1. ad Corint. 2. 10.* *Nobis revelavit per Spiritum suum: et 14. 2.* dicitur: *Spiritus loquitur mysteria.* Spiritus ergo sanctus Deus est.

13. Praeterea. Interius docere proprium opus Dei est: dicitur enim in *Psal. 93. 10.* de Deo: *Qui docet hominem scientiam: et Daniel. 2. 21.* *Dat sapientiam sapientibus, et scientiam intelligentibus disciplinam.* Hoc autem proprium opus Spiritus sancti esse manifestum est: dicit enim Dominus *Ioannis 14. 26.* *Paraclytus Spiritus sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia.* Spiritus ergo sanctus est divinae naturae.

14. Adhuc. Quorum est eadem operatio, oportet

esse eandem naturam. Est autem eadem operatio Filii, et Spiritus sancti. Quod enim Christus in sanctis loquatur, Apostolus ostendit *2. ad Corint. ult. 3.* dicens: *An experimentum quaeritis eius qui in me loquitur Christus? Hoc etiam opus Spiritus sancti esse manifeste apparet: dicitur enim Matth. 10. 20.* *Non vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis.* Est ergo eadem natura Filii, et Spiritus sancti, et per consequens Patris; cum ostensum sit Patrem, et Filium unam naturam habere.

15. Amplius. Inhabitare mentes sanctorum proprium Dei est: unde Apostolus dicit *2. ad Corint. 6.* *Vos estis templum Dei vivi, sicut dicit Dominus: Quoniam inhabitabo in illis.* Hoc autem idem Apostolus Spiritui sancto attribuit: dicit enim *1. ad Corint. 3. 16.* *Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus sanctus habitat in vobis? Est ergo Spiritus sanctus Deus.*

16. Item. Esse ubique proprium Dei est, qui dicit *Hierem. 23. 24.* *Caelum, et terram ego impleo: et hoc Spiritui sancto convenit: dicitur enim Sapientiae 1. 7.* *Spiritus Domini replevit orbem terrarum: et Psal. 137. 7.* *Quo ibo a spiritu tuo, et quo a facie tua fugiam? Si ascendero in caelum, tu illic es etc.* Dominus etiam discipulis dicit *Actuum 1. 8.* *Accipietis virtutem supervenientis Spiritus sancti in vos, et eritis mihi testes in Ierusalem, et in omni Iudaea, et Samaria, eoque ad ultimum terrae.* Ex quo patet quod Spiritus sanctus ubique, et ubicumque existens inhabitat. Spiritus ergo sanctus est Deus.

17. Praeterea. Expresse in Scriptura Spiritus sanctus (1) nominatur: dicit enim Petrus *Actuum 5. 3.* *Anima, cur tentavit Satanas cor tuum, mentiri te Spiritui sancto: et postea subdit: Non es mentibus hominibus, sed Deo.* Spiritus ergo sanctus est Deus.

18. Item. *1. ad Corint. 14. 2.* dicitur: *Qui loquitur lingua, non hominibus loquitur, sed Deo, nemo enim audit; Spiritus autem loquitur mysteria.* Ex quo dat intelligere quod Spiritus loquebatur in his qui variis linguis loquebantur. Postmodum autem dicit: *In lege scriptum est: Quoniam in aliis linguis, et labiis aliis loquar populo huic; et nec sic exaudiet me, dicit Dominus.* Spiritus ergo sanctus, qui loquitur mysteria diversis labiis, et linguis, Deus est.

19. Adhuc. Post pauca versic. 24. subditur: *Si omnes prophetent, intret autem quis infidelis, vel idiota, convincitur ab omnibus, diiudicatur ab omnibus: occulta enim cordis eius manifesta fiunt; et ita cadens in faciem adorabit Deum, pronuntians, quod vere Deus in vobis sit.* Patet autem per id quod praemisit, quod Spiritus loquitur mysteria, quod manifestatio occultorum cordis a Spiritu sancto sit; quod est proprium divinitatis signum: dicitur enim *Hierem. 17. 9.* *Pravum est (2) cor hominis, et inscrutabile: quis cognoscet illud? Ego Dominus scrutans corda, et probans renes.* Unde ex hoc iudicio etiam infidelis perpendere dicitur, quod ille qui haec occulta cordium loquitur, sit Deus. Ergo Spiritus sanctus Deus est.

20. Item. Parum post *1. Cor. 14. 32.* dicit: *Spiritus Prophetarum Prophetis subiecti sunt: non enim est dissensionis Deus, sed pacis.* Gratiae autem Prophetarum

(1) An deest Deus?

(2) Vulgata cor omnium.

rum quas spiritus prophetarum nominaverat, a Spiritu sancto sunt. Spiritus ergo sanctus, qui huiusmodi gratias sic distribuit, ut ex eis non sit dissensio, sed pax sequatur, Deus esse ostenditur ex hoc quod dicit: *Non est dissensionis Deus, sed pacis.*

21. Amplius. Adoptare in filios Dei non potest esse opus alterius nisi Dei: nulla enim creatura spiritualis dicitur filius Dei per naturam, sed per adoptionis gratiam: unde et hoc opus Filio Dei, qui verus Deus est, Apostolus attribuit *ad Galat. 4. 4.* dicens: *Misit Deus Filium suum... ut adoptionem filiorum reciperemus.* Spiritus autem sanctus est adoptionis causa: dicit enim Apostolus *ad Rom. 8. 15.* *Accipistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus Abba, Pater.* Ergo Spiritus sanctus non est creatura, sed Deus.

22. Item. Si Spiritus sanctus non est Deus, oportet quod sit aliqua creatura. Planum est autem quod non est creatura corporalis, nec etiam spiritualis: nulla enim creatura spirituali creaturae infunditur, cum creatura non sit participabilis, sed magis participans. Spiritus autem sanctus infunditur sanctorum mentibus, quasi ab eis participatus; legitur enim et Christus (1) plenus fuisse, et etiam Apostoli. Non est ergo Spiritus sanctus creatura, sed Deus.

Si quis autem dicat praedicta opera quae sunt Dei; Spiritui sancto attribui non per auctoritatem, ut Deo; sed per ministerium, quasi creaturae, expresse hoc esse falsum apparet ex his quae Apostolus dicit *1. Cor. 12. 6.* dicens: *Divisiones operationum sunt: idem vero Deus, qui operatur omnia in omnibus:* et postea connumeratis diversis donis Dei, subdit: *Haec omnia operatur unus atque idem spiritus, dividens singulis prout vult:* ubi manifeste expressit Spiritum sanctum Deum esse: tum ex eo quod Spiritum sanctum operari dicit quae supra dixerat Deum operari: tum ex hoc quod eum pro suae voluntatis arbitrio operari constitetur. Manifestum est igitur Spiritum sanctum Deum esse.

C A P. XVIII.

Quod Spiritus sanctus sit subsistens persona.

Sed quia Spiritum sanctum asserunt non esse personam subsistentem, sed vel ipsam divinitatem Patris, et Filii; ut Macedoniani dixisse perhibentur, vel etiam aliquam accidentalem perfectionem mentis a Deo nobis donatam, puta sapientiam, vel caritatem, vel aliquid huiusmodi, quae participatur a nobis, sicut quaedam accidentia creata: contra hoc ostendendum est, Spiritum sanctum non esse aliquid huiusmodi.

1. Non enim formae accidentales proprie operantur, sed magis habens eas pro suae arbitrio voluntatis: homo enim sapiens utitur sapientia cum vult. Sed Spiritus sanctus operatur pro suae arbitrio voluntatis, ut *cap. praec.* ostensum est. Non igitur est aestimandus Spiritus sanctus velut aliqua accidentalis perfectio mentis.

2. Item. Spiritus sanctus, ut ex Scripturis docemur, causa est omnium perfectionum humanae men-

tis: dicit enim Apostolus *ad Rom. 8. 5.* *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis:* et *1. ad Corint. 12. 8.* *Alii per spiritum datur sermo sapientiae, alii sermo scientiae secundum eundem spiritum;* et sic de aliis: Non ergo Spiritus sanctus est aestimandus quasi aliqua accidentalis perfectio mentis humanae, cum ipse omnium huiusmodi perfectionum causa existat.

Quod autem in nomine Spiritus sancti designetur essentia Patris, et Filii, et sic a neutro personaliter distinguatur, repugnat his quae divina Scriptura de Spiritu sancto tradidit. Dicitur enim *Ioannis 15.* quod Spiritus sanctus procedit a Patre; et *Ioannis 16.* quod accipit a Filio: quod non potest de divina essentia intelligi, cum essentia divina a Patre non procedat, nec a Filio accipiat. Oportet igitur dicere, quod Spiritus sanctus sit subsistens persona.

3. Item. Sacra Scriptura manifeste de Spiritu sancto loquitur tamquam de persona divina subsistente: dicitur enim *Actuum 16. 2.* *Ministrantibus illis Domino, et ieiunantibus, dicit illis Spiritus sanctus: Segregate mihi Barnabam, et Saulum in opus ad quod assumpsi eos:* et *infra: Et ipsi quidem missi a Spiritu sancto abierunt:* et *Actuum 15. 28.* dicitur: *Dicunt Apostoli: Visum est Spiritui sancto, et nobis nihil ultra imponere vobis oneris etc.* quae de Spiritu sancto non dicerentur nisi esset subsistens persona. Est igitur Spiritus sanctus subsistens persona.

4. Amplius. Cum Pater, et Filius sint personae subsistentes, et divinae naturae, Spiritus sanctus non connumeraretur eisdem, nisi ipse esset persona subsistens in divina natura. Communeratur autem eisdem, ut patet *Matth. ult. 19.* dicente Domino discipulis: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti:* et *2. ad Corint. ult. 13.* *Gratia Domini nostri Iesu Christi, et caritas Dei, et communicatio sancti Spiritus sit semper cum omnibus vobis:* et *1. Ioan. ult. 7.* *Tres sunt qui testimonium dant in caelo, Pater, Verbum, et Spiritus sanctus; et hi tres unum sunt.* Ex quo manifeste ostenditur, quod non solum sit persona subsistens, sicut Pater, et Filius; sed etiam cum eis essentiae habeat unitatem.

Posset autem aliquis contra praedicta calumniari dicens, aliud esse Spiritum Dei, et aliud Spiritum sanctum: nam in quibusdam praemissarum auctoritatum nominatur Spiritus Dei, in quibusdam vero Spiritus sanctus.

Sed quod idem sit Spiritus Dei, et Spiritus sanctus, manifeste ostenditur ex verbis Apostoli dicentis *1. ad Corin. 2. 10.* ubi cum praemisisset: *Nobis revelavit Deus per Spiritum sanctum:* ad huius confirmationem inducit: *Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei:* et postea concludit: *Ita et quae sunt Dei, nemo novit nisi Spiritus Dei.* Ex quo manifeste apparet, quod idem sunt Spiritus sanctus, et Spiritus Dei.

Item apparet ex hoc quod *Matth. 10. 20.* Dominus dicit: *Non estis vos qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis.* Loco autem istorum verborum Marcus dicit *cap. 13. 2.* *Non estis vos loquentes, sed Spiritus sanctus.* Manifestum est igitur idem esse Spiritum sanctum, et Spiritum Dei. Sic ergo cum ex praemissis auctoritatibus multipliciter appareat Spiritum sanctum non esse creaturam, sed verum Deum:

(1) *Supple eo, vel Spiritu sancto.*

manifestum est quod non cogimur dicere, eodem modo esse intelligendum quod Spiritus sanctus mentes sanctorum impleat, et eos inhabitet, sicut diabolus aliquos implere, vel inhabitare dicitur. Habetur enim *Joan. 13.* de Iuda quod post buccellam introivit in eum Satanas: et *Act. 5. 5.* dicit Petrus, ut quidam libri habent: *Anania, cur implevit Satanas cor tuum*: Cum enim diabolus creatura sit, ut ex superioribus *lib. 5. cap. 10.* est manifestum, non implet aliquem participatione sui, neque potest mentem inhabitare sua participatione, vel per suam substantiam; sed dicitur aliquos implere per effectum suae malitiae: unde et Paulus dicit ad quemdam *Act. 13. 10.* *O plene omni dolo, et omni fallacia.* Spiritus autem sanctus, cum Deus sit, per suam substantiam mentem inhabitat, et sui participatione bonos facit: ipse est enim sua bonitas, cum sit Deus: quod de nulla creatura verum esse potest. Nec tamen per hoc removetur quin per effectum suae virtutis sanctorum impleat mentes.

C A P. XIX.

Quomodo intelligenda sunt quae de Spiritu sancto dicuntur.

Sanctarum igitur Scripturarum testimoniis edocti, hoc firmiter de Spiritu sancto tenemus, quod verus sit Deus subsistens, et personaliter distinctus a Patre, et Filio. Oportet autem considerare qualiter huiusmodi veritas utrimque accipi debeat, ut ab impugnationibus infidelium defendatur.

Ad cuius evidentiam praemitti oportet, quod in quolibet intellectuali natura oportet inveniri voluntatem: intellectus enim fit in actu per formam intelligibilem, inquantum est intelligens, sicut res naturalis fit actu in esse naturali per propriam formam. Res autem naturalis per formam qua perficitur in sua specie, habet inclinationem in proprias operationes, et proprium finem, quem per operationes consequitur; quale enim est unumquodque, talia operatur, et in sibi convenientia tendit: unde etiam oportet quod ex forma intelligibili consequatur in intelligente inclinatio ad proprias operationes, et proprium finem. Haec autem inclinatio in intellectuali natura voluntas est, quae est principium operationum quae in nobis sunt, quibus intellectus propter finem operatur: finis enim, et bonum est voluntatis obiectum. Oportet igitur in quolibet intelligente inveniri etiam et voluntatem: Cum autem ad voluntatem plures actus pertinere videantur, ut desiderare, delectari, odire, et huiusmodi, omnium tamen amor et unum principium, et communis radix invenitur. Quod ex his accipi potest.

Voluntas enim, ut dictum est *lib. 5. cap. 88.* sic se habet in rebus intellectualibus, sicut generalis inclinatio in rebus naturalibus, quae et naturalis appetitus dicitur. Ex hoc autem oritur inclinatio naturalis, quod res naturalis habet affinitatem, et convenientiam secundum formam, quam diximus esse inclinationis principium, cum eo ad quod movetur, sicut grave cum loco inferiori: unde etiam hinc oritur omnis inclinatio voluntatis, eo quod per formam intelligibilem aliquid apprehenditur ut convenientius, vel afficiens. Affici autem ad aliquid inquan-

tum huiusmodi, est amare ipsum. Omnis igitur inclinatio voluntatis, et etiam appetitus sensibilis ex amore originem habet. Ex hoc enim quod aliquid amamus, desideramus illud, si absit; gaudemus autem, cum adest; et tristamur, cum ab eo impedimur; et odimus quae nos ab amato impediunt, et irascimur contra ea. Sic igitur quod amatur, non solum est in intellectu amantis, sed etiam in voluntate ipsius; aliter tamen et aliter. In intellectu enim est secundum similitudinem suae speciei; in voluntate autem amantis est sicut terminus motus in principio motivo proportionato per convenientiam et proportionem quam habet ad ipsum; sicut in igne quodammodo est locus sursum ratione levitatis, secundum quam habet proportionem, et convenientiam ad talem locum; ignis vero generatus est in igne generante per similitudinem suae formae. Quia igitur ostensum est, quod in omni natura intellectuali est voluntas. Deus autem intelligens est, ut *1. lib. cap. 44.* ostensum est: oportet quod in ipso sit voluntas: non quidem quod voluntas Dei sit aliquid eius essentiae superveniens, sicut nec intellectus, ut *supra* ostensum est, sed voluntas Dei est ipsa eius substantia: et cum intellectus etiam Dei sit ipsa eius substantia, sequitur quod una res sint in Deo intellectus, et voluntas. Qualiter autem haec quae in aliis rebus plures res sunt, in Deo sint una res, ex his quae in primo dicta sunt, potest esse manifestum. Et quia ostensum est *1. lib. cap. 52.* quod operatio Dei sit ipsa eius essentia, et essentia sit eius voluntas; sequitur quod in Deo non est voluntas secundum potentiam, vel habitum, sed secundum actum. Ostensum est autem, quod omnis actus voluntatis in amore radicitur: unde oportet quod in Deo sit amor. Et quia, ut in primo ostensum est, proprium obiectum divinae voluntatis est eius bonitas, necesse est quod Deus primo et principaliter suam bonitatem, et se ipsum amet. Cum autem ostensum sit, quod amatum necesse est aequaliter esse in voluntate amantis, ipse autem Deus se ipsum amat; necesse est quod ipse Deus sit in sua voluntate ut amatum in amante. Est autem amatum in amante secundum quod amatur; amare autem quoddam velle est; velle autem Dei est eius esse, sicut et voluntas eius est eius esse. Esse igitur in voluntate sua per modum amoris non est esse accidentale, sicut in nobis, sed essenziale. Unde oportet quod Deus, secundum quod consideratur ut in sua voluntate existens, sit vere, et substantialiter Deus. Quod autem aliquid sit in voluntate ut amatum in amante, ordinem quemdam habet ad conceptionem qua ab intellectu concipitur, et ad ipsam rem cuius intellectualis conceptio dicitur verbum: non enim amaretur aliquid, nisi aliquo modo cognosceretur: nec solum amati cognitio amatur, sed secundum quod in se bonum est. Necesse est igitur quod amor quo Deus est in voluntate divina ut amatum in amante, et a Verbo Dei, et a Deo cuius est Verbum, procedat. Cum autem ostensum sit, quod amatum in amante, non est secundum similitudinem speciei, sicut intellectum in intelligente; omne autem quod procedit ab altero per modum geniti, procedit secundum similitudinem speciei a generante: relinquitur quod processus rei ad hoc quod sit in voluntate sicut amatum in amante,

non sit per modum generationis; sicut processus rei, ad hoc quod sit in intellectu, habet rationem generationis, ut *supra* ostensum est. Deus igitur procedens per modum amoris, non procedit ut genitus. Neque igitur Filius dici potest. Sed quia amatum in voluntate existit ut inclinans, et quodammodo impellens intrinsecus amantem in ipsam rem amatam; impulsus autem rei viventis ab interiori ad spiritum pertinet: convenit Deo per modum amoris procedenti ut Spiritus dicatur, eius spiratione quasi quadam aspiratione existente.

Hinc est quod Apostolus Spiritui, et amori impulsu quemdam attribuit: dicitur enim *Roman. 8. 14. Qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt*: et *2. ad Corinth. 5. 14. Caritas Christi urget nos*. Quia vero omnis intellectualis motus a termino denominatur; amor autem praedictus est quo Deus ipse amatur: convenienter Deus per modum amoris procedens dicitur Spiritus sanctus: ea enim quae Deo dicata sunt, sancta dici consueverunt.

C A P. XX.

De effectibus attributis Spiritui sancto in Scripturis respectu totius creaturae.

Oportet autem secundum convenientiam praedictorum considerare effectus quos Spiritui sancto sacra Scriptura attribuit.

1. Ostensum est enim in superioribus *l. 1. c. 86.* quod bonitas Dei est ratio volendi quod alia sint, et per suam voluntatem res in esse producit. Amor igitur quo suam bonitatem amat, est causa creationis rerum: unde et quidam antiqui Philosophi amorem deorum causam omnium esse posuerunt, ut patet in *1. Metaphys.* et Dionysius dicit in *4. capitulo de divinis nominibus*, quod *divinus amor non permisit ipsum sine germine esse*. Habitum est autem ex praemissis quod Spiritus sanctus procedit per modum amoris, quo Deus amat se ipsum. Igitur Spiritus sanctus est principium creationis rerum: et hoc significatur in *Psal. 105. 30. (1) Emitte spiritum tuum, et creabuntur*. Ex hoc etiam quod Spiritus sanctus per modum amoris procedit; amor autem vim quamdam impulsivam, et motivam habet: motus qui est a Deo in rebus, Spiritui sancto proprie attribui videtur. Prima autem mutatio in rebus a Deo existens, intelligitur secundum quod ex materia creata informi species diversas produxit: unde hoc opus Spiritui sancto sacra Scriptura attribuit: dicitur enim *Genes. 1. 2. Spiritus Domini ferebatur super aquas*. Vult enim Augustinus per aquas intelligi materiam primam, super quam Spiritus Domini ferri dicitur; non quasi ipse moveatur, sed quia est motionis principium.

2. Rursus. Rerum gubernatio a Deo secundum quamdam motionem esse intelligitur, secundum quod Deus omnia dirigit, et movet in proprios fines. Si igitur impulsus, et motio ad Spiritum sanctum ratione amoris pertinet, convenienter rerum gubernatio, et propagatio Spiritui sancto attribuitur. Unde *Iob 33. 4. dicitur: Spiritus Dei fecit me*: et in *Psal. 142. 10. Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam*, Et

(1) Vulgata *Emittes*.

quia gubernare subditos proprius actus domini est, convenienter Spiritui sancto dominium attribuitur: dicit enim Apostolus *2. ad Corinth. 5. 17 (2) Spiritus autem Dominus est*: et in symbolo fidei dicitur: *Credo in Spiritum sanctum Dominum*.

3. Item. Vita maxime in motu manifestatur: moventia enim se ipsa vivere dicimus, et universaliter quaecumque a se ipsis aguntur ad operandum. Si igitur ratione amoris Spiritui sancto impulsio, et motio competit, convenienter etiam sibi attribuitur vita: dicitur enim *Ioann. 6. 64. Spiritus est qui vivificat*: et *Ezechielis 37. 6. Dabo vobis spiritum, et vivetis*: et in symbolo fidei nos in Spiritum sanctum vivificantem credere profiteamur: quod etiam et nomini spiritus consonat: nam etiam corporalis vita animalium est per spiritum vitalem a principio vitae in cetera membra diffusum.

C A P. XXI.

De effectibus attributis Spiritui sancto respectu rationalis creaturae quantum ad ea quae Deus nobis elargitur.

Considerandum est etiam quantum ad effectus quos proprie in natura rationali facit, quod ex hoc quod divinae perfectioni utcumque assimilantur, huiusmodi perfectio a Deo nobis dari dicitur; sicut sapientia a Deo nobis donatur, secundum quod divinae sapientiae utcumque assimilamur. Cum igitur Spiritus sanctus procedat per modum amoris quo Deus se ipsum amat, ut ostensum est *cap. 16.* ex hoc quod huic amori assimilamur Deum amantes, Spiritus sanctus a Deo nobis dari dicitur. Unde Apostolus dicit *ad Romanos 5. 5. Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*.

Sciendum tamen est, quod ea quae a Deo in nobis sunt, reducuntur in Deum sicut causam efficientem, et exemplarem: in causam quidem efficientem, inquantum virtute operativa divina aliquid in nobis efficitur; in causam vero exemplarem, secundum quod id quod in nobis a Deo est, aliquo modo Deum imitatur. Cum ergo eadem virtus sit Patris, et Filii, et Spiritus sancti, sicut et eadem essentia; oportet quod omne id quod Deus in nobis efficit, sit sicut a causa efficiente simul a Patre, et Filio, et Spiritu sancto; verbum tamen sapientiae, quo Deum cognoscimus, nobis a Deo immissum, est proprie repraesentativum Filii; et similiter amor quo Deum diligimus, est proprium repraesentativum Spiritus sancti; et sic caritas quae in nobis est, licet sit effectus Patris, et Filii, et Spiritus sancti, tamen quadam speciali ratione dicitur esse in nobis per Spiritum sanctum.

Quia vero effectus divini non solum divina operatione esse incipiunt, sed etiam per eam tenentur in esse, ut ex superioribus patet: nihil autem operari potest ubi non est, oportet enim operans, et operatum in actu esse simul, sicut movens, et motum, necesse est ut ubicumque est aliquis effectus Dei, ibi sit et ipse Deus effector. Unde cum caritas qua Deum

(2) Vulgata *Dominus autem Spiritus est*.

Intelligimus, sit in nobis per Spiritum sanctum, oportet quod ipse etiam Spiritus sanctus in nobis sit, quamdiu caritas in nobis est. Unde Apostolus dicit *1. ad Corinth. 5. 16. Nescitis quoniam templum Dei estis, et Spiritus sanctus habitat in vobis?* Quum igitur per Spiritum sanctum Dei amatores efficiamur; omne autem amatum in amante est, inquantum huiusmodi: necesse est quod per Spiritum sanctum Pater etiam, et Filius in nobis habitent. Unde Dominus dicit *Joan. 14. Ad eum veniemus*, scilicet diligentem Deum, et mansionem apud eum faciemus: et *1. Ioan. 5. 23. dicitur: In hoc scimus quoniam manet in nobis de spiritu quem dedit nobis.*

Rursus manifestum est quod Deus maxime amat illos quos sui amatores per Spiritum sanctum constituit: non enim tantum bonum nisi amando conferret. Unde *Proverb. 8. 17. dicitur ex persona Domini: Ego diligentes me diligo. . . non quasi nos prius dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos*, ut dicitur *1. Ioan. 4. 10. Omne autem amatum in amante est. Necesse est igitur quod per Spiritum sanctum non solum Deus sit in nobis, sed etiam nos in Deo. Unde dicitur 1. Ioan. 4. 16. Qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo: et iterum 15. In hoc intelligimus quoniam in eo manemus, et ipse in nobis, quoniam de Spiritu suo dedit nobis.*

Est autem hoc amicitiae proprium quod amico aliquis sua secreta revelet. Quum enim amicitia coniungat affectus, et duorum faciat quasi cor unum, non videtur extra cor suum aliquis illud protulisse quod amico revelat: unde et Dominus dicit discipulis *Joan. 15. 15. Iam non dicam vos servos, sed amicos meos: quia omnia quae audivi a Patre meo, nota feci vobis.* Quia igitur per Spiritum sanctum amici Dei constituimur, convenienter per Spiritum sanctum hominibus dicuntur revelari divina mysteria: unde Apostolus dicit *1. ad Corinth. 2. 9. Scriptum est, quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus: nobis autem revelavit Deus (1) per Spiritum sanctum etc.*

Et quia ex his quae homo novit, formatur eius loquela, convenienter etiam per Spiritum sanctum homo loquitur divina mysteria, secundum illud *1. Corinth. 14. 2. (2) Spiritus est qui loquitur mysteria: et Matthaei 10. Non enim vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis: et de Prophetis dicitur 2 Petri 1. 21. quod Spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines: unde etiam in symbolo fidei dicitur de Spiritu sancto: Qui locutus est per Prophetas.*

Non solum autem est proprium amicitiae quod amico aliquis revelet sua secreta propter unitatem affectus, sed eadem unitas requirit quod etiam ea quae habet, amico communicet; quia cum homo amicum habeat ut alterum se, necesse est quod ei subveniat sicut et sibi, sua ei communicans: unde et proprium amicitiae esse ponitur velle, et facere bonum amico, secundum illud *1. Ioan. 5. 17. Qui habuerit substantiam huius mundi, et viderit fratrem suum necessitatem habentem, et clauserit viscera sua ab eo: quomodo caritas Dei manet*

in eo? Hoc autem maxime in eo habet locum cuius velle est efficax ad effectum: et ideo convenienter omnia dona Dei per Spiritum sanctum nobis donari dicuntur, secundum illud *1. Corinth. 15. 8. Alii datur per Spiritum sermo sapientiae, alii autem sermo scientiae secundum eundem Spiritum: et postea multis enumeratis ait: Haec omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult.*

Manifestum est autem quod sicut ad hoc quod corpus aliquod ad locum ignis perveniat, oportet quod igni assimiletur, levitatem acquirens, ex qua motu ignis proprio moveatur; ita ad hoc quod homo ad divinae fruitionis beatitudinem, quae Deo propria est, secundum suam naturam perveniat, necesse est primo quidem quod per spirituales perfectiones Deo assimiletur, et deinde secundum eas operetur, et sic tantum praedictam beatitudinem consequetur. Dona autem spiritualia nobis per Spiritum sanctum dantur, ut ostensum est; et sic per Spiritum sanctum Deo configuramur, et per ipsum ad bene operandum habiles reddimur, et per eundem ad beatitudinem nobis via praeparatur. Quae tria Apostolus insinuat nobis *2. Corinth. 1. 2. dicens: Unxit nos Deus, et signavit nos, et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris: et ad Ephes. 1. 13. Signati estis Spiritu promissionis sancto, qui est pignus hereditatis nostrae.* Signatio enim ad similitudinem configurationis pertinere videtur; unctio autem ad habilitationem hominis ad perfectas operationes; pignus autem ad spem qua ordinamur in caelestem hereditatem, quae est beatitudo perfecta.

Et quia ex benevolentia quam quis habet ad aliquem, contingit quod eum sibi adoptat in filium, ut sic ad eum hereditas adoptantis pertineat; convenienter Spiritui sancto adoptio filiorum Dei attribuitur, secundum illud *ad Romanos 8. 15. Accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba, Pater.*

Per hoc autem quod aliquis alterius amicus constituitur, omnis offensa removetur, amicitia enim offensae contrariatur: unde dicitur *Proverb. 10. 12. Universa delicta operit caritas.* Quum igitur per Spiritum sanctum Dei amici constituamur, consequens est quod per ipsum nobis a Deo remittantur peccata: et ideo Dominus dicit discipulis *Ioannis 20. 22. Accipite Spiritum sanctum; quorum remiseritis peccata, remittentur eis: et ideo Matth. 12. blasphemantibus Spiritum sanctum peccatorum remissio denegatur, quasi non habentibus illud per quod homo remissionem consequitur peccatorum. Inde etiam est quod per Spiritum sanctum dicimur renovari et purgari, sive lavari, secundum illud *Psal. 105. 50. Emitte Spiritum tuum, et creabuntur, et renovabis faciem terrae: et ad Ephesios 4. 23. Renovamini Spiritu mentis vestrae: et Isai. 4. 4. Si abluerit Dominus (3) sordes filiarum Sion, et sanguinem filiarum laverit de medio eius, in Spiritu iudicii, et Spiritu ardoris.**

(1) Vulgata per Spiritum suum.

(2) Vulgata: Spiritus autem loquitur mysteria.

(3) Vulgata: sordes filiarum Sion, et sanguinem Ierusalem laverit, etc.

C A P. XXII.

De effectibus attributis Spiritui sancto secundum quod movet creaturam in Deum.

His igitur consideratis, quae per Spiritum sanctum in sacris Scripturis nobis a Deo fieri dicuntur; oportet considerare quomodo per Spiritum sanctum moveamur in Deum.

Et primo quidem hoc videtur esse amicitiae maxime proprium, simul conversari ad amicum. Conversatio autem hominis ad Deum est per contemplationem ipsius, sicut et Apostolus dicebat *Phil. 3. 20. Nostra conversatio in caelis est.* Quia igitur Spiritus sanctus nos amatores Dei facit, consequens est quod per Spiritum sanctum Dei contemplantos constituamur: unde Apostolus *2. Corint. 3. 18. Nos autem omnes revelata facie gloriam Dei speculantes, in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem tamquam a Domini Spiritu.*

Est autem et amicitiae proprium quod aliquis in praesentia amici delectetur, et in eius verbis, et factis gaudeat, et in eo consolationem contra omnes anxietates inveniat: unde in tristitiis maxime ad amicos consolationis causa confugimus. Quia igitur Spiritus sanctus Dei nos amicos constituit, et eum in nobis habitare facit, et nos in ipso, ut ostensum est; consequens est, ut per Spiritum sanctum gaudium de Deo, et consolationem habeamus contra omnes mundi adversitates, et impugnaciones: unde et in *Ps. 50. 14.* dicitur: *Redde mihi laetitiam salutaris tui, et spiritu principali confirma me:* et *Rom. 14. 17. Regnum Dei est iustitia, et pax, et gaudium in Spiritu sancto:* et *Actuum 9. 31.* dicitur: *Ecclesia .. habebat pacem, et aedificabatur ambulans in timore Dei, et consolatione Spiritus sancti replebatur.* Et ideo Dominus Spiritum sanctum paraclitum, idest consolatorem nominat *Ioan. 14. 26. Paraclitus autem Spiritus sanctus etc.*

Similiter autem et amicitiae proprium est consentire amico in his quae vult. Voluntas autem Dei nobis per praecepta ipsius explicatur. Pertinet igitur ad amorem quo Deum diligimus, ut eius mandata impleamus, secundum illud *Ioan. 14. 14. Si diligitis me, mandata mea servate.* Unde cum per Spiritum sanctum Dei amatores constituamur; per ipsum etiam quodammodo agimur ut praecepta Dei impleamus, secundum illud Apostoli *Roman. 8. 14. Qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt.*

Considerandum tamen est, quod a Spiritu sancto filii Dei aguntur non sicut servi, sed sicut liberi. Cum enim liber sit qui sui causa est, illud libere agimus quod ex nobis ipsis agimus: hoc vero est quod ex voluntate agimus; quod autem agimus contra voluntatem, non libere, sed serviliter agimus; sive sit violentia absoluta, ut quando totum principium est extra, nihil conferente vim passo, puta eum aliquis vi impellitur ad motum; sive sit violentia voluntario mixta, ut quum aliquis vult facere, vel pati quod minus est contrarium voluntati, ut evadat quod magis voluntati contrariatur. Spiritus autem sanctus sic nos ad agendum inclinat, ut nos voluntarie agere faciat, inquantum nos amatores Dei constituit. Filii igitur Dei libere a Spiritu sancto aguntur ex amo-

re, non serviliter ex timore: unde Apostolus *Roman. 8. 15.* dicit: *Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed spiritum adoptionis filiorum.*

Cum autem voluntas ordinetur in id quod est vere bonum, quando sive propter passionem, sive propter malum habitum, aut dispositionem homo ab eo quod est vere bonum, avertitur, serviliter agit, inquantum a quodam extraneo inclinatur, si consideretur ipse ordo naturalis voluntatis; sed si consideretur actus voluntatis ut inclinatae in apparens bonum, libere agit cum sequitur passionem, aut habitum corruptum; serviliter autem agit, si tali voluntate manente, propter timorem legis in contrarium positae abstinere ab eo quod vult. Cum igitur Spiritus sanctus per amorem voluntatem inclinet in verum bonum, in quod naturaliter ordinatur, tollit et servitutem qua servus passionis, et peccati effectus, contra ordinem voluntatis agit; et servitutem qua contra motum suae voluntatis secundum legem agit, quasi legis servus, non amicus. Propter quod Apostolus dicit *2. Cor. 3. 17. Ubi spiritus Domini, ibi libertas:* et *Gal. 5. 18. Si spiritu ducimini, non estis sub lege.* Hinc est quod Spiritus sanctus facta carnis mortificare dicitur, secundum quod per passionem carnis a vero bono nos avertimur, in quod Spiritus sanctus per amorem nos ordinat, secundum illud *Rom. 8. 13. Si Spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis.*

C A P. XXIII.

Solutio rationum supra cap. 16. inductarum contra divinitatem Spiritus sancti.

Restat autem solvere supra positas rationes, quibus concludi videbatur, quod Spiritus sanctus sit creatura, et non Deus.

Circa quod considerandum est primo, quod nomen *Spiritus* a respiratione animalium sumptum videtur, in quo aer cum quodam motu infertur, et emittitur: unde nomen *Spiritus* ad omnem impulsum, et motum (1) cuiuscumque aerei corporis trahitur; et sic ventus dicitur spiritus, secundum illud *Psal. 148. 8. Ignis, grando, nix, glacies, et spiritus procellarum, quae faciunt verbum eius:* sic etiam vapor tenuis diffusus per membra ad eorum motus spiritus vocatur. Rursus quia aer invisibilis est, translatus est ulterius spiritus nomen ad omnes virtutes, et substantias invisibiles, et motivas: et propter hoc et anima sensibilis, et anima rationalis, et Angeli, et Deus spiritus dicuntur: et proprie Deus per modum amoris procedens, quia amor virtutem quamdam motivam insinuat.

Sic igitur quod Amos *cap. 4. 13.* dicit: (2) *Creans spiritum*, de vento intelligit, ut nostra translatio expressius habet: quod etiam consonat ei quod praemittitur, *Formans montes.* Quod vero Zacharias de Deo dicit *cap. 12. 1.* quod est *creans* vel *fugens spiritum hominis in eo*, de anima humana intelligit: unde concludi non potest, quod Spiritus sanctus sit creatura. Similiter autem nec ex hoc quod Dominus dicit de

(1) *Al.* vel cuiuscumque.

(2) Vulgata *creans ventum.*

Spiritu sancto *Ioan. 16. 13. Non loquetur a semetipso, sed quaecumque audiet, loquetur*, concludi potest, quod sit creatura. Ostensum est enim quod Spiritus sanctus est Deus de Deo procedens: unde oportet quod essentiam suam ab alio habeat; sicut et de Filio Dei dictum est *supra cap. 14.* et sic quum in Deo et scientia, et virtus, et operatio Dei sit eius essentia, omnis Filii, et Spiritus sancti scientia, et operatio est ab alio; sed Filii a Patre tantum, Spiritus autem sancti a Patre, et Filio. Quia igitur una de operationibus Spiritus sancti est quod loquatur in sanctis viris, ut ostensum est, propter hoc dicitur quod non loquitur a semetipso, quia a se non operatur. Audire autem ipsius est accipere scientiam, sicut et essentiam a Patre, et Filio, eo quod nos per auditum scientiam accipimus: est enim consuetum in Scriptura ut divina per modum humanorum tradantur. Nec movere oportet quod dicit, *Audiet*, quasi de futuro loquens: quum accipere Spiritum sanctum sit aeternum: nam aeterno verba cuiuslibet temporis aptari possunt, eo quod aeternitas totum tempus complectitur.

Secundum eadem etiam apparet quod missio qua Spiritus sanctus mitti dicitur a Patre, et Filio, non potest concludere eum esse creaturam. Dictum est enim *supra*, quod Filius Dei secundum hoc missus fuisse dicitur quod in carne visibili hominibus apparuit; et sic novo quodam modo fuit in mundo, quo prius non fuerat, scilicet visibiliter; in quo tamen semper fuerat invisibiliter ut Deus. Quod autem hoc Filius ageret, ei a Patre fuit: unde et secundum hoc a Patre dicitur missus. Sic autem et Spiritus sanctus visibiliter apparuit et in specie columbae super Christum in baptismo, et linguis igneis super Apostolos: et licet non fuerit factus columba, vel ignis, sicut Filius est homo; tamen sicut in signis quibusdam ipsius, in huiusmodi visibilibus speciebus apparuit; et sic etiam ipse quodam novo modo, scilicet visibiliter, in mundo fuit; et hoc ei fuit a Patre, et Filio, unde et ipse a Patre, et Filio dicitur missus; quod non minorationem in ipso, sed processionem ostendit.

Est tamen et alius modus quo tam Filius, quam Spiritus sanctus invisibiliter mitti dicuntur. Patet enim ex dictis quod Filius procedit a Patre per modum notitiae qua Deus cognoscit se ipsum; et Spiritus sanctus procedit a Patre, et Filio per modum amoris, quo Deus amat se ipsum: unde, sicut dictum est, quum aliquis per Spiritum sanctum amator Dei efficitur, Spiritus sanctus est inhabitator ipsius: et sic quodam novo modo in homine est, scilicet secundum novum proprium effectum ipsum inhabitans. Et quod hunc effectum in homine faciat Spiritus sanctus, est ei a Patre, et Filio: et propter hoc a Patre, et Filio invisibiliter dicitur mitti: et pari ratione in mente hominis Filius dicitur mitti invisibiliter, cum aliquis sic in divina cognitione constituitur quod ex tali cognitione Dei amor procedat in homine. Unde patet quod nec iste etiam modus missionis in Filio a Spiritu sancto minorationem inducit, sed solum processionem ab alio.

Similiter etiam nec Spiritum sanctum a divinitate excludet, quod Pater, et Filius interdum connumerantur, non facta mentione de Spiritu sancto; sicut nec Filium a divinitate excludit quod interdum sit

mentio de Patre, non facta mentione de Filio: per hoc enim tacite Scriptura insinuat, quod quidquid ad divinitatem pertinens de uno trium dicitur, de omnibus est intelligendum, eo quod sunt unus Deus. Nec etiam potest Deus Pater sine Verbo, et amore intelligi, nec e converso; et propter hoc in uno trium omnes tres intelliguntur: unde et interdum fit mentio de solo Filio, in eo quod commune est tribus, sicut est illud *Matt. 11. 27. Neque Patrem quis novit nisi Filius*; cum tamen et Pater, et Spiritus sanctus Patrem cognoscant. Similiter etiam de Spiritu sancto dicitur *1. Corin. 2. 11. Quae sunt Dei, nemo novit nisi Spiritus Dei*; quum tamen certum sit quod ab hac cognitione divinorum neque Pater, neque Filius excludantur.

Patet etiam quod non potest ostendi Spiritus sanctus esse creatura per hoc quod de ipso in Scriptura sacra aliqua ad motum pertinentia dicta inveniuntur: sunt enim accipienda metaphorice, sic enim et Deo aliquando Scriptura sacra motum attribuit, ut est illud *Genesis 3. 8. Cum audissent vocem Domini deambulantis in paradiso*; et *18. 21. Descendam, et videbo, utrum clamorem opere compleverint*. Quod ergo dicitur *Gen. 1. 2. Spiritus Domini ferebatur super aquas*, intelligendum est eo modo quo dictum est, sicut dicitur quod voluntas fertur in volitum, et amor in amatum. Quamvis et hoc quidam non de Spiritu sancto, sed de aere intelligere velint, qui habet naturalem, locum super aquam: unde ad eius multimodas transmutationes significandas dictum est, quod *ferebatur super aquas*. Quod etiam dicitur *Ioel. 2. 28. Effundam de spirita meo super omnem carnem*, ea ratione dictum esse oportet intelligi qua Spiritus sanctus dicitur mitti hominibus a Patre, vel Filio, ut dictum est: verbo autem effusionis abundantia effectus Spiritus sancti intelligitur, et quod non stabit in uno, sed ad plures deveniet, a quibus etiam quodammodo in alios derivetur, sicut patet in his quae corporaliter effunduntur. Similiter autem quod dicitur *Num. 11. 17. Auferam de Spiritu tuo, tradamque eis*, non ad ipsam essentiam, seu personam Spiritus sancti referendum est, cum indivisibilis sit, sed ad ipsius effectus, secundum quos in nobis habitat, qui in homine possunt augeri, et minui; non tamen ita quod id quod subtrahitur uni, idem numero alteri conferatur, sicut in rebus corporalibus accidit; sed quia aliquid simile potest accrescere uni, in quo alii decrescit. Nec tamen requiritur ad hoc ut accrescat uni, quod alteri subtrahatur: quia res spiritualis potest simul absque detrimento cuiuslibet a pluribus possideri. Unde nec intelligendum est, quod de donis spiritualibus oportuerit aliquid subtrahi Moysi ad hoc quod aliis conferretur: sed ad actum, sive ad officium referendum est: quia quod Spiritus sanctus prius per solum Moysen effecerat, postea per plures implevit. Sic etiam nec Elia saeus petiit ut Spiritus sancti essentia, seu persona duplicata augeretur; sed ut duos effectus Spiritus sancti qui fuerant in Elia, scilicet prophetia, et operatio miraculorum, essent etiam in ipso; quamvis etiam non sit inconveniens, quod effectibus Spiritus sancti unus alio abundantius participet secundum duplam, vel quantumcumque aliam portionem, cum mensurata sit virtus uniuscuiusque, atque finita; non tamen hoc prae-

gumpsisset Eliseus petere ut in effectu spirituali superaret magistrum.

Patet etiam ex consuetudine sacrae Scripturae quod per quamdam similitudinem humani animi passiones transferuntur in Deum; sicut dicitur in *Psal. 105. 40. Iratus est furore Dominus in populum suum*: dicitur enim Deus iratus per similitudinem effectus, punit enim, quod et irati faciunt: unde et ibidem subditur: *Et tradidit eos in manus gentium*. Sic et Spiritus sanctus contristari dicitur per similitudinem effectus: deserit enim peccatores, sicut contristati deserunt contristantes.

Est etiam consuetus modus loquendi in sacra Scriptura ut illud Deo attribuatur quod in homine facit, secundum illud *Gen. 22. 12. Nunc cognovi quod timeas Dominum*, idest nunc cognoscere feci: et hoc modo dicitur, quod Spiritus sanctus postulat, quia postulantes facit: facit enim amorem Dei in cordibus nostris, ex quo desideramus ipso frui, et desiderantes postulamus. Quum autem Spiritus sanctus procedat per modum amoris quo se ipsum Deus amat; eodem autem amore Deus se, et alia propter suam bonitatem amat, manifestum est quod ad Spiritum sanctum pertinet amor quo Deus nos amat: similiter etiam amor quo nos Deum amamus, quum nos Dei faciat amatores, ut ex dictis patet. Et quantum ad utrumque Spiritui sancto competit donari. Ratione quidem amoris quo Deus nos amat, eo modo loquendi quo unusquisque dicitur dare amorem suum alicui, quum eum amare incipit, quamvis Deus neminem ex tempore amare incipiat, si respiciatur ad voluntatem divinam qua nos amat; effectus tamen sui amoris ex tempore causatur in aliquo, quum eum ad se trahit. Ratione autem amoris quo nos Deum amamus, quia hunc amorem Spiritus sanctus facit in nobis, unde secundum hunc amorem in nobis habitat, ut ex dictis patet; et sic eum habemus ut cuius ope fruimur. Et quia hoc est Spiritui sancto a Patre, et Filio quod per amorem quem in nobis causat, in nobis sit, et habeatur a nobis; convenienter dicitur a Patre et Filio nobis dari. Nec per hoc Patre, et Filio minor ostenditur, sed ab ipsis habere originem. Dicitur etiam et a se ipso dari nobis, inquantum amorem, secundum quem nos inhabitat, simul cum Patre, et Filio in nobis causat.

Quamvis autem Spiritus sanctus verus sit Deus, et veram naturam divinam habeat a Patre, et Filio; non tamen oportet quod filius sit: filius enim dicitur aliquis ex eo quod genitus est: unde si res aliqua naturam alterius ab eo acciperet, non per genituram, sed per alium quemeumque modum, ratione filiationis careret; ut puta si aliquis homo virtute sibi divinitus ad hoc concessa hominem faceret ex aliqua sui corporis parte, vel etiam exteriori modo, sicut facit artificia, productus homo producentis filius non diceretur, quia non procederet ab eo ut natus. Processio autem Spiritus sancti rationem nativitatis non habet, ut supra ostensum est; unde Spiritus sanctus licet a Patre, et Filio divinam naturam habeat, non tamen eorum filius dici potest.

Quod autem in sola natura divina pluribus modis natura communicatur, rationabile est, quia in solo Deo eius operatio est suum esse: unde quum in eo,

sicut et in qualibet intellectuali natura sit intelligere, et velle; id quod procedit in eo per modum intellectus, ut verbum, aut amoris, et voluntatis, ut amor, oportet quod habeat esse divinum, et sit Deus: et sic tam Filius, quam Spiritus sanctus est verus Deus.

Haec igitur de Spiritus sancti divinitate dicta sint; alia vero quae circa eius processionem difficultatem habent, ex his quae de nativitate Filii dicta sunt, considerare oportet.

CAP. XXIV.

*Quod Spiritus sanctus procedat a Filio.**1. part. quaest. 36. art. 2. et de pot. quaest. 10. art. 4.*

Quidam vero circa Spiritus sancti processionem errare inveniuntur, dicentes, Spiritum sanctum a Filio non procedere: et ideo ostendendum est, Spiritum sanctum a Filio procedere.

1. Manifestum est enim ex sacra Scriptura quod Spiritus sanctus est Spiritus Filii: dicitur enim *Roman. 8. 9. Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est eius*. Sed ne aliquis posset dicere, quod alius sit Spiritus qui procedit a Patre, et alius qui est Filii: ostenditur ex verbis eiusdem Apostoli, quod idem Spiritus sanctus sit Patris, et Filii: nam hoc quod inductum est: *Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est eius*: subiunxit postquam dixerat: *Si Spiritus Dei habitat in vobis etc.* Non autem potest dici Spiritus sanctus esse Spiritus Christi ex hoc solo quod eum habuit tamquam homo, secundum illud *Luc. 4. 5. Iesus plenus Spiritu sancto regressus est a Iordane*: dicitur enim *Galat. 4. 6. Quoniam estis filii Dei, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra clamantem, Abba, Pater*. Ex hoc ergo Spiritus sanctus nos facit filios Dei, inquantum est Spiritus Filii Dei. Efficimur autem filii Dei adoptivi per assimilationem ad Filium Dei naturalem, secundum illud *Roman. 8. 28. Quos praescivit, et praedestinavit fieri conformes imaginis Filii eius, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*. Sic igitur est Spiritus sanctus Spiritus Christi, inquantum est filius Dei naturalis. Non potest autem secundum aliam habitudinem Spiritus sanctus dici Spiritus Filii Dei, nisi secundum aliquam originem, quia haec sola distinctio in divinis invenitur. Necesse est igitur dicere, quod Spiritus sanctus sic sit Filii quod ab eo procedat.

2. Item. Spiritus sanctus a Filio mittitur, secundum illud *Ioan. 15. 26. Cum venerit Paraclytus, quem ego mittam vobis a Patre*. Mittens autem auctoritatem aliquam habet in missum. Oportet igitur dicere, quod Filius habeat aliquam auctoritatem respectu Spiritus sancti. Non autem dominii, vel maioritatis, sed secundum solam originem. Sic igitur Spiritus sanctus est a Filio.

Si quis autem dicat, quod etiam Filius mittitur a Spiritu sancto, quia dicitur *Luc. 4. 18. quod Dominus dixit in se impletum illud Isaiae: Spiritus Domini super me. . . evangelizare pauperibus misit me*: considerandum est, quod Filius a Spiritu sancto mittitur secundum naturam assumptam Spiritus autem sanctus non assumpsit naturam creatam, ut secun-

dum eam possit dici missus a Filio, vel Filius habere auctoritatem respectu ipsius. Relinquitur igitur quod respectu personae aeternae Filius super Spiritum sanctum auctoritatem habeat.

3. Amplius. *Ioan. 16. 14.* dicit Filius de Spiritu sancto: *Ille me clarificabit, quia de meo accipiet, et annuntiabit vobis.* Non autem potest dici, quod accipiet id quod est Filii, non tamen accipiat a Filio, utputa si dicatur quod accipiat essentiam divinam, quae est Filii a Patre: unde et subditur: *Omnia quaecumque habet Pater, mea sunt: propterea dixi vobis, quia de meo accipiet.* Si enim omnia quae Patris sunt, et Filii sunt; oportet quod auctoritas Patris, secundum quam est principium Spiritus sancti, sit et Filii. Sicut ergo et Spiritus sanctus accipit de eo quod est Patris a Patre; ita accipit de eo quod est Filii a Filio.

4. Adhuc etiam induci possunt auctoritates Doctorum Ecclesiae, etiam Graecorum. Dicit enim Athanasius in *ymb. Spiritus sanctus a Patre, et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens:* Cyrillus etiam in *sua epistola*, quam Synodus Chalcedonensis recepit, dicit: *Spiritus veritatis nominatur, et est Spiritus veritatis, et profluit ab eo, sicut denique et ex Deo Patre:* Dydimus etiam dicit in *libro de Spiritu sancto:* *Neque quid est aliud Filius exceptis his quae ei dantur a Patre; neque alia est Spiritus sancti substantia praeter id quod quidam concedunt, videlicet Spiritum sanctum esse a Filio, et profluere ab ipso.* Verbum enim processiois inter omnia quae ad originem pertinent, magis invenitur esse commune: quicquid enim quocumque modo est ab aliquo, ab ipso procedere dicimus. Et quia divina melius per communia quam per specialia designantur, verbum processiois in origine divinarum personarum maxime est attendendum. Unde si concedatur quod Spiritus sanctus sit a Filio, vel profluat ab eo, sequitur quod ab eo procedat.

5. Item. Habetur in determinatione quinti Concilii: *Sequimur per omnia sanctos Patres, et Doctores Ecclesiae, Athanasium, Hilarium, Basilium, Gregorium Theologum, Gregorium Nyssenum, Ambrosium, Augustinum, Theophylum, Ioannem Constantinopolitanum, Cyrillum, Leonem, Probum; et suscipimus omnia quae de recta fide, et damnatione haereticorum exposuerunt.* Manifestum est autem ex multis auctoritatibus Augustini, et praecipue in *libro de Trinitate*, et super *Ioannem*, quod Spiritus sanctus sit a Filio. Oportet igitur concedi quod Spiritus sanctus sit a Filio.

Hoc etiam evidentibus rationibus apparet.

1. In rebus enim, remota materiali distinctione, quae in divinis personis locum habere non potest, non inveniuntur aliqua distingui nisi per aliquam oppositionem: quae enim nullam oppositionem habent ad invicem, simul esse possunt in eodem, unde per ea distinctio causari non potest: album enim, et triangulare licet diversa sint, quia tamen non opponuntur, in eodem esse contingit. Oportet autem supponere, secundum fidei catholicae documenta, quod Spiritus sanctus a Filio distinguatur: aliter non esset trinitas, sed dualitas in personis. Oportet igitur huiusmodi distinctionem per aliquam oppositionem fieri. Non autem oppositione affirmationis, et negationis, quia sic distinguuntur entia a non entibus; nec etiam oppositio-

ne privationis, et habitus, quia sic distinguuntur perfecta ab imperfectis; neque etiam oppositione contrarietatis, quia sic distinguuntur quae sunt secundum formam diversa: nam contrarietas, ut Philosophi docent, est differentia secundum formam; quae quidem differentia divinis personis non convenit, cum earum sit una forma, sicut una essentia, secundum illud Apostoli ad *Philip. 2. 6.* de Filio dicentis: *Qui cum in forma Dei esset, scilicet Patris.* Relinquitur igitur unam personam divinam ab alia non distingui, nisi oppositione relationis: sic enim Filius a Patre distinguitur secundum oppositionem relativam Patris, et Filii. Non enim in divinis personis alia relativa oppositio esse potest nisi secundum originem: nam relative opposita vel super quantitatem fundantur, ut duplum, et dimidium: vel super actionem, et passionem, ut dominus, et servus, movens, et motum, pater, et filius. Rursus relativorum quae super quantitatem fundantur, quaedam fundantur super diversam quantitatem, ut duplum, et dimidium, maius, et minus; quaedam super ipsam unitatem; ut idem, quod significat unum in substantia, et aequale, quod significat unum in quantitate, et simile, quod significat unum in qualitate. Divinae igitur personae distingui non possunt relationibus fundatis super diversitatem quantitatis, quia sic tolleretur trium personarum aequalitas: neque iterum relationibus quae fundantur super unum, huiusmodi enim relationes distinctionem non causant, immo magis ad convenientiam pertinere inveniuntur, etsi forte aliqua eorum distinctionem praesupponant. In relationibus vero omnibus super actione, vel passione fundatis, semper alterum est ut subiectum, et inaequale secundum virtutem, nisi solum in relationibus originis, in quibus nulla minoratio designatur, eo quod invenitur aliquid producere sibi simile, et aequale, secundum naturam, et virtutem. Relinquitur igitur quod divinae personae distingui non possunt nisi oppositione relativa secundum originem. Oportet igitur si Spiritus sanctus a Filio distinguitur, quod sit ab eo: non enim est dicere, quod Filius sit a Spiritu sancto, cum Spiritus sanctus magis Filii esse dicatur, et a Filio detur.

2. Item. A Patre est et Filius, et Spiritus sanctus. Oportet igitur Patrem referri et ad Filium, et ad Spiritum sanctum, ut principium ad id quod est a principio. Refertur autem ad Filium ratione paternitatis, non autem ad Spiritum sanctum, quia tunc Spiritus sanctus esset Filius: paternitas enim non dicitur nisi ad filium. Oportet igitur in Patre esse aliam relationem, qua referatur ad Spiritum sanctum, et vocetur spiratio. Similiter cum in Filio sit quaedam relatio qua refertur ad Patrem, quae dicitur filiatio, oportet quod in Spiritu sancto sit etiam alia relatio qua referatur ad Patrem, et dicatur processio. Et sic secundum originem Filii a Patre sunt duae relationes, una in originante, alia in originato, scilicet paternitas, et filiatio; et aliae duae ex parte originis Spiritus sancti, scilicet spiratio, et processio. Paternitas igitur, et spiratio non constituunt duas personas, sed ad unam personam Patris pertinent, quia non habent oppositionem ad invicem. Neque igitur filiatio, et processio duas personas constituerent, sed ad unam pertinerent, nisi

haberent oppositionem ad invicem. Non est autem dare aliam oppositionem nisi secundum originem. Oportet igitur quod sit oppositio originis inter Filium et Spiritum sanctum, ita quod unus sit ab alio.

3. Adhuc. Quaecumque conveniunt in aliquo communi, si distinguantur ab invicem, oportet quod distinguantur secundum aliquas differentias per se, et non per accidens pertinentes ad illud commune; sicut homo, et equus conveniunt in animali, et distinguuntur ab invicem, non per album, et nigrum, quae se habent per accidens ad animal, sed per rationale, et irrationale, quae per se ad animal pertinent: quia cum animal sit habens animam, oportet quod hoc distinguatur per hoc quod est habere animam talem, vel talem, ut puta rationalem, vel irrationalem. Manifestum est autem quod Filius, et Spiritus sanctus conveniunt in hoc quod est esse ab alio, quia uterque est a Patre: et secundum hoc Pater convenienter differt ab utroque, inquantum est innascibilis. Si igitur Spiritus sanctus distinguatur a Filio, oportet quod hoc sit per differentias quae per se dividunt hoc quod est esse ab alio: quae quidem non possunt esse nisi differentiae eiusdem generis, scilicet ad originem pertinentes, ut unum eorum sit ab alio. Relinquitur ergo quod ad hoc ut Spiritus sanctus distinguatur a Filio, necesse est quod sit a Filio.

4. Amplius. Si quis dicat Spiritum sanctum distinguere a Filio, non quia sit a Filio, sed propter diversam originem utriusque a Patre: in idem hoc realiter redire necesse est. Si enim Spiritus sanctus est alius a Filio, oportet quod alia sit origo, vel processio utriusque. Duae autem origines non possunt distinguere nisi per terminum, vel principium, vel subiectum: sicut origo equi differt ab origine bovis ex parte termini, secundum quod hae duae origines terminantur ad naturas speciei diversas. Ex parte autem principii, ut si supponamus in eadem specie animalis quaedam generari ex virtute activa solis tantum, quaedam autem (1) cum hac simul ex virtute activa seminis. Ex parte vero subiecti differt generatio huius equi et illius, secundum quod natura speciei in diversa materia recipitur. Haec autem distinctio quae est ex parte subiecti, in divinis personis locum habere non potest, cum sint omnino immateriales. Similiter etiam ex parte termini, ut ita liceat loqui, non potest esse processionum distinctio, quia unam et eandem divinam naturam quam accipit Filius nascendo, accipit Spiritus sanctus procedendo. Relinquitur igitur quod utriusque originis distinctio non potest esse nisi ex parte principii. Manifestum est autem quod principium originis Filii est Pater solus. Si igitur processionis Spiritus sancti principium sit solus Pater, non erit alia processio Spiritus sancti a generatione Filii, et sic nec Spiritus sanctus distinctus a Filio. Ad hoc igitur quod sint aliae processionem, et alii procedentes, necesse est dicere quod Spiritus sanctus non sit a solo Patre, sed a Patre, et Filio. Si quis vero iterum dicat, quod differunt processionem secundum principium, inquantum Pater producit Filium per modum intellectus, ut Verbum, Spiritum autem sanctum per modum voluntatis, quae

si amorem; secundum hoc oportebit dici, quod secundum differentiam voluntatis, et intellectus in Deo Patre distinguantur duo processionem, et duo procedentes. Sed voluntas, et intellectus in Deo Patre non distinguuntur secundum rem, sed solum secundum rationem, ut 1. lib. cap. 45. et 75. ostensum est. Sequitur igitur quod duae processionem, et duo procedentes differant solum ratione. Ea vero quae solum ratione differunt, de se invicem praedicantur; verum enim est dicere, quod divina voluntas est intellectus eius, et e converso. Verum ergo erit dicere, quod Spiritus sanctus est Filius, et e converso: quod est Sabellianae impietatis. Non igitur sufficit ad distinctionem Spiritus sancti, et Filii, dicere, quod Filius procedat per modum intellectus, et Spiritus sanctus per modum voluntatis, nisi cum hoc dicatur etiam quod Spiritus sanctus sit a Filio.

5. Praeterea. Ex hoc ipso quod dicitur, quod Spiritus sanctus procedit per modum voluntatis, et Filius per modum intellectus, sequitur quod Spiritus sanctus sit a Filio: nam amor procedit a verbo, eo quod nihil amare possumus, nisi verbo cordis illud concipiamus.

6. Item. Si quis diversas species rerum consideret, in eis quidam ordo ostenditur, prout viventia sunt supra non viventia, et animalia supra plantas, et homo supra alia animalia: cum in singulis horum diversi gradus inveniantur secundum diversas species: unde et Plato species rerum dixit esse numeros, quia specie variantur per additionem, vel subtractionem unitatis. Unde in substantiis immaterialibus non potest esse distinctio nisi secundum ordinem. In divinis autem personis, quae sunt omnino immateriales, non potest esse alius ordo nisi originis. Non igitur sunt duae personae ab una procedentes, nisi una earum procedat ab altera, et sic oportet Spiritum sanctum procedere a Filio.

7. Adhuc. Pater, et Filius quantum ad unitatem essentiae non differunt nisi in hoc quod hic est pater, et hic est filius. Quicquid igitur praeter hoc est, commune est Patri, et Filio. Esse autem principium Spiritus sancti est praeter rationem paternitatis, et filiationis: nam alia relatio est qua Pater est pater, et qua Pater est principium Spiritus sancti, ut supra dictum est. Esse igitur principium Spiritus sancti est commune Patri, et Filio.

8. Amplius. Quicquid non est contra rationem alicuius, non est impossibile ei convenire, nisi forte per accidens. Esse autem principium Spiritus sancti non est contra rationem Filii, neque inquantum est Deus, quia Pater qui est Deus, est principium Spiritus sancti, neque inquantum est Filius, quia alia est processio Spiritus sancti, et alia Filii. Non est autem repugnans id quod est a principio secundum unam processionem, esse principium processionis alterius. Relinquitur igitur quod non sit impossibile Filium esse principium Spiritus sancti. Quod autem non est impossibile, potest esse. In divinis autem non differt esse, et posse. Ergo Filius est principium Spiritus sancti.

(1) Al. simul hac.

C A P. XXV.

Rationes ostendere volentium quod Spiritus sanctus non procedat a Filio, et solutio ipsarum.

Quidam vero pertinaciter veritati resistere volentes, quaedam in contrarium inducunt, quae vix responsione sunt digna.

Dicunt enim, quod Dominus de processione Spiritus sancti loquens, eum a Patre procedere dixit, nulla mentione facta de Filio, ut patet *Ioann. 15. 26.* ubi dicitur: *Cum venerit Paraclytus, quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis, qui a Patre procedit.* Unde cum de Deo nihil sit sentiendum nisi quod Scriptura tradit, non est dicendum, quod Spiritus sanctus procedat a Filio.

Sed hoc omnino frivolum est. Nam propter unitatem essentiae, quod in Scripturis de una persona dicitur, et de alia oportet intelligi, nisi repugnet proprietati personali ipsius, etiam si dictio exclusiva adderetur: licet enim dicatur *Matth. 11. 27.* quod *nemo novit Filium nisi Pater*, non tamen a cognitione Filii vel ipse Filius, vel Spiritus sanctus excluditur. Unde etiam si diceretur in Evangelio, quod Spiritus sanctus non procedit nisi a Patre, non per hoc removeretur quin procederet a Filio, cum hoc proprietati Filii non repugnet, ut *cap. praeced.* ostensum est. Nec est mirum, si Dominus Spiritum sanctum a Patre procedere dixit, de se mentione non facta: quia omnia ad Patrem referre solet, a quo habet quicquid habet; sicut cum dicit *Ioann. 7. 16.* *Mea doctrina non est mea, sed eius qui misit me Patris*: et multa huiusmodi in verbis Domini inveniuntur ad commendandam in Patre auctoritatem principii. Nec tamen in auctoritate praemissa omnino obtineat se esse Spiritus sancti principium, cum dixit eum Spiritum veritatis; se autem prius dixerat veritatem.

Obiiciunt etiam, quod in quibusdam Conciliis invenitur sub interminatione anathematis prohibitum ne aliquid addatur in symbolo in Conciliis ordinato; in quo tamen de processione Spiritus sancti a Filio mentio non habetur: unde arguunt Latinos anathematis reos, qui hoc in symbolo addiderunt.

Sed haec efficaciam non habent: nam in determinatione Synodi Chalcedonensis dicitur, quod patres apud Constantinopolim congregati doctrinam Nicaenae Synodi corroboraverunt, non quasi aliquid minus esset inferentes; sed de Spiritu sancto intellectum eorum adversum eos qui Dominum eum respuere tentaverunt, Scripturarum testimoniis declarantes. Et similiter dicendum est, quod processio Spiritus sancti a Filio implicite continetur in Constantinopolitano Symbolo in hoc quod ibi dicitur, quod procedit: quia quod de Patre intelligitur, oportet et de Filio intelligi, ut dictum est. Et ad hoc addendum sufficit auctoritas Romani Pontificis, per quam etiam inveniuntur antiqua Concilia esse confirmata.

Inducunt etiam quod Spiritus sanctus, cum sit simplex, non potest esse a duobus: et quod Spiritus sanctus si perfecte procedat a Patre, non procedit a Filio: et alia huiusmodi, quae facile est solvere etiam parum in Theologia exercitatis.

Nam Pater, et Filius sunt unum principium Spi-

ritus sancti propter unitatem divinae virtutis, et una productione producunt Spiritum sanctum; sicut etiam tres personae sunt unum principium creaturae, et una actione creaturam producunt.

C A P. XXVI.

Quod non sunt nisi tres personae in divinis, scilicet Pater, Filius, et Spiritus sanctus.

Ex his igitur quae dicta sunt, accipere oportet quod in divina natura tres personae subsistunt, Pater, et Filius, et Spiritus sanctus: et quod hi tres sunt unus Deus, solis relationibus ab invicem distincti. Pater enim a Filio distinguitur paternitatis relatione et in-nascibilitate, Filius autem a Patre relatione filiationis; Pater autem, et Filius a Spiritu sancto, spiratione, ut ita dicatur; Spiritus autem sanctus a Patre, et Filio processione amoris, qua ab utroque procedit.

Praeter has tres personas non est quartam in divina natura ponere. Personae enim divinae, cum in essentia convenient, non possunt distingui nisi per relationem originis, ut ex dictis *cap. 24.* patet. Has autem originis relationes accipere oportet non secundum processionem in exteriora tendentem, sic enim procedens non esset coessentiale suo principio; sed oportet quod processio interius consistat. Quod autem aliquid procedat manens intra suum principium, invenitur solum in operatione intellectus, et voluntatis, ut ex dictis patet. Unde personae divinae multiplicari non possunt, nisi secundum quod exigit processio intellectus, et voluntatis in Deo. Non est autem possibile quod in Deo sit nisi una processio secundum intellectum, eo quod suum intelligere est unum, et simplex, et perfectum, qui intelligendo se, intelligit omnia alia; et sic non potest esse in Deo nisi una Verbi processio. Similiter autem oportet et processionem amoris esse unam tantum: quia etiam divinum velle est unum tantum, et simplex: amando enim se amat omnia alia. Non est igitur possibile quod sint in Deo nisi duae personae procedentes: una per modum intellectus, ut Verbum, scilicet Filius; et alia per modum amoris, (1) scilicet Spiritus sanctus: est etiam et una personae non procedens, scilicet Pater. Solum igitur tres personae in Trinitate esse possunt.

Item si secundum processionem oportet personas divinas distingui; modus autem personae quantum ad processionem non potest esse nisi triplex, ut scilicet sit aut omnino non procedens, quod Patris est; aut a non procedente procedens, quod Filii est; aut a procedente procedens, quod Spiritus sancti est: impossibile est igitur ponere plures quam tres personas. Licet autem in aliis viventibus possint relationes originis multiplicari, ut scilicet sint in natura humana plures patres, et plures filii; in divina natura hoc omnino impossibile est esse: nam filiatio, cum in una natura sit unius speciei, non potest multiplicari nisi secundum materiam, aut subiectum, sicut est etiam de aliis formis. Unde cum in Deo non sit materia, aut subiectum, et ipsae relationes sint

(1) *At.* scilicet ut Spiritus sanctus. An alia per modum voluntatis, amoris scilicet, ut Spiritus sanctus?

subsistentes, ut ex supradictis patet, impossibile est quod in Deo sint plures filiationes: et eadem ratio est de aliis, et sic in Deo sunt solum tres personae.

Si quis autem obiciens dicat, quod in Filio, cum sit perfectus Deus, est virtus intellectiva perfecta, et sic potest producere Verbum; et similiter cum in Spiritu sancto sit bonitas infinita, quae est communicationis principium, poterit alteri divinae personae naturam divinam communicare, considerare debet, quod Filius est Deus ut genitus, non ut generans; unde virtus intellectiva est in eo ut in procedente per modum Verbi, non ut in producente Verbum; et similiter cum Spiritus sanctus sit Dens ut procedens, est in eo bonitas infinita ut in persona accipiente, non ut in communicante alteri bonitatem infinitam: non enim distinguuntur ab invicem nisi solis relationibus, ut ex supradictis patet. Tota igitur plenitudo divinitatis est in Filio, et eadem numero quae est in Patre, sed cum relatione nativitatis, sicut in Patre cum relatione generationis activae: unde si relatio Patris attribueretur Filio, omnis distinctio tolleretur: et eadem ratio est de Spiritu sancto.

Huiusmodi autem divinae Trinitatis similitudinem in mente humana possumus considerare. Ipsa enim mens ex hoc quod se actu intelligit, verbum suum concipit in se ipsa: quod nihil aliud est quam ipsa intentio intelligibilis mentis, quae et intentio intellecta dicitur, in mente existens: quae dum ulterius se ipsam amat, se ipsam producit in voluntate ut amatum. Ulterius autem non procedit intra se, sed concluditur circulo, dum per amorem redit ad ipsam substantiam a qua processione inceperat per intentionem intellectam; sed fit processio ad exteriores effectus, dum ex amore sui procedit ad aliquid faciendum. Et sic tria in mente inveniuntur: mens ipsa, quae est processione principium in sua natura existens, et mens concepta in intellectu, et mens amata in voluntate; non tamen haec tria sunt una natura: quia intelligere mentis, non est eius esse, nec eius velle est eius esse, aut intelligere: et propter hoc etiam mens intellecta, et mens amata, non sunt personae, cum non sint subsistentes. Mens etiam ipsa in sua natura existens, non est persona, cum non sit totum quod subsistit, sed pars subsistentis, scilicet hominis. In mente igitur nostra invenitur similitudo Trinitatis divinae quantum ad processionem quae multiplicat Trinitatem; cum ex dictis manifestum sit esse in divina natura Deum ingentum, qui est totius divinae processione principium, scilicet Patrem; et Deum genitum per modum Verbi in intellectu concepti, scilicet Filium; et Deum per modum amoris procedentem, scilicet Spiritum sanctum. Ulterius autem intra divinam naturam nulla processio invenitur, sed solum processio in exteriores effectus.

In hoc autem deficit a repraesentatione divinae Trinitatis quod Pater, et Filius, et Spiritus sanctus sunt unus naturae, et singulus horum est persona perfecta: eo quod intelligere, et velle sunt ipsum esse divinum, ut ostensum est: et propter hoc sic consideratur divina similitudo in homine sicut similitudo Herculis in lapide quantum ad repraesentationem formae, non quantum ad convenientiam naturae: unde et in mente hominis dicitur esse imago Dei, secundum illud

Gen. 1. 26. Faciāmus hominem ad imaginem, et similitudinem nostram.

Invenitur etiam in aliis rebus divinae Trinitatis similitudo, prout quaelibet res in sua substantia una est, et specie quadam formatur, et ordinem aliquem habet. Sicut autem ex dictis patet, conceptio intellectus in esse intelligibili est sicut informatio speciei in esse naturali; amor autem est sicut inclinatio, vel ordo in re naturali; unde et species naturalium rerum a remotis repraesentat Filium, ordo autem Spiritum sanctum: et ideo propter remotam repraesentationem et obscuram in irrationabilibus rebus, dicitur in eis esse Trinitatis vestigium, non imago, secundum illud *Iob 11. 7. Numquid vestigia Dei comprehendes, et usque ad perfectum Omnipotentem reperiēs?* Et haec de divina Trinitate ad praesens dicta sufficiant.

C A P. XXVII.

De incarnatione Verbi secundum traditionem sacrae Scripturae.

Quoniam autem *supra*, cum de divina generatione ageretur, dictum est, Dei Filio Domino Iesu Christo quaedam secundum divinam naturam, quaedam secundum humanam convenire, quam ex tempore assumendo Dei aeternus Filius voluit incarnari; de ipso nunc incarnationis mysterio restat dicendum. Quod quidem inter divina opera maxime rationem excedit: nihil enim mirabilius excogitari potest divinitus factum quam quod verus Deus Dei Filius fieret homo verus. Et quia inter omnia mirabilissimum est, consequitur quod ad huius maxime mirabilis fidem omnia alia mirabilia ordinentur; cum id quod est in unoquoque maximum; causa aliorum esse videatur.

Hanc autem Dei incarnationem mirabilem auctoritate divina tradente confitemur. Dicitur enim *Ioan. 1. 14. Verbum caro factum est; et habitavit in nobis; et Apostolus Philip. 2. 6. dicit de Filio Dei loquens; Cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo; sed semetipsum exinunivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo.* Hoc etiam ipsius Domini Iesu Christi verba manifeste ostendunt, cum de se quandoque loquatur humilia et humana ut est illud: *Pater maior me est: et Tristis est anima mea usque ad mortem:* quae ei secundum humanitatem assumptam conveniunt: quandoque vero sublimia et divina, ut est illud: *Ego, et Pater unum sumus:* et *Omnia quae habet Pater, mea sunt:* quae certum est ei secundum naturam divinam competere.

Ostendunt etiam hoc ipsius Domini facta quae de ipso leguntur. Quod enim timuit, tristatus est, esuriit, mortuus est, pertinet ad humanam naturam: quod propria potestate infirmos sanavit, quod mortuos suscitavit, et elementis mundi efficaciter imperavit, quod daemones expulit, quod peccata dimisit, quod a mortuis cum voluit resurrexit, quod denique caelos ascendit, divinam in eo virtutem demonstrant.

C A P. XXVIII.

De errore Photini circa incarnationem.

Quidam autem Scripturarum sensum depravantes, circa Domini nostri Iesu Christi divinitatem, et humanitatem perversum sensum conceperunt.

Fuerunt enim quidam, ut Ebion, et Cerintus, et postea Paulus Samosatenus, et Photinus, qui in Christo solum naturam humanam confitentur; divinitatem vero non per naturam, sed per quamdam excellentem divinae gloriae participationem, quam per opera meruerat, in eo fuisse confingunt, ut *superius cap. 4.* dictum est. Sed ut alia praetermittamus quae contra positionem huiusmodi dicta sunt superius, haec positio incarnationis mysterium tollit.

Non enim secundum positionem huiusmodi Deus carnem assumpsisset ut fieret homo; sed magis homo carnalis Deus factus fuisset; et sic non verum esset quod Ioannes dicit *cap. 1. 14. Verbum caro factum est;* sed magis e converso caro Verbum facta fuisset. Similiter etiam non convenirent Dei Filio exinanitio, aut descensio; sed magis homini glorificatio, et ascensio: et sic non verum esset quod Apostolus dicit *Philip. 2. 6. Qui cum in forma Dei esset...exinanivit semetipsum, formam servi accipiens;* sed sola exaltatio hominis in divinam gloriam, de qua postmodum subditur: *Propter quod Deus exaltavit illum.* Neque verum esset quod Dominus dicit: *Descendi de caelo,* sed solum quod ait: *Ascendo ad Patrem meum:* cum tamen utrumque Scriptura coniungat: dicit enim Dominus *Ioan. 3. 15. Nemo ascendit in caelum nisi qui de caelo descendit, Filius hominis qui est in caelo:* et *ad Ephesios 6. 10. Qui descendit, ipse est et qui ascendit super omnes caelos.* Sic etiam non conveniret Filio quod missus esset a Patre, neque quod a Patre exiverit, ut veniret in mundum; sed solum quod ad Patrem iret: cum tamen ipse utrumque coniungat, dicens *Ioan. 16. 5. Vado ad eum qui misit me:* et iterum *28. Exivi a Patre, et veni in mundum; et iterum relinquo mundum, et vado ad Patrem:* in quorum utroque et humanitas, et divinitas comprobatur.

C A P. XXIX.

De errore Manichaeorum circa incarnationem.

Fuerunt autem et alii, qui veritate incarnationis negata, quamdam fictitiam incarnationis similitudinem introdaxerunt. Dixerunt enim Manichaei, Dei Filium non verum corpus, sed phantasticum assumpsisse: unde nec verus homo esse potuit, sed apparens: neque ea quae secundum hominem gessit, sicut quod natus est, quod comedit, bibit, ambulavit, passus est, et sepultus, in veritate fuisse, sed in quadam assimilatione consequitur. Et sic patet quod totum incarnationis mysterium ad quamdam fictionem deducunt.

1. Haec autem positio primo quidem Scripturae auctoritatem eyacuat. Cum enim carnis similitudo caro non sit, neque similitudo ambulationis ambulationis, et in ceteris similiter, mentitur Scriptura dicens: *Verbum caro factum est,* si solum phantastica caro fuit: mentitur etiam dicens Iesum Christum am-

bulasse, comedis, mortuum fuisse, et sepultum, si haec in sola phantastica apparitione contigerunt. Si autem vel in modico auctoritati sacrae Scripturae derogetur, iam nihil fixum in fide nostra esse poterit, quae sacris Scripturis innititur, secundum illud *Ioan. 20. 31. Haec scripta sunt, ut credatis.*

Potest autem aliquis dicere, Scripturae quidem sacrae veritatem non deesse, dum id quod apparuit, refert ac si factum fuisset: quia rerum similitudines aequivoce, ac figurate ipsarum rerum nominibus nuncupantur, sicut homo pictus aequivoce dicitur homo: et ipsa sacra Scriptura consuevit hoc modo loquendi uti, ut est illud *1. Corinth. 10. 4. Petra autem erat Christus.* Plurima autem corporalia in Scripturis de Deo inveniuntur dici propter similitudinem solam, sicut quod nominatur agnus, vel leo, vel aliquid huiusmodi.

Sed licet rerum similitudines aequivoce rerum sibi nomina interdum assumant, non tamen competit sacrae Scripturae ut narrationem unius facti totam subtili aequivocatione proponat, ita quod ex aliis Scripturae locis manifesta veritas haberi non possit: quia ex hoc non eruditio hominum, sed magis deceptio sequeretur; cum tamen Apostolus dicat *Roman. 15. 4* quod *quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt:* et *2. ad Timoth. 3. 16. Omnis Scriptura divinitus inspirata, utilis est ad docendum, et erudiendum.* Esset praeterea tota evangelica narratio poetica, et fabularis, si rerum similitudines apparentes quasi res ipsas narraret; cum tamen dicatur *2. Petri 1. 16. Non enim (1) doctas fabulas secuti, notam fecimus vobis Domini nostri Iesu Christi virtutem.*

Sieubi vero Scriptura (2) narrat quod aliqua apparentiam, et non rerum existentiam habuerunt, ex ipso more narrationis hoc intelligere facit: dicitur enim *Genesis 18. 2. Cumque elevasset oculos, Abraham scilicet, apparuerunt tres viri:* ex quo datur intelligi, quod secundum apparentiam viri fuerunt: unde et in eis Deum adoravit, et deitatem confessus est, dicens: *Loquar ad Dominum meum, cum sim pulvis et cinis:* et iterum: *Non est tuum hoc, qui iudicas omnem terram.* Quod vero Isaias, et Ezechiel, et alii Prophetae aliqua alia descriperunt quae imaginarie visa sunt, errorem non generat, quia huiusmodi ponunt non in narratione historiae, sed in descriptione prophetiae; et tamen semper aliquid adducit per quod apparitio designatur; sicut *Isaias 6. 1. Vidi Dominum sedentem super solium excelsum: Ezechiel. 1. 4 (3) Facta est super me manus Domini, et vidi, et ecce ventus turbine veniebat ab aquilone etc. Ezechielis 8. 5 Emissa similitudo manus apprehendit me... et adduxit, et venit in Hierusalem in visione Dei.*

Quod etiam aliqua in Scripturis de rebus divinis per similitudinem dicuntur, errorem generare non potest: tum quia similitudines sumuntur a rebus tanquam vilibus, ut notum sit hoc quod secundum similitudinem, et non secundum rerum existentiam dicuntur: tum quia inveniuntur aliqua proprie dicta in Scrip-

(1) *Al. indoctas.*

(2) *Forte narrat aliqua quae apparentiam etc.*

(3) *Vulgata facta est super eum ibi manus Domini etc.*

turis, (1) per quae sub similitudinibus in locis aliis occultantur. Quod quidem in proposito non accidit. Nam nullam Scripturae auctoritas veritatem eorum quae de humanitate Christi leguntur, excludit.

Forte autem quis dicat, quod hoc datur intelligi per hoc quod Apostolus dicit *ad Roman. 8. 3. Misit Deus Filium suum in similitudinem carnis peccati*: vel per hoc quod dicit *ad Philipp. 2. 7. In similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo*. Hic autem sensus per ea quae hic adduntur, excluditur: non enim dicit solum *in similitudinem carnis*, sed addit, *peccati*: quia Christus veram quidem carnem habuit, sed non carnem peccati, quia in eo peccatum non fuit; sed similem carni peccati, quia carnem passibilem habuit, qualis est facta caro hominis ex peccato. Similiter fictionis intellectus excluditur ab hoc quod dicit, *in similitudinem hominum factus*, per hoc quod dicitur, *formam servi accipiens*. Manifestum est autem formam pro natura poni, et non pro similitudine, ex hoc quod dixerat, *Qui cum in forma Dei esset*: ubi pro natura ponitur forma: non enim ponitur quod Christus fuerit similitudinarius Deus. Excluditur etiam fictionis intellectus per hoc quod subdit: *Factus obediens usque ad mortem*. Non igitur similitudo accipitur pro similitudine apparentiae, sed pro vera similitudine speciei, sicut omnes homines similes speciei dicuntur.

Magis autem sacra Scriptura expresse phantasmatis suspicionem excludit: dicitur enim *Matthaei 14. 26. quod videntes discipuli Iesum ambulanti supra mare, turbati sunt, dicentes, quia phantasma est; et praetimore clamaverunt*. Quam quidem eorum suspicionem Dominus convenienter removet: unde subditur: *Statimque Iesus locutus est eis, dicens: Habete fiduciam, ego sum, nolite timere*. Quamvis non rationabile videatur quod aut discipulos lateret quod non nisi corpus phantasticum assumpsisset, cum eos ad hoc elegerit, ut de eo testimonium perhiberent veritatis ex his quae viderant, et audierant; aut si eos non latebat, aestimatio phantasmatis non incussisset tunc eis timorem.

Adhuc autem expressius suspicionem phantastici corporis a mentibus discipulorum removet Dominus post resurrectionem: dicitur enim *Luc. ult. 37. quod discipuli conturbati, et conterriti, existimabant se spiritum videre, dum scilicet viderunt Iesum: et dixit eis: Quid turbati estis, et cogitationes ascendunt in corda vestra? Videte manus meas, et pedes meos, quia ego ipse sum: palpate, et videte, quia spiritus carnem, et ossa non habet, sicut me videtis habere*. Frustra enim se palpandum prae buisset, si non nisi corpus phantasticum habuisset.

2. Item. Apostoli se ipsos idoneos Christi testes ostendunt: dicit enim Petrus *Act. 10. 40. Hunc, scilicet Iesum, Deus suscitavit tertia die, et dedit eum manifestum fieri non omni populo, sed testibus praedictis a Deo: nobis qui manducavimus, et bibimus cum illo postquam resurrexit a mortuis*: et Ioannes Apostolus in principio suae epistolae dicit: *Quod vidimus oculis*

nostris, quod perspeximus, et manus nostrae contrectaverunt de Verbo vitae, hoc testamur. Non potest autem efficax sumi testimonium veritatis per ea quae non in rei existentia, sed solum in apparentia sunt gesta. Si igitur corpus Christi fuit phantasticum, et non vere manducavit, et bibit, neque vere visus est, et palpatus est, sed phantastice tantum, invenitur non esse idoneum testimonium Apostolorum de Christo: et sic inanis est eorum praedicatio, inanis est et fides nostra, ut dicit Paulus *1. ad Corinth. 13*.

3. Amplius autem. Si Christus verum corpus non habuit, non vere mortuus est. Ergo nec vere resurrexit. Sunt igitur Apostoli falsi testes Christi, praedicantes mundo ipsum resurrexisse: unde Apostolus *ibidem 15. dicit: Invenimur autem et falsi testes Dei, quoniam testimonium diximus adversus Deum, quod suscitaverit Iesum, quem non suscitavit*.

4. Praeterea. Falsitas non est idonea via ad veritatem, secundum illud *Eccli. 34. 4. A mendace quid verum dicetur?* Adventus autem Christi in mundum ad veritatis manifestationem fuit: dicit enim ipse *Ioan. 18. 37. Ego autem in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati*. Non igitur in Christo fuit aliqua falsitas. Fuisset autem, si ea quae dicuntur de ipso, in apparentia tantum fuissent: nam falsum est quod non est ut videtur. Omnia igitur quae de Christo dicuntur, secundum rei existentiam fuerunt.

5. Adhuc. *Roman. 3. dicitur, quod iustificati sumus in sanguine Christi*: et *Apocalypsis 3. 9. dicitur: Redemisti nos Domine in sanguine tuo*. Si igitur Christus non habuit verum sanguinem, neque vere pro nobis ipsum fudit; neque igitur vere iustificati, neque vere redempti sumus. Ad nihil igitur utile est esse in Christo.

6. Item. Si non nisi phantasia intelligendus est adventus Christi in mundum, nihil novum in Christi adventu accidit; nam et in veteri testamento Deus apparuit Moysi, et Prophetis secundum multiplices figuras, ut etiam Scriptura novi testamenti testatur. Hoc autem totam doctrinam novi testamenti evacuat. Non igitur corpus phantasticum, sed verum Filius Dei assumpsit.

C A P. XXX.

De errore Valentini circa incarnationem.

His autem et Valentinus propinquo de mysterio incarnationis sensit: dixit enim, quod Christus non terrenum corpus habuit, sed de caelo apportavit, et quod nihil de Virgine matre accepit, sed per eam quasi per aquaeductum transivit.

Occasionem autem sui erroris ex quibusdam verbis sacrae Scripturae accepisse videtur. Dicitur enim *Ioan. 3. 13. Nemo ascendit in caelum nisi qui de caelo descendit: Filius hominis qui est in caelo...* *Qui de caelo venit, super omnes est*: et *Ioan. 6. 38. dicit Dominus: Descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me*: et *1. ad Cor. 15. 47. Primus homo de terra terrenus, secundus homo de caelo caelestis*. Quae omnia sic intelligi volunt, ut Christus de caelo etiam secundum corpus descendisse credatur.

(1) *An legendum per quae expresse manifestatur illa quae sub similitudinibus etc. ? vel per quae sub similitudinibus in locis aliis occultata manifestantur.*

Procedit autem tam haec Valentini positio, quam Manichaeorum praemissa, ex una falsa radice, quia credebant quod haec omnia terrena a diabolo sint creata. Unde cum Filius Dei in hoc apparuit, ut dissolvat opera diaboli, sicut dicitur *1. Ioan. 3.* non ei competebat ut de creatura diaboli corpus assumeret; cum etiam Paulus dicat *2. ad Corin. 6. 14. Quae societas lucis ad tenebras? quae autem conventio Christi ad Belial?* Et quia quae ab eadem radice procedunt, similes fructus producunt, in idem falsitatis inconveniens relabitur haec positio cum praedicta.

1. Uniuscuiusque enim speciei sunt determinata essentialia principia, materiam dico, et formam, ex quibus constituitur ratio speciei in his quae sunt ex materia et forma composita. Sed sicut caro humana, et os, et huiusmodi, sunt materia propria hominis; ita ignis, aer, aqua, et terra, et huiusmodi, qualia sentimus, sunt materia carnis, et ossis, et huiusmodi partium. Si igitur corpus Christi non fuit terrenum, nec in ipso fuit vera caro, et verum os, sed omnia secundum apparentiam tantum; et ita etiam non fuit verus homo, sed apparens; cum tamen, ut dictum est, ipse dicat: *Spiritus carnem, et ossa non habet, sicut me videtis habere.*

2. Adhuc. Corpus caeleste secundum suam naturam est incorruptibile, et inalterabile, et extra suum ubi non potest transferri. Non autem decuit quod Dei Filius dignitati naturae assumptae aliquid detraheret, sed magis quod eam exaltaret. Non igitur corpus caeleste, aut incorruptibile ad inferiora portavit, sed magis assumptum terrenum corpus, et passibile, incorruptibile reddidit, et caeleste.

3. Item. Apostolus dicit *ad Roman. 1. 3.* de Filio Dei, quod *factus est ex semine David secundum carnem.* Sed corpus David terrenum fuit. Ergo et corpus Christi.

4. Amplius. Item Apostolus dicit *ad Galat. 4. 4.* quod *Deus misit Filium suum (1) natum ex muliere: et Matt. 1. 16.* dicitur, quod *Iacob genuit Ioseph, virum Mariae, de qua natus est Iesus, qui vocatur Christus.* Non autem vel ex ea factus, vel ex ea natus diceretur, si solum per eam sicut de fistula transisset, nihil ex ea assumens. Ex ea igitur corpus assumpsit.

5. Praeterea. Non posset dici mater Iesu Maria, quod Evangelista testatur *Matth. 1.* nisi ex ea aliquid accepisset.

6. Adhuc. Apostolus dicit *ad Hebr. 2. 11. Qui sanctificat, scilicet Christus, et qui sanctificantur, scilicet fideles Christi, ex uno omnes:* propter quam causam non confunditur eos vocare fratres, dicens *Psalm. 21. 23. Narrabo nomen tuum fratribus meis; et Hebr. 2. 14. Quia ergo pueri communicaverunt carni et sanguini, et ipse similiter participavit eisdem.* Si autem Christus corpus caeleste solum habuit, manifestum est, cum nos corpus terrenum habeamus, quod non sumus ex uno cum ipso, et per consequens neque fratres eius possumus dici, neque etiam ipse participavit carni et sanguini: nam notum est quod caro et sanguis ex elementis inferioribus componuntur, et non sunt naturae caelestis. Patet igitur contra apostolicam sententiam praedictam positionem esse.

(1) Lucarinus legendum censet *factum*, ut habet Vulgata.

Ea vero quibus innituntur, manifestum est frivola esse. Non enim Christus descendit de caelo secundum corpus, aut animam, sed secundum quod Deus: et hoc ex ipsis verbis Domini accipi potest: cum enim diceret *Ioan. 5. 13. Nemo ascendit in caelum nisi qui descendit de caelo*, adiunxit, *filius hominis, qui est in caelo:* in quo ostendit se ita descendisse de caelo, quod tamen in caelo esse non desierit. Hoc autem proprium deitatis est, ut ita in terris sit quod et caelum impleat, secundum illud *Hieremias 23. 24. Caelum, et terram ego impleo.* Non ergo Filio Dei inquantum Deus est, descendere de caelo competit secundum motum localem: nam quod localiter movetur, sic ad unum locum accedit quod ab altero recedit. Dicitur igitur Filius Dei descendisse secundum hoc quod terrenam substantiam sibi copulavit, sicut et Apostolus eum exinanitum dicit, inquantum formam servi accepit, ita tamen quod divinitatis naturam non perdidit.

Id vero quod pro radice huius positionis assumunt, ex superioribus patet esse falsum: ostensum est enim *2. lib. cap. 6. et 15.* quod ista corporalia non a diabolo, sed a Deo sunt facta.

C A P. XXXI.

De errore Apollinaris circa corpus Christi.

Irrationabilius autem his circa incarnationis mysterium Apollinaris erravit, in hoc tamen praedictis concordans, quod corpus Christi non fuit de Virgine assumptum; sed, quod est magis impium, aliquid Verbi dicit in carnem Christi fuisse conversum, occasionem erroris sumens ex eo quod dicitur *Ioan. 1. 14. Verbum caro factum est:* quod sic intelligendum putavit quasi ipsum Verbum sit conversum in carnem, sicut et intelligitur illud quod legitur *Ioan. 11. 9. Ut gustavit Architrachinus aquam vinum factam:* quod ea ratione dicitur, quia conversa est aqua in vinum.

1. Huius autem erroris impossibilitatem ex his quae *supra 1. lib. cap. 13. et 19.* ostensa sunt, facile estprehendere. Ostensum est enim *supra*, quod Deus omnino immutabilis est. Omne autem quod in aliud convertitur, manifestum est in illud mutari. Cum igitur Verbum Dei sit verus Deus, ut ostensum est, impossibile est quod Verbum Dei fuerit in carnem mutatum.

2. Item. Verbum Dei, cum sit Deus, simplex est: ostensum est enim *supra lib. 1. cap. 28.* in Deo compositionem non esse. Si igitur aliquid Verbi Dei est conversum in carnem, oportet totum Verbum conversum esse. Quod autem in aliud convertitur, desinit esse id quod prius fuit: aqua enim conversa in vinum iam non est aqua, sed vinum. Igitur post incarnationem secundum positionem praedictam, Verbum Dei penitus non erit: quod apparet impossibile, tum ex hoc quod Verbum Dei est aeternum, secundum illud *Ioan. 1. In principio erat Verbum:* tum quia post incarnationem Christus Verbum dicitur, secundum illud *Apoc. 19. 13. Vestitus erat veste aspersa sanguine, et vocabatur nomen eius Verbum Dei.*

3. Amplius. Eorum quae non communicant in materia, et in genere uno, impossibile est fieri conver-

sionem in invicem: non enim ex linea fit albedo, quia sunt diversorum generum: neque corpus elementare potest converti in aliquod corporum caelestium, vel in aliquam incorpoream substantiam, aut e converso, cum non convenient in materia. Verbum autem Dei, cum sit Deus, non convenit neque in genere, neque in materia cum quocumque alio, eo quod Deus in genere non est, neque materiam habet. Impossibile est igitur Verbum fuisse in carnem conversum, vel in quodecumque aliud.

4. Praeterea. De ratione carnis, ossium, et sanguinis, et huiusmodi partium est quod sit ex determinata materia. Si igitur Verbum Dei sit in carnem conversum secundum positionem praedictam, sequetur quod in Christo non fuerit vera caro, nec aliquid aliud huiusmodi, et sic etiam non erit verus homo, sed apparens tantum, et alia huiusmodi; quae *supra* contra Valentium posuimus.

Patet igitur hoc quod Ioannes dicit, *Verbum caro factum est*, non sic intelligendum esse, quasi Verbum sit conversum in carnem, sed quia carnem assumpsit, ut cum hominibus conversaretur, et eis visibilis appareret: unde et subditur: *Et habitavit in nobis, et vidimus gloriam eius etc.* sicut et in *Baruch cap. 3. 28.* de Deo dicitur, quod *in terris visus est, et cum hominibus conversatus est.*

CAP. XXXII.

De errore Arii, et Apollinaris circa animam Christi.

Non solum autem circa corpus Christi, sed etiam circa eius animam aliqui male sensisse inveniuntur.

Posuit enim Arius, quod in Christo non fuit anima, sed quod solum carnem assumpsit, cui divinitas loco animae fuit: et ad hoc ponendum necessitate quadam videtur fuisse inductus. Cum enim vellet asserere, quod Filius Dei sit creatura, et minor Pater, ad hoc probandum illa Scripturarum assumpsit testimonia quae infirmitatem humanam ostendunt in Christo; et ne aliquis eius probationem refelleret, dicendo assumpta ab eo testimonia Christo non secundum divinam naturam, sed humanam convenire; nequiter animam removit a Christo, ut cum quaedam corpori humano convenire non possint, sicut quod miratus est, quod timuit, quod oraverit, necessarium fiat huiusmodi in Filium Dei minorationem inferre. Assumpsit autem in suae positionis assertionem praemissum Verbum Ioannis dicentis: *Verbum caro factum est*: ex quo accipere volebat, quod solam carnem Verbum assumpserit, non autem animam. In hac positione etiam Apollinaris eum secutus est.

1. Manifestum est autem ex praemissis hanc positionem impossibilem esse. Ostensum est enim *supra lib. 1. cap. 27.* quod Deus forma corporis esse non potest. Cum igitur Verbum Dei sit Deus, ut ostensum est *cap. 3. 11. et 14.* impossibile est quod Verbum Dei sit forma corporis, ut sic carni pro anima esse possit. Utilis autem est haec ratio contra Apollinarem, qui Verbum Dei verum Deum esse confitebatur: et licet hoc Arius negaret, tamen etiam contra eum praedicta procedit ratio. Quia non solum

Deus non potest esse forma corporis, sed nec etiam aliquis supercaelestium spirituum, inter quos supremum Filium Dei Arius ponebat; nisi forte secundum positionem Origenis, qui posuit animas humanas eiusdem speciei et naturae cum supercaelestibus spiritibus esse: cuius opinionis falsitatem *supra lib. 2. c. 95.* ostendimus.

2. Item. Subtracto eo quod est de ratione hominis, verus homo esse non potest. Manifestum est autem animam principaliter de ratione hominis esse, cum sit eius forma. Si igitur Christus animam non habuit, verus homo non fuit; cum tamen cum hominem Apostolus asserat, dicens *1. Timoth. 2. 5. Unus est mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus.*

3. Adhuc. Ex anima non solum ratio hominis, sed et singularium partium eius dependet: unde remota anima, oculus, caro, et os hominis mortui aequivoce dicuntur, sicut oculus pictus, aut lapideus. Si igitur in Christo non fuit anima, necesse est quod nec vera caro in eo fuerit, nec aliqua alia partium hominis: cum tamen hoc Dominus in se esse perhibeat, dicens *Luc. ult. 39. Spiritus carnem, et ossa non habet, sicut me videtis habere.*

4. Amplius. Quod generatur ex aliquo vivente, filius eius dici non potest, nisi in eadem specie procedat: non enim vermis dicitur filius animalis ex quo generatur. Sed si Christus animam non haberet, non esset eiusdem speciei cum aliis hominibus: quae enim secundum formam differunt, eiusdem speciei esse non possunt. Non igitur dici poterit, quod Christus sit filius Mariae Virginis, aut quod illa sit mater eius; quod tamen in evangelica Scriptura asseritur.

5. Praeterea. In Evangelio expresse dicitur, quod Christus animam habuit, sicut est illud *Matth. 26. 38. Tristis est anima mea usque ad mortem: et Ioan. 22. 27. Nunc anima mea turbata est.* Et ne forte dicant, ipsum Filium Dei animam dici, eo quod secundum eorum positionem loco animae, et carnis sit; sumendum est quod Dominus dicit *Ioan. 10. 18. Potestatem habeo ponendi animam meam, et iterum sumendi eam.* Ex quo intelligitur aliud quam animam esse in Christo, quod habuit potestatem ponendi animam suam, et sumendi. Non autem fuit in potestate corporis quod uniretur Filio Dei, vel separaretur a Deo, cum hoc etiam naturae potestatem excedat. Oportet igitur intelligi in Christo aliud fuisse animam, et aliud divinitatem Filii Dei, cui merito talis potestas tribuatur.

6. Item. Tristitia, ira, et huiusmodi passiones sunt animae sensitivae, ut patet per Philosophum in *7. Physicorum.* Haec autem in Christo fuisse ex Evangeliiis comprobatur. Oportet igitur in Christo fuisse animam sensitivam, de qua planum est quod differt a natura divina Filii Dei.

7. Sed quia potest dici humana in Evangeliiis metaphorice dici de Christo, sicut de Deo in plerisque locis sacra Scriptura loquitur; accipiendum est aliquid quod necesse sit ut proprie dictum intelligatur. Sicut enim alia corporalia, quae de Christo Evangelistae narrant, proprie intelliguntur, et non metaphorice; ita oportet non metaphorice de ipso intelligi quod manducaverit, et per consequens quod esurierit. Esurire

autem non est nisi habentis animam sensitivam, cum esuries sit appetitus cibi. Oportet igitur quod Christus habuerit animam sensitivam.

C A P. XXXIII.

De errore Apollinaris dicentis animam rationalem non fuisse in Christo, et de errore Origenis dicentis animam Christi ante mundum fuisse creatam.

His autem testimoniis evangelicis Apollinaris convictus, confessus est in Christo animam sensitivam fuisse, tamen sine mente, et intellectu, ita quod Verbum Dei fuerit illi animae loco intellectus, et mentis. Sed nec hoc sufficit ad inconvenientia praedicta vitanda.

1. Homo enim speciem sortitur humanam ex hoc quod mentem humanam, et rationem habet. Si igitur Christus hoc non habuit, verus homo non fuit, nec eiusdem speciei nobiscum. Anima autem ratione carens ad aliam speciem pertinet quam anima rationem habens: etenim secundum Philosophum in 8. *Metaph. text. com. 10.* dicitur, quod in definitionibus, et speciebus quaelibet differentia essentialis addita, vel subtracta variat speciem, sicut in numeris unitas. Rationale autem est differentia specifica. Si igitur in Christo fuit anima sensitiva sine ratione, non fuit eiusdem speciei cum anima nostra, quae est rationem habens. Nec ipse igitur Christus fuit eiusdem speciei nobiscum.

2. Adhuc. Inter ipsas animas sensitivas ratione carentes diversitas secundum speciem existit: quod patet ex animalibus irrationalibus, quae ab invicem specie differunt, quorum tamen unumquodque secundum propriam animam speciem habet. Sic igitur anima sensitiva ratione carens est quasi unum genus sub se plures species comprehendens. Nihil autem est in genere quod non sit in aliqua eius specie. Si igitur anima Christi fuit in genere animae sensitivae ratione carentis, oporteret quod contineretur sub aliqua specierum eius, utpote quod fuerit in specie animae leonis, vel equi, aut alicuius alterius belluae: quod est omnino absurdum.

3. Amplius. Corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam, et sicut instrumentum ad principale agens. Oportet autem materiam proportionatam esse formae, et instrumentum principali agenti. Ergo secundum diversitatem animarum oportet et corporum diversitatem esse: quod et secundum sensum apparet: nam in diversis animalibus inveniuntur diversae dispositiones membrorum, secundum quod conveniunt diversis dispositionibus animarum. Si ergo in Christo non fuit anima qualis est anima nostra, nec membra habuisset sicut sunt membra humana.

4. Praeterea. Cum secundum Apollinarem Verbum Dei sit verus Deus, ei admiratio competere non potest: nam ea admiramur quorum causam ignoramus. Similiter autem nec admiratio animae sensitivae competet, cum ad animam sensitivam non pertineat sollicitari de cognitione causarum. In Christo autem admiratio fuit, sicut ex Evangeliiis probatur: dicitur enim *Matth. 8. 10.* quod *audiens Iesus* verba Centurionis, *miratus est.* Oportet igitur praeter divinitatem

Verbi, et animam sensitivam in Christo aliquid ponere secundum quod admiratio ei competere possit, scilicet mentem humanam. Manifestum est igitur ex praedictis quod in Christo verum corpus humanum, et vera anima humana fuit.

Sic igitur quod Ioannes dicit, *Verbum caro factum est*, non sic intelligitur quasi Verbum sit in carnem conversum, neque sic quod Verbum carnem solam assumpserit, aut animam sensitivam sine mente, sed secundum consuetum Scripturae modum ponitur pars pro toto, ut sic dictum sit, *Verbum caro factum est*, ac si diceretur, Verbum homo factum est: nam et anima interdum ponitur pro homine in Scriptura: dicitur enim *Exod. 1. 5.* *Erant omnes animae quae egressae sunt de femore Iacob, septuaginta:* similiter etiam et caro pro toto homine ponitur: dicitur enim *Isaiae 40. 5.* *Videbit omnis caro pariter quod os Domini locutum est.* Sic igitur et hic caro pro toto homine ponitur ad exprimendam humanae naturae infirmitatem, quam Verbum assumpsit.

Si autem Christus humanam carnem, et humanam animam habuit, ut ostensum est; manifestum est animam Christi non fuisse ante corporis eius conceptionem. Ostensum est enim *lib. 2. cap. 83.* quod humanae animae propriis corporibus non praexistunt. Unde patet falsum esse Origenis dogma dicentis, animam Christi ab initio ante corporales creaturas cum omnibus aliis spiritualibus creaturis creatam, et a Verbo Dei assumptam, et demum circa finem saeculorum pro salute hominum carne fuisse indutam.

C A P. XXXIV.

De errore Theodori Mopsuesteni circa unionem Verbi ad hominem.

Ex praemissis igitur apparet quod Christo nec divina natura defuit, ut Ebion, Cerintus, et Photinus dixerunt; nec verum corpus humanum, secundum errorem Manichaei, atque Valentini: nec etiam humana anima, sicut posuerunt Arius, et Apollinaris. His igitur tribus substantiis in Christo convenientibus, scilicet divinitate, anima humana, et vero humano corpore, circa horum unionem quid sentiendum sit secundum Scripturarum documenta, inquirendum restat.

Theodorus igitur Mopsuestenus, et Nestorius eius sectator talem (1) sententiam de praedicta unionem protulerunt. Dixerunt enim, quod anima humana, et corpus humanum naturali unionem convenerunt in Christo ad constitutionem unius hominis eiusdem speciei et naturae cum aliis hominibus; et quod in hoc homine Deus habitavit sicut in templo suo, scilicet per gratiam, sicut et in aliis hominibus sanctis: unde dicitur *Ioan. 2. 19.* quod ipse Iudaeus dixit: *Solvite templum hoc, et in tribus diebus excitabo illud:* et postea Evangelista quasi exponens subdit: *Ille autem dicebat de templo corporis sui:* et Apostolus *Colossens. 1.* dicit, quod in ipso complacuit omnem plenitudinem habitare: et hoc consecuta est ulterius quaedam affectualis unio inter hominem illum et Deum, dum et homo ille bona sua voluntate Deo inhaesit, et Deus sua voluntate il-

(1) *Al. scientiam.*

lum acceptavit, secundum illud *Ioannis* 8. 29. *Qui misit me, mecum est, et non reliquit me solum: quia quae placita sunt ei, facio semper:* ut sic intelligatur talis esse unio hominis illius ad Deum, qualis est unio, de qua Apostolus dicit *1. ad Corinth.* 6. 17. *Qui adhaeret Deo, unus spiritus est.* Et sicut ex hac unione quae proprie Deo conveniunt, ad homines transferuntur, ut dicantur dii, et filii Dei, et domini, et sancti, et Christi, sicut ex diversis locis Scripturae patet; ita et nomina divina homini illi conveniunt, ut propter Dei inhabitationem, et unionem affectus dicatur et Deus, et Dei Filius, et Dominus, et Christus. Sed tamen quia in illo homine maior plenitudo gratiae fuit quam in aliis hominibus sanctis, fuit prae ceteris templum Dei, et acrius Deo secundum affectum unitus, et singulari quodam privilegio divina nomina participavit: et propter hanc excellentiam gratiae constitutus est in participatione divinae dignitatis, et honoris, ut scilicet coadoretur Deo. Et sic secundum praedicta oportet quod alia sit persona Verbi Dei, et alia persona illius hominis qui Verbo Dei coadoratur.

Et si dicatur una persona utriusque, hoc erit propter unionem affectualem praedictam, ut sic dicatur homo ille, et Dei Verbum una persona, sicut dicitur de viro, et muliere, quod iam non sunt duo, sed una caro. Et quia talis unio non facit ut quod de uno dicitur, de altero dici possit: non enim quicquid convenit viro, verum est de muliere, aut e converso: ideo in unione Verbi et illius hominis hoc observandum putant, quod ea quae sunt propria illius hominis ad humanam naturam pertinentia, de Verbo Dei, aut de Deo convenienter dici non possunt; sicut homini illi convenit quod sit natus de Virgine, quod passus, mortuus, et sepultus, et huiusmodi: quae omnia asserunt de Deo, vel de Dei Verbo dici non debere.

Sed quia sunt quaedam nomina, quae etsi Deo principaliter conveniant, communicantur tamen hominibus per aliquem modum, sicut Christus, Dominus, Sanctus, et etiam filius Dei; huiusmodi nominibus secundum eos nihil prohibet praedicari: convenienter enim dicitur secundum eos, quod Christus, Dominus gloriae, vel Sanctus sanctorum, vel Dei Filius, sit natus de Virgine, passus, mortuus, et sepultus: unde et beatam Virginem non matrem Dei, vel Verbi Dei, sed matrem Christi nominandam esse dicunt.

1. Sed si quis diligenter consideret, praedicta positio veritatem incarnationis excludit. Non enim secundum praedicta Verbum Dei fuit homini illi unitum, nisi secundum inhabitationem per gratiam, ex qua consequitur unio voluntatum. Inhabitatio autem Verbi Dei in homine non est Verbum Dei incarnatum: habitavit enim Verbum Dei, et Deus ipse in omnibus Sanctis a constitutione mundi, secundum illud Apostoli *2. ad Corinth.* 6. 16, *Vos estis templum Dei vivi, sicut dicit Dominus, quoniam inhabitabo in illis:* quae tamen inhabitatio incarnatio dici non potest; alioquin frequenter ab initio mundi Deus incarnatus fuisset.

Nec etiam ad incarnationis rationem sufficit, si Verbum Dei, aut Deus pleniori gratia habitavit in illo homine, quia magis, et minus speciem non diversificent unionis. Cum igitur christiana religio (1) in fide

incarnationis fundetur, evidenter apparet quod praedicta positio fundamentum christianae religionis tollit.

2. Praeterea. Ex ipso modo loquendi Scripturarum falsitas praedictae positionis apparet. Inhabitationem enim Verbi Dei in sanctis hominibus consuevit sacra Scriptura his modis significare: *Locutus est Dominus ad Moysen:* vel *dicit Dominus ad Moysen.* *Factum est Verbum Domini ad Hieremiam,* aut ad aliquem aliorum Prophetarum. *Factum est verbum Domini in manu Aggaei Prophetae.* Numquam autem legitur, quod Verbum Domini factum sit vel Moyses, vel Hieremias, vel aliquis aliorum. Hoc autem modo singulariter unionem Dei Verbi ad carnem Christi designat Evangelista dicens *cap. 1. 14. Verbum caro factum est,* ut supra expositum est. Manifestum est igitur quod non solum per modum inhabitationis Verbum Dei in homine Christo fuit, secundum rationem Scripturae.

3. Item. Omne quod factum est aliquid, est illud quod factum est: sicut quod factum est homo, est homo, et quod factum est album, est album. Sed Verbum Dei factum est homo, ut ex praemissis habetur. Igitur Verbum Dei est homo. Impossibile est autem, ut duorum differentium persona, ante hypostasi, vel supposito unum de altero praedicetur: cum enim dicitur, Homo est animal, idipsa quod animal est, homo est; cum dicitur, Homo est albus, ipse homo albus esse signatur, licet albedo sit extra rationem humanitatis: et ideo nullo modo dici potest, quod Sortes sit Plato, vel aliquod aliud singularium eiusdem vel alterius speciei. Si igitur Verbum caro factum est, idest homo, ut Evangelista testatur, impossibile est quod Verbi Dei, et illius hominis sint duae personae, vel duae hypostases, vel duo supposita.

4. Adhuc. Pronomina demonstrativa ad personam referuntur, vel hypostasim, vel suppositum: nemo enim diceret, Ego curro, alio currente, nisi forte figurative, utpote quod alius loco eius curreret. Sed ille homo qui dictus est Iesus, dicit de se *Ioan.* 8. 58. *Antequam Abraham fieret, ego sum:* et *Ioan.* 10. 30. *Ego, et Pater unum sumus,* et plura alia, quae manifeste ad divinitatem Verbi pertinent. Ergo manifestum est quod persona illius hominis loquentis, et hypostasis, est illa persona Filii Dei.

5. Amplius. Ex superioribus patet quod neque corpus Christi de caelo descendit secundum errorem Valentini, neque anima secundum errorem Origenis; unde restat quod ad Verbum Dei pertineat quod dicitur descendisse non motu locali, sed ratione unionis ad inferiorem naturam, ut supra dictum est. Sed ille primo ex persona sua loquens, dicit se descendisse de caelo, *Ioan.* 6. 51. *Ego sum panis vivus, qui de caelo descendi.* Necesse est igitur personam, et hypostasim illius hominis esse personam Verbi Dei.

6. Item. Manifestum est quod ascendere in caelum Christo homini convenit, qui videntibus Apostolis elevatus est, ut dicitur *Actuum* 1. descendere autem de caelo Verbo Dei convenit. Sed Apostolus dicit *ad Ephesios* 4. 10. *Qui descendit, ipse est et qui ascendit.* Ipsa igitur est persona, et hypostasis illius hominis, quae est persona, et hypostasis Verbi Dei.

7. Adhuc. Ei qui originem habet ex mundo, et non fuit antequam esset in mundo, non convenit venire in mundum. Sed homo Christus secundum

(1) *Al.* in fine.

carnem originem habet ex mundo, quia verum corpus humanum, et terrenum habuit, ut ostensum est; secundum animam vero non fuit antequam esset in mundo, habuit enim veram animam humanam, de cuius natura est ut non sit antequam corpori uniat. Relinquitur igitur quod homini illi ex sua humanitate non convenit venire in mundum. Ipse autem se dicit venisse in mundum: *Exivi, inquit, a Patre, et veni in mundum Ioan. 16. 28.* Manifestum est igitur quod id quod Verbo Dei convenit, de homine illo dicitur vere: nam quod Verbo Dei conveniat venire in mundum, manifeste ostendit Ioannes Evangelista dicens *cap. 1. 10. In mundo erat, et mundus eum non cognovit. In propria venit etc.* Oportet igitur personam, et hypostasim illius hominis loquentis esse personam, et hypostasim Verbi Dei.

8. Item. Apostolus dicit *ad Hebraeos 10. 5. Ingre- diens mundum dicit: Hostiam, et oblationem noluit; corpus autem aptasti mihi.* Ingre diens autem mundum Verbum Dei est, ut ostensum est. Ipsi ergo Dei Verbo corpus aptatur, ut scilicet sit proprium corpus eius: quod dici non posset, nisi esset eadem hypostasis Verbi Dei, et illius hominis. Oportet igitur esse eandem hypostasim Dei Verbi, et illius hominis.

9. Amplius. Omnis mutatio, vel passio conveniens corpori alicuius potest attribui ei cuius est corpus: si enim corpus Petri vulneretur, flagelletur, aut moriatur, potest dici, quod Petrus vulneratur, flagellatur, aut moritur. Sed corpus illius hominis fuit corpus Verbi Dei, ut ostensum est. Ergo omnis passio quae in corpore illius hominis facta fuit, potest Verbo Dei attribui. Recte igitur potest dici, quod Verbum Dei, et Deus est passus, crucifixus, mortuus, et sepultus; quod ipsi negabant.

10. Item. Apostolus dicit *ad Hebraeos 2. 10. Decebat eum propter quem omnia, et per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum per passionem consummari.* Ex quo habetur quod ille, propter quem sunt omnia, et qui homines in gloriam adducit, et qui est auctor salutis humanae, passus est, et mortuus. Sed haec quatuor singulariter sunt Dei, et nulli alii attribuuntur: dicitur enim *Proverb. 16. 41. Universa propter semetipsum operatus est Dominus:* et *Ioann. 1. 3. de Verbo dicitur: Omnia per ipsum facta sunt:* et in *Psal. 83. 12. Gratiam, et gloriam dabit Dominus;* et alibi *34. 39. Salus autem iustorum a Domino.* Manifestum est igitur recte dici, Deum, Dei Verbum esse passum, et mortuum.

11. Praeterea. Licet aliquis homo participatione divini dominii dominus dici possit, nullus homo tamen, neque creatura aliqua potest dici dominus gloriae: quia gloriam futurae beatitudinis solus Deus ex natura possidet, alii vero per donum gratiae. Unde et *Psal. 23. 10. dicitur: Dominus virtutum ipse est Rex gloriae.* Sed Apostolus dicit, Dominum gloriae esse crucifixum *1. Cor. 2. 8. Si enim cognovissent, numquam Dominum gloriae crucifixissent.* Vere igitur dici potest, quod Deus sit crucifixus.

12. Adhuc. Verbum Dei dicitur Dei Filius per naturam, ut ex supradictis *cap. 11 et 14.* patet: homo autem propter inhabitationem Dei dicitur Dei Filius

per gratiam adoptionis. Sic igitur in Domino Iesu Christo secundum positionem praedictam est accipere utrumque filiationis modum. Nam Verbum inhabitans est Dei Filius per naturam, homo inhabitatus est Dei Filius per gratiam adoptionis: unde homo ille non potest dici proprius, vel unigenitus Dei Filius, sed solum Dei Verbum, quod secundum proprietatem nativitatis singulariter a Patre genitum est. Attribuit autem Scriptura proprio, et unigenito Dei Filio passionem, et mortem: dicit enim Apostolus *ad Romanos cap. 8. 32. Proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum:* et *Ioannis 3. 16. Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in illum, non pereat, sed habeat vitam aeternam.* Et quod loquatur de traditione ad mortem, patet per id quod eadem verba supra praemiserat de Filio hominis crucifixo dicens: *Sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita oportet exaltari Filium hominis, ut omnis qui credit in illum, non pereat, sed habeat vitam aeternam.* Et Apostolus mortem Christi indicium divinae dilectionis ad mundum esse ostendit, dicens *Roman. 5. 8. Commendat suam caritatem Deus in nobis, quoniam quum adhuc (1) inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est.* Recte igitur dici potest, quod Verbum Dei Deus sit passus, et mortuus.

13. Item. Ex hoc dicitur aliquis filius alicuius matris, quia corpus eius ex ea sumitur, licet anima non sumatur ex matre, sed ab exteriori sit. Corpus autem illius hominis ex Virgine matre sumptum est. Ostensum est autem corpus illius hominis esse corpus Filii Dei naturalis, idest Verbi Dei. Convenienter igitur dicitur, quod beata Virgo sit mater Verbi Dei, et etiam Dei: licet divinitas Verbi a matre non sumatur: non enim oportet quod filius totum quod est de sua substantia, a matre sumat, sed solum corpus.

14. Amplius. Apostolus dicit *ad Galat. 4. 4. Misit Deus Filium suum factum ex muliere:* ex quibus verbis ostenditur, qualiter missio Filii Dei sit intelligenda: eo enim dicitur missus, quo factus est ex muliere: quod quidem verum esse non posset, nisi Filius Dei ante fuisset quam factus esset ex muliere. Quod enim in aliquid mittitur, prius esse intelligitur quam sit in eo in quod mittitur. Sed homo ille qui est Filius adoptivus secundum Nestorium, non fuit antequam natus esset ex muliere. Quod ergo dicit, *Misit Deus Filium suum*, non potest intelligi de Filio adoptivo, sed oportet quod intelligatur de Filio naturali, idest de Deo Dei Verbo. Sed ex hoc quod aliquis factus est ex muliere, dicitur filius mulieris. Deus ergo Dei Verbum est filius mulieris.

Sed forte diceret aliquis non debere verbum Apostoli sic intelligi quod Dei Filius ad hoc sit missus, ut sit factus ex muliere, sed ita quod Dei Filius, qui est factus ex muliere, et sub lege, ad hoc sit missus, ut eos qui sub lege erant, redimeret: et secundum hoc, quod dicit, *Filium suum*, non oportebit intelligi de Filio naturali, sed de homine illo qui est filius adoptionis. Sed hic sensus excluditur ex ipsis

(1) Vulgata: *peccatores essemus, secundum tempus Christus etc.*

Apostoli verbis. Non enim a lego potest absolvere nisi ille qui super legem existit, qui est auctor legis. Lex autem a Deo posita est. Solius igitur Dei est a servitute legis eripere. Hoc autem attribuit Apostolus Filio Dei, de quo loquitur. Filius ergo Dei, de quo loquitur, est Filius naturalis. Verum ergo est dicere, quod naturalis Dei Filius, idest Deus Dei Verbum, est factus ex muliere.

15. Praeterea. Idem patet per hoc quod redemptio humani generis ipsi Deo attribuitur in *Ps. 30. 6. Redemisti me Domine Deus veritatis.*

16. Adhuc. Adoptio filiorum Dei fit per Spiritum sanctum, secundum illud *Rom. 8. 15. Accepistis spiritum adoptionis filiorum.* Spiritus autem sanctus non est donum hominis, (1) sed Dei. Ergo filiorum adoptio non causatur ab homine, sed a Deo. Causatur autem a Filio Dei misso a Deo, et facto ex muliere: quod patet per id quod Apostolus subdit: *Ut adoptionem filiorum reciperemus.* Oportet igitur verbum Apostoli intelligi de Filio Dei naturali. Deus igitur Dei Verbum factus est ex muliere, idest ex Virgine matre.

17. Item. Ioannes dicit *cap. 1. 14. Verbum caro factum est.* Non autem habet carnem nisi ex muliere. Verbum igitur factum est ex muliere, idest ex Virgine matre. Virgo enim est mater Dei Verbi.

18. Amplius. Apostolus dicit *Rom. 9. 5.* quod Christus est ex patribus secundum carnem, *qui est super omnia Deus benedictus in saecula.* Non autem ex patribus nisi mediante Virgine. Deus igitur, qui est super omnia, est ex Virgine secundum carnem. Virgo igitur est mater Dei secundum carnem.

19. Adhuc. Apostolus dicit *Phil. 2. 6.* de Christo Iesu: *Qui cum in forma Dei esset...exinanivit semetipsum. formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus:* ubi manifestum est, si secundum Nestorium Christum dividamus in duos, scilicet in hominem illum qui est Filius Dei adoptivus, et Filium naturalem, qui est Verbum Dei, quod non potest intelligi de homine illo. Ille enim homo, si purus homo sit, non prius fuit in forma Dei, ut postmodum in similitudinem hominum fieret; sed magis e converso homo existens divinitatis particeps factus est, in quo non fuit exinanitus, sed exaltatus. Oportet igitur quod intelligatur de Verbo Dei quod prius fuerit ab aeterno in forma Dei, idest in natura Dei, et postmodum exinanivit semetipsum in similitudinem hominum factus. Non potest autem intelligi ista exinanitio per solam inhabitationem Verbi Dei in homine Iesu Christo: nam Verbum Dei in omnibus Sanctis a principio mundi habitavit per gratiam, nec tamen dicitur exinanitum: quia Deus sic suam bonitatem creaturis comunicat, quod nihil ei subtrahitur, sed magis quodammodo exaltatur, secundum quod eius sublimitas ex bonitate creaturarum apparet tantum amplius, quanto creaturae fuerint meliores. Unde si Verbum Dei plenius habitavit in homine Christo quam in aliis Sanctis, minus in hoc quam in aliis convenit exinanitio Verbi. Manifestum est igitur quod unio Verbi ad humanam naturam non est intelligenda secundum solam inhabitationem Verbi Dei in homine illo, ut Nestorius dicebat, sed

secundum quod Verbum Dei vere factum est homo. Sic enim solus habebit locum exinanitio, ut scilicet dicatur Verbum Dei exinanitum, idest parvum factum non amissione propriae magnitudinis, sed assumptione humanae parvutatis; sicut si anima praexistere corpori, et diceretur fieri substantia corporea, quae est homo, non mutatione propriae naturae, sed assumptione naturae corporeae.

20. Praeterea. Manifestum est quod Spiritus sanctus in homine Christo habitavit: dicitur enim *Lucae 4. 1.* quod *Iesus plenus Spiritu sancto regressus est a Iordane.* Si igitur incarnatio Verbi secundum hoc solum intelligenda est quod Verbum Dei in homine illo plenissime habitavit, necesse erit dicere, quod etiam Spiritus sanctus erit incarnatus: quod est omnino alienum a doctrina fidei.

21. Adhuc. Manifestum est Verbum Dei in sanctis Angelis habitare, qui participatione Verbi intelligentia replentur. Dicit autem Apostolus *Hebr. 2. 16. Nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahae apprehendit.* Manifestum est igitur quod assumptio humanae naturae a Verbo non est secundum solam inhabitationem accipienda.

22. Adhuc. Si secundum positionem Nestorii Christus separatur in duos secundum hypostasim differentes, idest Verbum Dei, et hominem illum, impossibile est quod Verbum Dei Christus dicatur. Quod patet tum ex modo loquendi Scripturae, quae numquam ante incarnationem Domini Deum, aut Dei Verbum nominat Christum, tum etiam ex ipsa nominis ratione: dicitur enim Christus quasi unctus, unctus autem intelligitur oleo exultationis, idest Spiritu sancto, ut Petrus exponit *Actuum 5.* Non autem potest dici quod Verbum Dei sit unctum Spiritu sancto: quia sic Spiritus sanctus esset maior Filio, ut sanctificans sanctificato. Oportebit igitur quod hoc nomen *Christus* solum pro homine illo possit intelligi. Quod ergo dicit Apostolus *ad Philippenses 2. 5. Hoc sentite in vobis quod et in Christo Iesu,* ad hominem illum referendum est. Subdit autem: *Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo.* Verum igitur est dicere, quod homo ille est in forma, idest in natura Dei, et aequalis Deo. Licet autem homines dicantur dii, vel filii Dei propter inhabitantem Deum, numquam tamen dicitur, quod sint aequales Deo. Patet igitur quod homo Christus non per solam inhabitationem dicitur Deus.

23. Item. Licet nomen Dei ad sanctos homines transferatur propter inhabitationem gratiae, numquam tamen omnia quae sunt solius Dei, sicut creare caelum, et terram, aut aliquid huiusmodi, de aliquo Sanctorum propter inhabitationem gratiae dicitur. Christo autem homini attribuitur omnium creatio: dicitur enim *Hebr. 2. 1. Considerate Apostolum, et Pontificem confessionis nostrae Iesum Christum, qui fidelis est ei, qui (2) praefecit illum, sicut et Moyses in omni domo illius:* quod oportet de homine illo, et non de Dei Verbo intelligi: tum quia ostensum est quod secundum positionem Nestorii, Verbum Dei Christus dici non potest: tum quia Verbum Dei non est

(1) *Ad.* sed adoptio.

(2) *Vulgata facit.*

factum, sed genitum. Addit autem Apostolus: *Amplior gloria iste prae Moyse dignus habitus est, quanto amplior honorem habet domus, qui fabricavit illam.* Homo igitur Christus fabricavit domum Dei: quod consequenter Apostolus probat subdens: *Omnis namque domus fabricatur ab aliquo: qui autem creavit, Deus est.* Sic igitur Apostolus probat quod homo Christus fabricavit domum Dei, per hoc quod Deus creavit omnia: quae probatio nulla esset, nisi Christus esset Deus creans omnia. Sic igitur homini illi attribuitur creatio universorum, quod est proprium opus Dei. Est igitur homo Christus ipse Deus secundum hypostasim, et non ratione inhabitationis tantum.

24. Amplius. Manifestum est quod homo Christus loquens de se, multa divina dicit, et supernaturalia, ut est illud *Ioan. 6. 40. Ego resuscitabo illum in novissimo die: et Ioan. 10. 28. Ego vitam aeternam do eis:* quod quidem esset summae superbiae, si ille homo loquens non esset secundum hypostasim ipse Deus, sed solum haberet Deum inhabitantem. Hoc autem homini Christo non competit, qui de se dicit *Matth. 3. 29. Discite a me, quia mitis sum, et humilis corde.* Est igitur eadem persona hominis illius, et Dei.

25. Praeterea. Sicut legitur in Scripturis, quod homo ille est exaltatus: dicitur enim *Act. 2. 35. Dextera Dei exaltatus etc.* ita legitur quod Deus sit exinanitus *Philipp. 2. 7. Exinanivit semetipsum etc.* Sicut igitur sublimia possunt dici de homine illo ratione unionis, ut quod sit Deus, quod resuscicet mortuos, et alia huiusmodi; ita de Deo possunt dici humilia, ut quod sit de Virgine, passus, mortuus, et sepultus.

26. Adhuc. Relativa, tam verba, quam pronomina idem suppositum referunt: dicit enim Apostolus *Coloss. 1. 16. loquens de Filio Dei: In ipso condita sunt universa in caelis, et in terra, visibilia, et invisibilia:* et postea subdit: *Et ipse est caput corporis Ecclesiae, qui est principium, primogenitus ex mortuis.* Manifestum est autem quod hoc quod dicitur, *In ipso condita sunt universa*, ad Verbum Dei pertinet; quod autem dicitur *primogenitus ex mortuis*, homini Christo competit. Sic igitur Dei Verbum, et homo Christus sunt unum suppositum, et per consequens una persona; et oportet quod quicquid dicitur de homine illo, dicatur de Verbo Dei, et e converso.

27. Item. Apostolus dicit *1. ad Corinth. 8. 6. Unus est Dominus Iesus Christus per quem omnia.* Manifestum est autem quod Iesus Christus, nomen illius hominis per quem omnia, convenit Verbo Dei. Sic igitur Verbum Dei, et homo ille sunt unus Dominus, nec duo domini, nec duo filii, ut Nestorius dicebat: et ex hoc ulterius sequitur quod Verbi Dei, et hominis sit una persona.

Si quis autem diligenter consideret, haec Nestorii opinio quantum ad incarnationis mysterium parum differt ab opinione Photini: quia uterque hominem illum Deum asserebat solum propter inhabitationem gratiae, quamvis Photinus dixerit, quod ille homo nomen divinitatis, et gloriam per passionem, et bona opera meruit. Nestorius autem confessus est quod a principio suae conceptionis huiusmodi nomen, et gloriam habuit propter plenissimam habitationem Dei in ipso. Circa generationem autem aeternam Verbi multum

differebant: nam Nestorius eam confitebatur, Photinus vero negabat omnino.

C A P. XXXV.

Contra errorem Eutychetis.

Quia ergo sicut multipliciter ostensum est, ita oportet mysterium incarnationis intelligi, quod Verbi Dei, et hominis sit una eademque persona; relinquatur tamen quaedam circa huius veritatis considerationem difficultas.

Naturam enia divinam necesse est ut sua personalitas consequatur. Similiter autem videtur et de humana natura. Nam omne quod subsistit in intellectuali, vel rationali natura, habet rationem personae: unde non videtur esse possibile quod sit una persona, et sint duae naturae, divina, et humana.

Ad huius autem difficultatis solutionem diversi diversas positiones attulerunt. Eutyches enim, ut unitatem personae contra Nestorium servaret in Christo, dicit in Christo esse etiam unam naturam, ita quod quamvis ante unionem essent duae naturae distinctae, divina, et humana, in unione tamen coierunt in unam naturam; et sic dicebat Christi personam ex duabus naturis esse, non autem in duabus naturis subsistere, propter quod in Chalcedonensi Synodo est condemnatus.

1. Huius autem positionis falsitas ex multis apparet. Ostensum enim est *supra*, quod in Christo Iesu et corpus fuit, et anima rationalis, et divinitas; et manifestum est quod corpus Christi etiam post unionem non fuit ipsa Verbi divinitas: nam corpus Christi etiam post unionem passibile fuit, et corporeis oculis visibile, et lineamentis membrorum distinctum: quae omnia aliena sunt a divinitate Verbi, ut ex *superioribus lib. 1. cap. 20.* patet. Similiter etiam anima Christi post unionem aliud fuit a divinitate Verbi, quia anima Christi etiam post unionem passionibus tristitiae, et doloris, et irae affecta fuit: quae etiam divinitati Verbi nullo modo convenire possunt, ut ex praemissis patet. Anima autem humana, et corpus constituunt humanam naturam. Sic igitur etiam post unionem humana natura in Christo fuit aliud a divinitate Verbi, quae est natura divina. Sunt igitur in Christo etiam post unionem duae naturae.

2. Item. Natura est secundum quam res aliqua dicitur res naturalis. Dicitur autem res naturalis ex hoc quod habet formam, sicut et res artificialis: non enim dicitur domus antequam habeat formam artis, et similiter non dicitur equus antequam habeat formam naturae suae. Forma igitur rei naturalis est eius natura. Oportet ergo dicere, quod in Christo sint duae formae etiam post unionem: dicit enim Apostolus *ad Philipp. 2.* de Christo Iesu, quod quum in forma Dei esset, formam servi accepit. Non autem potest dici, quod sit eadem forma Dei, et forma servi: nihil enim accipit quod iam habet: et sic si eadem est forma Dei, et forma servi, cum iam formam Dei habuisset, non accepisset formam servi. Neque iterum potest dici, quod forma Dei in Christo per unionem sit corrupta, quia sic Christus post unionem non esset Deus. Neque iterum potest dici, quod forma servi sit corrupta in unione, quia sic non acce-

pisset formam servi. Sed nec dici potest, quod forma servi sit permixta formae Dei, quia quae permiscetur, non manent integra, sed partim utrumque corrumpitur. unde non diceret, quod accepisset formam servi, sed aliquid eius; et sic oportet dici secundum verba Apostoli, quod in Christo etiam post unionem fuerunt duae formae: ergo duae naturae.

3. Amplius. Nomen naturae primo impositum est ad significandum ipsam generationem nascentium, et exinde translatum est ad significandum principium motus intrinsecum mobili: et quia huiusmodi principium est materia, vel forma, ulterius natura dicitur forma, vel materia rei naturalis habentis in se principium motus: et quia forma, et materia constituunt essentiam rei naturalis, extensum est nomen naturae ad significandum essentiam cuiuscunque rei natura existentis, ut sic natura alicuius rei dicatur essentia quam significat definitio: et hoc modo hic de natura est quaestio, sic enim dicimus humanam naturam esse in Christo, et divinam. Si igitur, ut Eutyches posuit, humana natura, et divina fuerunt duae ante unionem, sed ex eis in unione conflata est una natura, oportet hoc esse aliquo eorum modorum secundum quod ex multis natum est unum fieri. Fit autem unum ex multis uno quidem modo secundum ordinem tantum, sicut ex multis domibus fit civitas, et ex multis militibus fit exercitus. Alio modo ordine, et compositione, sicut ex partibus domus coniunctis, et per colligationem domus fit. Sed hi duo modi non competunt ad constitutionem unius naturae ex pluribus. Ea igitur quorum forma est ordo, vel compositio, non sunt res naturales, ut sic eorum unitas possit dici unitas naturae. Tertio modo ex pluribus fit unum per commixtionem, sicut ex quatuor elementis fit corpus mixtum. Hic etiam modus nullo modo competit ad propositum. Primo quidem quia mixtio non est nisi eorum quae communicant in materia, et quae agere, et pati ad invicem nata sunt; quod quidem hic esse non potest: ostensum est enim *1. lib. cap. 16. et 17.* quod Deus immaterialis, et omnino impassibilis est. Secundo quia ex his quorum unum multum excedit aliud, mixtio fieri non potest si quis enim guttam vini mittat in mille amphoras aquae, non erit mixtio, sed corruptio vini: propter quod etiam nec ligna in fornacem ignis missa dicimus misceri igni, sed ab igne consumi propter excellentem ignis virtutem. Divina autem natura in infinitum humanam excedit, cum virtus Dei sit infinita, ut *in ipso lib. 1. cap. 43.* ostensum est. Nullo igitur modo posset fieri mixtio utriusque naturae. Tertio quia dato quod fieret mixtio, neutra remaneret salva: miscibilia enim in mixto non salvantur, si sit vera mixtio. Facta igitur permixtione utriusque naturae, divinae scilicet, et humanae, neutra natura remaneret, sed aliquid tertium; et sic Christus non esset Deus, neque homo. Non igitur sic potest intelligi quod Eutyches dixit, ante unionem fuisse duas naturas, post unionem vero unam in Domino Iesu Christo, quasi ex duabus naturis sit constituta una natura. Relinquitur ergo quod hoc intelligatur hoc modo quod altera tantum earum post unionem remanserit. Aut igitur fuit in Christo sola natura divina, et id quod videbatur in eo humanum, fuit phantasticum, ut Ma-

nichaeus dixit; aut divina natura conversa est in humanam naturam, ut Apollinaris dixit: contra quos *supra* disputavimus. Relinquitur igitur hoc esse impossibile, ante unionem fuisse duas naturas in Christo, post unionem vero unam.

4. Amplius. Numquam invenitur ex duabus naturis manentibus fieri unam, eo quod quaelibet natura est quoddam totum, ea vero ex quibus aliquid constituitur, cadunt in ratione partis. Unde cum ex anima et corpore fit unum, neque corpus, neque anima natura dici potest, sicut nunc loquimur de natura: quia neutrum habet speciem completam, sed utrumque est pars unius naturae. Quum igitur natura humana sit quaedam natura completa, et similiter natura divina, impossibile est quod concurrant in unam naturam, nisi vel utraque, vel alia corrumpatur: quod esse non potest, cum ex supradictis pateat unum Christum et verum Deum, et verum hominem esse. Impossibile est igitur in Christo unam esse tantum naturam.

5. Item. Ex duobus manentibus una natura constituitur vel sicut ex partibus corporalibus, sicut ex membris constituitur animal: quod hic dici non potest, cum divina natura non sit aliquid corporeum; vel sicut ex materia et forma constituitur aliquid unum, sicut ex anima et corpore animal; quod etiam non potest in proposito dici: ostensum est enim *1. lib. cap. 17. et 27.* quod Deus neque materia est, neque alicuius forma esse potest. Si igitur Christus est verus Deus, et verus homo, ut ostensum est, impossibile est quod in eo sit una natura tantum.

6. Adhuc. Subtractio, vel additio alicuius essentialis principii variat speciem rei, et per consequens mutat naturam, quae nihil est aliud quam essentia, quam significat definitio, ut dictum est *cap. 5.* et propter hoc videmus quod differentia specifica addita, vel subtracta definitioni facit differre secundum speciem; sicut animal rationale, et ratione carens specie differunt: et sicut in numeris unitas addita, vel subtracta facit aliam et aliam speciem numeri. Forma autem est essentielle principium. Omnis igitur formae additio facit aliam speciem, et aliam naturam, sicut nunc loquimur de natura. Si igitur divinitas Verbi addatur humanae naturae sicut forma, faciet aliam naturam: et sic Christus non erit humanae naturae, sed cuiusdam alterius; sicut corpus animatum est alterius naturae quam id quod est corpus tantum.

7. Adhuc. Ea quae non conveniunt in natura, non sunt similia secundum speciem, ut homo, et equus. Si autem natura Christi sit composita ex divina et humana, manifestum est quod non erit natura Christi in aliis hominibus. Ergo non erit similis nobis secundum speciem: quod est contra Apostolum dicentem *Hebr. 2. 17.* quod *dēbuit per omnia fratribus assimilari.*

8. Praeterea. Ex forma et materia semper constituitur una species, quae est praedicabilis de pluribus actu, vel potentia, quantum est de ratione speciei. Si igitur humanae naturae divina natura quasi forma adveniat, oportebit quod ex commixtione utriusque quaedam communis species resultet, quae sit a multis participabilis; quod patet esse falsum: non enim

est nisi unus Iesus Christus, Deus, et homo. Non igitur divina, et humana natura in Christo constituerunt unam naturam.

9. Amplius. Hoc etiam videtur a fide alienum esse, quod Eutyches dixit, ante unionem in Christo fuisse duas naturas. Cum enim humana natura ex anima et corpore constituatur, sequitur quod vel anima, vel corpus, aut utrumque ante Christi incarnationem fuerit: quod per supradicta patet esse falsum. Est igitur fidei contrarium dicere, quod ante unionem fuerint duae naturae Christi, et post unionem una.

C A P. XXXVI.

De errore Macharii Antiocheni ponentis unam tantum voluntatem in Christo.

Fere autem in idem redire videtur et Macharii Antiocheni positio, dicentis in Christo esse unam tantum operationem, et voluntatem.

1. Cuiuslibet enim naturae est aliqua operatio propria: nam forma est operationis principium, secundum quam unaquaeque natura habet propriam speciem. Unde oportet quod sicut diversarum naturarum sunt diversae formae, ita sint et diversae actiones. Si igitur in Christo sit una tantum actio, sequitur quod in eo sit una tantum natura: quod est Eutychianae haeresis. Relinquitur igitur falsum esse quod in Christo sit una tantum operatio.

2. Item. In Christo est divina natura perfecta, per quam substantialis est Patri; et humana natura perfecta, secundum quam est unius speciei nobiscum. Sed de perfectione divinae naturae est voluntatem habere, ut 1. lib. cap. 62. ostensum est: similiter etiam de perfectione humanae naturae est quod habeat voluntatem, per quam est homo liberi arbitrii. Oportet igitur in Christo esse duas voluntates.

3. Adhuc. Voluntas est una pars potentialis animae humanae, sicut et intellectus. Si igitur in Christo non fuit alia voluntas praeter voluntatem Verbi, pari ratione nec fuit in eo intellectus praeter intellectum Verbi; et sic redibit positio Apollinaris.

4. Amplius. Si in Christo fuit tantum una voluntas, oportet quod in eo fuerit solum voluntas divina: non enim Verbum voluntatem divinam, quam ab aeterno habuit, amittere potuit. Ad voluntatem autem divinam non pertinet mereri: quia meritum est alicuius in perfectionem tendentis. Sic igitur Christus neque sibi, neque nobis sua passione meruisset: cuius contrarium docet Apostolus Philipp. 2. 6. dicens: *Factus est obediens Patri usque ad mortem: propter quod et Deus exaltavit illum.*

5. Praeterea. Si in Christo voluntas humana non fuit, sequitur quod neque secundum naturam assumptam liberi arbitrii fuit: nam secundum voluntatem est homo liberi arbitrii. Sic igitur non agebat Christus homo ad modum hominis, sed ad modum aliorum animalium, quae libero arbitrio carent. Nihil igitur in eius actibus virtuosum, et laudabile, (1) aut nobis imitandum fuit. Frustra igitur dicit Matth. 11. 29. *Discite a me, quia mitis sum, et humilis corde:* et

(1) 44. aut non imitandum.

Ioan. 13. 15. Exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci, ita et vos faciatis.

6. Adhuc. In uno homine puro quamvis sit supposito unus, sunt tamen plures et appetitus, et operationes secundum diversa naturalia principia: nam secundum rationalem partem inest ei voluntas; secundum sensitivam inest ei irascibilis, et concupiscibilis, et rursus naturalis appetitus consequens vires naturales. Similiter autem et secundum oculum videt, secundum aurem audit, pede ambulat, lingua loquitur, et mente intelligit: quae sunt operationes diversae. Et hoc ideo est, quia operationes non multiplicantur solum secundum diversa subiecta operativa, sed etiam secundum diversa principia, quibus unum et idem subiectum operatur; a quibus etiam operationes speciem trahunt. Divina vero natura multo plus distat ab humana quam naturalia principia humanae naturae ab invicem. Est igitur alia et alia voluntas, et operatio divinae et humanae naturae in Christo, licet ipse Christus sit in utraque natura unus.

7. Item. Ex auctoritate Scripturae manifeste ostenditur in Christo duas voluntates fuisse. Dicit enim ipse Ioann. 6. 38. *Descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me:* et Lucae 22. 42. *Non mea voluntas, sed tua fiat.* Ex quibus patet quod in Christo fuit quaedam voluntas propria eius praeter voluntatem Patris. Manifestum est autem quod in eo fuit voluntas quaedam communis sibi, et Patri: Patris enim, et Filii sicut est una natura, ita etiam est una voluntas. Sunt igitur in Christo duae voluntates.

Idem autem et de operationibus patet. Fuit enim in Christo una operatio sibi, et Patri communis, cum ipse dicat Ioan. 5. 19. *Quaecumque Pater facit, et haec similiter Filius facit.* Est autem in eo et alia operatio quae non convenit Patri, ut dormire, esurire, comedere, et alia huiusmodi, quae Christus humanitus fecit, vel passus est, ut Evangelistae tradunt. Non igitur fuit in Christo una tantum operatio.

Videtur autem haec positio ortum habuisse ex hoc quod eius auctores nescierunt distinguere inter id quod est simpliciter unum, et ordine unum. Viderunt enim voluntatem humanam in Christo omnino sub voluntate divina ordinatam fuisse, ita quod nihil voluntate humana Christus voluit, nisi secundum quod eum velle voluntas divina disposuit. Similiter etiam nihil Christus secundum humanam naturam operatus est, vel agendo, vel patiendo, nisi quod voluntas divina disposuit, secundum illud Ioan. 8. 59. *Quae placita sunt ei, facio semper.* Humana etiam operatio Christi quamdam efficaciam divinam ex unione divinitatis consequebatur, sicut actio secundarii agentis consequitur efficaciam quamdam ex principali agente: ex quo contingit quod quaelibet eius actio, vel passio fuit salubris: propter quod Dionysius de divinis nomin. cap. 2. humanam Christi operationem vocat theandricam, id est Dei virilem: et etiam quia est Dei, et hominis. Videntes igitur humanam voluntatem, et operationem Christi sub divina ordinari infallibili ordine, indicaverunt in Christo esse tantum voluntatem, et operationem unam; quamvis non sit idem, ut dictum est, unum ordine, et unum simpliciter.

CAP. XXXVII.

Contra eos qui dixerunt ex anima et corpore non esse aliquid unum constitutum in Christo.

Ex praemissis igitur manifestum est, quod in Christo est tantum una persona secundum fidei assertionem, et duae naturae, contra id quod Nestorius, et Eutyches posuerunt.

Sed quia hoc alienum videtur ab his quae naturalis ratio experitur, fuerunt quidam posteriores, talem de unione positionem asserentes. Quia enim ex unione animae et corporis constituitur homo, sed ex hac anima et ex hoc corpore hic homo, quod (1) praeter essentiam, vel naturam hypostasim, et personam designat, volentes evitare ne cogerebantur in Christo ponere aliquam hypostasim, vel personam Verbi, dixerunt quod anima, et corpus non fuerunt unita in Christo, nec ex eis aliqua substantia facta est, et per hoc Nestorii haeresim vitare volebant. Rursus quia hoc impossibile videtur, quod aliquid sit substantiale alicui, et non sit de natura eius quam prius habuit, absque mutatione ipsius; Verbum autem omnino immutabile est: ne cogerebantur ponere animam, et corpus assumpta pertinere ad naturam Verbi, quam habuit ab aeterno, posuerunt quod Verbum assumpsit animam humanam, et corpus modo accidentali, sicut homo assumit indumentum: per hoc errorem Eutychetis excludere volentes. Sed haec positio omnino doctrinae fidei repugnat.

1. Anima enim, et corpus sua unione hominem constituunt: forma enim materiae adveniens speciem constituit. Si igitur anima, et corpus non fuerunt in Christo unita, Christus non fuit homo, contra Apostolum dicentem *1. Timot. 2. 5. Mediator Dei et hominum homo Christus Iesus.*

2. Item. Unusquisque nostrum ea ratione homo dicitur, quia est ex anima rationali constitutus. Si igitur Christus non ea ratione dicitur homo, sed solum quia habuit animam et corpus, licet non unita aequivoce dicetur homo, et non erit eiusdem speciei nobiscum, contra Apostolum dicentem *Heb. 2. 17. quod debuit per omnia fratribus assimilari.*

3. Adhuc. Non omne corpus pertinet ad humanam naturam, sed solum corpus humanum. Non autem est corpus humanum nisi quod est per unionem animae rationalis vivificatum: neque enim oculus, aut manus, aut pes, vel caro, et os, anima separata, dicuntur nisi aequivoce. Non igitur poterit dici, quod Verbum assumpsit naturam humanam, si corpus animae non unitum assumpsit.

4. Amplius. Anima humana naturaliter unibilis est corpori. Anima igitur quae nunquam corpori unitur ad aliquid constituendum, non est anima humana: quia quod est praeter naturam, non potest esse semper. Si igitur anima Christi non est unita corpori eius ad aliquid constituendum, relinquitur quod non sit anima humana; et sic in Christo non fuit humana natura.

5. Praeterea. Si Verbum unitum est animae, et corpori accidentaliter sicut indumento, natura humana non fuit natura Verbi. Verbum igitur post unionem

non fuit subsistens in duabus naturis; sicut neque homo indutus dicitur in duabus naturis subsistere: quia quod Eutyches dixit, in Chalcedonensi Synodo est damnatus.

6. Item. Indumenti passio non refertur ad indutum: non enim dicitur homo nasci quando induitur, neque vulnerari, si vestimentum laceretur. Si igitur Verbum assumpsit animam, et corpus, sicut homo indumentum, non poterit dici quod Deus sit natus, aut passus propter corpus assumptum.

7. Adhuc. Si Verbum assumpsit humanam naturam solum ut indumentum, quo posset hominum oculis apparere, frustra animam assumpsisset, quae secundum suam naturam invisibilis est.

8. Amplius. Secundum hoc non aliter assumpsisset Filius carnem humanam, quam Spiritus sanctus columbae speciem, in qua apparuit; quod patet esse falsum: nam Spiritus sanctus non dicitur factus columba, neque minor Patre secundum naturam assumptam.

9. Item. Si quis diligenter consideret, ad hanc positionem, diversarum haeresum inconvenientia sequuntur. Ex eo enim quod dicit Filium Dei unitum animae, et carni accidentali modo, sicut hominem vestimento, convenit opinioni Nestorii, qui secundum inhabitationem Verbi Dei, hanc in homine unionem esse factam asseruit: non enim Deum esse indutum potest intelligi per tactum corporeum, sed solum per gratiam inhabitantem. Ex hoc etiam quod dixit accidentalem unionem Verbi ad animam, et carnem humanam, sequitur quod Verbum post unionem non fuit subsistens in duabus naturis, quod Eutyches dixit: nihil enim subsistit in eo quod sibi accidentaliter unitur. Ex eo vero quod dicit animam, et carnem non uniri ad aliquid constituendum, convenit partim quidem cum Ario, et Apollinari, qui posuerunt corpus Christi non animatum anima rationali; et partim cum Manichaeo, qui posuit Christum non verum hominem, sed phantasticum fuisse: si enim anima non est unita carni ad alicuius constitutionem, phantasticum erat quod videbatur in Christo similiter aliis hominibus ex unione animae et corporis constitutis.

Sumpsit autem haec positio occasionem ex verbo Apostoli dicentis *Philip. 2. 7. Habitu inventus ut homo.* Non enim intellexerunt hoc secundum metaphoram dici: quae autem metaphorice dicuntur, non oportet secundum omnia similia esse. Habet igitur natura humana assumpta quamdam indumenti similitudinem, in quantum Verbum per carnem visibilem videbatur, sicut homo videtur per indumentum; non autem quantum ad hoc quod unio Verbi ad humanam naturam in Christo fuerit modo accidentali.

CAP. XXXVIII.

Contra eos qui ponunt duas hypostases, vel duo supposita in una persona Christi.

Hanc igitur positionem propter praedicta inconvenientia alii quidem vitantes, posuerunt ex anima et carne in Domino Iesu Christo unam substantiam constitutam esse, scilicet hominem quemdam eiusdem speciei aliis hominibus: quem quidem hominem unitum dicunt Verbo Dei, non quidem in natura, sed

(1) 41. praeter hypostasim, vel personam, hypostasim etc.

in persona, ut scilicet sit una persona Verbi Dei, et illius hominis. Sed quia homo ille quaedam individua substantia est, quod est esse hypostasim, et suppositum; dicunt quidem in Christo esse aliae hypostasim illius hominis, et Verbi Dei, sed unam personam utriusque: ratione cuius unitatis dicunt Verbum Dei de homine illo praedicari, et hominem illum de Verbo Dei; ut sit sensus, Verbum Dei est homo, idest persona Verbi Dei est persona hominis, et e converso. Et hac ratione quicquid de Verbo Dei praedicatur, dicunt de homine illo posse praedicari, et e converso; cum quadam tamen replicatione, cum dicitur, Deus est passus, sit sensus, homo qui est Deus, propter unitatem personae est passus; et homo creavit stellas, idest ille qui est homo.

Sed haec positio de necessitate in errorem Nestorii dilabitur.

1. Si enim differentia personae et hypostasis attendatur, invenitur persona esse non alienum ab hypostasi, sed quaedam pars eius: nihil enim aliud est persona quam hypostasis talis naturae, scilicet rationalis: quod patet ex definitione Boetii dicentis *lib. de duabus nat. et una perf. Christi*, quod persona est rationalis naturae individua substantia. Ex quo patet quod licet non omnis hypostasis sit persona, emnis tamen hypostasis humanae naturae persona est. Si igitur ex sola unione animae et corporis constituta est in Christo quaedam substantia particularis, quae est hypostasis, scilicet ille homo, sequitur quod ex eadem unione sit constituta persona. Sic igitur in Christo erunt duae personae, una illius hominis de novo constituta, et alia aeterna Verbi Dei: quod est Nestorianae impietatis.

2. Item. Etsi hypostasis illius hominis non posset dici persona, tamen idem est hypostasis Verbi Dei quod persona. Igitur hypostasis Verbi Dei non est illius hominis, neque etiam persona Verbi Dei erit persona illius hominis; et sic falsum erit quod dicunt, quod persona illius hominis est persona Verbi Dei.

3. Adhuc. Dato quod persona esset aliud ab hypostasi Verbi Dei, vel hominis, non posset alia differentia inveniri, nisi quod persona supra hypostasim addit proprietatem aliquam: nihil enim ad genus substantiae pertinens addere potest, cum hypostasis sit completissimum in genere substantiae, quod dicitur substantia prima. Si igitur unio facta est secundum personam, et non secundum hypostasim, sequitur quod non sit facta unio nisi secundum aliquam proprietatem accidentalem; quod iterum redit ad errorem Nestorii.

4. Amplius. Cyrillus dicit in epistola ad Nestorium quae est in Ephesina Synodo approbata: *Si quis non confletur carni secundum subsistentiam unitum ex Deo Patre Verbum, unumque esse Christum cum sua carne, eundem videlicet Deum simul et hominem, anathema sit*: et fere ubique in synodalibus scriptis hoc errori Nestorii deputatur, qui posuit duas in Christo hypostases.

5. Praeterea. Damascenus 3. lib. cap. 12. dicit: *Ex duabus naturis perfectis dicimus esse factam unionem, non secundum prosopon, idest personam, ut Dei inimicus dicit Nestorius, sed secundum hypostasim*. Unde

patet expresse quod haec fuit positio Nestorii confiteri unam personam, et duas hypostases.

6. Item. Hypostasis, et suppositum oportet idem esse: nam de prima substantia, quae est hypostasis, omnia alia praedicantur; scilicet et universalia in genere substantiae, et accidentia secundum Philosophum in *Praedicamentis cap. de sub.* Si igitur in Christo sint duae hypostases, per consequens et duo supposita.

7. Adhuc. Si Verbum, et homo ille supposito differunt, oportet quod supposito homine illo non supponatur Verbum Dei, nec e converso. Sed distinctis suppositis necesse est et ea quae de ipsis dicuntur, distinguere: nam supposito hominis non (1) subveniunt praedicta praedicata divina nisi propter Verbum, neque e converso. Separatim igitur accipienda erunt quae de Christo in Scripturis dicuntur, divina scilicet, et humana: quod est contra sententiam Cyrilli in Synodo confirmatam, dicentis: *Si quis personis duabus, vel subsistentiis, vel eas quae sunt in evangelicis, et apostolicis Scripturis impartit voces, aut de Christo a sanctis dictas, aut ubi ipso de se: et quasdam quidem velut homini praeter illud ex Deo Verbum specialiter intellecto applicat; quasdam vero velut Deo (2) decibiles soli ex Deo Patre Verbo: anathema sit.*

8. Amplius. Secundum positionem praedictam, ea quae Verbo Dei conveniunt per naturam, de illo homine non dicerentur nisi per quamdam associationem in una persona: hoc enim significat replicatio interposita, cum sic exponunt: Homo ille creavit stellas, idest Filius Dei, qui est homo ille; et sic de aliis huiusmodi: unde cum dicitur, Homo ille est Deus, sic intelligitur: Verbum Dei, qui est homo ille, Deus existit. Huiusmodi autem locutiones condemnat Cyrillus dicens: *Si quis audet dicere assumptum hominem adorari oportere, Dei Verbo glorificari, et coappellari Deum quasi alterum alterius: id enim quod est semper, quoties additur, hoc intelligi cogit: et non magis una adoratione honorificat Emmanuelem, et unam ei glorificationem adhibet, secundum quod factum est caro Verbum, anathema sit.*

9. Praeterea. Si homo ille supposito est aliud a Dei Verbo, non potest ad personam Verbi pertinere nisi per assumptionem qua assumptus est a Verbo. Sed hoc est alienum a recto sensu fidei: dicitur enim in Ephesina Synodo ex verbis Felicis Papae et Martyris: *Credimus in Deum nostrum Iesum de Virgine Maria natum: quia ipse est Dei sempiternus Filius, et Verbum, et non homo a Deo assumptus, ut alter sit praeter illum: neque enim hominem assumpsit Dei Filius, ut sit alter praeter ipsum, sed Deus existens perfectus, factus simul et homo perfectus, incarnatus est de Virgine.*

10. Item. Quae sunt plura supposito, simpliciter plura sunt, nec sunt unum nisi secundum quid. Si igitur in Christo sunt duo supposita, sequitur quod sit simpliciter duo, et non sit unum nisi secundum quid, quod est tollere Iesum: quia unumquodque in tantum est, in quantum unum est. Quod igitur non est simpliciter unum, non est simpliciter ens.

(1) An conveniunt?

(2) Al. decibiles. Vide Admonitionem praeviam num. 4.

CAP. XXXIX.

Quid catholica fides sentiat de incarnatione Christi.

Ex supradictis igitur manifestum est quod secundum catholicæ fidei traditionem oportet dicere, quod in Christo sit una natura divina perfecta, et humana perfecta, ex anima scilicet rationali, et humana carne constituta; et quod hæc duæ naturæ unitæ sunt in Christo non per solam inhabitationem, neque accidentali modo, ut homo unitur vestimento, neque in se personali habitudine, et proprietate; sed secundum unam hypostasim, et suppositum unum. Hoc enim solum modo salvari possunt ea quæ in Scripturis circa incarnationem traduntur. Cum enim Scriptura sacra indistincte quæ sunt Dei, homini illi attribuat, et quæ sunt illius hominis, Deo, ut ex præmissis patet, oportet unum et eundem esse de quo utraque dicantur. Sed quia opposita de eodem secundum idem dici vere non possunt; divina autem, et humana, quæ de Christo dicuntur, oppositionem habent, utpote passum, et impassibile, mortuum, et immortale, et cetera huiusmodi: necesse est quod secundum aliud, et aliud divina, et humana prædicentur de Christo. Sic igitur quantum ad id de quo utraque prædicantur, non est distinctio faciendæ, sed invenitur unitas; quantum autem ad id secundum quod prædicantur distinctio est faciendæ. Naturales autem proprietates prædicantur de unoquoque secundum eius naturam, sicut de hoc lapide ferri deorsum secundum naturam gravitatis. Cum igitur aliud et aliud sit secundum quod divina, et humana prædicantur de Christo, necesse est dicere in Christo esse duas naturas inconfusas, et impermixtas: id autem de quo prædicantur proprietates naturales secundum naturam propriam ad genus substantiæ pertinentem, est hypostasis, et suppositum illius naturæ. Quia igitur indistinctum est et unum id de quo humana, et divina prædicantur circa Christum, necesse est dicere, Christum esse unam hypostasim, et unum suppositum humanæ, et divinæ naturæ. Sic enim vere et proprie de homine illo prædicantur divina, secundum hoc quod homo ille importat suppositum non solum humanæ naturæ, sed divinæ; et e converso de Verbo Dei prædicantur humana, in quantum est suppositum humanæ naturæ.

Ex quo etiam patet quod licet Filius sit incarnatus, non tamen oportet Patrem, vel Spiritum sanctum esse incarnatum; cum incarnatio non sit facta secundum unionem in natura, in qua tres personæ divinæ conveniunt, sed secundum hypostasim, et suppositum, prout tres personæ distinguuntur; et sic sicut in Trinitate sunt plures personæ subsistentes in una natura, ita in mysterio incarnationis est una persona subsistens in pluribus naturis.

CAP. XL.

Obiectiones contra fidem incarnationis.

Sed contra hanc catholicæ fidei sententiam plures difficultates concurrunt, propter quas adversarii fidem incarnationem impugnant:

1. Ostensum est enim 1. lib. cap. 20. quod Deus neque corpus est, neque virtus in corpore. Si autem carnem assumpsit, sequitur quod vel sit mutatus in corpus; vel quod sit virtus in corpore post incarnationem. Impossibile igitur videtur Deum fuisse incarnatum.

2. Item. Omne quod acquirit novam naturam, est substantiali mutationi subiectum: secundum hoc enim aliquid generatur quod naturam aliquam acquirit. Si igitur hypostasis Filii Dei fiat de novo subsistens in natura humana, videtur quod esset substantialiter mutata.

3. Adhuc. Nulla hypostasis alienius naturæ extenditur extra naturam illam, quin potius natura invenitur extra hypostasim, utpote multas hypostases sub se habens. Si igitur hypostasis Filii Dei sit per incarnationem facta hypostasis humanæ naturæ, sequitur quod Filius Dei non sit ubique post incarnationem, cum humana natura ubique non sit.

4. Amplius. Rei unius et eiusdem non est nisi unum quod quid est: hoc enim significat substantiam rei, quæ unius una est. Sed natura cuiuslibet rei est quod quid est eius: natura enim rei est quam significat definitio. Impossibile est igitur, ut videtur, quod una hypostasis in duabus naturis subsistat.

5. Præterea. In his quæ sunt sine materia, non potest esse aliud quidditas rei, et aliud res, ut *supra lib. 1. cap. 21. et 22.* ostensum est: et hoc præcipue est in Deo, qui non est solum sua quidditas, sed etiam suum esse. Sed humana natura non potest esse idem quod divina hypostasis. Ergo impossibile esse videtur quod divina hypostasis subsistat in humana natura.

6. Item. Natura est simplicior et formalius hypostasi quæ in ea subsistit: nam per additionem aliquius materialis natura communis individuatur ad hanc hypostasim. Si igitur divina hypostasis subsistat in humana natura, videtur sequi quod humana natura sit simplicior et formalius quam divina hypostasis: quod est omnino impossibile.

7. Adhuc. In his solum quæ sunt ex materia et forma composita, differre invenitur singulare, et quidditas eius, ex eo quod singulare est individuum per materiam designatam, quæ in quidditate et natura speciei non includitur; in signatione enim Socratis includitur hæc materia, non autem in ratione humanæ naturæ. Omnis igitur hypostasis in natura humana subsistens est constituta per materiam signatam: quod de divina hypostasi dici non potest. Non est igitur possibile, ut videtur, quod hypostasis Verbi Dei subsistat in humana natura.

8. Amplius. Anima, et corpus in Christo non fuerunt minoris virtutis quam in aliis hominibus. Sed in aliis hominibus ex sua unionem constituunt suppositum, hypostasim, et personam. Igitur et in Christo ex unionem animæ et corporis constituitur suppositum, hypostasis, et persona. Non autem suppositum, hypostasis, et persona Verbi Dei, quæ est æterna. Igitur in Christo est aliud suppositum, hypostasis, et persona præter suppositum, hypostasim, et personam Verbi Dei, ut videtur.

9. Præterea. Sicut ex anima et corpore constituitur humana natura in communi, ita ex hæc anima et

et hoc corpore constituitur hic homo, quod est hypostasis hominis. Sed in Christo fuit haec anima, et hoc corpus. Igitur ex eorum unione constituta est hypostasis, ut videtur; et sic idem quod prius.

10. Item Hic homo, qui est Christus, prout consideratur ex anima salum, et carne consistens, est quaedam substantia. Non autem universalis. Ergo particularis: ergo est hypostasis.

11. [Adhuc. Si idem est suppositum humanae, et divinae naturae in Christo, oportet quod de intellectu hominis qui est Christus, sit hypostasis divina. Non autem est de intellectu aliorum hominum. Homo igitur aequivoce de Christo dicitur, et aliis; et sic non erit eiusdem speciei nobiscum.

12. Amplius. In Christo tria inveniuntur, ut ex dictis *cap. 28. et seq.* patet, scilicet corpus, anima, et divinitas. Anima autem, cum sit nobilior corpore, non est suppositum corporis, sed magis forma eius. Neque igitur id quod est divinum, est suppositum humanae naturae, sed magis formaliter se habens ad ipsam.

13. Praeterea. Omne quod advenit alicui post esse completum, advenit ei accidentaliter. Sed cum Verbum Dei sit ab aeterno, manifestum est quod caro assumpta advenit ei post esse completum. Igitur advenit ei accidentaliter.

C A P. XLI.

Quomodo oporteat incarnationem Filii Dei intelligere.

Ad horum igitur solutionem considerandam, paulo altius inchoandum est. Cum enim Eutyches unionem Dei et hominis factam esse posuerit in natura; Nestorius autem nec in natura, nec in persona; fides autem catholica hoc teneat, quod sit facta unio in persona, non in natura; necessarium videtur praecognoscere quid sit uniri in natura, et quid sit uniri in persona. Natura igitur (1) multis modis dicitur: nam et generatio viventium, et principium generationis, et motus, et materia, et forma, natura dicuntur. Item et aliquando natura dicitur quod quid rei, continens ea quae ad speciei pertinent integritatem, sicut dicimus naturam humanam communem esse omnibus, similiter in ceteris. Illa ergo uniantur in natura, ex quibus constituitur integritas speciei alicuius; sicut anima, et corpus humanum uniantur ad constituendam speciem animalis, et universaliter quaecumque sunt partes speciei. Est autem impossibile quod alicui speciei in sua integritate iam constitutae aliquid extraneum uniat in unitatem naturae, nisi species solvatur: cum enim species sint sicut numeri, in quibus quaelibet unitas addita, vel subtracta variat speciem; si quid ad speciem iam perfectam addatur, necesse est iam aliam speciem esse; sicut si substantiae animatae tantum addatur sensibile, erit iam alia species: nam animal, et planta diversae species sunt. Contingit tamen id quod non est de integritate speciei, in aliquo individuo sub alia specie contento reperiri; sicut album, et vestitum in Sorte, vel Platone, aut digitus sextus, vel aliquid huiusmodi. Unde nihil prohibet aliqua uniri in individuo, quae non uniantur in una integritate

speciei; sicut humana natura, et albedo, et musica in Sorte, et huiusmodi, quae dicuntur esse unum subiecto. Et quia individuum in genere substantiae dicitur hypostasis. in substantiis autem rationalibus dicitur etiam persona; convenienter omnia huiusmodi dicuntur uniri secundum hypostasim, vel etiam secundum personam. Sic igitur patet quod nihil prohibet aliqua non unita esse secundum naturam, uniri autem secundum hypostasim, vel personam.

Audientes autem haeretici in Christo unionem Dei, et hominis esse factam, contrariis viis inceserunt ad hoc exponendum, praetermisso fratre veritatis.

Aliqui enim hanc unionem aestimaverunt ad modum eorum quae uniantur in unam naturam; sicut Arius, et Apollinaris, ponentes quod Verbum erat corpori Christi pro anima, sive pro mente; et sicut Eutyches, qui posuit ante incarnationem duas naturas, Dei, et hominis, post incarnationem vero unam.

Sed eorum dictum omnino impossibilitatem continet. Manifestum est enim naturam Verbi ab aeterno in sua integritate perfectissimam esse, nec omnino corrumpi, aut mutari posse: unde impossibile est aliquid extrinsecum a natura divina, utpote naturam humanam, vel aliquam partem eius, in unitatem naturae ei advenire.

Alii vero huius positionis impossibilitatem videntes in viam contrariam diverterunt. Ea enim quae habenti aliquam naturam adveniunt, nec tamen pertinent ad integritatem naturae illius, vel accidentia esse videntur, ut albedo, et musica; vel accidentaliter se habere ad ipsum, sicut annulus, vestimentum, domus, et similia. Considerantes autem, (2) quod humana natura Verbo Dei adveniat, nec ad eius naturae integritatem pertineat; necesse esse putaverunt quod humana natura accidentalem unionem haberet ad Verbum. Et quia manifestum est quod non potest inesse Verbo ut accidens, tum quia Deus non est susceptivus accidentis, ut *lib. 1. cap. 25.* probatum est, tum quia humana natura, cum sit de genere substantiae, nullius accidens esse potest: relinqui videbatur quod humana natura adveniret Verbo non sicut accidens, sed sicut accidentaliter se habens ad ipsum.

Posuit igitur Nestorius quod humana natura Christi se habebat ad Verbum sicut templum quoddam; ita quod secundum solam inhabitationem erat intelligenda unio Verbi ad humanam naturam. Et quia templum seorsum habet suam individuationem ab eo qui inhabitat templum; individuatō autem conveniens humanae naturae est personalitas; reliquum erat quod alia esset personalitas humanae naturae, et alia Verbi; et sic Verbum, et ille homo erant duae personae.

Quod quidem inconveniens alii vitare volentes, circa humanam naturam talem dispositionem introduxerunt, ut ei personalitas proprie convenire non possit, dicentes animam, et corpus, in quibus integritas humanae naturae consistit, a Verbo sic esse assumpta, ut corpori anima non esset unita ad aliquam substantiam constituendam, ne cogerentur dicere illam substantiam a se constitutam rationem personae habere: unionem vero Verbi ad animam, et corpus posuerunt sicut ad ea quae accidentaliter se habent,

(1) *Al.* Natura igitur licet multis modis dicatur.

(2) *Al.* quod cum humana.

puta induti ad indumentum; in hoc quodammodo Nestorium imitantes.

His igitur remotis per supradicta, necessarium est ponere talem fuisse unionem Verbi, et hominis, ut neque ex duabus una natura collata sit, neque Verbi ad humanam naturam talis fuerit unio sicut est alicuius substantiae, puta hominis, ad exteriora, quae accidentaliter se habent ad ipsam, ut domus, et vestimentum; sed Verbum in humana natura sicut in sibi propria facta per incarnationem subsistere ponatur, ut et corpus illud et vere sit corpus Verbi Dei, et similiter anima, et Verbum Dei vere sit homo. Et quamvis haec unio perfecte ab homine non valeat explicari, tamen secundum modum, et facultatem nostram conabimur aliquid dicere ad aedificationem fidei, ut circa hoc mysterium fides catholica ab infidelibus defendatur.

In omnibus autem rebus creatis nihil invenitur huic unioni tam simile sicut unio animae ad corpus: et maior esset similitudo, ut etiam Augustinus dicit *contra Felicianum*, si esset unus intellectus in omnibus hominibus, ut quidam *Acerroes 5. de anima comment. 3.* posuerunt: secundum quos oporteret dicere, quod intellectus praexistens hoc modo de novo conceptui hominis uniatur, ut ex utroque fiat una persona: sicut ponimus Verbum praexistens humanae naturae in personam unam uniri. Unde propter hanc similitudinem utriusque unionis Athanasius dicit in symbolo, quod *sicut anima rationalis, et caro unus est homo, ita Deus, et homo unus est Christus*. Sed cum anima rationalis uniatur corpori et sicut materiae, et sicut instrumento, non potest esse similitudo quantum ad primum modum unionis: sic enim ex Deo et homine fieret una natura, cum materia, et forma proprie naturam constituent species. Relinquitur ergo ut attendatur similitudo secundum quod anima unitur corpori ut instrumento: ad quod etiam dicta antiquorum Doctorem concordant, qui humanam naturam in Christo organum quoddam divinitatis posuerunt, sicut et ponitur corpus organum animae. Aliter enim est animae organum corpus, et eius partes, et aliter exteriora instrumenta: haec enim dolabra non est proprium instrumentum, sicut haec manus: per dolabram enim multi possunt operari, sed haec manus ad propriam operationem huius animae deputatur: propter quod manus est organum unitum, et proprium; dolabra autem instrumentum extrinsecum, et commune. Sic igitur et in unione Dei, et hominis considerari potest. Omnes enim homines comparantur ad Deum ut quaedam instrumenta quibus operatur: *Ipse enim est qui operatur in nobis velle, et perficere pro bona voluntate*, secundum Apostolum *Philipp. 2. 13.* Sed alii homines comparantur ad Deum quasi instrumenta extrinseca, et separata, moventur enim a Deo non ad operationes proprias sibi tantum, sed ad operationes communes omni rationali naturae, ut est intelligere veritatem, diligere bona, et operari iusta. Sed humana natura in Christo assumpta est ut instrumentaliter operetur ea quae sunt operationes propriae solius Dei, sicut est mundare peccata, illuminare mentes per gratiam, et introducere in perfectionem vitae aeternae. Comparatur igitur humana natura Christi ad Deum sicut instrumentum proprium, et coniunctum, ut manus ad animam.

Nec discrepat a rerum naturalium consuetudine quod aliquid sit naturaliter proprium instrumentum alicuius, quod tamen non sit forma ipsius. Nam lingua, prout est instrumentum locutionis, est proprium organum intellectus; qui tamen, ut Philosophus probat *5. de anima text. com. 6* nullius partis corporis actus est. Similiter etiam invenitur aliquod instrumentum, quod ad naturam speciei non pertinet, et tamen ex parte materiae competit huic individuo, ut sextus digitus, vel aliquid huiusmodi. Nihil igitur prohibet secundum hunc modum ponere unionem humanae naturae ad Verbum, quod humana natura sit quasi Verbi instrumentum non separatum, sed coniunctum. Nec tamen humana natura ad naturam Verbi pertinet, nec Verbum est eius forma; pertinet tamen ad eius personam. Praedicta tamen exempla non sic posita sunt, ut omnimoda similitudo sit in his requirenda: intelligenda est enim Verbum Dei multo sublimius, et intimius humanae naturae potuisse uniri quam anima quicumque proprio instrumento; praecipue cum toti humanae naturae mediante intellectu coniunctum dicatur. Et licet Verbum Dei sua virtute penetret omnia, utpote omnia conservans, et portans: creaturis tamen intellectualibus, quae proprie Verbo perficui possunt, et eius participes esse, ex quadam similitudinis affinitate et eminentius, et ineffabilius potest uniri.

C A P. XLII.

Quod assumptio humanae naturae maxime competebat Verbo Dei.

3. Sent. dist. 1. quaest. 2. art. 2.

Ex hoc etiam patet, quod humanae naturae assumptio potissime competit personae Verbi.

1. Nam si assumptio naturae humanae ad salutem hominum ordinatur, ultima autem salus hominis est et secundum intellectivam partem perficiatur contemplatione veritatis primae; oportuit per Verbum, quod secundum emanationem intellectualem a Patre procedit, humanam naturam assumi.

2. Rursus. Affinitas quaedam videtur maxime Verbi ad humanam naturam. Homo enim propriam speciem sortitur secundum quod rationalis est. Verbum autem rationi affine est: unde apud Graecos λογος *logos* verbum, et ratio dicitur. Convenientissime igitur Verbum rationali naturae unitum est: nam et propter affinitatem praedictam divina Scriptura nomen imaginis et Verbo attribuit, et homini: dicit enim Apostolus *ad Coloss. 1. 13.* de Verbo, quod est *imago invisibilis Dei*: et idem de homine dicit *1. Cor. 11. 7.* quod *vir est imago Dei*.

3. Habet etiam Verbum non solum ad rationalem naturam, sed etiam universaliter ad omnes creaturam quamdam affinitatis rationem; cum Verbum contineat rationes omnium creatorum a Deo, sicut artifex homo conceptione sui intellectus rationes artificiatorum comprehendit. Sic igitur omnes creaturae nihil aliud sunt quam realis quaedam expressio, et repraesentatio eorum quae in conceptione divini Verbi comprehenduntur; propter quod et omnia per

Verbum facta esse dicuntur. Convenienter igitur Verbum creaturae, scilicet humanae naturae, unitum est.

C A P. XLIII.

Quod humana natura assumpta a Verbo non praexistit assumptioni, sed in ipsa conceptione fuit assumpta a Verbo Dei.

Cum autem Verbum humanam naturam assumpsit in unitatem personae, ut ex dictis *cap. 41*. iam patet, oportuit humanam naturam non praexistere antequam Verbo uniretur.

1. Si enim praexisteret, cum natura praexistere non possit nisi in individuo, oportuisset esse aliquod individuum illius humanae naturae praexistentis ante unionem. Individuum autem humanae naturae est hypostasis, et persona. Erit igitur dicere, quod humana natura assumenda a Verbo, in aliqua hypostasi, vel persona praexistisset. Si igitur natura illa assumpta fuisset manente priori hypostasi, vel persona, remansissent tunc post unionem duae hypostases, vel personae, una Verbi, et alia hominis; et sic non esset facta unio in hypostasi, vel persona; quod est contra sententiam fidei. Si vero hypostasis, vel persona illa non remaneret in ea natura in qua assumenda a Verbo praexistisset, hoc sine corruptione accidere non potuisset: nullum enim singulare desinit esse hoc quod est, nisi per corruptionem. Sic igitur oportuisset illum hominem corrumpi, qui unioni praexistisset, et per consequens humanam naturam in eo existentem: impossibile igitur fuit quod Verbum assumeret in unitatem personae aliquem hominem praexistentem.

Simul autem et derogaretur perfectioni incarnationis Dei Verbi, si aliquid eorum quae naturalia sunt homini, ei deesset. Est autem naturale homini ut nascatur nativitate humana. Hoc autem Verbum Dei non haberet, si hominem praexistentem assumpsisset: nam ille homo in sua nativitate purus homo extitisset: unde eius nativitas Verbo non posset attribui; nec beata Virgo mater Verbi dici posset. Fides autem per omnia sine peccato similem cum nobis in naturalibus confitetur, dicens, Filium Dei, secundum Apostolum, factum ex muliere, et natum, et Virginem matrem Dei. Non igitur hoc decuit ut praexistentem hominem assumeret.

Hinc etiam apparet quod ab ipso conceptionis principio naturam humanam sibi univit. Quia sicut humanatio Dei Verbi requirit quod Verbum Dei sit natum nativitate humana, ad hoc quod sit verus homo, et naturalis, per omnia in naturalibus nobis conformis; ita requirit quod Dei Verbum sit conceptum conceptione humana: non enim secundum naturae ordinem homo nascitur, nisi prius concipiatur. Si autem natura humana assumenda prius in qualicumque statu fuisset, quam Verbo uniretur, illa conceptio Verbo Dei attribui non posset, ut diceretur conceptum conceptione humana. Oportuit igitur quod ab ipso conceptionis principio Verbum Dei humanae naturae uniretur.

2. Rursum. In generatione humana virtus activa agit ad complementum humanae naturae in aliquo

determinato individuo. Si autem Verbum Dei non a principio conceptionis humanam naturam assumpsit, virtus activa in generatione ante unionem suam actionem ordinasset ad aliud individuum humanae naturae, quod est hypostasis, vel persona humana; post unionem autem ordinasset totam generationem ad aliam hypostasim, vel personam, scilicet Dei Verbum, quod nascebatur in humana natura. Sic igitur non fuisset una numero generatio, utpote ad duas personas ordinata; nec fuisset uniformis secundum totum: quod a naturae ordine videtur alienum. Non igitur fuit conveniens quod Verbum Dei post conceptionem humanam naturam assumeret, sed simul in ipsa conceptione.

3. Item Hoc videtur generationis humanae ordo requirere, ut qui concipitur, ipse idem nascatur, et non alius: cum conceptio ad nativitatem ordinetur. Unde si Filius Dei natus est nativitate humana, oportet etiam quod Filius Dei sit conceptione humana conceptus, et non purus homo.

C A P. XLIV.

Quod natura humana assumpta a Verbo, in ipsa conceptione fuit perfecta quantum ad animam, et corpus.

Uterius autem ex hoc manifestum est, quod in ipse conceptionis principio anima rationalis corpori fuit unita.

1. Verbum enim Dei mediante anima rationali corpus assumpsit, corpus enim hominis non magis assumptibile est a Deo quam alia corpora, nisi propter animam rationalem. Non igitur Verbum Dei assumpsit corpus absque anima rationali. Cum igitur Verbum Dei assumpserit corpus ab ipso conceptionis principio, oportuit quod in ipso conceptionis principio anima rationalis corpori uniretur.

2. Item. Posito eo quod est posterius in generatione, necesse est et id quod prius est secundum generationis ordinem poni. Posterius autem in generatione id est quod est perfectissimum; perfectissimum autem est ipsum individuum generatum, quod in generatione humana est hypostasis, vel persona, ad cuius constitutionem ordinantur et anima, et corpus. Posita igitur personalitate hominis generati, necesse est quidem existere et corpus, et animam rationalem. Personalitas autem hominis Christi non est alia quam personalitas Verbi Dei; Verbum autem Dei in ipsa conceptione univit sibi corpus humanum. Fuit igitur ibi personalitas illius hominis: ergo oportuit quod et anima rationalis adesset.

3. Inconveniens etiam fuisset ut Verbum, quod est fons, et origo omnium perfectionum, et formarum, alicui rei informi, et nondum perfectionem naturae habenti uniretur. Quicquid autem sit corporeum, ante animationem est informe, et nondum perfectionem naturae habens. Non igitur fuit conveniens ut Verbum Dei uniretur corpori nondum animato: et sic a principio conceptionis oportuit animam illam corpori uniri.

Ex hoc etiam apparet quod corpus illud assumptum a principio conceptionis fuit formatum: quia nihil

informe Dei Verbum assumere debuit. Simul autem anima requirit propriam materiam, sicut et quaelibet alia forma naturalis. Est autem propria materia animae corpus organizatum: est enim anima endelechia corporis organici physici potentia vitam habentis. Si igitur anima a principio conceptionis corpori sit unita, ut ostensum est, necessarium fuit ut corpus a principio conceptionis organizatum, et formatum esset. Et etiam organizatio corporis ordine generationis praecedit animae rationalis introductionem: unde posito posteriori, necesse fuit ponere et prius. Crementum autem quantitatis usque ad debitam mensuram nihil prohibet sequi corporis animationem. Sic igitur circa conceptionem hominis assumpti sentiendum est, quod in ipso conceptionis principio fuit corpus organizatum, et formatum, sed nondum habens debitam quantitatem.

C A P. XLV.

Quod Christum decuit nasci ex virgine,

5. Part. quaest. 28. art. 1. et 2.

Per hoc autem patet, quod necesse fuit hominem illum ex virgine matre nasci absque naturali semine.

1. Semen enim viri requiritur in generatione humana tamquam principium activum, propter virtutem activam quae in ipso est. Sed virtus activa in generatione corporis Christi non potuit esse naturalis secundum praedicta: quia virtus naturalis non subito perficit totam corporis formationem, sed ad hoc indiget tempore; corpus autem Christi in ipso principio suae conceptionis fuit formatum, et organizatum, ut ostensum est *cap. praec.* Relinquitur igitur quod generatio Christi humana fuit absque naturali semine.

2. Item. Semen maris in generatione animalis cuiusque tradit ad se materiam quam mater ministrat, quasi virtus quae est in semine maris, intendat sui ipsius complementum ut finem totius generationis: unde et completa generatione ipsum semen immutatum, et completum est proles quae nascitur. Sed in generatione humana Christi fuit ultimus generationis terminus unio ad personam divinam, non autem aliqua persona, seu hypostasis humana constituenda, ut ex dictis *cap. 41.* patet. Non igitur in hac generatione potuit esse activum principium semen viri, sed sola virtus divina; ut sicut semen viri in generatione communi hominum in suam substantiam trahit materiam a matre ministratam, ita eandem materiam in generatione Christi Verbum Dei ad suam unionem assumpsit.

Similiter autem manifestum est quod conveniens erat ut in ipsa generatione humana Verbi Dei aliqua proprietates spiritualis generationis Verbi reluceret. Verbum autem, secundum quod a dicente progreditur, sive interius conceptum, sive exterius prolatum, corruptionem dicenti non affert, sed magis perfectionis plenitudo per verbum attenditur in dicente. Conveniens igitur fuit ut sic Verbum Dei secundum humanam generationem conciperetur, et nasceretur, ut matris integritas non corrumpereetur. Cum hoc etiam manifestum est quod Verbum Dei, quo omnia constituta sunt, et quo omnia in sua integritate conservan-

tur, sic nasci decuit ut per omnia matris integritatem servaret. Conveniens igitur fuit hanc generationem fuisse ex virgine.

Neque tamen hic generationis modus verae et naturali humanitati Christi derogat, licet aliter quam alii homines generatus sit. Manifestum est enim, cum virtus divina infinita sit, ut *supra lib. 1. cap. 43.* probatum est, et per eam omnes causae virtutem producendi effectum sortiantur, quod quicumque effectus per quaecumque causam producitur, potest per Deum absque illius causae adminiculo produci eiusdem speciei, et naturae. Sicut igitur virtus naturalis quae est in humano semine, producit hominem verum, speciem et humanam naturam habentem; ita virtus divina, quae talem virtutem semini dedit, absque huiusmodi virtute potest effectus illius virtutis producere constituendo verum hominem, speciem, et naturam humanam habentem.

Si vero aliquis dicat, quod cum homo naturaliter generatus habeat corpus naturaliter constitutum ex semine maris, et eo quod semina subministrat, quicquid sit illud, corpus Christi non fuit eiusdem naturae cum nostro, si non est ex maris semine generatum: ad hoc manifesta responsio est secundum Aristotelis positionem, dicentis quod semen maris non intrat materialiter in constitutionem concepti, sed est solum activum principium; materia vero corporis totaliter ministratur a matre: et sic quantum ad materiam corpus Christi non differt a corpore nostro: nam etiam corpora nostra materialiter constituta sunt ex eo quod est assumptum ex matre.

Si vero aliquis praedictae positioni Aristotelis repugnet, adhuc praedicta obiectio efficaciam non habet. Similitudo enim aliquorum, aut dissimilitudo in materia non attenditur secundum statum materiae in principio generationis, sed secundum conditionem materiae iam praeparatae, prout est in termino generationis: non enim differt secundum materiam aer ex terra, vel ex aqua generatus: quia licet aqua, et terra in principio generationis differentia sint, tamen per actionem generantis ad unam dispositionem reducuntur. Sic igitur divina virtute materia, quae solum ex muliere sumitur, potest reduci in fine generationis ad eandem dispositionem quam habet materia, si sumatur simul ex mare, et semina. Unde non erit aliqua dissimilitudo propter diversitatem materiae inter corpus Christi, quod divina virtute formatum est ex materia a sola matre assumpta, et corpora nostra, quae virtute naturae formantur ex materia, etiam si ab utroque parente assumantur. Manifestum est enim quod plus differt a materia, quae ex viro, et muliere simul assumitur, limus terrae, de quo Deus primum humanum hominem formavit, quem utique constat fuisse verum hominem, et nobis per omnia similem, quam materia sumpta solum ex semina, ex qua corpus Christi formatum est. Unde nativitas Christi ex virgine nihil derogat veritati humanitatis ipsius, nec similitudini eius ad nos. Licet enim virtus naturalis requirat determinatum effectum ex ea producendum; virtus tamen divina, quae potest ex nihilo cuncta producere, in agendo ad materiam determinatam non coarctatur. Similiter etiam nec per hoc aliquid deperit dignitati matris Christi, quod virgo concepit,

et peperit, quin vera et naturalis mater Filii Dei dicatur: virtute enim divina faciente materiam naturalem ad generationem corporis Christi ministravit, quod solum ex parte matris requiritur; ea vero quae in aliis matribus ad corruptionem virginittatis faciunt, non ordinantur ad id quod matris est, sed solum ad id quod patris est, ut semen maris ad locum generationis perveniat.

C A P. XLVI.

Quod Christus natus est de Spiritu sancto.

Quamvis autem omnis divina operatio qua aliquid in creaturis agitur, sit toti Trinitati communis, ut ex *supra* habitis ostensum est, formatio tamen corporis Christi, quae divina virtute perfecta est, convenienter Spiritui sancto attribuitur, licet sit toti Trinitati communis.

1. Hoc enim congruere videtur incarnationi Verbi. Nam sicut verbum nostrum in mente conceptum invisibile est, exterius autem voce prolatum sensibile fit; ita Verbum Dei secundum generationem aeternam in corde Patris invisibiliter existit, per incarnationem autem nobis visibile factum est: unde Verbi Dei incarnatio est sicut vocalis verbi nostri expressio. Expressio autem vocalis verbi nostri fit per spiritum nostrum, per quem vox verbi nostri formatur. Convenienter igitur et per Spiritum Filii Dei eius carnis formatio dicitur facta.

2. Convenit etiam hoc et generationi humanae. Virtus enim activa quae est in semine humano, ad se trahens materiam quae fuerit a matre, per spiritum operatur: fundatur enim huiusmodi virtus in spiritu, propter cuius continentiam semen spumosum oportet esse, et album. Verbum igitur Dei sibi carnem assumens ex virgine convenienter hoc per Spiritum sanctum debet carnem assumendo formare. Convenit etiam hoc ad insinuandam causam ad incarnationem Verbi moventem: quae quidem nulla alia esse potuit nisi amor Dei ad hominem, cuius naturam sibi voluit in unitate personae copulare. In divinis autem Spiritus sanctus est qui procedit ut amor, ut *supra* dictum est. Conveniens igitur fuit ut incarnationis opus Spiritui sancto attribueretur.

3. Solet etiam in sacra Scriptura omnis gratia Spiritui sancto attribui. Quia quod gratis datur, ex amore donantis videtur esse collatum. Nulla autem maior est gratia homini collata quam quod Deo in persona uniretur. Convenienter igitur hoc opus Spiritui sancto appropriatur.

C A P. XLVII.

*Quod Christus non fuit filius Spiritus sancti
secundum carnem.*

Quamvis autem Christus de Spiritu sancto, et Virgine conceptus dicatur, non posset tamen dici Spiritus sanctus pater Christi secundum generationem humanam, sicut Virgo dicitur mater eius.

1. Spiritus enim sanctus non produxit humanam naturam in Christo ex sua substantia, sed sola sua

virtute operatus est ad eius productionem. Non igitur potest dici Spiritus sanctus pater Christi secundum humanam generationem.

2. Esset etiam inductivum in errorem, si Christus Spiritus sancti filius diceretur. Manifestum est enim quod Verbum Dei secundum hoc habet personam distinctam, quod est Filius Dei Patris. Si igitur secundum humanam naturam Spiritus sancti filius diceretur, daretur intelligi, quod Christus esset duo filii: nam Verbum Dei Spiritus sancti filius esse non potest; et sic cum filiationis nomen ad personam pertineat, non ad naturam, sequeretur quod in Christo essent duae personae; quod est a fide catholica alienum. Inconveniens enim esset ut auctoritas Patris, et nomen ad personam aliam transferretur; quod contingeret, si Spiritus sanctus pater Christi diceretur.

C A P. XLVIII.

Quod non est dicendum: Christus est creatura.

Ulterius etiam manifestum est, quod quamvis humana natura a Verbo assumpta sit aliqua creatura, non tamen potest simpliciter enuntiari Christum esse creaturam. Creari enim est fieri quoddam. Cum autem fieri terminetur ad esse simpliciter, eius est fieri quod habet esse subsistens; et huiusmodi est individuum completum in genere substantiae, quod quidem in natura intellectuali dicitur persona, aut etiam hypostasis. Formae vero, et accidentia, et etiam partes non dicuntur fieri nisi secundum quid, cum et esse non habeant in se subsistens, sed subsistant in alio: unde cum aliquis sit albus, non dicitur fieri simpliciter, sed secundum quid. In Christo autem non est alia hypostasis, vel persona nisi Verbi Dei quae est increata, ut ex praemissis manifestum est. Non igitur simpliciter potest enuntiari, quod Christus sit creatura; licet cum additione possit hoc dici, ut dicatur creatura secundum quod homo, vel secundum humanam naturam. Licet autem de subiecto quod est individuum in genere substantiae, non simpliciter dicatur fieri, quod est proprium eius, propter accidentia, vel partes, sed solum secundum quid; tamen simpliciter praedicantur de subiecto quaecumque consequuntur naturaliter ad accidentia, vel ad partes secundum propriam rationem: dicitur enim simpliciter homo esse videns, quia hoc consequitur ad oculum, et crispus propter capillos, et visibilis propter colorem. Sic igitur et ea quae consequuntur proprie ad humanam naturam, simpliciter possunt enuntiari de Christo, sicut quod est homo, quod est visibilis, quod ambulavit, et omnia huiusmodi; quod autem est personae proprium, de Christo non enuntiatur ratione humanae naturae, nisi cum aliqua additione expressa, vel subintellecta.

C A P. XLIX.

*Solutio rationum contra incarnationem superius
positarum.*

His igitur habitis, ea quae contra incarnationis fidem *supra* posita sunt, facile solvuntur.

1. Ostensum est enim incarnationem Verbi non sic esse intelligendam, quod Verbum sit in carnem conversum, aut sit corpori unitum ut forma: unde non est consequens ex hoc quod Verbum est incarnatum, quod vere Deus sit corpus, vel virtus in corpore, ut prima ratio procedebat.

2. Similiter etiam non sequitur quod Verbum sit substantialiter mutatum, per hoc quod naturam humanam assumpsit: nulla enim mutatio in ipso Verbo Dei facta est, sed solum in humana natura, quae est a Verbo assumpta, secundum quam competit Verbo et generatum esse temporaliter, et natum, non autem secundum se ipsum.

3. Quod etiam tertio proponitur, necessitatem non habet. Hypostasis enim non extenditur extra terminos illius naturae ex qua subsistentiam habet. Non autem Verbum Dei subsistentiam habet ex natura humana, sed magis naturam humanam ad suam subsistentiam, vel personalitatem trahit: non enim per illam, sed in illa subsistit. Unde nihil prohibet Verbum Dei esse ubique, licet humana natura a Verbo Dei assumpta ubique non sit.

4. Ex hoc etiam solvitur quartum. Cuiuslibet enim rei subsistentis oportet esse unam naturam tantum, per quam simpliciter esse habeat; et sic Verbum Dei per solam naturam divinam simpliciter esse habet, non autem per humanam naturam, sed per eam habet quod sit hoc, scilicet quod sit homo.

5. Quintum etiam solvitur per hoc idem. Impossibile est enim quod natura per quam Verbum subsistit, sit aliud quam ipsa persona Verbi. Subsistit autem per naturam divinam, non autem per naturam humanam; sed eam ad suam subsistentiam trahit, ut in ea subsistat, ut dictum est. Unde non oportet quod natura humana sit idem quod persona Verbi.

6. Hinc etiam excluditur id quod sexto obiciebatur. Hypostasis enim est minus simplex vel re, vel intellectu, quam natura, per quam constituitur in esse: re quidem, cum hypostasis non sit sua natura; intellectu autem solo in illis in quibus idem est hypostasis, et natura. Hypostasis autem Verbi non constituitur simpliciter per humanam naturam, ut per eam sit; sed per eam solum habet Verbum quod sit homo. Non igitur oportet quod natura humana sit simpliciter quam Verbum, inquantum est Verbum, sed solum inquantum Verbum est hic homo.

7. Ex quo etiam patet solutio ad id quod septimo obicitur. Non enim oportet quod hypostasis Dei Verbi simpliciter sit constituta per materiam signatam, sed solum inquantum est hic homo: sic enim solum per humanam naturam constituitur, ut dictum est.

8. Quod autem anima humana, et corpus in Christo ad personalitatem Verbi trahuntur, non constituentia aliquam personam praeter personam Verbi, non pertinet ad minorationem virtutis, ut octava ratio procedebat, sed ad dignitatem maiorem. Unumquodque enim melius esse habet, cum suo digniori unitur, quam cum per se existit, sicut anima sensibilis nobilius esse habet in homine quam in aliis animalibus, in quibus est forma principalis, non tamen in homine.

9. Hinc etiam solvitur quod nono obiciebatur. In Christo enim vere fuit haec anima, et hoc corpus; non tamen ex eis constituta est persona aliqua praeter

personam Verbi Dei, quia sunt ad personalitatem Dei Verbi assumpta; sicut et corpus cum est sine anima, propriam speciem habet; sed cum unitur animae, ab ea speciem sortitur.

10. Ex hoc etiam solvitur quod decimo proponebatur. Manifestum est enim quod hic homo, qui est Christus, substantia quaedam est non universalis, sed particularis; et hypostasis quaedam est, non tamen alia hypostasis quam hypostasis Verbi: quia humana natura ab hypostasi Verbi assumpta est, ut Verbum subsistat tam in humana natura, quam in divina. Id autem quod in humana natura subsistit, est hic homo: unde ipsum Verbum supponitur cum dicitur hic homo.

Sed si quis eandem obiectionem ad humanam naturam transferat, dicens eam esse substantiam quamdam non universalem, sed particularem, et per consequens hypostasim, manifeste decipitur. Nam humana natura etiam in Sorte, vel Platone non est hypostasis; sed id quod in ea subsistit, hypostasis est. Quod autem substantia sit, et particularis, non secundum illam significationem dicitur qua hypostasis est particularis substantia. Substantia enim secundum Philosophum dicitur dupliciter, scilicet de subiecto in genere substantiae, quod dicitur hypostasis, et de eo quod quid est, quod est natura rei. Sed neque partes alicuius substantiae sic dicuntur particulares substantiae, quasi sint per se subsistentes, sed subsistunt in toto: unde nec hypostasis possunt dici, cum nulla earum sit substantia completa: alias sequeretur quod in uno homine tot essent hypostases, quot sunt partes.

11. Quod vero undecimo oppositum fuit, ex eo solvitur quod aequivocatio inducitur ex diversa forma significata per nomen, non autem ex diversitate suppositionis: non enim hoc nomen homo aequivoco sumitur ex eo quod quandoque supponit pro Platone, quandoque pro Sorte. Hoc igitur nomen homo de Christo, et de aliis hominibus dictum, semper eandem formam significat, scilicet naturam humanam: unde univoce praedicatur de eis; sed suppositio tantum variatur in hoc quod secundum quod pro Christo sumitur, supponit hypostasim, increatam; secundum vero quod pro aliis sumitur, supponit hypostasim creatam.

12. Neque autem hypostasis Verbi dicitur esse suppositum humanae naturae quasi subiiciatur ei ut formaliiori, sicut duodecima ratio proponebat. Hoc enim esset necessarium, si hypostasis Verbi per naturam humanam simpliciter constitueretur in esse; quod patet esse falsum: dicitur enim hypostasis Verbi humanae naturae supponi, prout eam ad suam subsistentiam trahit, sicut aliquid trahitur ad alterum nobilius cui unitur.

13. Non tamen sequitur quod humana natura accidentaliter Verbo adveniat, ex hoc quod Verbum ab aeterno praexistit, sicut ultima ratio concludebat. Sic enim Verbum humanam naturam assumpsit, ut vere sit homo. Esse autem hominem est esse in genere substantiae. Quia igitur ex unione naturae humanae hypostasis Verbi habet quod sit homo, non advenit ei accidentaliter: nam accidentia esse substantiale non conferunt.

CAP. L.

Quod peccatum originale traducatur a primo parente in posterum.

De malo quaest. 4. art. 6.

Ostensum est igitur ex praemissis, non esse impossibile quod fides catholica de incarnatione Filii Dei praedicat; consequens autem est ostendere, quod conveniens fuit Filium Dei naturam assumere humanam. Huius autem convenientiae rationem Apostolus assignare videtur ex peccato originali, quod in omnes pertransit: dicitur enim *Rom. 5. 19. Sicut per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, (1) ita et per unius hominis obedientiam iusti constituentur multi.*

Sed quia Pelagiani haeretici peccatum originale negaverunt, ostendendum est, homines cum peccato originali nasci.

Et primo quidem assumendum est quod dicitur *Genes. 2. 15. Tulit Dominus Deus hominem, et posuit eum in paradiso. . . praecepitque ei dicens: Ex omni ligno paradisi comede, de ligno autem scientiae boni et mali ne comedas: in quacumque autem die comederis ex eo, morte morieris.* Sed quia Adam nec eo die quo comedit, actu mortuus est, oportet sic intelligi quod dicitur, *Morte morieris*, idest necessitati mortis eris addictus: quod quidem frustra diceretur, si homo ex institutione suae naturae necessitatem moriendi haberet. Oportet igitur dicere, quod mors, et necessitas moriendi sit poena homini pro peccato inflicta. Poena autem non infligitur iuste nisi pro culpa. In quibuscumque igitur invenitur haec poena, necesse est ut in eis inveniat aliquam culpam. Sed in omni homine invenitur poena, etiam a principio suae nativitatis: ex tunc enim nascitur necessitati mortis addictus: unde et aliqui mox post nativitatem moriuntur, de utero translati ad tumulum. Ergo in eis est aliquod peccatum. Sed non peccatum actuale, quia non habent pueri usum liberi arbitrii, sine quo nihil imputatur homini ad peccatum, ut ex his quae dicta sunt in 3. libro apparet. Necesse est igitur dicere, quod in eis sit peccatum per originem tractum. Hoc etiam expresse apparet ex verbis Apostoli *Roman. 5. 12. Sicut per unum hominem in hunc mundum peccatum intravit, et per peccatum mors; (2) ita et in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt.* Non potest autem dici, quod per unum hominem in mundum peccatum intravit per modum imitationis, quia sic peccatum non pervenisset nisi ad eos qui peccando primum hominem imitantur; et cum mors per peccatum in mundum intraverit, non perveniret mors nisi ad eos qui peccant in similitudinem primi hominis peccantis. Sed ad hoc excludendum Apostolus subdit, quod *regnabit mors ab Adam usque ad Moysen etiam in eos qui non peccaverunt in similitudinem praeveraricationis Adae.* Non ergo intellexit Apostolus, quod per unum hominem peccatum in mundum intraverit per modum imitationis, sed per modum originis.

(1) Vulgata: *Ita et per unius obeditionem etc.*

(2) Vulgata: *et ita.*

2. Praeterea. Si tantum secundum imitationem Apostolus loqueretur de introitu peccati in mundum, potius dixisset per diabolum peccatum intrasse in mundum quam per unum hominem, sicut expresse dicitur *Sap. 24. Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum: imitantur autem illum qui sunt ex parte illius.*

3. Adhuc. In *Psalm. 50. 7.* David dicit: *Ecce in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea:* quod non potest intelligi de peccato actuali, cum David ex legitimo matrimonio conceptus, et natus dicatur. Oportet igitur ut hoc ad peccatum originale referatur.

4. Amplius. *Iob 14. 4.* dicitur: *Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? nonne tu qui solus es?* Ex quo manifeste accipi potest, quod ex immunditia humani seminis aliqua immunditia ad hominem ex semine conceptum perveniat: quod oportet intelligi de immunditia peccati, pro qua sola homo in iudicium deducitur: praemittitur enim: *Et dignum duceis super huiusmodi aperire oculos tuos, et adducere eum tecum in iudicium?* Sic igitur aliquod peccatum est quod homo contrahit ab ipsa sui origine, quod originale dicitur.

5. Item. Baptismus, et alia sacramenta Ecclesiae sunt quaedam remedia contra peccatum, ut infra patebit. Exhibetur autem baptismus secundum communem Ecclesiae consuetudinem pueris recenter natis. Frustra igitur exhiberetur, nisi in eis esset aliquod peccatum. Non est autem in eis peccatum actuale, quia carent usu liberi arbitrii, sine quo nullus actus homini in culpam imputatur. Oportet igitur dicere in eis esse peccatum per originem tractum, cum in operibus Dei, et Ecclesiae nihil sit vanum, et frustra.

Si autem dicatur, quod baptismus infantibus datur, non ut a peccato mudentur, sed ut ad regnum Dei perveniant, quo perveniri non potest sine baptismo; cum Dominus dicat *Ioannis 3. 5. Nisi quis renatus fuerit ex aqua, et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei:* hoc vanum est. Nullus enim a regno Dei excluditur nisi propter aliquam culpam. Finis enim omnis rationalis creaturae est ut ad beatitudinem perveniat, quae esse non potest nisi in regno Dei: quod quidem nihil est aliud quam ordinata societas eorum qui divina visione fruuntur, in qua vera beatitudo consistit, ut patet ex his quae in tertio sunt ostensa. Nihil autem a fine suo deficit nisi propter aliquod peccatum. Si igitur pueri nondum baptizati ad regnum Dei pervenire non possunt, oportet dicere, esse in eis aliquod peccatum. Sic igitur secundum catholicam fidei traditionem tenendum est, homines nasci cum peccato originali.

CAP. LI.

Obiectiones contra peccatum originale.

Sunt autem quaedam adhuc quae veritati adversari videntur.

1. Peccatum enim unius aliis non imputatur ad culpam: unde *Ezech. 18.* dicitur, quod filius non portat iniquitatem patris: et huius ratio est, quia non laudamur, neque vituperamur nisi ex his quae in nobis sunt. Haec autem sunt quae nostra voluntate com-

mittimus. Non igitur peccatum primi hominis toti humano generi imputatur.

Si vero quis dicat, quod uno peccante omnes peccaverunt in ipso, ut Apostolus dicere videtur; et sic uni non imputatur peccatum alterius, sed suum peccatum: hoc etiam, ut videtur, stare non potest. Quia illi qui ex Adam nati sunt, quando Adam peccavit, in eo nondum erant actu, sed virtute tantum, sicut in prima origine. Peccare autem, cum sit agere, non competit nisi existenti in actu. Non igitur in Adam omnes peccavimus.

Si autem ita dicatur nos in Adam peccasse, quasi originaliter ab eo in nos peccatum proveniat simul cum natura; hoc etiam impossibile videtur. Accidens enim cum de subiecto ad subiectum non transeat, non potest traduci, nisi subiectum traducatur. Subiectum autem peccati anima rationalis est, quae non traducitur in nos ex primo parente, sed a Deo sigillatim creatur in unoquoque, ut 2. lib. cap. 86. ostensum est. Non igitur per originem peccatum ad nos ab Adam derivari potest.

2. Adhuc. Si peccatum a primo parente in alios derivatur, quia ab eo originem trahunt, cum Christus a primo parente originem duxerit, videtur quod ipse etiam peccato originalis subiectus fuerit: quod est alienum a fide.

3. Praeterea. Quod consequitur aliquid secundum suam originem naturalem, est ei naturale. Quod est alicui naturale, non est peccatum in ipso, sicut in talpa non est peccatum quod visu caret. Non igitur per originem a primo hominem peccatum ad alios potuit derivari.

Si autem dicatur, quod peccatum a primo parente in posteros derivatur per originem, non in quantum est naturalis, sed in quantum est vitiosa: hoc etiam, ut videtur, stare non potest. Defectus enim in opere naturae non accidit nisi per defectum alicuius naturalis principii, sicut per corruptionem aliquam quae est in semine, causantur monstrosi partus animalium. Non est autem dare alicuius naturalis principii corruptionem in humano semine. Non videtur igitur quod aliquod peccatum ex vitiosa origine derivetur in posteros a primo parente.

4. Item. Peccata quae proveniunt in operibus naturae per corruptionem alicuius principii, non sunt semper, vel frequenter, sed ut in paucioribus. Si igitur per vitiatam originem peccatum a primo parente in posteros derivetur, non derivatur in omnes, sed in aliquos paucos.

5. Praeterea. Si per vitiatam originem aliquis defectus in prole proveniat, eiusdem generis oportet esse illum defectum cum vitio qui est in origine, quia effectus sunt conformes suis causis. Origo autem, sive generatio humana, cum sit actus potentiae generativae, quae nullo modo participat rationem, non potest habere in se vitium quod pertineat ad genus culpa: quia in his solis actibus potest esse virtus, vel vitium qui subduuntur aliquantulum rationi: unde non imputatur homini ad culpam, si propter vitiatam originem nascatur leprosus, vel caecus. Nullo igitur modo defectus culpabilis provenire potest a primo parente in posteros per vitiatam originem.

6. Adhuc. Naturae bonum per peccatum non tol-

litur: unde etiam in daemonibus manent naturalia bona, ut Dionysius dicit cap. 4. de div. nom. Generatio autem est actus naturae. Non igitur per peccatum primi hominis vitari potuit humanae generationis origo, ut sic peccatum primi hominis ad posteros derivaretur.

7. Amplius. Homo generat sibi similem secundum speciem. In his ergo quae non pertinent ad generationem speciei, non oportet filium assimilari parentibus. Peccatum autem non potest pertinere ad rationem speciei, quia peccatum non est eorum quae sunt secundum naturam, sed magis corruptio naturalis ordinis. Non igitur oportet quod ex primo homine peccante alii peccatores nascantur.

8. Praeterea. Filii magis simulantur proximis parentibus quam remotis. Contingit autem quod proximi parentes sunt sine peccato, et in actu generationis nullum peccatum committitur. Non igitur propter peccatum primi parentis peccatores omnes nascuntur. Deinde si peccatum a primo homine in aliis derivatum est; maioris autem virtutis in agendo est bonum quam malum, ut supra cop. 12. lib. 3. ostensum est, multo magis satisfactio Adae, et iustitia eius per eum ad alios transivit.

9. Adhuc. Si peccatum primi hominis per originem propagatur in posteros, pari etiam ratione peccata aliorum parentum ad posteros deveniunt, et sic semper posteriores essent magis onerati peccatis quam priores: quod praecipue ex hoc sequi necesse est, si peccatum transit a parente in prolem, et satisfactio transire non potest.

C A P. LII.

Solutio obiectionum positarum.

Ad horum igitur solutionem praemittendum est, quod peccati originalis in humano genere probabiliter quaedam signa apparent. Cum enim Deus humanorum actuum sic curam gerat ut bonis operibus praemium, et malis poenam retribuatur, ut in superioribus est ostensum; ex ipsa poena possumus certificari de culpa. Patitur autem communiter humanum genus diversas poenas et corporales, et spirituales: inter corporales potissima est mors, ad quam omnes aliae tendunt, et ordinantur, scilicet fames, sitis, et alia huiusmodi. Inter spirituales autem est potissima debilitas rationis, ex qua contingit quod homo difficulter pervenit ad veri cognitionem, et de facili labitur in errorem, et appetitus bestiales omnino superare non potest, sed multoties obnubilatur ab eis.

Posset tamen aliquis dicere, huiusmodi defectus tam corporales, quam spirituales non esse poenales, sed naturales defectus ex necessitate materiae consequentes. Necesse est enim corpus humanum, cum sit ex contrariis compositum, corruptibile esse, et sensibilem appetitum in ea quae sunt secundum sensum delectabilia moveri, quae interdum sunt contraria rationi; et intellectum possibilem, cum sit in potentia ad omnia intelligibilia, nullum eorum habens in actu, sed ex sensibus natum ea acquirere, difficulter ad scientiam veritatis pertingere, et de facili propter phantasmata a vero deviare.

Sed tamen si quis recte consideret, satis proba-

libiter poterit aestimare, divina providentia supposita, quae singulis perfectionibus congrua perfectibilia coaptavit, quod Deus superiorem naturam inferiori ab hoc coniunxit ut ei dominaretur; et si quod huius domini impedimentum ex defectu naturae contingeret, eius speciali, et supernaturali beneficio tolleretur; ut scilicet cum anima rationalis sit altioris naturae quam corpus, tali conditione credatur corpori esse coniuncta quod in corpore aliquid esse non possit contrarium animae, per quam corpus vivit: et similiter si ratio in homine appetitui sensuali coniungitur, et aliis sensitivis potentiis, quod ratio a sensitivis non impediatur, sed magis eis dominetur. Sic igitur secundum doctrinam fidei ponimus hominem a principio taliter esse institutum quod quamdiu ratio hominis Deo esset subiecta, et inferiores vires ei sine impedimento deservirent, et corpus ab eius subiectione impediri non posset per aliquod impedimentum corporale, Deo, et sua gratia supplente quod ad hoc perficiendum natura minus habebat; ratione autem aversa Deo, et inferiores vires a ratione repugnarent, et corpus vitae, quae est per animam, contrarias passiones susceperet. Sic igitur huiusmodi defectus quamvis naturales homini videantur, absolute considerando humanam naturam ex parte eius quod est in ea inferius, tamen considerando divinam providentiam, et dignitatem superioris partis humanae naturae, satis probabiliter probari potest huiusmodi defectus esse poenales: et sic colligi potest, humanum genus peccato aliquo originaliter esse infectum.

1. His igitur visis respondendum est ad ea quae in contrarium sunt obiecta. Non enim est inconveniens quod uno peccante peccatum in omnes dicimus per originem esse propagatum, quamvis unusquisque ex proprio actu laudetur, vel vitupereetur, ut prima ratio procedebat. Aliter enim est in his quae sunt unius individui, et aliter in his quae sunt totius naturae speciei: nam participatione speciei sunt plures homines velut unus homo, ut Porphyrius dicit. Peccatum igitur quod ad aliquod individuum, sive personam hominis pertinet, alteri non imputatur ad culpam nisi peccanti, eo quod personae liter unus ab alio divisus est. Si quod autem peccatum est quod ipsam naturam speciei respiciat, non est inconveniens quod ex uno propagetur in alterum; sicut et natura speciei per unum aliis communicatur. Cum autem peccatum malum quoddam sit rationalis naturae, malum autem sit privatio boni, secundum illud bonum quo privatur, iudicandum est peccatum aliquod ad naturam communem, vel ad aliquam personam propriam pertinere. Peccata igitur actualia, quae communiter ab hominibus agnuntur, adimunt aliquod bonum personae peccantis, puta gratiam, et ordinem debitum partium animae: unde personalia sunt, nec uno peccante alteri imputantur. Primum autem peccatum primi hominis non solum peccantem destituit proprio et personali bono, scilicet gratia, et debito ordine animae, sed etiam bono ad naturam communem pertinente: ut enim *supra* dictum est, sic natura humana fuit instituta in sui primordio, quod inferiores vires perfecte rationi subicerentur, ratio Deo, et animae corpus, Deo per gratiam supplente id quod ad hoc deerat per naturam. Huiusmodi autem bene-

ficium quod a quibusdam originalis iustitia dicitur, sic primo homini collatum fuit, ut ab eo simul cum natura humana propagaretur in posteros. Ratione autem per peccatum primi hominis se subrahente a subiectione divina, subsecutum est quod nec inferiores vires perfecte rationi subiciantur, nec animae corpus: et hoc non tantum in primo peccante, sed idem defectus communis pervenit ad posteros, ad quos etiam dicta originalis iustitia perventura erat. Sic igitur peccatum primi hominis a quo omnes alii secundum doctrinam fidei sunt derivati, et personale fuit, inquantum ipsum primum hominem proprio bono privavit; et naturale, inquantum abstulit sibi, et suis posteris consequenter beneficium collatum toti humanae naturae. Sic igitur huiusmodi defectus in aliis consequens ex primo peccato, etiam in aliis rationem culpae habet, prout omnes homines computantur unus homo per participationem naturae communis. Sic enim invenitur voluntarium huiusmodi peccatum voluntate primi parentis, quemadmodum et actio manus rationem culpae habet ex voluntate primi moventis, quod est ratio: ut si aestimentur in peccato naturae diversi homines quasi naturae communis partes, sicut in peccato personali diversae unius hominis partes.

2. Secundum hoc igitur verum est dicere, quod uno peccante omnes peccaverunt in ipso, ut Apostolus dicit *Rom. 5.* secundum quod secunda ratio proponebat, non quod essent actu in ipso alii homines, sed virtute sicut in originali principio: nec dicuntur peccasse in eo quasi aliquem actum exercentes, sed inquantum pertinent ad naturam ipsius, quae per peccatum corrupta est.

3. Nec tamen sequitur, si peccatum a primo parente propagatur in posteros, cum subiectum peccati sit anima rationalis, quod anima rationalis simul cum semine propagetur secundum processum tertiae rationis. Hoc enim modo propagatur hoc peccatum naturae quod originale dicitur, sicut et ipsa natura speciei, quae quamvis per animam rationalem perficiatur, non tamen propagatur cum semine, sed solum corpus ad susceptionem talis animae aptum natum, ut 2. *lib. cap. 84.* ostensum est.

4. Et licet Christus a primo parente secundum carnem descenderit, non tamen iniquationem originalis peccati incurrit, ut quarta ratio concludebat: quia materiam humani corporis solum a primo parente suscepit; virtus autem formativa corporis eius non fuit a primo parente derivata, sed fuit virtus Spiritus sancti, ut *supra cap. 46.* ostensum est: unde naturam humanam non ab Adam accepit sicut ab agente, licet de Adam accepit sicut de materiali principio.

5. Considerandum est, etiam, quod (1) praedicti defectus per naturalem originem traducuntur ex eo quod natura destituta est auxilio gratiae, quod ei fuerat in primo parente collatum ad posteros simul cum natura derivandum: et quia haec destitutio ex voluntario peccato processit, defectus consequens suscipit culpae rationem. Sic igitur defectus huiusmodi et culpabiles sunt per comparisonem ad principium, quod

(1) *Al.* praedicti defectus naturalem originem traducunt.

est peccatum Adae, et naturales sunt per comparisonem ad naturam iam destitutam: unde et Apostolus dicit *ad Ephes. 11. 3. Eramus natura filii irae.* Et per hoc solvitur ratio quinta.

6. Patet igitur secundum praedicta quod vitium originis, ex quo peccatum originale causatur, provenit ex defectu alicuius principii, scilicet gratuiti doni quod naturae humanae in sui institutione fuit collatum: quod quidem donum quodammodo fuit naturale, non quasi ex principiis naturae causatum, sed quia sic fuit homini datum, ut simul cum natura propagaretur. Obiectio autem sexta procedebat se undum quod naturale dicitur quod ex principiis naturae causatur.

7. Procedit etiam septima ratio per modum eundem de defectu principii naturalis, quod pertinet ad naturam speciei. Quod enim ex defectu huius naturalis principii provenit, accidit ut in paucioribus; sed defectus originalis peccati provenit ex defectu principii superadditi principio speciei, ut dictum est.

8. Sciendum est etiam, quod in actu generativae virtutis non potest esse vitium de genere actualis peccati quod ex voluntate singularis personae dependet, eo quod actus generativae virtutis non obedit rationi, vel voluntati, ut octava ratio prodedit; sed vitium originalis culpa, quae ad naturam pertinet, nihil prohibet in actu generativae potentiae inveniri, cum et actus generativae potentiae naturales dicantur.

9. Quod vero non obicitur, de facili solvi potest secundum praemissa. Per peccatum enim non tollitur homini bonum naturae, quod ad speciem naturae pertinet, sed bonum naturae, quod per gratiam superadditum fuit: quod quidem potuit per peccatum primi parentis auferri, ut *supra* dictum est.

10. Patet etiam ex eisdem de facili solutio ad decimam rationem. Quia cum privatio, et defectus sibi invicem cor respondeant, ea ratione in peccato originali filii parentibus simulantur, qua etiam donum a principio naturae praestitum fuisset a parentibus in posteros propagatum; quia licet ad rationem speciei non pertineret, tamen ex divina gratia datum fuit primo homini ut ab eo in totam speciem derivandum. Similiter peccatum per quod illud bonum privatur, in totam speciem derivatur.

11. Considerandum est etiam, quod licet aliquis per gratiae sacramenta sic ab originali peccato mundetur ut ei non imputetur ad culpam, quod est personaliter ipsum a peccato originali liberari, non tamen totaliter sanatur: et ideo secundum actum naturae peccatum originale transmittitur in posteros. Sic igitur in homine generante, in quantum est persona quaedam, non est originale peccatum, et contingit etiam in actu generationis nullum esse actuale peccatum, ut undecima ratio proponebat; sed in quantum homo generans est naturale generationis principium, infectio originalis peccati, quod naturam respicit, in eo manet, et in actu generationis ipsius.

12. Sciendum etiam est, quod peccatum actuale primi hominis in naturam transivit, quia natura in eo erat beneficio naturae praestito adhuc perfecta; sed per peccatum ipsius natura hoc beneficio destituta, actus eius simpliciter naturalis fuit: unde non potuit satisfacere pro tota natura, neque bonum naturae reintegrare per suum actum; sed solum satisfacere aliqua-

tenus potuit pro eo quod ad ipsius personam spectabat. Ex quo patet solutio ad duodecimam rationem.

13. Similiter autem et ad tertiamdecimam: quia peccata posteriorum parentum inveniunt naturam destitutam beneficio primitus ipsi naturae concessa: unde ex eis non sequitur aliquis defectus qui propagetur in posteros, sed solum qui personam peccantis inficiat.

Sic igitur non est inconveniens, neque contra rationem, peccatum originale in hominibus esse, ut Pelagianorum haeresis confundatur, quae peccatum originale negavit.

C A P. LIII.

Rationes quibus videtur probari quod non fuit conveniens Deum incarnari.

Quia vero incarnationis fides ab infidelibus stultitia reputatur, secundum illud Apostoli *1. Cor. 1. 21. Placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere credentes*; stultum autem videtur aliquid praedicare, non solum quia est impossibile, sed etiam quia est indecens; insistant infideles ad incarnationis impugnationem, non solum nitentes ostendere esse impossibile quod fides catholica praedicat, sed etiam incongruum esse, et divinam bonitatem non decere.

1. Est enim divinae bonitati conveniens ut omnia suum ordinem teneant. Est autem hic ordo rerum ut Deus sit super omnia exaltatus, homo autem inter infimas creaturas contineatur. Non igitur decet divinam maiestatem humanae naturae uniri.

2. Item. Si conveniens fuit Deum hominem fieri, oportuit hoc esse propter aliquam utilitatem inde proveniente. Sed quaecumque utilitas detur, cum Deus omnipotens sit, hanc utilitatem producere potuit sola sua voluntate. Cum igitur unumquodque fieri conveniat quam brevissime potest, non oportuit quod Deus propter huiusmodi utilitatem humanam naturam sibi uniret.

3. Adhuc. Quum Deus sit universalis omnium causa, ad utilitatem totius universitatis rerum eum praecipue intendere oportet. Sed assumptio humanae naturae solum ad utilitatem hominis pertinet. Non igitur fuit conveniens quod si alienam naturam Deus assumere debuerit, quod solum naturam humanam assumpserit.

4. Amplius. Quanto aliquid est alicui magis simile, tanto ei convenientius unitur. Deo autem similior, et propinquior est angelica natura quam humana. Non igitur conveniens fuit assumere naturam humanam, angelica praetermissa.

5. Item. Id quod est (1) praecipuum in homine, est intelligentia veritatis: in quo videtur homini impedimentum praestari, si Deus humanam naturam assumpsit: datur enim ei ex hoc erroris occasio, ut consentiant his qui posuerunt Deum non esse super omnia corpora exaltatum. Non igitur hoc ad humanae naturae utilitatem conveniebat, quod Deus humanam naturam assumeret.

(1) *Al.* principium.

6. Item. Experimento discere possumus, quod circa incarnationem Dei plurimi errores sunt exorti. Videtur igitur humanae saluti conveniens non fuisse quod Deus incarnaretur.

7. Adhuc. Inter omnia quae Deus fecit, istud videtur esse maximum quod ipsemet carnem assumpsit. Ex maximo autem opere maxima debet expectari utilitas. Si igitur incarnatio Dei ad salutem omnium ordinatur, videtur fuisse conveniens quod ipse totum humanum genus salvasset; quum etiam omnium hominum salus videatur esse competens utilitati pro qua tantum opus fieri debuisset.

8. Amplius. Si Deus propter salutem hominum humanam naturam assumpsit, videtur fuisse conveniens ut eius divinitas hominibus per sufficientia indicia manifestaretur. Hoc autem non videtur contigisse: nam per aliquos alios homines solo auxilio divinae virtutis, absque unione Dei ad eorum naturam, inveniuntur similia miracula esse facta, vel etiam maiora quam fecerit Christus. Non igitur videtur Dei incarnatio sufficienter procurata fuisse ad humanam salutem.

9. Praeterea. Si hoc necessarium fuit humanae salutis quod Deus carnem assumeret, quum a principio mundi homines fuerint, videtur quod a principio mundi humanam naturam assumere debuit, et non quasi in fine temporum: videtur enim omnium praecedentium hominum salus praetermissa fuisse.

10. Item. Pari ratione usque ad finem mundi debuisset cum hominibus conversari, ut homines sua praesentia erudiret, et gubernaret.

11. Adhuc. Hoc maxime hominibus utile est ut futurae beatitudinis in eis spes fundetur. Hanc autem spem magis ex Deo incarnato concepissent, si carnem immortalem, et impassibilem, et gloriosam assumpsisset, et omnibus ostendisset. Non igitur videtur fuisse conveniens quod carnem mortalem, et etiam infirmam assumpsit.

12. Amplius. Videtur fuisse conveniens ad ostendendum quod omnia quae in mundo sunt, sint a Deo, quod ipse abundantia rerum mundanarum usus fuisset, in divitiis, et in maximis honoribus vivens; cuius contraria de ipso leguntur, videlicet quod pauperem, et abiectam vitam duxit, et probrosam mortem sustinuit. Non igitur videtur esse conveniens quod fides de Deo incarnato praedicat.

13. Praeterea. Ex hoc quod ipse abiecta passus est, eius divinitas maxime fuit occultata: quum tamen hoc maxime necessarium fuerit hominibus ut eius divinitatem cognoscerent, si ipse fuit Deus incarnatus. Non igitur videtur quod fides praedicat, humanae saluti convenire.

14. Si quis autem dicat, quod propter obedientiam Patris Filius Dei mortem sustinuit, hoc non videtur rationabile. Obedientia enim impletur per hoc quod obediens se conformat voluntati praecipientis. Voluntas autem Dei Patris irrationabilis esse non potest. Si igitur non fuit conveniens Deum hominem factum mortem pati, quia mors contraria esse videtur divinitati, quae vita est; huius rei ratio ex obedientia ad Patrem convenienter assignari non potest.

15. Praeterea. Voluntas Dei non est ad mortem hominum etiam peccatorum, sed magis ad vitam, se-

cundum illud *Ezech. 55. 2. (1) Nolo mortem peccatoris, sed ut magis convertatur, et vivat.* Multo igitur minus potuit esse voluntas Dei Patris ut homo perfectissimus morti subiceretur.

16. Amplius. Impium, et crudele videtur innocentem praecepto ad mortem inducere, et praecipue pro impiis qui morte sunt digni. Homo autem Christus Iesus innocens fuit. Impium igitur fuisset, si praecepto Dei Patris mortem subiisset.

17. Si vero aliquis dicat, hoc necessarium fuisse propter humilitatem demonstrandam, sicut Apostolus videtur dicere *Philipp. 2. 6. quod humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem*: nec haec quidem ratio conveniens videtur. Primum quidem quia in eo commendanda est humilitas qui habet superiorem cui subici possit: quod de Deo dici non potest. Non igitur conveniens fuit Dei Verbum humiliari usque ad mortem.

18. Item. Satis homines ad humilitatem informari poterant verbis divinis, quibus est fides omnimoda adhibenda, et exemplis humanis. Non igitur ad demonstrandum humilitatis exemplum necessarium fuit Verbum Dei aut carnem sumere, aut mortem subire.

19. Si quis autem iterum dicat, quod propter peccatorum nostrorum purgationem necessarium fuit Christum mortem subire, et alia quae videntur esse (2) abiecta, sicut Apostolus dicit, quod traditus est propter peccata nostra: et iterum: *Mortuus est ad multorum exhaustiendae peccata*: nec hoc videtur esse conveniens. Primo quidem quia per solam Dei gratiam hominum peccata purgantur.

20. Deinde. Quia si aliqua satisfactio requirebatur, conveniens fuit ut ille satisfaceret qui peccavit: quia in iusto Deo iudicio unusquisque onus suum debet portare.

21. Item. Si conveniens fuit ut aliquis homine puro maior pro homine satisfaceret, sufficiens videtur fuisse, si Angelus, carne assumpta, huiusmodi satisfactionem impleset, cum Angelus naturaliter sit superior homine.

22. Praeterea. Peccatum non expiatur peccato, sed magis augetur. Si igitur per mortem (3) Christus satisfacere debuit, talis debuit eius mors esse in qua nullus peccaret, ut scilicet non violenta morte, sed naturaliter moreretur.

23. Adhuc. Si pro peccatis hominum Christus mori oportuit, quum frequenter homines peccent, oportuisset eum frequenter mortem subire.

24. Si quis autem dicat, quod specialiter propter peccatum originale necessarium fuit Christum nasci, et pati: quod quidem totam naturam humanam infecerat homine primo peccante: hoc impossibile videtur. Si enim alii homines ad satisfaciendum pro peccato originali sufficientes non sunt, nec mors Christi pro peccatis humani generis satisfactoria fuisse videtur: quia et ipse secundum humanam naturam mortuus est, non secundum divinam.

25. Praeterea. Si Christus pro peccatis humani generis sufficienter satisfacit, iniustum videtur quidem esse quod homines adhuc poenas patiantur, quas pro

(1) Vulgata: *Nolo mortem impii, sed ut convertatur impius a via sua, et vivat.*

(2) *Al. subiecta.*

(3) *Al. Christi.*

peccato divina Scriptura inductas esse commemorat.

26. Adhuc. Si Christus sufficienter pro peccatis humani generis satisfecit, non essent ultra remedia pro absolutione peccatorum quaerenda. Quaeruntur autem ab omnibus qui suae salutis curam habent. Non igitur videtur sufficienter Christum peccata hominum abstulisse.

Haec igitur sunt, et similia, ex quibus alicui videri potest, ea quae de incarnatione fides catholica praedicat, divinae maiestati, et sapientiae convenientia non fuisse.

C A P. LIV.

Quod conveniens fuit Deum incarnari.

3. Part. quaest. 1. art. 1. et 3. Sent. dist. 1.
quaest. 1. art. 2.

Si quis autem diligenter, et pie incarnationis mysteria consideret, inveniet tantam sapientiae profunditatem, quod omnem humanam cognitionem excedat, secundum illud Apostoli 1. Cor. 1. 25. *Quod stultum est Dei, sapientius est hominibus.* Unde sit ut pie consideranti semper magis ac magis admirabiles rationes huiusmodi mysterii manifestentur.

1. Primum igitur hoc considerandum est, quod incarnatio Dei efficacissimum fuit auxilium homini ad beatitudinem tendenti. Ostensum est enim 3. lib. cap. 40. et 50. quod perfecta beatitudo hominis in immediata Dei visione consistit. Posset autem alicui videri, quod homo ad hunc statum numquam possit pertingere, quod intellectus humanus immediate ipsi divinae essentiae uniretur, ut intellectus intelligibili, propter immensam distantiam naturarum; et sic circa inquisitionem beatitudinis homo tepesceret, ipsa desperatione detentus. Per hoc autem quod Deus humanam naturam sibi unire voluit in persona, evidentissime hominibus demonstratur quod homo per intellectum Deo potest uniri, ipsum immediate videndo. Fuit igitur convenientissimum quod Deus humanam naturam assumeret ad spem hominis in beatitudinem sublevandam: unde post incarnationem Christi homines coeperunt magis ad caelestem beatitudinem aspirare, secundum quod ipse dicit Ioan. 10. 10. *Ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant.*

2. Simul etiam per hoc homini auferuntur impedimenta beatitudinem adipiscendi. Cum enim perfecta hominis beatitudo in sola Dei fruitione consistat, ut ostensum est; necessarium est quod quicumque his quae infra Deum sunt, inhaeret, finaliter a verae beatitudinis participatione impediatur. Ad hoc autem homo deduci poterat quod rebus infra Deum existentibus inhaereret ut fini, ignorando suae naturae dignitatem. Ex hoc enim contingit quod quidam considerantes se secundum naturam corpoream et sensitivam, quam cum aliis animalibus habent communem, in rebus corporalibus, et delectationibus carnis quamdam beatitudinem bestialem requirunt. Quidam vero considerantes quarundam creaturarum excellentiam super homines quantum ad aliqua, eorum cultui se adstrinxerunt, colentes mundum, et partes eius, propter magnitudinem quantitatis, et temporis diuturnitatem; vel spirituales substantias, Angelos, et daemones, propter

hoc quod hominem excedere inveniuntur tam in immortalitate, quam in acumine intellectus: aestimantes in his, (1) ut puta supra se existentibus, hominis beatitudinem esse quaerendam.

Quamvis autem quantum ad aliquas condiciones homo aliquibus creaturis existat inferior, ac etiam infimis creaturis in quibusdam assimiletur; tamen secundum ordinem finis nihil homine existit altius, nisi solus Deus, in quo solo perfecta hominis beatitudo consistit. Hanc igitur hominis dignitatem, quod scilicet in immediata Dei visione beatificandus sit, convenientissime Deus ostendit per hoc quod ipse immediate naturam humanam assumpsit: unde ex incarnatione Dei hoc consecutum videmus quod magna pars hominum cultu Angelorum, daemonum, et quarumcumque creaturarum praetermisso, spretis etiam voluptatibus carnis, et corporalibus omnibus, ad solum Deum colendum se declinaverunt: in quo solo beatitudinis complementum expectant, secundum quod Apostolus monet ad Col. 3. 1. *Quae sursum sunt quaerite, ubi Christus est in dextera Dei sedens; quae sursum sunt sapite, non quae super terram.*

3. Adhuc. Quia beatitudo perfecta hominis in tali cognitione Dei consistit, quae facultatem omnis intellectus creati excedit, ut in tertio ostensum est, necessarium fuit quamdam huiusmodi cognitionis praelibationem in homine esse, qua dirigeretur in illam plenitudinem cognitionis beatae: quod quidem sit per fidem, ut 3. lib. cap. 40. ostensum est. Cognitionem autem qua homo in ultimum finem dirigitur, oportet esse certissimam, eo quod est principium omnium quae ordinantur in ultimum finem, sicut et principia naturaliter nota certissima sunt. Certissima autem cognitio alicuius esse non potest, nisi vel illud sit per se notum, sicut prima demonstrationis principia, vel in ea quae per se nota sunt, resolvatur, qualiter nobis certissima est demonstrationis conclusio. Id autem quod de Deo nobis per fidem tenendum proponitur, non potest esse homini per se notum, cum facultatem humani intellectus excedat. Oportuit igitur hoc homini manifestari per eum cui sit per se notum. Et quamvis omnibus divinam essentiam videntibus sit quoque iammodo per se notum, tamen ad certissimam cognitionem habendam oportuit reductionem fieri in primum huius cognitionis principium, scilicet in Deum, cui est naturaliter per se notum, et a quo omnibus innotescit; sicut et certitudo scientiae non habetur nisi per resolutionem in prima principia indemonstrabilia. Oportuit igitur hominem ad perfectam certitudinem consequendam de fidei veritate ab ipso Dei instrui homine facto, ut homo secundum modum humanum divinam instructionem perciperet: et hoc est quod dicitur Ioan. 1. 18. *Deum nemo vidit unquam: unigenitus qui est in sinu Patris, ipse enarravit:* et ipse Dominus dicit Ioan. 18. 57. *Ego ad hoc natus sum, et veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati.* Propter quod videmus post Christi incarnationem evidentius, et certius homines in divina cognitione esse instructos, secundum illud Isai. 11. 9. *Repleta est terra scientia Domini.*

4. Item. Quum beatitudo hominis perfecta in divina

(1) Numquid utpote.

fruitione consistat, oportuit affectum hominis ad desiderium divinae fruitionis disponi, sicut videmus homini beatitudinis desiderium naturaliter inesse. Desiderium autem fruitionis alicuius rei ex amore illius rei causatur. Necessarium igitur fuit hominem ad perfectam beatitudinem tendentem, ad amorem divinum induci. Nihil autem sic ad amorem alicuius nos inducit sicut experimentum amoris illius ad nos. Amor autem Dei ad homines nullo modo efficacius homini potuit demonstrari quam per hoc quod homini uniri voluit in persona: est enim proprium amoris unire amantem cum amato, in quantum possibile est. Necessarium igitur fuit homini ad beatitudinem perfectam tendenti quod Deus fieret homo.

5. Amplius. Cum amicitia in quadam aequalitate consistat, ea quae multum inaequalia sunt, in amicitia copulari non posse videntur. Ad hoc igitur quod familiarior amicitia esset inter hominem et Deum, expediens fuit homini quod Deus fieret homo, quia etiam naturaliter homo homini amicus est, ut sic dum visibiliter Deum cognoscimus, in invisibilium amorem rapiamur.

6. Similiter etiam manifestum est quod beatitudo virtutis est praemium. Oportet igitur ad beatitudinem tendentes secundum virtutem disponi. Ad virtutem autem et verbis, et exemplis provocamur; exempla autem alicuius, et verba tanto efficacius ad virtutem inducunt, quanto de eo firmior bonitatis habetur opinio. De nullo autem homine puro infallibilis opinio bonitatis haberi poterat, quia etiam sanctissimi viri in aliquibus inveniuntur defecisse. Unde necessarium fuit homini ad hoc quod in virtute firmaretur, quod a Deo humanato doctrinam, et exempla virtutis acciperet: propter quod ipse Dominus dicit *Ioan. 13. 15. Exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci, ita et vos faciatis.*

7. Item. Sicut virtutibus homo ad beatitudinem disponitur, ita et peccatis impeditur. Peccatum autem virtuti contrarium impedimentum affert beatitudini, non solum inordinationem quamdam animae inducens, secundum quod eam ab ordine debiti finis abducit, sed etiam Deum offendens, a quo beatitudinis praemium expectatur, secundum quod Deus humanorum actuum curam habet: et peccatum contrarium est caritati divinae, ut *3. lib. cap. 155. et seq.* plenius ostensum est: et insuper huius offensae homo conscientiam habens per peccatum, fiduciam accedendi ad Deum amittit, quae necessaria est ad beatitudinem consequendam. Necessarium est igitur humano generi, quod peccatis abundet, ut ei remedium aliquod adhibeatur contra peccata. Hoc autem remedium adhiberi non potest nisi per Deum: qui et voluntatem hominis movere potest in bonum, ut eam ad debitum ordinem reducat, et offensam in se commissam potest remittere, offensa enim non remittitur nisi per eum in quem offensa committitur. Ad hoc autem quod homo a conscientia offensae praeteritae liberetur, oportet quod sibi de remissione offensae per Deum constet. Non autem per certitudinem ei constare potest, nisi a Deo de hoc certificetur. Conveniens igitur fuit, et humano generi ad beatitudinem consequendam expediens, quod Deus fieret homo; ut sic et remissionem peccatorum consequeretur per Deum, et huius

remissionis certitudinem haberet per hominem Deum. Unde et ipse Dominus dicit *Matth. 9. 6. Ut autem sciatis quod Filius hominis potestatem habet dimittendi peccata etc.* et Apostolus ad *Hebraeos 9. 14.* dicit, quod *sanguis Christi emundat conscientias nostras ab operibus mortuis ad serviendum Deo viventi.*

8. Adhuc. Ex traditione Ecclesiae docemur totum humanum genus peccato esse infectum. Habet autem hoc ordo divinae iustitiae, ut ex superioribus *lib. 5. cap. 158.* patet, quod peccatum sine satisfactione non remittatur a Deo. Satisfacere autem pro peccato totius humani generis nullus homo purus poterat: quia quilibet homo purus aliquid minus est tota generis humani universitate. Oportuit igitur ad hoc quod humanum genus a peccato communi liberaretur, quod aliquis satisfaceret, qui et homo esset, cui satisfactio competere, et aliquid supra hominem, ut eius meritum sufficiens esset ad satisfaciendum pro peccato totius humani generis. Maius autem homine quantum ad ordinem beatitudinis nihil est nisi solus Deus: nam Angeli, licet sint superiores quantum ad conditionem naturae, non tamen quantum ad ordinem finis, quia eodem beatificantur. Necessarium igitur fuit homini ad beatitudinem consequendam, quod Deus homo fieret ad peccatum humani generis tollendum. Et hoc est quod Ioannes Baptista dixit de Christo *Ioan. 1. 29. Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi:* et Apostolus ad *Romanos cap. 5. 18.* dicit: (1) *Sicut peccatum ex uno in omnes in condemnationem, ita gratia ex uno in omnes ad iustificationem.*

Haec igitur sunt, et similia, ex quibus aliquis concipere potest, non fuisse incongruum bonitati divinae Deum hominem fieri, sed expedientissimum fuisse humanae saluti.

C A P. LV.

Solutio rationum supra positarum contra convenientiam incarnationis.

Ea vero quae contra hoc superius sunt opposita, non difficile est solvere.

1. Non enim est contrarium ordini rerum Deum hominem fieri, ut prima ratio procedebat: quia quamvis natura divina in infinitum naturam humanam excedat, tamen homo secundum ordinem suae naturae habet ipsum Deum pro fine, et natus est ei per intellectum uniri: cuius unionis exemplum, et documentum quoddam fuit unio Dei ad hominem in persona, servata tamen proprietate utriusque naturae, ut nec excellentiae divinae naturae aliquid deperiret, nec humana natura per exaltationem aliquam extra terminos suae speciei traheretur. Considerandum est etiam, quod propter perfectionem, et immobilitatem divinae bonitatis nihil dignitatis Deo deperit ex hoc quod aliqua creatura quantumcumque ei appropinquat, etsi hoc creaturae accrescat: sic enim ipsis creaturis suam bonitatem communicat, quod ex hoc ipse nullum patiatur detrimentum.

(1) Vulgata: *Igitur sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius iustitiam in omnes homines in iustificationem vitae.*

2. Similiter etiam licet ad omnia facienda Dei voluntas sufficiat, tamen divina sapientia exigit ut rebus singulis secundum earum congruentiam provideatur a Deo: rebus enim singulis proprias causas convenienter instituit. Unde licet Deus sola sua voluntate efficere potuerit in humano genere omnes utilitates quas ex Dei incarnatione dicimus provenisse, ut secunda ratio proponebat; tamen congruebat humanae naturae ut huiusmodi utilitates inducerentur per Deum hominem factum, sicut ex inductis rationibus aliquatenus apparere potest.

3. Ad tertiam etiam rationem patet responsio. Homo enim quum sit constitutus ex spiritali, et corporali natura, quasi quoddam confinium tenens utriusque naturae, ad totam creaturam pertinere videtur quod sit pro hominis salute: nam inferiores creaturae corporales in usum hominis cedere videntur, et ei quodammodo esse subiectae; superior autem creatura spiritalis, scilicet angelica, commune habet cum homine ultimi finis consecutionem, ut ex superioribus patet. Et sic conveniens videtur, ut universalis omnium causa illam creaturam in unitatem personae assumeret, in qua magis communicat cum omnibus creaturis.

4. Considerandum est etiam, quod solius rationalis naturae est per se agere: creaturae enim irrationales magis aguntur naturali impetu quam agant per se ipsas: unde magis sunt in ordine instrumentalium causarum, quam se habeant per modum principalis agentis. Assumptionem autem talis creaturae a Deo oportuit esse quae per se agere posset, tamquam agens principale: nam ea quae agunt sicut instrumenta, agunt in quantum sunt mota ad agendum, principale vero agens ipsum per se agit. Si quid igitur agendum fuit divinitus per aliquam irrationalem creaturam, suffecit secundum huiusmodi creaturae conditionem quod solum moveretur a Deo; non autem quod assumeretur in persona, ut ipsamet ageret, quia hoc eius naturalis conditio non recipit, sed solum conditio rationalis naturae. Non igitur fuit conveniens quod Deus aliquam irrationalem creaturam assumeret, sed rationalem, scilicet angelicam, vel humanam. Et quamvis angelica natura quantum ad naturales proprietates invenitur excellentior quam humana natura, ut quarta ratio proponebat, tamen humana congruentius fuit assumpta.

Primo quidem quia in homine peccatum expiabile esse potest, eo quod eius electio non immobiliter fertur in aliquid, sed a bono potest perverti in malum, et a malo reduci in bonum; sicut etiam in hominis ratione contingit, quae quia ex sensibilibus, et per signa quaedam colligit veritatem, viam habet ad utrumque oppositorum. Angelus autem sicut habet immobilem apprehensionem, quia per simplicem intellectum immobiliter cognoscit; ita etiam habet immobilem electionem: unde vel in malum omnino non fertur, vel si in malum feratur, immobiliter fertur: unde eius peccatum expiabile esse non potest. Quum igitur praecipua causa videatur divinae incarnationis expiatio peccatorum, ut ex Scripturis divinis docemur, congruentius fuit humanam naturam quam angelicam assumi a Deo.

Secundo quia assumptio creaturae a Deo est in per-

sona, non in natura, ut ex superioribus patet. Convenientius igitur assumpta est hominis natura quam angelica: quia in homine aliud est natura, et aliud persona, cum sit ex materia et forma compositus; non autem in Angelo, qui immaterialis est.

Tertio quia Angelus secundum proprietatem suae naturae propinquior erat ad Deum cognoscendum quam homo, cuius cognitio a sensu oritur. Sufficiebat igitur quod Angelus a Deo intelligibiliter instrueretur de veritate divina. Sed conditio hominis requirebat ut Deus sensibiliter hominem de se ipso homine instrueret: quod per incarnationem est factum. Ipsa etiam distantia hominis a Deo magis repugnare videbatur fruitioni divinae; et ideo magis indignum quam Angelus assumi a Deo ad spem de beatitudine concipiendam. Homo etiam quum sit creaturarum terminus, quasi omnes alias creaturas naturali generationis ordine praesupponens, convenienter primo rerum principio unitur, etiam ut quadam circulatione perfectio rerum concludatur.

5. Ex hoc etiam quod Deus humanam naturam assumpsit, non datur erroris occasio, ut quinta ratio proponebat: quia assumptio humanitatis, ut *supra* habitum est, facta est in unitatem personae, non in unitatem naturae, ut sic non oporteat nos consentire his qui posuerunt Deum non esse super omnia exaltatum, dicentes Deum esse animam mundi, vel aliquid huiusmodi.

6. Licet autem circa incarnationem Dei sunt aliqui errores exorti, ut sexto obieciatur, tamen manifestum est multo plures errores post incarnationem fuisse sublatis. Sicut enim ex creatione rerum a divina bonitate procedente aliqua mala sunt consecuta, quod competeat conditioni creaturarum, quae delicere possunt; ita etiam non est mirum, si manifestata divina veritate, sunt aliqui errores exorti ex defectu mentium humanarum: qui tamen errores exercuerunt fidelium ingenia ad diligentius divinarum veritatem exquirendam, et intelligendam; sicut et mala quae in creaturis accidunt, ordinat Deus ad aliquod bonum.

7. Quamvis autem bonum omne creatum divinae bonitati comparatum exiguum invenitur; tamen quia in rebus creatis nihil potest esse maius quam salus rationalis creaturae, quae consistit in fruitione ipsius bonitatis divinae, quum ex incarnatione divina consecuta sit salus humana, non parum utilitatis praedicta incarnatio attulit mundo, ut septima ratio procedebat. Nec oportuit propter hoc quod ex incarnatione divina omnes homines salvarentur, sed tantum illi qui praedictae incarnationi adhaerere per fidem, et fidei sacramenta.

Est siquidem incarnationis divinae virtus sufficiens ad omnium hominum salutem; sed quod non omnes ex hoc salvantur, ex eorum indispositione contingit, quod incarnationis fructum in se suscipere nolunt, incarnato Deo per fidem, et amorem non inhaerendo. Non enim erat hominibus subtrahenda libertas arbitrii, per quam possunt vel inhaerere, vel non inhaerere Deo incarnato, ne bonum hominis coactum esset, et propter hoc absque merito, et illaudabile redderetur.

8. Praedicta etiam Dei incarnatio sufficientibus indiciis hominibus manifestata est. Divinitas enim nullo modo convenientius manifestari potest quam per

ea quae sunt propria Dei. Est autem Dei proprium quod naturae leges immutare possit, supra naturam aliquid operando, cuius ipse est auctor. Convenientissime igitur probatur aliquid esse divinum per opera quae supra leges naturae fiunt, sicut quod caeci illuminentur, mortui suscitentur. Huiusmodi quidem opera Christus effecit: unde et ipse per haec opera quae- rentibus *Luc. 7. 20. Tu es qui venturus es, an alium expectamus?* suam divinitatem demonstravit, dicens: *Caeci vident, claudi ambulant, surdi audiunt etc.* Alium autem mundum creare necesse non erat: nec ratio divinae sapientiae, nec rerum natura hoc habebat. Si autem dicatur, ut octava ratio proponebat, quod huiusmodi miracula etiam per alios esse facta leguntur; tamen considerandum est, quod multo differentius, et divinius Christus ea effecit: nam alii orando haec fecisse leguntur, Christus autem imperando quasi ex propria potestate: et non solum ipse haec fecit, sed et aliis eadem, ac maiora faciendi tribuit potestatem, qui ad solam invocationem nominis Christi huiusmodi miracula faciebant. Et non solum corporalia miracula per Christum facta sunt, sed etiam spiritualia, quae sunt multo maiora, scilicet quod per Christum, et ad invocationem nominis eius Spiritus sanctus daretur, quo accenderentur corda caritatis divinae affectu, et mentes instruerentur subito in scientia divinorum, et linguae simplicium redderentur disertae ad divinam veritatem hominibus proponendam. Huiusmodi autem opera indicia sunt expressa divinitatis Christi: quae nullus purus homo facere potuit. Unde Apostolus *ad Hebraeos 2. 3.* dicit quod salus hominum *quum initium accepisset enarrari per Dominum, per eos qui audierunt, in nos confirmata est, attestante Deo signis, et virtutibus, et variis Spiritus sancti distributionibus.*

9. Licet autem saluti totius humani generis Dei incarnatio necessaria foret, non tamen oportuit quod Deus a principio mundi incarnaretur, ut nono obieciatur.

Primo quidem quia per Deum incarnatum oportebat hominibus medicinam afferri contra peccata, ut *superius* habitum est. Contra peccatum autem alicui convenienter medicina non affertur, nisi prius suum defectum recognoscat, ut sic per humilitatem homo de se ipso praesumens, iacet spem suam in Deum, a quo solo potest sanari peccatum, ut *supra* habitum est. Poterat autem homo de se ipso praesumere et quantum ad scientiam, et quantum ad virtutem. Relinquendus igitur aliquando fuit sibi, ut experiretur quod ipse sibi non sufficeret ad salutem, neque per scientiam naturalem, quia ante tempus legis scriptae homo legem naturae transgressus est; neque per virtutem propriam, quia datasibi cognitione peccati per legem, adhuc ex infirmitate peccavit; et sic oportuit ut demum homini neque de scientia, neque de virtute praesumentem daretur efficax auxilium contra peccatum per Christi incarnationem, scilicet gratia Christi; per quam et instrueretur in dubiis, ne in cognitione deficeret, et roboraretur contra temptationum insultus, ne per infirmitatem deficeret. Sic igitur factum est quod essent tres status humani generis: primus ante legem, secundus sub lege, tertius sub gratia.

Deinde per Deum incarnatum praecepta, et docu-

menta perfecta hominibus danda erant. Requirit autem hoc conditio humanae naturae quod non statim ad perfectum ducatur, sed manuducatur per imperfecta, ut ad perfectionem perveniat: quod et in instructione puerorum videmus, qui primo de minimis instruuntur, nam a principio perfecta capere non valent. Similiter etiam si alicui multitudini aliqua inaudita proponerentur, et magna, non statim caperet, nisi ad ea assuesceret prius per aliqua minora. Sic igitur conveniens fuit a principio ut humanum genus instrueretur de his quae pertinent ad suam salutem per aliqua leviora, et minora documenta, per Patriarchas, et legem, et Prophetas; et tandem in consummatione temporum perfecta doctrina Christi proponeretur in terris, secundum quod Apostolus dicit *ad Galatas 4. 4. At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum* in terras: et ibidem dicitur, quod lex paedagogus noster fuit in Christo; sed iam non sumus sub paedagogo.

Simul etiam considerandum est, quod sicut adventum magni Regis oportet aliquos nuntios praecedere, ut praeparentur subditi ad eum reverentius suscipiendum; ita oportuit adventum Dei in terras multa praecedere, quibus homines essent parati ad Deum incarnatum suscipiendum: quod quidem factum est dum per praecedentia promissa, et documenta hominum mentes dispositae sunt, ut facilius ei crederent qui ante praenuntiatus erat, et desiderantius susciperetur propter priora promissa.

10. Et licet adventus Dei incarnati in mundum esset maxime necessarius humanae saluti, tamen non fuit necessarium quod usque ad finem mundi cum hominibus conversaretur, ut decima ratio proponebat. Hoc autem derogasset reverentiae quam homines debebant Deo incarnato exhibere, dum videntes ipsum carne indutum aliis hominibus similem, nihil de eo ultra alios homines aestimassent; sed eo post mira quae gessit in terris, suam praesentiam hominibus subtrahente, magis ipsum revereri caeperunt: propter quod etiam suis discipulis plenitudinem Spiritus sancti non dedit quamdiu cum eis conversatus fuit, quasi per eius absentiam eorum animis ad spiritualia munera magis praeparatis: unde et ipse eis dicebat *Ioannis 16. 7. Si non abiero, Paraclytus non veniet ad vos; si autem abiero, mittam eum ad vos.*

11. Non oportuit autem Deum carnem impassibilem, et immortalem suscipere, secundum quod undecima ratio proponebat; sed magis passibilem, et mortalem.

Primo quidem quia necessarium erat hominibus quod beneficium incarnationis cognoscerent, ut ex hoc ad divinum amorem inflammarentur. Oportuit autem ad veritatem incarnationis manifestandam quod carnem similem aliis hominibus sumeret, scilicet passibilem, et mortalem: si enim impassibilem, et immortalem carnem suscepisset, visum fuisset hominibus, qui talem carnem non noverant, quod aliquod phantasma esset, et non veritas carnis.

Secundo quia necessarium fuit Deum carnem assumere, ut pro peccato humani generis satisfaceret. Contingit autem unum pro alio satisfacere, ut *3. lib. cap. 158.* ostensum est, ita tamen quod poenam pro peccato alteri debitam ipse sibi non debi-

tam voluntarie assumat. Poena autem consequens humani generis peccatum est mors, et aliae passibilitates vitae praesentis, sicut *supra* dictum est: unde et Apostolus dicit *ad Rom. 5. 12. Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors*. Oportet igitur ut carnem passibilem, et mortalem Deus assumeret absque peccato; ut sic patiendo, et moriendo pro nobis satisfaceret, et peccatum auferret: et hoc est quod Apostolus dicit *ad Roman. 8. 3. quod Deus misit Filium suum in similitudinem carnis peccati*, idest habentem carnem similem peccatoribus, scilicet passibilem et mortalem: et subdit: *Ut de peccato damnaret peccatum in carne*: idest ut per poenam quam in cruce pro peccato nostro sustinuit, peccatum a nobis auferret.

Tertio quia per hoc quod carnem passibilem, et mortalem habuit, efficacius dedit nobis exempla virtutis passiones carnis fortiter superando, et eis virtuose utendo.

Quarto quia per hoc magis ad spem immortalitatis erigimur, quod ipse de statu carnis passibilis, et mortalis mutatus est in impassibilitatem, et immortalitatem carnis: quod etiam de nobis sperare possumus, qui carnem gerimus passibilem, et mortalem. Si vero a principio carnem impassibilem, et immortalem assumpsisset, nulla daretur occasio immortalitatem sperandi his qui in se ipsis mortalitatem, et corruptibilitatem experiuntur.

Hoc etiam mediatoris officium requirebat ut communem haberet nobiscum passibilem carnem, et mortalem, cum Deo vero virtutem, et gloriam, ut auferens a nobis quod nobiscum commune habebat, scilicet passionem, et mortem, in id nos duceret quod sibi, et Deo erat commune: fuit enim mediator ad iungendum nos Deo.

12. Similiter etiam non fuit expediens quod Deus incarnatus vitam in hoc mundo ageret opulentam, et honoribus, seu dignitatibus sublimem, ut duodecima ratio concludebat.

Primo quidem quia ad hoc venerat ut mentes hominum terrenis deditas, a terrenis abstraheret, et ad divina elevarer: unde oportuit ut suo exemplo homines in contemptum divitiarum, et aliorum quae mundani desiderant, traheret, et quod inopem, et privatam vitam ageret in hoc mundo.

Secundo quia si divitiis abundasset, et in aliqua maxima dignitate constitutus fuisset, id quod divine gessit, magis potentiae saeculari quam virtuti divinitatis fuisset attributum; unde efficacissimum argumentum suae divinitatis fuit quod absque adminiculo potentiae saecularis totum mundum in melius commutavit.

13. Unde patet etiam solutio ad id quod decimotertio obieiebatur. Non est autem procul hoc a vero quod Filius Dei incarnatus obediens praecepto Patris mortem sustinuit secundum doctrinam Apostoli. Praeceptum enim Dei est ad homines de operibus virtutum: et quanto aliquis perfectius actum virtutis exequitur, tanto magis Deo obedit. Inter alias autem virtutes praecipue caritas est, ad quam omnes aliae referuntur. Christus igitur dum actum caritatis perfectissime implevit, Deo maxime obediens fuit: nullus enim est actus caritatis perfectior quam quod homo

pro amore alicuius etiam mortem sustineat, secundum quod ipsemet Dominus dicit *Ioan. 15. 13. Maiorem caritatem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis*. Sic igitur invenitur Christus mortem sustinens pro salute hominum, et ad gloriam Dei Patris, Deo maxime obediens fuisse, actum caritatis perfectum exequendo.

14. Nec hoc repugnat divinitati ipsius, ut quarta-decima ratio procedebat. Sic enim facta est unio in persona ut proprietates utriusque naturae maneret, divinae scilicet, et humanae, ut *supra cap. 41. et 46.* habitum est: et ideo patiente Christo etiam mortem, et alia quae humanitatis sunt, divinitas impassibilis mansit; quamvis propter unitatem personae dicamus Deum passum, et mortuum: cuius exemplum aliquatim in nobis apparet, quia moriente carne anima remanet immortalis.

15. Sciendum est etiam, quod licet voluntas Dei non sit ad mortem hominum, ut quintadecima ratio proponebat; est tamen ad virtutem, per quam homo mortem fortiter sustinet, et ex caritate periculis mortis se obicit: et sic voluntas Dei fuit de morte Christi, inquantum Christus eam ex caritate suscepit, et fortiter sustinuit.

16. Unde patet quod non fuit impium, et crudele quod Deus Pater Christum mori voluit, ut sextadecima ratio concludebat: non enim coegit invitum, sed complacuit ei voluntas quae ex caritate Christus mortem suscepit: et hanc etiam caritatem in eius anima operatus est.

17. Similiter etiam non inconvenienter dicitur quod propter humilitatem demonstrandam Christus mortem crucis voluit pati. Et revera quidem humilitas in Deum non cadit, ut decimaseptima ratio proponebat: quia virtus humilitatis in hoc consistit ut aliquis infra suos terminos se contineat, ad ea quae supra se sunt non se extendens, sed superiori se subiiciat: unde patet quod Deo humilitas convenire non potest, qui superiorem non habet, sed ipse super omnia existit. Si autem aliquis vel aequali, vel inferiori se ex humilitate aliquando subiiciat, hoc est quia secundum aliquid cum qui simpliciter aequalis, vel inferior est, superiorem se arbitratur. Quamvis igitur Christo secundum divinam naturam humilitatis virtus non competat, competit tamen sibi secundum humanam naturam: et eius humilitas ex eius divinitate laudabilior redditur: dignitas enim personae adiicit ad laudem humilitatis, puta quando pro aliqua necessitate expedit aliquem magnum aliqua infima pati. Nulla autem tanta dignitas esse potest hominis quam quod si Deus: unde hominis Dei humilitas maxime laudabilis invenitur, dum abiecta sustinuit quae pro salute hominum ipsum pati expediebat. Erant enim homines propter superbiam mundanae gloriae amatores. Ut igitur hominum animos ab amore mundanae gloriae in amorem divinae gloriae transmutaret, voluit mortem sustinere non qualemcumque, sed abiectissimam. Sunt enim quidam qui etsi mortem non timeant, abhorrent tamen mortem abiectam, ad quam etiam contemnendam Dominus homines animavit suae mortis exemplo.

18. Et licet homines ad humilitatem informari potuerint divinis sermonibus instructi, ut decima octava ratio proponebat; tamen ad agendum magis provocant

facta quam verba: et tanto efficacius facta movent, quanto certior opinio bonitatis habetur de eo qui huiusmodi operatur. Unde licet aliorum hominum multa humilitatis exempla invenirentur, tamen expedientissimum fuit ut adhuc hominis Dei provocarentur exemplo, quem constat errare non potuisse: et cuius humilitas tanto est mirabilior, quanto maiestas sublimior.

19. Manifestum est etiam ex praedictis quod oportuit Christum mortem pati, non solum ut exemplum praeberet mortem contemnendi propter veritatis amorem, sed ut etiam aliorum peccata purgaret: quod quidem factum est dum ipse qui absque peccato erat, mortem peccato debitam pati voluit, ut in se poenam aliis debitam pro aliis satisfaciendo susciperet. Et quamvis sola Dei gratia sufficiat ad remittendum peccata, ut decimanona ratio proponebat, tamen in remissione peccati exigitur etiam aliquid ex parte eius cui peccatum remittitur, ut scilicet satisfaciat ei quem offendit. Et quia alii homines pro se ipsis hoc facere non poterant, Christus pro omnibus hoc fecit, mortem voluntariam ex caritate patiundo.

20. Et quamvis in puniendo peccata oporteat illum puniri qui peccavit, ut vigesima ratio proponebat; tamen in satisfaciendo unus potest alterius poenam ferre: quia dum poena pro peccato infligitur, pensatur eius qui ponitur iniquitas; in satisfactione vero, dum quis ad placandum eum quem offendit, voluntarie poenam assumit, satisfaciens caritas, et benevolentia aestimatur: quae maxime apparet, quum quis pro alio poenam assumit: et ideo Deus satisfactionem unius pro alio acceptat, ut etiam 3. libro cap. 158. ostensum est.

21. Satisfacere autem pro toto humano genere, ut etiam *supra cap. 54.* ostensum est, nullus homo purus poterat; nec ad hoc Angelus sufficebat, ut vigesima-prima ratio procedebat. Angelus enim licet quantum ad aliquas proprietates naturales sit homine potior, tamen quantum ad beatitudinis participationem, in quam per satisfactionem reducendus erat, est ei aequalis. Et iterum non plene reintegraretur hominis dignitas, si Angelo pro homine satisfaciendi obnoxius redderetur.

22. Sciendum autem est, quod mors Christi virtutem satisfaciendi habuit ex caritate ipsius qua voluntarie mortem sustinuit, non ex iniquitate occidentium, qui eum occidendo peccaverunt: quia peccatum non deletur peccato, ut vigesima secunda ratio proponebat.

23. Et quamvis mors Christi pro peccato satisfactoria fuerit, non tamen toties eum mori oportuit, quoties homines peccant, ut vigesimatertia ratio concludebat: quia mors Christi sufficiens fuit ad omnium expianda peccata, tum propter eximiam caritatem, qua mortem sustinuit, tum propter dignitatem personae satisfaciens, quae fuit Deus, et homo. Manifestum est autem etiam in rebus humanis quod quanto persona est altior, tanto poena quam sustinet, pro maiori computatur, sive ad humilitatem, et caritatem patientis, sive ad culpam inferentis.

24. Ad satisfaciendum autem pro peccato totius humani generis mors Christi sufficiens fuit: quia quamvis secundum humanam naturam solum mortuus fuerit, ut vigesimaquarta ratio proponebat; tamen ex benignitate personae patientis, quae est persona Filii

Dei, mors eius redditur pretiosa: quia, ut *supra* dictum est, sicut maioris est criminis alicui personae inferre iniuriam quae maioris dignitatis existit; ita virtuosius est, et ex maiori caritate procedens quod maior persona pro aliis se subiiciat voluntariae passioni.

25. Quamvis autem Christus pro peccato originali sua morte sufficienter satisfecerit, non est tamen inconveniens quod poenalitates ex peccato originali consequentes remaneant adhuc in omnibus qui etiam redemptionis Christi participes fiunt, ut vigesimaquinta ratio procedebat: hoc enim congruenter, et utiliter factum est, ut poena remaneret etiam culpa sublata.

Primo quidem ut esset conformitas fidelium ad Christum, sicut membrorum ad caput: unde sicut Christus prius multas passiones sustinuit, et sic ad immortalitatis gloriam pervenit; sic decuit ut fideles eius prius subiacerent passionibus, et sic ad immortalitatem pervenirent, quasi portantes in se ipsis insignia passionis Christi ut similitudinem gloriae eius consequerentur, sicut Apostolus *ad Rom. 8. 17.* dicit: *Haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi. Si tamen compatimur, ut et simul glorificemur.*

Secundo quia si homines venientes ad Christum statim immortalitatem, impassibilitatemque consequerentur, plures homines ad Christum accederent magis propter haec corporalia beneficia quam propter spiritualia bona: quod est contra intentionem Christi venientis in mundum, ut homines ab amore corporali ad spiritualia transferret.

Tertio quia si accedentes ad Christum statim impassibiles, et immortales redderentur, hoc quodammodo compelleret homines ad fidem Christi suscipiendam; et sic meritum fidei minueretur.

26. Quamvis autem sufficienter pro peccatis humani generis sua morte satisfecerit, ut vigesimasexta ratio proponebat, sunt tamen unicuique remedia propriae salutis quaerenda. Mors enim Christi est quasi quaedam universalis causa salutis, sicut peccatum primi hominis fuit quasi universalis causa damnationis. Oportet autem universalem causam applicari ad unumquodque specialiter, ut effectum universalis causae participet. Effectus igitur peccati primi parentis pervenit ad unumquemque per carnis originem; effectus autem mortis Christi pertingit ad unumquemque per spiritualem regenerationem, per quam homo Christo quodammodo coniungitur, et incorporatur: et ideo oportet quod unusquisque quaerat regenerari per Christum, et alia suscipere in quibus virtus mortis Christi operetur.

27. Ex quo patet quod effluxus salutis a Christo in homines non est per naturae propaginem, sed per studium bonae voluntatis, qua homo Christo adhaeret; et sic quod a Christo unusquisque consequitur, est personale bonum: unde non derivatur ad posteros, sicut peccatum primi parentis, quod cum naturae propagine producit. Et inde est quod licet parentes sint a peccato originali mundati per Christum, non tamen est inconveniens quod eorum filii cum peccato originali nascentur, et sacramentis salutis indigeant, ut vigesimaseptima ratio (1) concludebat.

Sic igitur ex praemissis aliquatenus patet quod ea

(1) Deest haec obiectio vigesimaseptima, ut videre licet cap. 55.

quae circa mysterium incarnationis fides catholica praedicat, neque impossibilia, neque incongrua inveniuntur.

C A P. LVI.

*De necessitate sacramentorum.*5. Part. quaest. 61. art. 1. et 4. Sent. dist. 1.
quaest. 1. art. 2.

Quia vero, sicut iam dictum est, mors Christi est quasi universalis causa humanae salutis, universalem autem causam oportet applicari ad unumquemque effectum: necessarium fuit exhibere hominibus quaedam remedia per quae eis beneficium mortis Christi quodammodo coniungeretur. Huiusmodi autem esse dicuntur Ecclesiae sacramenta: huiusmodi autem remedia oportuit cum aliquibus visibilibus signis tradi.

1. Primo quidem quia sicut ceteris rebus, ita etiam homini Deus providet secundum eius conditionem. Est autem talis hominis conditio quod ad spiritualia, et intelligibilia capienda naturaliter per sensibilia deducatur. Oportuit igitur spiritualia remedia hominibus sub signis sensibilibus dari.

2. Secundo quia instrumenta oportet esse primae causae proportionata. Prima autem, et universalis causa humanae salutis est Verbum incarnatum, ut ex praemissis apparet. Congruum igitur fuit, ut remedia quibus universalis causae virtus pertingit ad homines, illius causae similitudinem haberent, ut scilicet in eis virtus divina invisibiliter operaretur sub visibilibus signis.

3. Tertio quia homo in peccatum lapsus erat, rebus visibilibus indebite inhaerendo. Ne igitur crederetur visibilia ex sui natura mala esse, et propter hoc ei inhaerentes peccasse, per ipsa visibilia congruum fuit quod hominibus remedia salutis adhiberentur; ut sic appareret ipsa visibilia ex sui natura bona esse, velut a Deo creata; sed hominibus noxia fieri, secundum quod eis inordinate inhaerent; salutifera vero, secundum quod ordinate eis utuntur.

Ex hoc autem excluditur error quorundam haereticorum, qui omnia huiusmodi visibilia a sacramentis Ecclesiae volunt esse removenda. Nec mirum, quia ipsi opinantur omnia visibilia ex sui natura mala esse, et ex malo auctore producta, quod 2. libro reprobavimus.

Nec est inconveniens quod per res visibiles, et corporales spiritualis salus ministretur: quia huiusmodi visibilia sunt quasi quaedam instrumenta Dei incarnati, et passi. Instrumentum autem non operatur ex virtute suae naturae, sed ex virtute principalis agentis, a quo applicatur ad operandum. Sic igitur et huiusmodi res visibiles salutem spiritualem operantur, non ex proprietate suae naturae, sed ex institutione ipsius Christi, ex qua virtutem instrumentalem consequuntur.

C A P. LVII.

De distinctione sacramentorum veteris, et novae legis.

5. Part. quaest. 62. art. 6.

Deinde considerandum est quod cum huiusmodi visibilia sacramenta ex passione Christi efficaciam habeant, et ipsam quodammodo repraesentent, talia ea esse oportet ut congruant saluti factae per Christum. Haec autem salus ante Christi incarnationem, et mortem erat quidem promissa, sed non exhibita; sed Verbum incarnatum, et passum est salutem huiusmodi operatum. Sacramenta igitur quae incarnationem Christi praecesserunt, talia esse oportuit ut significarent, et quodammodo repromitterent salutem; sacramenta autem quae Christi passionem consequuntur, talia esse oportet ut salutem hominibus exhibeant, et non solum signando demonstrent.

Per hoc autem evitatur Iudaeorum opinio, qui credunt sacramenta legalia, propter hoc quod a Deo sunt instituta, in perpetuum esse servanda, cum Deus non poeniteat, neque mutetur. Fuit autem absque mutatione disponentis, vel poenitentia, quod diversa disponat secundum congruentiam temporum diversorum; sicut paterfamilias alia praecepta tradit filio parvulo, et alia iam adulto: sic et Deus congruenter alia sacramenta, et praecepta ante incarnationem tradit ad significandum futura, alia post incarnationem ad exhibendum praesentia, et rememorandum praeterita.

Magis autem irrationabilis est Nazaraeorum, et Helonitarum error, qui sacramenta legalia simul cum Evangelio dicebant esse servanda: quia huiusmodi error quasi contraria implicat: dum enim servant evangelica sacramenta, profitentur incarnationem, et alia Christi mysteria iam esse perfecta; dum autem etiam sacramenta legalia servant, profitentur ea esse futura.

C A P. LVIII.

De numero sacramentorum novae legis.

5. Part. quaest. 65. art. 1.

Quia vero ut dictum est cap. 56. remedia spiritualis salutis sub signis sensibilibus sunt hominibus tradita, consequens etiam fuit ut distinguerentur remedia quibus provideretur spirituali vitae secundum similitudinem vitae corporalis. In vita autem corporali duplicem ordinem invenimus. Sunt enim propagatores, et ordinatores corporalis vitae in aliis; et sunt qui propagantur, et ordinantur secundum corporalem vitam. Vitae autem corporali, et naturali tria sunt per se necessaria, et quartum per accideos. Oportet enim primo quod per generationem, seu nativitatem res aliqua vitam accipiat; secundo quod per augmentum ad debitam quantitatem, et robur perveniat; tertio ad conservationem vitae per generationem adeptae, et ad augmentum perductae, est necessarium nutrimentum; et haec quidem sunt per se necessaria naturali vitae, quia sine his vita corporalis perfici non potest: unde et animae vegetativae, quae

est vivendi principium, tres vires naturales assignantur, scilicet generativa, augmentativa, et nutritiva. Sed quia contingit aliquod impedimentum circa vitam corporalem, ex quo res viva infirmatur, per accidens necessarium est quartum, quod est sanatio rei viventis aegrotae. Sic igitur et in vita spirituali primum est spiritualis generatio per baptismum; secundum est spirituale augmentum perducens ad robur perfectum per sacramentum confirmationis; tertium est spirituale nutrimentum per Eucharistiae sacramentum; restat quartum, quod est spiritualis sanatio, quae fit vel in anima tantum per poenitentiae sacramentum, vel ex anima derivatur ad corpus, quando fuerit opportunum, per extremam unctionem. Haec igitur pertinent ad eos qui in vita spirituali propagantur, et conservantur. Propagatores autem, et ordinatores corporalis vitae secundum duo attenduntur, scilicet secundum originem naturalem, quod ad parentes pertinet, et secundum regimen politicum, per quod vita hominis pacifica conservatur, et hoc pertinet ad Reges et Principes. Sic igitur est in spirituali vita. Sunt enim quidam propagatores, et conservatores spiritualis vitae secundum spirituale ministerium tantum, ad quod pertinet ordinis sacramentum; quidam vero secundum corporalem, et spiritualem simul, quod fit per sacramentum matrimonii, quo vir, et mulier conveniunt ad prolem generandam, et educandam ad cultum divinum.

C A P. LIX.

*De baptismo.**5. Part. quaest. 66.*

Secundum hoc igitur apparere potest circa sacramenta singula, et effectus proprius uniuscuiusque, et materia conveniens: et primo quidem circa spiritualem generationem, quae per baptismum fit.

Considerandum est igitur quod generatio rei viventis est mutatio quaedam de non vivente ad vitam. Vita autem spirituali privatus est homo in sua origine per peccatum originale, ut *supra cap. 50.* dictum est; et ad hoc quaecumque peccata sunt addita, abducunt a vita. Oportuit igitur baptismum, qui est spiritualis generatio, talem virtutem habere quod etiam peccatum originale, et omnia actualia peccata commissa tollat. Et quia signum sacramenti sensibile congruum debet esse ad repraesentandum spirituales sacramenti effectum; foeditatis autem ablutio in rebus corporalibus facilius, et convenientius fit per aquam; ideoque baptismus convenienter in aqua confertur per verbum Dei sanctificata. Et quia generatio unius est alterius corruptio, et quod generatur, priorem formam amittit, et proprietates ipsam consequentes; necesse est quod per baptismum, qui est spiritualis generatio, non solum peccata tollantur, quae sunt spirituali vitae contraria, sed etiam omnes peccatorum reatus: et propter hoc baptismus non solum a culpa abluit, sed etiam ab omni reatu poenae absolvit: unde baptizatis satisfactio non iniungitur pro peccatis.

Item cum per generationem res formam acquirat,

simul acquirit et operationem consequentem formam, et locum ei congruentem: ignis enim mox generatus tendit sursum sicut in proprium locum: et ideo cum baptismus sit spiritualis generatio, statim baptizati idonei sunt ad spirituales actiones, sicut ad susceptionem aliorum sacramentorum, et ad alia huiusmodi; et statim eis debetur locus congruus spirituali vitae, qui est beatitudo aeterna: et propter hoc baptizati, si decedant, statim in beatitudine recipiuntur: unde dicitur, quod baptismus aperit ianuam caeli.

Considerandum est etiam, quod unius rei est tantum una generatio: unde cum baptismus sit spiritualis generatio, unus homo est semel tantum baptizandus. Manifestum est etiam quod infectio, quae per Adam in mundum intravit, semel tantum hominem inquinat: unde et baptismus, qui contra eam principaliter ordinatur, iterari non debet. Hoc etiam commune est quod ex quo res aliqua semel consecrata est, quamdiu manet, ulterius consecrari non debet, ne consecratio inefficax videatur: unde cum baptismus sit quaedam consecratio hominis baptizati, non est iterandum baptisma. Per quod excluditur error Donatistarum, vel Rebaptizantium.

C A P. LX.

*De confirmatione.**5. Part. quaest. 72. et 4. Sent. dist. 7.*

Perfectio autem spiritualis roboris in hoc proprie consistit quod homo fidem Christi confiteri audeat coram quibuscumque: nec inde retrahatur propter confusionem aliquam, vel terrorem: fortitudo enim inordinatum timorem repellit. Sacramentum igitur quo spirituale robur regenerato confertur, eum quodammodo instituit pro fide Christi propugnatorem. Et quia pugnares sub aliquo Principe eius insignia deferunt, hi qui confirmationis sacramentum suscipiunt, signo Christi insigniuntur, videlicet signo crucis, quo pugnavit, et vicit. Hoc autem signum in fronte suscipiunt in signum quod publice fidem Christi confiteri non erubescant. Haec autem insignitio fit ex confectione olei, et balsami, quae chrisma vocatur, non irrationabiliter. Nam per oleum Spiritus sancti virtus designatur, quo Christus unctus nominatur; ut sic a Christo christiani dicantur, quasi sub ipso militantes. In balsamo autem propter odorem bona fama ostenditur, quam necesse est habere eos qui inter mundanos conversantur, ad fidem Christi publice confitendam, quasi in campum certaminis de secretis Ecclesiae finibus producti. Convenienter etiam hoc sacramentum a solis Pontificibus confertur, qui sunt quodammodo duces exercitus christiani: nam et apud saecularem militiam ad ducem exercitus pertinet ad militiam eligendo quosdam adscribere; ut sic qui hoc sacramentum suscipiunt, ad spiritualem militiam quodammodo videantur adscripti: unde et eis manus imponitur ad designandum derivationem virtutis a Christo.

C A P. LXI.

*De Eucharistia.**3. Part. quaest. 73. et seq. et 4. Sent. dist. 8. et seq.*

Sicut autem corporalis vita materiali alimento indiget non solum ad quantitatis augmentum, sed etiam ad naturam corporis sustentandam, ne propter resolutiones continuas dissolvatur, et eius virtus depereat; ita necessarium fuit in spiritali vita spirituale alimentum habere, quo regenerati et in virtutibus conserventur, et crescant. Et quia spirituales effectus sub similitudine visibilium fiunt, congruum fuit nobis tradi, ut dictum est, huiusmodi spirituale alimentum sub speciebus illarum rerum quibus homines communius ad corporale alimentum utuntur. Huiusmodi autem sunt panis, et vinum: et ideo sub speciebus panis, et vini hoc traditur sacramentum.

Sed considerandum est, quod aliter generans generato coniungitur, et aliter nutrimentum nutritio in corporalibus rebus. Generans enim non oportet secundum substantiam generato coniungi, sed solum secundum similitudinem, et virtutem; sed alimentum oportet nutritio secundum substantiam coniungi. Unde ut corporalibus signis spirituales effectus respondeant, mysterium Verbi incarnati aliter nobis coniungitur in baptismo, qui est spiritalis regeneratio, atque aliter in hoc Eucharistiae sacramento, quod est spirituale alimentum: in baptismo enim continetur Verbum incarnatum solum secundum virtutem, sed in Eucharistiae sacramento confitemur ipsum secundum substantiam contineri. Et quia complementum nostrae salutis factum est per passionem Christi, et mortem, per quam eius sanguis a carne separatus est; separatim nobis traditur sacramentum corporis eius sub specie panis, et sanguis sub specie vini, ut sic in hoc sacramento passionis dominicae memoria, et repraesentatio habeatur. Et secundum hoc impletur quod Dominus dixit *Ioan. 6. 56. Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus.*

C A P. LXII.

De errore infidelium circa Eucharistiae sacramentum.

Sicut autem Christo proferente haec verba, quidam discipulorum turbati sunt, dicentes *Ioan. 6. 6. Durus est hic sermo: quis potest eum audire?* ita et contra doctrinam Ecclesiae insurrexerunt haeretici veritatem huius negantes. Dicunt enim in hoc sacramento non realiter esse corpus, et sanguinem Christi, sed significative tantum, ut sic intelligatur quod Christus dixit demonstrato pane, *Hoc est corpus meum*, ac si diceret, hoc est signum, vel figura corporis mei: secundum quem modum et Apostolus dixit *1. Corinth. 10. 4. Petra autem erat Christus*, id est Christi figura. Et ad hunc intellectum referunt quicquid in Scripturis invenitur similiter dici.

Huius autem opinionis occasionem assumunt ex verbis Domini, qui de sui corporis comestione, et sanguinis potatione, ut scandalum discipulorum, quod ortum fuerat, sopiretur, quasi se ipsum exponens

dixit *Ioan. 6. 64. Verba quae ego locutus sum vobis, spiritus, et vita sunt; quasi ea quae dixerat, non ad litteram, sed secundum spiritualem sensum intelligenda essent.*

Inducuntur etiam ad dissentiendum ex multis difficultatibus quae ad hanc Ecclesiae doctrinam sequi videntur, propter quas hic sermo Christi, et Ecclesiae durus eis apparet.

Et primo quidem difficile videtur quomodo verum corpus Christi in altari esse incipiat. Aliquid enim incipit esse ubi prius non fuit dupliciter, vel per motum localem, vel per conversionem alterius in ipsum; ut patet in igne, qui alicubi esse incipit, vel quia ibi de novo accenditur, vel quia illuc de novo apportatur. Manifestum est autem verum corpus Christi non semper in hoc altari fuisse: confitetur enim Ecclesia Christum in suo corpore ascendisse in caelum. Videtur autem impossibile dici, quod aliquid hic de novo convertatur in corpus Christi: nihil enim videtur converti in praeeexistens, cum id in quod aliquid convertitur, per huius conversionem esse incipiat. Manifestum est autem corpus Christi praeeexistisse, utpote in utero virginali conceptum. Non igitur videtur esse possibile quod in altari de novo esse incipiat per conversionem alterius in ipsum. Similiter autem nec per mutationem loci. Quia omne quod localiter movetur, sic incipit esse in uno loco, quod desinit esse in alio in quo prius fuit. Oportebit igitur dicere, quod cum Christus incipit esse in hoc altari, in quo hoc sacramentum peragitur, desinat esse in caelo, quo ascendendo pervenerat. Amplius nullus motus localis terminatur simul ad duo loca. Manifestum est autem hoc sacramentum simul in diversis altaribus celebrari. Non est ergo possibile quod per motum localem corpus Christi ibi esse incipiat.

Secunda difficultas ex loco accidit. Non enim semotim partes alicuius in diversis locis continentur, ipso integro permanente. Manifestum est autem in hoc sacramento seorsum esse panem, et vinum in locis separatis. Si igitur caro Christi sit sub specie panis, et sanguis sub specie vini, videtur sequi quod Christus non remaneat integer, sed semper cum hoc sacramentum agitur, eius sanguis a corpore separetur.

Adhuc. Impossibile videtur quod maius corpus in loco minoris includatur. Manifestum est autem verum corpus Christi esse maioris quantitatis quam panis qui in altari offertur. Impossibile igitur videtur quod verum corpus Christi totum et integrum sit ubi videtur esse panis. Si autem ibi est non totum, sed aliqua pars eius, redibit primum inconveniens, quod semper cum hoc sacramentum agitur, corpus Christi per partes discerpatur.

Amplius. Impossibile est unum corpus in pluribus locis existere. Manifestum est autem hoc sacramentum in pluribus locis celebrari. Impossibile igitur videtur quod corpus Christi veraciter in hoc sacramento contineatur. Nisi forte quis dicat, quod secundum aliquam particulam est hic, et secundum aliam alibi. Ad quod iterum sequitur quod per celebrationem huiusmodi sacramenti corpus Christi dividatur in partes; cum tamen nec quantitas corporis Christi sufficere videatur ad tot particulas ex eo dividendas, in quot locis hoc sacramentum peragitur.

Tertia difficultas est ex his quae in hoc sacramento sensu percipimus. Sentimus enim manifeste et post consecrationem in hoc sacramento omnia accidentia panis, et vini, scilicet colorem, saporem, odorem, figuram, quantitatem, et pondus, circa quae decipi non possumus, quia sensus circa propria sensibilia non decipitur. Huiusmodi autem accidentia in corpore Christi esse non possunt sicut in subiecto. Similiter etiam nec in aere adiacenti: quia cum plurima eorum sint accidentia naturalia, requirunt subiectum determinatae naturae, non qualis est natura corporis humani, vel aeris. Nec etiam possunt per se subsistere, cum accidentis esse sit inesse. Accidentia autem, cum sint formae, individuari non possunt nisi per subiectum: unde remoto subiecto essent formae universales. Relinquitur igitur huiusmodi accidentia esse in suis determinatis subiectis, scilicet in substantiis panis, et vini. Est igitur ibi substantia panis, et vini, et non substantia corporis Christi; cum impossibile videatur duo corpora esse simul.

Quarta difficultas accidit ex passionibus, et actionibus, quae apparent in pane, et vino post consecrationem sicut et ante. Nam vinum si in magna quantitate sumeretur, calefaceret, et inebriaret; panis autem et confortaret, et nutrirer. Videntur etiam, si diu, et incaute servantur, putrefieri, et a muribus comedi. Comburi etiam possunt, et in cinerem redigi, et vaporem. Quae omnia corpori Christi convenire non possunt, cum fides ipsum impassibilem praedicet. Impossibile igitur videtur quod corpus Christi in hoc sacramento substantialiter contineatur.

Quinta difficultas videtur specialiter accidere ex fractione panis, quae quidem sensibiliter apparet, nec sine subiecto esse potest. Absurdum etiam videtur dicere, quod illius fractionis subiectum sit corpus Christi. Non igitur videtur ibi esse corpus Christi, sed solum substantia panis, et vini.

Haec igitur, et huiusmodi sunt propter quae doctrina Christi, et Ecclesiae circa hoc sacramentum dura esse videtur.

C A P. LXIII.

Solutio praemissarum difficultatum, et primo quoad conversionem panis in corpus Christi.

Licet autem divina virtus sublimius, et secretius in hoc sacramento operetur quam ab homine perquiri possit; ne tamen doctrina Ecclesiae circa hoc sacramentum infidelibus impossibilis videatur, conandum est ad hoc quod omnis impossibilitas excludatur.

Prima igitur occurrit consideratio, per quem modum verum Christi corpus esse sub hoc sacramento incipiat. Impossibile autem est quod hoc fiat per motum localem corporis Christi: tum quia sequeretur quod in caelo esse desineret, quandocumque hoc agitur sacramentum: tum quia non posset simul hoc sacramentum agi nisi in uno loco, cum unus motus localis non nisi ad unum terminum finiatur: tum etiam quia motus localis instantaneus esse non potest, sed tempore indiget; consecratio autem perficitur in ultimo instanti prolationis verborum. Relinquitur ergo dicendum, quod verum corpus Christi esse incipiat in hoc sacramento per hoc quod substantia pa-

nis convertitur in substantiam corporis Christi, et substantia vini in substantiam sanguinis eius.

Ex hoc autem apparet falsam esse opinionem tam eorum qui dicunt, substantiam panis simul cum substantia corporis Christi in hoc sacramento existere; quam etiam eorum qui ponunt substantiam panis in nihilum redigi, vel in primam materiam resolvi. Ad utrumque enim sequitur quod corpus Christi in hoc sacramento esse incipere non possit nisi per motum localem: quod est impossibile, ut ostensum est.

Praeterea. Si substantia panis simul est in hoc sacramento cum corpore Christi, potius Christo dicendum fuit: *Hic est corpus meum*, quam *hoc est corpus meum*; cum per *hic* demonstretur substantia quae videtur, quae quidem est substantia panis, si in sacramento cum corpore Christi remaneat.

Similiter impossibile videtur esse quod substantia panis omnino in nihilum redeat. Multum enim de natura corporea primo creata iam in nihilum redisset ex frequentatione huiusmodi mysterii. Nec est decessus ut in sacramento salutis divina virtute aliquid in nihilum redigatur.

Neque etiam in primam materiam substantiam panis est possibile resolvi; cum materia prima sine forma esse non possit, nisi forte per materiam primam prima elementa corporea intelligantur: in quae quidem si substantia panis resolveretur, necesse esset hoc ipsum percipi sensu, cum elementa corporea sensibilia sunt. Esset etiam ibi localis transmutatio, et corporalis alteratio contrariorum, quae instantanea esse non possunt.

Sciendum tamen est, quod praedicta conversio panis in corpus Christi, alterius modi est ab omnibus conversionibus naturalibus. Nam in qualibet conversione naturali manet subiectum, in quo succedunt sibi diversae formae, vel accidentales, sicut cum album in nigrum convertitur; vel substantiales, sicut cum aer in ignem; unde conversiones formales nominantur. Sed in conversione praedicta subiectum transit in subiectum, et accidentia manent; unde haec conversio substantialis nominatur. Et quidem qualiter haec accidentia maneant, et quare, posterius perscrutandum est. Nunc autem considerare oportet, quomodo subiectum in subiectum vertatur: quod quidem natura facere non potest. Omnis enim naturae operatio materiam praesupponit, per quam subiecta individuantur: unde natura facere non potest quod haec substantia fiat illa, sicut quod hic digitus fiat ille digitus. Sed materia subiecta est virtuti divinae, cum per ipsam producat in esse; unde divina virtute fieri potest quod haec individua substantia in illam praexistentem convertatur. Sicut enim virtute naturalis agentis, cuius operatio se extendit tantum ad immutationem formae, et existentia subiecti supposita, hoc totum in illud totum convertitur secundum variationem speciei, et formae, utpote hic aer in hunc ignem generatum; ita virtute divina, quae materiam non praesupponit, sed eam producit, haec materia convertitur in illam, et per consequens hoc individuum in illud: individuationis enim principium materia est, sicut forma est principium speciei. Hinc autem manifestum est quod in conversione praedicta panis in corpus Christi, non est aliquod subiectum commune

permanens post conversionem; cum transmutatio fiat secundum primum subiectum, quod est individuatio-
nis principium; necesse est tamen aliquid remanere
ut verum sit quod dicitur: *Hoc est corpus meum*:
quae quidem verba sunt huius conversionis signifi-
cativa, et factiva. Et quia substantia panis non ma-
net, nec aliqua prior materia, ut ostensum est, neces-
se est dicere, quod maneat id quod est praeter sub-
stantiam panis: huiusmodi autem est accidens panis.
Remanent igitur accidentia panis etiam post conversio-
nem praedictam.

Inter accidentia vero quidam ordo considerandus
est. Nam inter omnia accidentia propinquius inhae-
ret substantiae quantitas dimensiva, deinde qualita-
tes in substantia recipiuntur quantitate mediante, si-
cut calor mediante superficie: unde et per divisionem
quantitatis per accidens alia accidentia dividuntur.
Ulterius autem qualitates sunt actionum, et passio-
num principia, et relationum quarundam, ut sunt
pater, et filius, et dominus, et servus, et alia hu-
iusmodi: quaedam vero relationes immediate ad quan-
titates sequuntur, ut maius, et minus, duplum, et
dimidium, et similia. Sic igitur accidentia panis post
conversionem praedictam remanere ponendum est, ut
sola quantitas dimensiva sine subiecto subsistat, et in
ipsa qualitates fundentur sicut in subiecto, et per con-
sequens actiones, passiones, et relationes. Accidit igi-
tur in hac conversione contrarium ei quod in natu-
ralibus mutationibus accidere solet, in quibus sub-
stantia manet ut mutationis subiectum, accidentia ve-
ro variantur; hic autem e converso accidens manet,
et substantia transit. Huiusmodi enim conversio non
potest proprie dici motus, sicut a Naturali conside-
ratur, ut subiectum requirat; sed est quaedam sub-
stantialis successio, sicut in creatione est successio
esse, et non esse, ut 2. lib. cap. 19. dictum est.

Haec igitur est una ratio quare accidens panis re-
manere oportet, ut inveniatur aliquod manens in con-
versione praedicta. Est autem et praeter hoc aliud
necessarium. Si enim substantia panis in corpus Chri-
sti converteretur, et panis accidentia transirent, ex tali
conversione non sequeretur quod corpus Christi se-
cundum suam substantiam esset ubi prius fuit panis:
nulla enim relinqueretur habitudo corporis Christi ad
locum praedictum. Sed cum quantitas dimensiva panis
remanet post conversionem, per quam panis hunc lo-
cum sortiebatur, substantia panis in corpus Christi
mutata fit corpus Christi sub quantitate dimensiva
panis, et per consequens locum panis quodammodo
sortitur, mediantibus tamen dimensionibus panis.

Possunt et aliae rationes assignari et quantum ad
fidei rationem, quae (1) de invisibilibus est, et quan-
tum ad meritum, quod circa hoc sacramentum tanto
maius est, quanto invisibilis agitur, corpore Christi
sub panis accidentibus occultato, propter commodio-
rem, et honestiorem usum sacramenti. esset enim
horrori summentibus, et abominationi videntibus, si
corpus Christi in sua specie a fidelibus sumeretur.
Unde sub specie panis, et vini, quibus homines com-
munius utuntur ad esum, et potum, corpus Christi
proponitur ad manducandum, et sanguis potandus.

(1) Al. de indivisibilibus.

C A P. LXIV.

Solutio eorum quae obiciebantur ex parte loci.

His igitur consideratis circa modum conversionis,
ad alia solvenda nobis aliquatenus via patet. Dictum
est enim, quod locus in quo hoc agitur sacramentum,
attribuitur corpori Christi ratione dimensionum panis
remanentium post conversionem substantiae panis in
corpus Christi. Secundum hoc igitur ea quae Christi
sunt, necesse est esse in loco praedicto, secundum quod
exigit ratio conversionis praedictae.

Considerandum est igitur, in hoc sacramento aliquid
esse ex vi conversionis, aliquid autem ex naturali
concomitantia: ex vi quidem conversionis est in hoc
sacramento illud ad quod directe conversio termina-
tur: sicut sub speciebus panis corpus Christi, in quod
substantia panis convertitur, ut per verba consecra-
tionis patet, cum dicitur, *Hoc est corpus meum*; et si-
militer sub specie vini est sanguis Christi, cum dici-
tur, *Hic est calix sanguinis mei etc.* sed ex naturali
concomitantia sunt ibi omnia alia, ad quae conversio
non terminatur, sed tamen ei in quod terminatur,
sunt realiter coniuncta. Manifestum est enim quod con-
versio panis non terminatur in divinitatem Christi,
neque in eius animam; sed tamen sub specie panis
est anima Christi, et eius divinitas, propter unionem
utriusque ad corpus Christi. Si vero in triduo mortis
Christi hoc sacramentum celebratum fuisset, non
fuisset sub specie panis anima Christi, quia realiter
non erat corpori eius unita: et similiter nec sub spe-
cie panis fuisset sanguis, nec sub specie vini corpus
propter separationem utriusque in morte. Nunc autem
quia corpus Christi in sua natura non est sine san-
guine, sub utraque specie continetur corpus, et san-
guis; sed sub specie panis continetur corpus vi con-
versionis, sanguis autem ex naturali concomitantia, sub
specie autem vini e converso.

Per eadem etiam patet solutio ad id quod obicie-
batur de inaequalitate corporis Christi ad locum panis.
Substantia enim panis directe convertitur in substan-
tiam corporis Christi. Dimensiones autem corporis
Christi sunt in sacramento ex naturali concomitantia,
non autem ex vi conversionis, cum dimensiones panis
remaneant. Sic igitur corpus Christi non comparatur
ad hunc locum mediantibus dimensionibus propriis, ut
eis oporteat adaequari locum, sed mediantibus dimen-
sionibus panis remanentibus, quibus locus adaequatur.

Inde etiam patet solutio ad id quod obiciebatur de
pluralitate locorum. Corpus enim Christi per suas pro-
prias dimensiones in uno tantum loco existit, sed me-
diantibus dimensionibus panis in ipsum transeuntis in
tot locis est, in quot huiusmodi conversio fuerit ce-
lebrata, non quidem divisum per partes, sed integrum
in unoquoque: nam quilibet panis consecratus in in-
tegrum corpus Christi convertitur.

C A P. LXV.

Solutio eorum quae obiciebantur ex parte accidentium.

Sic igitur difficultate soluta quae ex loco accidit,
inspiciendum est de ea quae ex accidentibus remaneu-

tibus esse videtur. Non enim negari potest accidentia panis, et vini remanere, cum sensus hoc infallibiliter demonstret: neque his corpus Christi, aut sanguis afficitur, quia hoc sine eius alteratione esse non posset, nec talium accidentium capax est: similiter autem et substantia aeris. Unde relinquitur quod sint sine subiecto, tamen per modum praedictum, ut scilicet sola quantitas dimensiva sine subiecto subsistat, et ipsa aliis accidentibus praebet sustentamentum. Nec est impossibile quod accidens virtute divina subsistere possit sine subiecto. Idem enim est iudicandum de productione rerum, et de conservatione earum in esse. Divina autem virtus potest producere effectus quarumcumque causarum secundarum sine ipsis causis secundis, sicut potuit formare hominem sine semine, et sanare febrem sine operatione naturae: quod accidit propter infinitatem virtutis eius, et quia omnibus causis secundis largitur virtutem agendi, unde et effectus causarum secundarum conservare potest in esse sine causis secundis. Et hoc modo in hoc sacramento accidens conservat in esse, sublata substantia, quae ipsum conservabat; quod quidem praecipue dici potest de quantitativis dimensionibus, quas etiam Platonici posuerunt per se subsistere, propter hoc quod secundum intellectum separantur. Manifestum est autem quod plus potest Deus in operando quam intellectus in apprehendendo. Habet autem et hoc proprium quantitas dimensiva inter accidentia reliqua, quod ipsa secundum se individuatur: quod ideo est, quia positio quae est ordo partium in toto, in eius ratione includitur: est enim quantitas positionem habens. Ubicumque autem intelligitur diversitas partium eiusdem speciei, necesse est intelligi individuationem: nam quae sunt unius speciei, non multiplicantur nisi secundum individuum: et inde est quod non possunt apprehendi multae albedines, nisi secundum quod sunt in diversis subiectis; possunt autem apprehendi multae lineae, etiam si secundum se considerentur: diversus enim situs qui per se lineae inest, ad pluralitatem linearum sufficiens est. Et quia sola quantitas dimensiva de sui ratione habet unde multiplicatio individuorum in eadem specie possit accidere, prima radix huiusmodi multiplicationis ex dimensione esse videtur: quia et in genere substantiae multiplicatio fit secundum dimensionem materiae, quae nec intelligi posset, nisi secundum quod materia sub dimensionibus consideratur: nam remota quantitate substantia omnis indivisibilis est, ut patet per Philosophum *1. Physic. text. comm. 15*. Manifestum est autem quod in aliis generibus accidentium multiplicantur individua eiusdem speciei ex parte subiecti. Et sic relinquitur quod cum in huiusmodi sacramento ponamus dimensiones per se subsistere, et alia accidentia in eis sicut in subiecto fundari, non oportet nos dicere, quod accidentia huiusmodi individuata non sint, remanet enim in ipsis dimensionibus individuationis radix.

CAP. LXVI.

Solutio eorum quae obiciebantur ex parte actionis, et passionis.

His autem consideratis, quae ad quartam difficultatem pertinent, consideranda sunt: circa quae aliquid

est quod de facili expediri potest; aliquid autem quod maiorem difficultatem praetendit.

Quod enim in sacramento eadem actiones appareant quae prius in substantia panis, et vini apparebant, puta quod similiter immutent sensum, similiter etiam alterent aerem circumstantem, vel quodlibet aliud odore, aut colore, satis conveniens videtur ex his quae posita sunt. Dictum est enim *cap. 83*, quod in hoc sacramento remanent accidentia panis, et vini, inter quae sunt qualitates sensibiles, quae sunt huiusmodi actionum principia. Rursus circa passionem aliquas, puta quae fiunt secundum alterationes huiusmodi accidentium, non magna etiam difficultas accedit, si praemissa supponantur. Quum enim praemissum sit quod alia accidentia in dimensionibus fundantur sicut in subiecto, per eundem modum circa huiusmodi subiectum alteratio aliorum accidentium considerari potest, sicut si esset ibi substantia; ut puta si vinum esset calefactum, et infrigidaretur, aut mutaret saporem, aut aliquid huiusmodi.

Sed maxima difficultas apparet circa generationem, et corruptionem, quae in hoc sacramento videtur accidere. Nam si quis in magna quantitate hoc sacramentali cibo uteretur, sustentari posset, et vino etiam inebriari, secundum illud Apostoli *1. Corinth. 11. 21*. *Alius esurit, alius autem ebrius est*. Quae quidem accidere non possent, nisi ex hoc sacramento caro, et sanguis generaretur: nam nutrimentum convertitur in substantiam nutriti. Quamvis quidam dicant hominem hoc sacramentali cibo non posse nutriri, sed solum confortari, et refocillari, sicut cum ad odorem vini confortatur. Sed haec quidem confortatio ad horam accidere potest; non autem sufficit ad sustentandum hominem, si diu sine cibo permaneat; experimento autem de facili inveniretur, hominem diu sacramentali cibo sustentari posse. Mirandum etiam videtur, cur negent hominem hoc sacramentali cibo posse nutriri, refugientes hoc sacramentum in carnem, et sanguinem posse converti; cum ad sensum appareat quod per putrefactionem, vel combustionem in aliam substantiam, scilicet cineris, et pulveris, convertatur: quod quidem difficile tamen videtur, eo quod nec videatur possibile quod ex accidentibus fiat substantia, nec credi fas sit quod substantia corporis Christi, quae est impassibilis, in aliam substantiam convertatur.

Si quis autem dicere velit, quod sicut miraculose panis in corpus Christi convertitur, ita miraculose accidentia in substantiam convertuntur: primum quidem hoc non videtur miraculo esse conveniens, quod hoc sacramentum putrescat, vel per combustionem dissolvatur: deinde quia putrefactio, et combustio consuetudo naturae ordine huic sacramento accidere invenitur; quod non solet esse in his quae miraculose fiunt.

Ad hanc dubitationem tollendam quaedam famosa positio est adinventata, quae a multis tonetur. Dicunt enim, quod quum contingit hoc sacramentum in carnem converti, aut sanguinem per nutrimentum, vel in cinerem (1) per combustionem, aut putrefactionem, non convertuntur accidentia in substantiam, neque substantia corporis Christi; sed redit divino miraculo substantia panis, quae prius fuerat, et ex ea gene-

(1) *Al.* aut combustionem.

rantur illa in quae hoc sacramentum converti invenitur. Sed hoc quidem omnino stare non potest.

Ostensum est enim *supra*, quod substantia panis in substantiam corporis Christi convertitur: quod autem in aliquid conversum est, redire non potest, nisi e converso illud reconvertatur in ipsum. Si igitur substantia panis redit, sequitur quod substantia corporis Christi reconvertitur in panem: quod est absurdum.

Adhuc. Si substantia panis redit, necesse est quod vel redeat speciebus panis manentibus, vel speciebus panis iam destructis. Speciebus quidem panis durantibus substantia panis redire non potest: quia quamdiu species manent, manet sub eis substantia corporis Christi. Sequeretur ergo quod simul esset ibi substantia panis, et substantia corporis Christi. Similiter etiam neque corruptis speciebus panis substantia panis redire potest: tum quia substantia panis non est sine propriis speciebus, tum quia destructis speciebus panis iam generata est alia substantia, ad cuius generationem ponebatur quod substantia panis rediret.

Melius igitur dicendum videtur, quod in ipsa consecratione sicut substantia panis in corpus Christi miraculose convertitur, ita miraculose accidentibus confertur quod subsistant, quod est proprium substantiae; et per consequens quod omnia possit facere, et pati, quae substantia posset facere, et pati, si substantia adesset: unde sine novo miraculo et inebriare, et nutrire, et incinerari, et putrefieri possunt eodem modo, et ordine ac si substantia panis et vini adesset.

C A P. LXVII.

Solutio eorum quae obijciebantur ex parte fractionis.

3. Part. quaest. 77. art. 7.

Restat autem ea quae ad quintam difficultatem pertinent, speculari. Manifestum est autem secundum praedicta quod fractionis subiectum ponere possumus dimensiones per se subsistentes; nec tamen huiusmodi dimensionibus fractis frangitur substantia corporis Christi, eo quod totum corpus Christi sub qualibet portione remaneat. Quod quidem etsi difficile videatur, tamen secundum ea quae praemissa sunt *cap. 64.* exponi debet. Dictum est enim *supra*, quod corpus Christi est in hoc sacramento per substantiam suam ex vi sacramenti; dimensiones autem corporis Christi sunt ibi ex naturali concomitantia quam ad substantiam habent, e contrario ei secundum quod corpus naturaliter est in loco: nam corpus naturaliter est in loco mediantibus dimensionibus, quibus loco commensuratur. Alio autem modo se habet aliquid substantiale ad id in quo est, et alio modo aliquid quantum: nam quantum totum ita est in aliquo toto, quod totum non est in parte, sed pars in parte, sicut totum in toto: unde et corpus naturale sic est in toto loco totum, quod non est totum in qualibet parte loci; sed partes corporis partibus loci aptantur, eo quod est in loco mediantibus dimensionibus. Si autem aliquid substantiale sit in aliquo toto totum, etiam totum est in qualibet parte eius, sicut tota natura, et species aquae in qualibet parte aquae est, et tota anima est in qua-

libet corporis parte. Quia igitur corpus Christi est in sacramento ratione suae substantiae, in quam conversa est substantia panis, dimensionibus eius manentibus, sicut tota species panis erat sub qualibet parte dimensionum, ita integrum corpus Christi est sub qualibet parte earumdem. Non igitur fractio illa, seu divisio attingit ad corpus Christi, ut sit in illo sicut in subiecto; sed subiectum eius sunt dimensiones panis, vel vini remanentes; sicut et aliorum accidentium ibidem remanentium diximus eas esse subiectum.

C A P. LXVIII.

Solutio auctoritatis supra inductae.

His igitur difficultatibus remotis, manifestum est quod id quod ecclesiastica traditio habet circa sacramentum altaris, nihil continet impossibile Deo, qui omnia potest: nec etiam contra Ecclesiae traditionem est verbum Domini dicentis ad discipulos, qui de hac doctrina scandalizari videbantur: *Verba quae ego locutus sum vobis, spiritus, et vita sunt*: non enim per hoc dedit intelligere quod vera caro sua in hoc sacramento manducanda fidelibus non traderetur; sed quia non traditur manducanda carnaliter, ut scilicet sicut alii cibi carnales, in propria specie dilacerata sumeretur; sed quia quodam spirituali modo sumitur praeter consuetudinem aliorum ciborum carnalium.

C A P. LXIX.

Ex quali pane, et vino debet confici hoc sacramentum.

Quia vero, ut dictum est, ex pane, et vino hoc sacramentum conficitur, necesse est eas condiciones servari in pane, et vino, ut ex eis sacramentum confici possit, quae sunt de ratione panis, et vini. Vinum autem non dicitur nisi liquor qui ex uvis exprimitur; nec panis dicitur proprie nisi qui ex granis tritici conficitur. Alii vero qui dicuntur panes, pro defectu panis triticei ad eius supplementum in usum venerunt, et similiter alii liquores in usum vini: unde nec ex alio pane, nec ex alio vino sacramentum confici posset; neque etiam si pani, et vino tanta alienae materiae admixtio fieret, quod species solveretur. Si qua vero huiusmodi pani, et vino accidunt, quae non sunt de ratione panis et vini, manifestum est quod his praetermissis potest verum confici sacramentum: unde cum esse fermentatum, vel azymum non sit de ratione panis, sed utrolibet existente species panis salvetur, ex utrolibet pane potest confici sacramentum: propter hoc diversae Ecclesiae diversum in hoc usum habent: et utrumque congruere potest significationi sacramenti. Nam, ut Gregorius dicit in *Registro Romanae Ecclesiae* offert azymos panes, propterea quod Dominus sine ulla commixtione carnem suscepit; sed ceterae Ecclesiae offerunt fermentatum, pro eo quod Verbum Patris indutum est carne, et est verus Deus et verus homo, sicut et fermentum commiscetur farinae.

Congruit tamen magis puritati corporis mystici, idest Ecclesiae, quae in hoc sacramento configuratur

usus azymi panis, secundum illud Apostoli *1. Corinth. 5. 7. Pascha nostrum immolatus est Christus: itaque epulemur ... in azymis sinceritatis, et veritatis.*

Per hoc autem excluditur error quorundam haereticorum, qui dicunt in azymo sacramentum hoc celebrari non posse: quod etiam evidenter Evangelii auctoritate destruitur: dicitur enim *Matth. 26. et Marci 16. et Lucae 22.* quod Dominus prima die azymorum pascha cum discipulis suis comedit, et tunc hoc sacramentum instituit. Quum autem non esset licitum secundum legem quod prima die azymorum fermentatum in domibus Iudaeorum inveniretur, ut patet *Exodi 12.* Dominus autem quamdiu fuit in mundo, legem servaverit: manifestum est quod panem azymum in corpus suum convertit, et discipulis sumendum dedit. Stultum est igitur improbare in usu Ecclesiae Latinorum quod Dominus in ipsa institutione huius sacramenti servavit.

Sciendum tamen, quod quidam dicunt ipsum praevnisse diem azymorum propter passionem imminentem, et tunc fermentato pane eum usum fuisse: quod quidem ostendere nituntur ex duobus. Primo ex hoc quod dicitur *Ioan. 13.* quod ante diem festum paschae Dominus cum discipulis caenam celebravit, in qua corpus suum consecravit, sicut Apostolus tradit *1. Cor. 11.* unde videtur quod Christus caenam celebravit ante diem azymorum: et sic in consecratione sui corporis usus fuit pane fermentato. Hoc etiam confirmare volunt per hoc quod habetur *Ioan. 18.* quod sexta feria, qua Christus est crucifixus, Iudaei non intraverunt praetorium Pilati, ut non contaminarentur, sed manducarent pascha. Pascha autem dicuntur azyma. Ergo concludunt quod caena fuit celebrata ante azyma.

Ad hoc autem respondetur, quod sicut Dominus mandat *Exodi 12.* festum azymorum septem diebus celebrabatur; inter quos dies prima erat sancta, atque sollemnis praecipue inter alias, quod erat quintadecima die mensis. Sed quia apud Iudaeos sollemnitates a praecedenti vespere incipiebant, ideo quartadecima die ad vesperam incipiebant comedere azyma, et comedebant per septem subsequentes dies; et ideo dicitur in eodem capitulo: *Primo mense, quartadecima die mensis ad vesperam comedetis azyma usque ad diem vigesimam primam eiusdem mensis ad vesperam: septem diebus fermentatum non invenietur in domibus vestris:* et eadem quartadecima die ad vespereas immolabatur agnus paschalis. Prima ergo die azymorum a tribus Evangelistis, Matthaeo, Marco, Luca, dicitur quartadecima dies mensis, quia ad vesperam comedebant azyma, et tunc immolabatur pascha, idest agnus paschalis: et hoc erat secundum Ioannem ante diem festum paschae, idest ante quintadecimam diem mensis, qui erat sollemnior inter omnes, in quo Iudaei volebant comedere pascha, idest panes azymos paschales, non autem agnum paschalem. Et sic nulla discordia inter Evangelistas existente, planum est quod Christus ex azymo pane corpus suum consecravit in caena. Unde manifestum fit quod Latinorum Ecclesia rationabiliter pane azymo utitur in hoc sacramento.

CAP. LXX.

De Sacramento poenitentiae, et primo quod homines post gratiam sacramentalem acceptam peccare possunt.

Quamvis autem per praedicta sacramenta hominibus gratia conferatur, non tamen per acceptam gratiam impeccabiles fiunt.

1. Gratuita enim dona recipiuntur in anima sicut habituales dispositiones: non enim homo secundum ea semper agit. Nihil autem prohibet eum qui habitum habet, agere secundum habitum, vel contra eum, sicut grammaticus potest secundum grammaticam recte loqui, vel etiam contra grammaticam loqui incongrue: et ita est etiam de habitibus virtutum moralium: potest enim qui iustitiae habitum habet, iusta agere, et potest etiam contra iustitiam agere: quod ideo est, quia usus habituum in nobis ex voluntate est; voluntas autem ad utrumque oppositorum se habet. Manifestum est igitur quod suscipiens gratuita dona peccare potest contra gratiam agendo.

2. Adhuc. Impeccabilitas in homine esse non potest sine immutabilitate voluntatis. Immutabilitas autem voluntatis non potest homini competere nisi secundum quod attingit ultimum finem: ex hoc enim voluntas immutabilis redditur quod totaliter impletur, ita quod non habet quo divertat ab eo in quo est firmata. Inpletio autem voluntatis non competit homini nisi ut finem ultimum attingenti: quamdiu enim restat aliquid ad desiderandum, voluntas impleta non est. Sic igitur homini impeccabilitas non competit antequam ad ultimum finem perveniat, quod quidem non datur homini in gratia quae in sacramentis confertur: quia sacramenta sunt in adiutorium hominis secundum quod est in via ad finem. Non igitur ex gratia in sacramentis percepta aliquis impeccabilis redditur.

3. Amplius. Omne peccatum ex quadam ignorantia contingit: unde Philosophus dicit *5. Ethic. cap. 1.* quod omnis malus est ignorans: et in *Proverbiis cap. 14. 22.* dicitur: *Errant qui operantur malum.* Tunc igitur solum homo securus potest esse a peccato secundum voluntatem, quando secundum intellectum securus est ab ignorantia, et errore. Manifestum est autem quod homo non redditur immunis ab omni ignorantia, et errore per gratiam in sacramentis perceptam: hoc enim est hominis secundum intellectum illam veritatem insipientis quae est certitudo omnium veritatum: quae quidem inspectio est ultimus hominis finis, ut *3. lib. cap. 51.* ostensum est. Non igitur per gratiam sacramentorum homo impeccabilis redditur.

4. Item. Ad alterationem hominis quae est secundum malitiam, et virtutem, multum operatur alteratio quae est secundum animae passiones: nam ex eo quod ratione passiones animae refraenantur, homo virtuosus elicitur, et in virtute conservatur; ex eo vero quod ratio sequitur passiones, homo redditur vitiosus. Quamdiu igitur homo est alterabilis secundum animae passiones, est etiam alterabilis secundum vitium, et virtutem. Alteratio autem quae est secundum animae passiones, non tollitur per gratiam in sacramentis collatam, sed manet in homine quamdiu

anima passibili corpori unitur. Manifestum est igitur quod per sacramentorum gratiam homo impeccabilis non redditur.

5. Praeterea. Superfluum videtur eos admonere ne peccent qui peccare non possunt. Sed per evangelicam, et apostolicam doctrinam admonentur fideles iam per sacramenta Spiritus sancti gratiam consecuti: dicitur enim *Hibr. 12. 15. Contemplantes (1) ne quid desit gratiae Dei, (2) neque radicem amaritudinis sursum germinans impediatur: et Ephes. 4. 30. Nolite contristare Spiritum sanctum Dei, in quo signati estis: et 1. Cor. 10. 12. Qui se existimat stare, videat ne cadat: ipse etiam Apostolus de se dicit ibid. 9. 27. Castigo corpus meum, et in servitutem redigo, ne forte cum aliis praedicaverim, ipse reprobus efficiar* Non igitur per gratiam in sacramentis perceptam homines impeccabiles redduntur.

Per hoc excluditur quorundam haereticorum error, Ioviniani teste Ieron. lib. 2. contra Iovin. cap. 31. qui dicunt quod homo postquam gratiam Spiritus sancti percepit, peccare non potest: et si peccat, numquam gratiam Spiritus sancti habuit.

Assumit autem in fulcimentum sui erroris quod dicitur 1. Cor. 3. 8. *Caritas numquam excidit: et 1. Ioan. 5. 6. dicitur: Omnis qui in eo manet, non peccat; et omnis qui peccat, non vidit, nec cognovit eum: et infra expressius: Omnis qui est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet, et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est.*

Sed haec ad eorum propositum ostendendum efficacia non sunt. Non enim dicitur quod caritas numquam excidit, propter hoc quod ille qui habet caritatem, eam quandoque non amittat, cum dicatur *Apoc. 2. 4. Habeo adversum te (3) pauca, quod caritatem tuam primam reliquisti*; sed ideo dictum est, quod caritas numquam excidit, quia cum cetera dona Spiritus sancti de sui ratione imperfectionem habentia, utpote spiritus prophetiae, et huiusmodi, evacuentur cum venerit quod perfectum est, caritas in illo perfectionis statu remanebit. Ea vero quae ex epistola Ioannis inducta sunt, ideo dicuntur, quia (4) dona Spiritus sancti quibus homo adoptatur in filium Dei, quantum est de se, tantam habent virtutem, quod hominem sine peccato conservare possunt; nec homo peccare potest secundum ea vivens; potest tamen ea agere, et ab eis discedendo peccare: sic enim dictum est: *Qui natus est ex Deo, non potest peccare: sicut si diceretur, quod calidum non potest infrigidare; id tamen quod est calidum, potest fieri frigidum, et sic infrigidabit: vel sicut si diceretur, iustus iniusta non agit, scilicet inquantum est iustus.*

C A P. LXXI.

Quod homo peccans post sacramentorum gratiam potest ad gratiam converti.

Ex praemissis apparebit ulterius quod homo post sacramentalem gratiam susceptam in peccatum cadens, iterum reparari potest ad gratiam.

(1) Vulgata ne quis. (2) Vulgata ne qua.

(3) In Vulgata non est vox pauca, (4) Al. bona.

1. Ut enim ostensum est, quamdiu hic vivitur, voluntas mutabilis est secundum vitium, et virtutem. Sicut igitur post acceptam gratiam potest peccare ita et a peccato, ut videtur, potest ad virtutem redire.

2. Item. Manifestum est bonum esse potentius malo: nam malum non agit nisi virtute boni, ut *supra 3. lib.* est ostensum. Si igitur voluntas hominis a statu gratiae per peccatum avertitur, multo magis per gratiam potest a peccato revocari.

3. Adhuc. Immobilitas voluntatis non competit alicui quamdiu est in via. Sed quamdiu hic homo vivit, est in via tendendi in ultimum finem. Non igitur habet immobilem voluntatem in malo, ut non possit per divinam gratiam reverti ad bonum.

4. Amplius. Manifestum est quod a peccatis quae quis ante gratiam perceptam in sacramentis commisit, per sacramentorum gratiam liberatur: dicit enim Apostolus 1. Corint. 6. *Neque fornicarii, neque idolis servientes, neque adulteri etc. regnum Dei possidebunt. Et haec quidem fuistis aliquando; sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed iustificati estis in nomine Domini nostri Iesu Christi, et in Spiritu Dei nostri.* Manifestum est etiam quod gratia in sacramentis collata naturae bonum non minuit, sed auget. Pertinet autem hoc ad bonum naturae quod a peccato reducibilis sit in statum iustitiae: nam potentia ad bonum quoddam bonum est. Igitur si contingat peccare post gratiam perceptam, adhuc homo reducibilis erit ad statum iustitiae.

5. Adhuc. Si peccantes post baptismum ad gratiam redire non possunt, tollitur eis spes salutis. Desperatio autem est via ad libere peccandum: dicitur enim *ad Ephes. 4. 19. de quibusdam, quod desperantes tradiderunt semetipsos impudicitiae in operationem omnis immunditiae, et avaritiae.* Periculosissima est igitur haec positio, quae in tantam sentinam vitiorum homines inducit.

6. Praeterea. Ostensum est *supra cap. praeced.* quod gratia in sacramentis percepta non constituit hominem impeccabilem. Si igitur post gratiam in sacramentis perceptam peccans ad statum iustitiae redire non posset, periculosum esset sacramenta percipere: quod patet esse inconveniens. Non igitur peccantibus post sacramenta percepta reditus ad iustitiam denegatur.

Hoc etiam auctoritate sacrae Scripturae confirmatur: dicitur enim 1. Ioan. 2. 1. *Filioli mei haec scribo vobis, ut non peccetis. Sed et si quis peccaverit, advocatum habemus apud Patrem Iesum Christum iustum: et ipse est propitiatio pro peccatis nostris: quae quidem verba manifestum est quod fidelibus iam renatis proponebantur.* Paulus etiam de Corinthio fornicario scribit 2. Cor. 2. 6. *Sufficit illi qui eiusmodi est, obiurgatio haec quae fit a pluribus, ita ut e contrario magis doleatis, et consolemini: et infra 7. dicit: Gaudeo, non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad poenitentiam: dicitur etiam Hier. 3. 1. Tu autem fornicata es cum amatoribus multis; tamen revertere ad me, dicit Dominus: et Thren. ult. 21. Convertite nos Domine ad te, et convertemur: innova dies nostros sicut a principio.* Ex quibus omnibus apparet, quod si fideles post gratiam lapsi fuerint, iterum patet eis reditus ad salutem.

Per hoc autem excluditur error Novatianorum, qui peccantibus post baptismum indulgentiam denegabant.

Ponebant autem sui erroris occasionem (1) ex eo quod dicitur *Heb. 6. 4. Impossibile est eos qui semel sunt illuminati, et gustaverunt donum caeleste, et participes sunt facti Spiritus sancti, gustaverunt nihilominus bonum verbum Dei, virtutesque saeculi venturi, et prolapsi sunt, renovari rursus ad poenitentiam.* Sed ex quo sensu hoc Apostolus dixerit, apparet ex hoc quod subditur: *Rursus crucifigentes sibi metipsis Filium Dei, et ostensui habentes.* Ea igitur ratione qua prolapsi sunt post gratiam perceptam, renovari rursus ad poenitentiam non possunt, quia Filius Dei rursus crucifigendus non est. Denegatur igitur illa renovatio in poenitentia per quam homo simul crucifigitur Christo; quod quidem est per baptismum: dicitur enim *Roman. 6. 5. Quicumque igitur baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus.* Sicut igitur Christus non est iterum crucifigendus, ita qui peccat post baptismum non est rursus baptizandus, potest tamen rursus converti ad gratiam per poenitentiam: unde et Apostolus non dixit, quod impossibile sit eos qui semel lapsi sunt, rursus revocari, vel converti ad poenitentiam, sed quod impossibile sit *renovari*, quod baptismo attribui solet, ut patet *ad Titum 3. 6. Secundum misericordiam suam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis, et renovationis Spiritus sancti.*

C A P. LXXII.

De necessitate poenitentiae, et partium eius.

Ex hoc igitur apparet quod si aliquis post baptismum peccet, remedium sui peccati per baptismum habere non potest: et quia abundantia divinae misericordiae, et efficacia gratiae Christi hoc non patitur ut absque remedio dimittatur, institutum est aliud sacramentale remedium, quo peccata purgantur; et hoc est poenitentiae sacramentum, quod est quaedam velut spiritualis sanatio. Sicut enim qui vitam naturalem per generationem adepti sunt, si aliquem morbum incurrant, qui sit contrarius perfectioni vitae, a morbo curari possunt, non quidem sic ut iterato nascantur, sed quadam alteratione sanantur; ita baptismus, qui est spiritualis regeneratio, non reiteratur contra peccata post baptismum commissa; sed poenitentia, quasi quadam spirituali alteratione, sanantur.

Considerandum est autem, quod corporalis sanatio quandoque quidem ab intrinseco totaliter est, sicut quando aliquis sola virtute naturae curatur; quandoque autem ab intrinseco, et extrinseco simul, ut puta quando naturae operatio iuvatur exteriori beneficio medicinae. Quod autem totaliter ab extrinseco curetur, non contingit: habet enim adhuc in se ipso principia vitae, ex quibus sanitas in ipso causatur. In spirituali vero curatione accidere non potest quod totaliter ab intrinseco fiat. Ostensum est enim *3. lib. cap. 157.* quod a culpa homo liberari non potest nisi auxilio gratiae. Similiter etiam neque potest esse quod spiritualis curatio sit totaliter ab exteriori: non enim restitueretur sanitas mentis, nisi ordinati motus voluntatis in homine causarentur. Oportet igitur in poenitentiae sacramento spirituales salutem et ab inte-

riori, et ab exteriori procedere. Hoc autem sic contingit.

Ad hoc enim quod aliquis a morbo corporali curetur perfecte, necesse est quod ab omnibus incommodis liberetur quae per morbum incurrunt; sic et spiritualis curatio poenitentiae perfecta non esset, nisi homo ab omnibus detrimentis sublevaretur in quae inductus est per peccatum. Primum autem detrimentum quod homo ex peccato sustinet, est deordinatio mentis, secundum quod mens avertitur ab incommutabili bono, scilicet a Deo, et convertitur ad peccatum. Secundum autem est quod reatum poenae incurrunt: ut enim *3. libro cap. 140. et seq.* ostensum est, a iustissimo rectore Deo pro qualibet culpa poena (2) debetur. Tertium est quaedam debilitatio naturalis boni, secundum quod homo peccando redditur prior ad peccandum, et tardior ad bene agendum.

Primum igitur quod in poenitentia requiritur, est ordinatio mentis, ut scilicet mens convertatur ad Deum, et avertatur a peccato, dolens de commissio, et proponens non committendum: quod est de ratione contritionis. Haec vero mentis reordinatio sine gratia esse non potest. Nam mens nostra debite ad Deum converti non potest sine caritate; caritas autem sine gratia haberi non potest, ut patet ex his quae *3. lib. cap. 151.* dicta sunt. Sic igitur per contritionem et offensa Dei tollitur, et a reatu poenae aeternae liberatur, qui cum gratia, et caritate esse non potest: non enim aeterna poena est nisi per separationem a Deo, cui gratia, et caritate homo coniungitur. Haec (3) enim mentis reordinatio, quae in contritione consistit, ex interiori procedit, id est a libero arbitrio cum adiutorio divinae gratiae. Quia vero *supra cap. 55.* ostensum est, quod meritum Christi pro humano genere patientis ad expiationem omnium peccatorum operatur; necesse est ad hoc quod homo de peccato liberetur, quod non solum mente Deo adhaereat, sed etiam mediatori Dei et hominum Iesu Christo, in quo datur remissio omnium peccatorum. Nam in conversione mentis ad Deum salus spiritualis consistit: quam quidem salutem consequi non possumus nisi per medicum animarum nostrarum Iesum Christum, qui salvat populum suum a peccatis eorum: cuius quidem meritum sufficiens est ad omnia peccata totaliter tollenda: ipse est enim qui tollit peccata mundi, ut dicitur *Ioan. 1.* Sed tamen non omnes effectum remissionis perfecte consequuntur, sed unusquisque intantum consequitur, in quantum Christo pro peccatis patienti coniungitur. Quia igitur coniunctio nostri ad Christum in baptismo non est secundum operationem nostram quasi ab interiori, quia nulla res se ipsam generat ut sit, sed a Christo, qui nos regenerat in spem vivam; remissio peccatorum in baptismo fit secundum potestatem ipsius Christi nos sibi coniungentis perfecte, et integre, ut non solum impuritas peccati tollatur, sed etiam solvatur penitus omnis poenae reatus, nisi forte per accidens in his qui non consequuntur effectum sacramenti propter hoc quod ficti accedunt. In hac vero spirituali sanatione Christo coniungimur secundum operationem nostram di-

(1) An in eo?

(2) Numquid exigitur? aut iustissimo rectori Deo?

(3) Forte autem.

vina gratia informatam: unde non semper totaliter, nec omnes aequaliter remissionis effectum per hanc coniunctionem consequuntur. Potest enim esse conversio mentis in Deum, et in detestationem peccati tam vehemens, quod perfecte remissionem peccati homo consequitur non solum quantum ad purgationem culpae, sed etiam quantum ad remissionem totius poenae. Hoc autem non semper contingit. Unde quandoque per contritionem amota culpa, et reatu poenae aeternae soluto, ut dictum est, remanet obligatio ad aliquam poenam temporalem, ut iustitia Dei salvetur, secundum quam culpa ordinatur per poenam.

Cum autem subire poenam pro culpa iudicium quoddam requirat, oportet quod poenitens, qui se Christo sanandum commisit, Christi iudicium in taxatione poenae expectet: quod quidem per suos ministros exhibet Christus, sicut et cetera sacramenta. Nullus autem potest iudicare de culpis quas ignorat. Necessarium igitur fuit confessionem institui quasi secundam partem huiusmodi sacramenti, ut culpa poenitentis innotescat Christi ministro. Oportet igitur ministrum cui fit confessio, iudicariam potestatem habere vice Christi, qui constitutus est iudex vivorum, et mortuorum. Ad iudicariam autem potestatem duo requiruntur, scilicet auctoritas cognoscendi de culpa, et potestas absolvendi, vel condemnandi. Et haec duo dicuntur duae claves Ecclesiae, scilicet scientia discernendi, et potentia ligandi et solvendi; quas Dominus Petro commisit, iuxta illud *Matth. 16. 19. Tibi dabo claves regni caelorum*. Non autem sic intelligitur Petro commisisse ut ipse solus haberet, sed ut per eum derivarentur ad alios: alias non esset sufficienter fidelium saluti provisum. Huiusmodi autem claves a passione Christi efficaciam habent, per quam scilicet Christus nobis aperuit ianuam regni caelestis: ideo sicut sine baptismo, in quo operatur passio Christi, non potest esse salus hominibus, ut realiter suscepto, vel secundum propositum desiderato, quando necessitas, non contemptus sacramentum excludit; ita peccantibus post baptismum salus esse non potest, nisi clavibus Ecclesiae se subiiciant, vel actu confitendo, et iudicium ministrorum Ecclesiae subeundo, vel saltem huius rei propositum habendo, ut impleatur tempore opportuno: quia, ut dicit Petrus *Act. 4. 12. Non est aliud nomen datum... hominibus in quo oporteat nos salvos fieri*, nisi in nomine Domini nostri Iesu Christi.

Per hoc autem excluditur quorundam error, qui dixerunt, hominem posse peccatorum veniam consequi sine confessione, et proposito confitendi; vel quod per praelatos Ecclesiae dispensari potest quod ad confessionem aliquis non teneatur. Non enim hoc possunt praelati Ecclesiae, ut claves frustrentur Ecclesiae, in quibus tota eorum potestas consistit, neque ut sine sacramento a passione Christi virtutem habente aliquis remissionem peccatorum consequatur: hoc enim est solius Christi, qui est sacramentorum institutor et auctor. Sicut igitur dispensari non potest per praelatos Ecclesiae ut aliquis sine baptismo salvetur; ita nec quod aliquis remissionem sine confessione, et absolutione consequatur.

Considerandum tamen est, quod sicut baptismus efficaciam aliquam habet ad remissionem peccati etiam

antequam actu suscipiatur, dum est in proposito ipsum suscipiendi, licet postmodum plenior effectum conferat in adoptione gratiae, et in remissione culpae cum actu suscipitur, et quandoque in ipsa susceptione baptismi confertur gratia, et remittitur culpa ei cui prius remissa non fuit: sic et claves Ecclesiae efficaciam habent in aliquo antequam eis se actu subiiciat, si tamen habeat propositum ut se eis subiiciat; plenior tamen gratiam, et remissionem consequitur, dum se eis actu subiicit confitendo, et absolutionem percipiendo; et nihil prohibet quin aliquando virtute clavium alicui confesso in ipsa absolutione gratia conferatur, per quam ei culpa dimittitur. Quia igitur etiam in ipsa confessione, et absolutione plenior effectus gratiae, et remissionis confertur ei qui prius propter bonum propositum utrumque obtinuit, manifestum est quod virtute clavium minister Ecclesiae absolvendo aliquid de poena temporali dimittit, cuius debitor remansit poenitens post contritionem; ad residuum vero sua iniunctione obligat poenitentem: cuius quidem obligationis impletio satisfactio dicitur, quae est tertia poenitentiae pars, per quam homo totaliter a reatu poenae liberatur, dum poenam exsolvit quam debuit; et ulterius debilitas naturalis boni curatur, dum homo a malis abstinere, et bonis assuescit, Deo spiritum subiiciendo per orationem, carnem vero domando per ieiunium, ut sit subiecta spiritui, et rebus exterioribus per eleemosynarum largitionem proximos sibi adiungendo, a quibus fuit separatus per culpam. Sic igitur patet quod minister Ecclesiae in usu clavium iudicium quoddam exercet. Nulli autem iudicium committitur nisi in sibi subiectos. Unde manifestum est quod non quilibet sacerdos quemlibet potest absolvere a peccato, ut quidam mentiuntur, sed eum tantum in quem accipit potestatem.

C A P. LXXIII.

De sacramento extremæ unctionis.

4. Sent. dist. 23.

Quia vero corpus est animae instrumentum; instrumentum autem est ad usum principalis agentis; necesse est quod talis sit dispositio instrumenti ut competat principali agenti: unde et corpus disponitur secundum quod congruit animae. Ex infirmitate igitur animae, quae est peccatum, interdum infirmitas derivatur ad corpus, hoc divino iudicio dispensante: quae quidem corporalis infirmitas interdum utilis est ad animae sanitatem, prout homo infirmitatem corporalem sustinet humiliter, et patienter, et ei quasi in poenam satisfactoriam computatur. Est etiam quandoque impeditiva spiritualis salutis, prout ex infirmitate corporali impediuntur virtutes. Conveniens igitur fuit ut contra peccatum aliqua spiritualis medicina adhiberetur, secundum quod ex peccato derivatur infirmitas corporalis, per quam quidem spiritualem medicinam sanatur infirmitas corporalis aliquando, cum scilicet expedit ad salutem: et ad hoc ordinatum est sacramentum extremæ unctionis, de quo dicitur *Iacob. 5. 14. Infirmatur quis in vobis? Inducat presbyteros Ecclesiae, et orent super eum, ungentes eum oleo in nomine*

Domini: et oratio fidei sanabit infirmum. Nec praeiudicat virtuti sacramenti, si aliquando infirmi, quibus hoc sacramentum confertur, non ex toto ab infirmitate corporali curantur: quia quandoque sanari corporaliter, etiam digne hoc sacramentum sumuntibus, non est utile ad spiritualem salutem. Nec tamen inutiliter sumunt, quamvis corporalis sanitas non sequatur. Cum enim hoc sacramentum sic ordinetur contra infirmitatem corporis, in quantum consequitur ex peccato; manifestum est quod contra alias sequelas peccati hoc sacramentum ordinatur, quae sunt pronitas ad malum, et difficultas ad bonum; et tanto magis, quanto huiusmodi infirmitates animae sunt propinquiiores peccato quam infirmitas corporalis. Et quidem huiusmodi infirmitates spirituales per poenitentiam sunt curandae, prout poenitens per opera virtutis, quibus satisfaciendo utitur, a malis retrahitur, et ad bonum inclinatur. Sed quia homo vel per negligentiam, aut per occupationes varias vitae, aut etiam propter temporis brevitatem, aut propter alia huiusmodi praedictos defectus in se perfecte non curat, salubriter ei providetur ut per hoc sacramentum praedicta curatio compleatur, et a reatu poenae temporalis liberetur, ut sic nihil in eo remaneat quod in exitu animae a corpore eam possit a perceptione gloriae impedire. Et ideo Iacobus addit: *Et alleviabit eum Dominus.* Contingit etiam quod homo omnium peccatorum quae commisit, notitiam, vel memoriam non habet, ut possit per poenitentiam singula expurgare: sunt etiam quotidiana peccata, sine quibus praesens vita non agitur, a quibus oportet hominem in suo exitu per hoc sacramentum emundari, ut nihil inveniatur in eo quod perceptioni gloriae repugnet: et ideo addit Iacobus, quod *si in peccatis sit, dimittentur ei.* Unde manifestum est quod hoc sacramentum est ultimum, et quodammodo consummativum totius spiritualis curationis, quo homo quasi ad participandam gloriam praeparatur, unde et extrema unctio nuncupatur.

Ex quo manifestum est quod hoc sacramentum non quibuscumque infirmantibus est exhibendum, sed illis tantum qui ex infirmitate videntur morti propinquare: qui tamen si convaluerint, iterato potest hoc sacramentum eis conferri, si ad similem statum devenerint. Non enim huius sacramenti unctio est ad consecrandum, sicut unctio confirmationis, ablutio baptismi, et quaedam aliae unctiones, quae ideo nunquam iterantur, quia consecratio semper manet, dum res consecrata durat propter efficaciam divinae virtutis consecrantis. Ordinatur autem huius sacramenti inunctio ad sanandum; medicina autem sanativa toties iterari debet, quoties infirmitas iteratur.

Et licet aliqui sint in statu propinquo morti etiam absque infirmitate, ut patet in his qui damnantur ad mortem, qui tamen spiritualibus effectibus huius sacramenti indigent; non tamen exhibendum est nisi infirmanti, cum sub specie corporalis medicinae exhibeatur, quae non competit nisi corporaliter infirmato. Oportet enim in sacramentis significationem servari. Sicut igitur requiritur in baptismo ablutio corpori exhibita, ita in hoc sacramento requiritur medicatio infirmitati corporali appositae: unde etiam oleum est specialis materia huius sacramenti, quia habet ef-

ficaciam ad sanandum corporaliter mitigando dolores, sicut aqua, quae corporaliter abluit, est materia sacramenti, in quo fit spiritualis ablutio.

Inde etiam manifestum est quod sicut medicatio corporalis adhibenda est ad infirmitatis originem, ita haec unctio illis partibus corporis adhibetur ex quibus infirmitas peccati procedit, sicut sunt instrumenta sensuum, et manus, et pedes, quibus opera peccati exercentur, et secundum quorundam consuetudinem etiam renes, in quibus vis libidinis viget.

Quia vero per hoc sacramentum peccata dimittuntur, peccatum autem non dimittitur nisi per gratiam; manifestum est quod in hoc sacramento gratia confertur. Ea vero, in quibus gratia illuminans mentem confertur, exhibere solum pertinet ad sacerdotes, quorum ordo est illuminativus, ut dicit Dionysius *lib. de eccles. Hiera. cap. 6.* Nec requiritur ad hoc sacramentum Episcopus, cum per hoc sacramentum non conferatur excellentia status, sicut in illis quorum est minister Episcopus. Quia tamen hoc sacramentum perfectae curationis effectum habet, et in eo requiritur copia gratiae, competit huic sacramento quod multi sacerdotes intersint, et quod oratio totius Ecclesiae ad effectum huius sacramenti coadiuvet: unde Iacobus dicit *5. 14. Inducat praesbyteros Ecclesiae: et oratio fidei sanabit infirmum.* Si tamen unus solus presbyter adsit, intelligitur hoc sacramentum perficere in virtute totius Ecclesiae, cuius minister existit, et cuius personam gerit. Impeditur autem huius sacramenti effectus per fictionem susipientis, sicut contingit et in aliis sacramentis.

C A P. LXXIV.

De sacramento ordinis.

4. Sent. dist. 24.

Manifestum est autem ex praedictis, quod in omnibus sacramentis, de quibus iam dictum est, spiritualis confertur gratia sub sacramento visibilium rerum. Omnis autem actio debet esse proportionata agenti. Oportet igitur quod praedictorum dispensatio sacramentorum fiat per homines visibiles spiritualem virtutem habentes: non enim Angelis competit sacramentorum dispensatio, sed hominibus visibili carne indutis: unde et Apostolus dicit *ad Hebraeos 5. 1. Omnis Pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his quae sunt ad Deum.*

Huius autem ratio aliunde sumi potest. Sacramentorum enim institutio, et virtus a Christo initium habet: de ipso enim dicit Apostolus *ad Ephes. 5. 25. quod Christus dilexit Ecclesiam, et seipsum tradidit pro ea, ut illam sanctificaret, mundans eam lavacro aquae in verbo vitae.* Manifestum est etiam quod Christus sacramentum sui corporis, et sanguinis in caena dedit, et frequentandum instituit, quae sunt principalia sacramenta. Quia igitur Christus corporalem sui praesentiam erat Ecclesiae subtracturus, necessarium fuit ut alios institueret sibi ministros, qui sacramenta fidelibus dispensarent, secundum illud Apostoli *1. ad Cor. 4. 1. Sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei.*

Unde discipulis consecrationem sui corporis, et sanguinis commisit, dicens *Luc. 22. 19. Hoc facite in meam commemorationem*: eisdem tribuit potestatem peccata remittendi, secundum illud *Ioan. 20. 23. Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis*: eisdem etiam docendi, et baptizandi iniunxit officium, dicens *Matthaei ult. 19. Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos*. Minister autem comparatur ad Dominum sicut instrumentum ad principale agens. Sicut enim instrumentum movetur ab agente ad aliquid efficiendum, sic minister movetur imperio Domini ad aliquid exequendum. Oportet autem instrumentum esse proportionatum agenti: unde et ministros Christi oportet esse ei conformes. Christus autem ut Dominus auctoritate et virtute propria nostram salutem operatus est, inquantum fuit Deus, et homo; ut secundum id quod homo est, ad redemptionem nostram pateretur; secundum autem quod Deus, passio eius nobis fieret salutaris. Oportet igitur ministros Christi homines esse, et aliquid divinitatis eius participare secundum aliquam spiritualem potestatem: nam et instrumentum aliquid participat de virtute principalis agentis. De hac autem potestate dicit Apostolus *2. ad Cor. ult. quod potestatem dedit ei Dominus in aedificationem, et non in destructionem*.

Non est autem dicendum, quod potestas huiusmodi sic data sit Christi discipulis quod per eos ad alios derivanda non esset: data est enim eis ad Ecclesiae aedificationem secundum Apostoli dictum. Tandiu igitur oportet hanc potestatem perpetuari, quamdiu necesse est aedificari Ecclesiam. Hoc autem necesse est post mortem discipulorum Christi usque ad saeculi finem. Sic igitur data fuit discipulis Christi spiritualis potestas, ut per eos deveniret ad alios: unde et Dominus discipulos in persona aliorum fidelium alloquebatur, ut patet per id quod habetur *Mat. 13. 37. Quod vobis dico, omnibus dico*: et *Matth. ult. 20. Dominus discipulis dixit: Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi*.

Quia igitur haec spiritualis potestas a Christo in ministros Ecclesiae derivatur; spirituales autem effectus in nos a Christo derivati sub quibusdam sensibilibus signis explentur, ut ex supradictis *cap. 56. patet*: oportuit etiam quod haec spiritualis potestas sub quibusdam sensibilibus signis hominibus tradere-tur. Huius autem sunt certae formae verborum, determinati actus, puta impositio manuum, inunctio, et porrectio libri, vel calicis, aut alicuius huiusmodi, quod ad executionem spiritualis pertinet potestatis. Quandocumque autem aliquid spirituale sub signo corporali traditur, hoc dicitur sacramentum. Manifestum est igitur quod in collatione spiritualis potestatis quoddam sacramentum peragitur, quod dicitur ordinis sacramentum. Ad divinam autem liberalitatem pertinet ut cui confertur potestas ad aliquid operandum, conferantur etiam ea sine quibus huiusmodi operatio convenienter exerceri non potest. Administratio autem sacramentorum, ad quae ordinatur spiritualis potestas, convenienter non fit nisi aliquis ad hoc a divina gratia adiuvetur: et ideo in hoc sacramento confertur gratia, sicut et in aliis sacramentis.

Quia vero potestas ordinis ad dispensationem sacramentorum ordinatur; inter sacramenta autem no-

bilissimum, et consummativum aliorum est Eucharistiae sacramentum, ut ex dictis *cap. 61. patet*: oportet quod potestas ordinis consideretur praecipue secundum comparisonem ad hoc sacramentum: nam unumquodque denominatur a fine. Eiusdem autem virtutis esse videtur aliquam perfectionem tribuere, et ad susceptionem illius materiam praeparare; sicut ignis virtutem habet ut formam suam transfundat in alterum, et ut materiam disponat ad formae susceptionem. Cum igitur potestas ordinis ad hoc se extendat ut sacramentum corporis Christi conficiat, et fidelibus tradat; oportet quod eadem potestas ad hoc extendat quod fideles aptos reddat, et congruos ad huius sacramenti perceptionem. Redditur autem aptus et congruus fidelis ad huius sacramenti perceptionem per hoc quod est a peccato immunis: non enim potest aliter Christo spiritualiter uniri, cui sacramentaliter coniungitur, hoc sacramentum percipiendo. Oportet igitur quod potestas ordinis se extendat ad remissionem peccatorum per dispensationem illorum sacramentorum, quae ordinantur ad peccati remissionem: cuiusmodi sunt baptismus, et poenitentia, ut ex dictis patet. Unde, ut dictum est, Dominus discipulis, quibus commisit sui corporis consecrationem, dedit etiam potestatem remittendi peccata; quae quidem potestas per claves intelligitur, de quibus Dominus Petro *Matth. 16. 19. dixit: Tibi dabo claves regni caelorum*. Caelum enim unicuique clauditur, et aperitur per hoc quod peccato subiacet, vel a peccato purgatur: unde et usus harum clavium dicitur esse ligare et solvere, scilicet a peccatis: de quibus quidem clavibus *supra dictum est*.

C A P. LXXV.

De distinctione ordinum.

8. Sent. dist. 24.

Considerandum est autem, quod potestas quae ordinatur ad aliquem principalem effectum, nata est habere sub se inferiores potestates sibi deservientes, quod manifeste in artibus apparet: arti enim quae formam artificialem inducit, deserviunt artes quae disponunt materiam; et illa quae formam inducit, deservit arti ad quam pertinet artificiati finis; et ulterius quae ordinatur ad anteriorem finem, deservit illi ad quam pertinet ultimus finis; sicut ars quae caedit ligna, deservit navifactivae, et haec gubernatoriae, quae iterum deservit oeconomicae, vel militari, aut alicui huiusmodi, secundum quod navigatio ad diversos fines ordinari potest. Quia igitur potestas ordinis principaliter ordinatur ad corpus Christi consecrandum, et fidelibus dispensandum, et ad fideles a peccatis purgandum, oportet esse aliquem principalem ordinem, cuius potestas ad hoc principaliter se extendat; et hic est ordo sacerdotalis; alios autem qui eidem serviant aequaliter materiam disponendo, et hi sunt ordines ministrantium. Quia vero sacerdotalis potestas, ut dictum est *cap. praec. se extendit ad duo, scilicet ad corporis Christi consecrationem, et ad reddendum fideles idoneos per absolutionem a peccatis ad Eucharistiae perceptionem; o-*

portet quod inferiores ordines ei deserviant vel in utroque, vel in altero tantum: et manifestum est quod tanto aliquis inter inferiores ordines superior est, quanto sacerdotali deservit in pluribus, vel in aliquo digniori. Infimi igitur ordines deserviunt sacerdotali ordini solum in populi praeparatione. Ostiarii quidem arcendo infideles a coetu fidelium; Lectores autem instruendo catechumenos de fidei rudimentis, unde eis Scriptura veteris testamenti committitur legenda; Exorcistae autem purgando eos qui iam instructi sunt, si aequaliter a daemone impediuntur a perceptione sacramentorum; superiores vero ordines sacerdotali deserviunt et in praeparatione populi, et ad consummationem sacramenti: nam Acolythi habent ministerium super vasa non sacra, in quibus sacramenti materia praeparatur, unde eis urceoli in sua ordinatione traduntur; Subdiaconi autem habent ministerium supra vasa sacra, et super dispositionem materiae nondum consecratae; Diaconi autem ulterius habent aliquod ministerium super materiam iam consecratam, prout sanguinem Christi dispensant fidelibus: et ideo hi tres ordines, scilicet Sacerdotum, Diaconorum, et Subdiaconorum sacri dicuntur, quia accipiunt ministerium super aliqua sacra. Deserviunt etiam superiores ordines in praeparatione populi: unde et Diaconibus committitur evangelica doctrina populo proponenda, Subdiaconibus apostolica, Acolythis ut circa utrumque exhibeant quod pertinet ad solemnitatem doctrinae, ut scilicet luminaria deferant, et alia huiusmodi administrent.

C A P. LXXVI.

De Episcopali dignitate, et quod in ea unus sit summus.

Quia vero omnium horum ordinum collatio cum quodam sacramento perficitur, ut dictum est *cap. 74.* sacramenta vero Ecclesiae sunt per aliquos ministros Ecclesiae dispensanda: ideo necesse est aliquam superiorem potestatem esse in Ecclesia alicuius altioris ministerii, quae ordinis sacramentum dispenset: et haec est episcopalis potestas, quae etsi quantum quidem ad consecrationem corporis Christi non excedat sacerdotis potestatem, excedit tamen eam in his quae pertinent ad fideles; nam et ipsa sacerdotis potestas ex episcopali derivatur, et quicquid arduum circa populum fidelem est agendum, Episcopis reservatur, quorum auctoritate etiam sacerdotes possunt quod eis agendum committitur: unde et in his quae sacerdotes agunt, utuntur rebus per Episcopum consecratis, ut in Eucharistiae consecratione utuntur consecratis per episcopum calice, altari, et pallis. Sic igitur manifestum est quod summa potestas regiminis fidelis populi ad episcopalem pertinet dignitatem.

1. Manifestum est autem quod quamvis populi distinguantur per diversas dioeceses, et civitates; tamen sicut est una Ecclesia, ita oportet esse unum populum christianum. Sicut igitur in (1) spirituali populo unius Ecclesiae requiritur unus Episcopus, qui sit totius populi caput; ita in toto populo christiano requiritur quod unus sit totius Ecclesiae caput.

(1) An. speciali, vel peculiari?

2. Item. Ad unitatem Ecclesiae requiritur quod omnes fideles in fide conveniant. Circa vero ea quae fidei sunt, contingit quaestiones moveri: per diversitatem autem sententiarum divideretur Ecclesia, nisi in unitate per unius sententiam conservaretur. Exigitur ergo ad unitatem Ecclesiae conservandam, quod sit unus qui toti Ecclesiae praesit. Manifestum est autem quod Christus Ecclesiae in necessariis non deficit, quam dilexit, et pro ea sanguinem suum fudit, cum et de Synagoga dicatur per Dominum: *Quid ultra debui facere vineae meae, et non feci? Isa. 5. 4.* Non est igitur dubitandum quin ex ordinatione Christi unus toti Ecclesiae praesit.

3. Adhuc. Nulli dubium esse debet quin Ecclesiae regimen sit optime ordinatum, utpote per eum dispositum per quem *Reges regnant, et legum conditores iusta decernunt Prov. 8. 15.* Optimum autem regimen multitudinis est ut regatur per unum: quod patet ex fine regiminis, qui est pax: pax enim, et unitas subditorum est finis regentis. Unitatis autem congruentior causa est unus quam multi. Manifestum est igitur regimen Ecclesiae sic esse dispositum ut unus toti Ecclesiae praesit.

4. Amplius. Ecclesia militans ex triumphanti Ecclesia per similitudinem derivatur: unde et Ioannes in Apocalypsi vidit Hierusalem descendentem de caelo: et Moysi dictum est, quod faceret omnia secundum exemplar ei in monte monstratum. In triumphanti autem Ecclesia unus praesidet, qui etiam praesidet in toto universo, scilicet Deus: dicitur enim *Apocal. 21. 3. Ipsi populus eius erunt, et ipse cum eis erit eorum Deus.* Ergo et in Ecclesia militante unus est qui praesidet universis. Hinc est quod *Osee 1. 11.* dicitur: *Congregabuntur filii Iuda, et filii Israel pariter, et ponent sibi caput unum: et Dominus dicit Ioan. 11. 16. Fiet unum ovile, et unus pastor.*

Si quis autem dicat, quod unum caput, et unus pastor est Christus, qui est unus unius Ecclesiae sponsus, non sufficienter respondet. Manifestum est enim quod ecclesiastica sacramenta ipse Christus perficit: ipse enim est qui baptizat, ipse est qui peccata remittit, ipse est verus sacerdos, qui se obtulit in ara crucis, et cuius virtute corpus eius in altari quotidie consecratur: et tamen quia corporaliter non cum omnibus fidelibus praesentialiter erat futurus, elegit ministros, per quos praedicta fidelibus dispensat, ut *supra cap. 74.* dictum est. Eadem igitur ratione, quia praesentiam corporalem erat Ecclesiae subtracturus, oportuit ut alicui committeret qui loco sui universalis Ecclesiae gereret curam. Hinc est quod Petro dixit ante ascensionem: *Pasce oves meas Ioan. ult. 17.* et ante passionem: *Tu (2) iterum conversus confirma fratres tuos Lucae 22. 32.* et ei soli promisit *Matth. 16. 19. Tibi dabo claves regni caelorum:* ut ostenderetur potestas clavium per eum ad alios derivanda ad conservandam Ecclesiae unitatem.

Non potest autem dici, quod etsi Petro hanc dignitatem dederit, per eum tamen ad alios non derivatur. Manifestum est enim quod Christus Ecclesiam sic instituit ut esset usque ad finem saeculi duratura, secundum illud *Isai. 9. 7. Super solium David, et super*

(2) Vulgata aliquando.

regnum eius sedebit, ut confirmet illud, et corroboret in iudicio, et iustitiam a modo et usque in sempiternum. Manifestum est igitur quod ita illos qui tunc erant, in ministerio constituit, ut eorum potestas derivaretur ad posteros pro utilitate Ecclesiae usque ad finem saeculi: praesertim cum ipse dicat Matth. ult. 20. Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi.

Per hoc autem excluditur quorundam praesumptuosus error, qui se subducere nituntur ab obedientia, et subiectione Petri, successorem eius Romanum Pontificem universalis Ecclesiae pastorem non recognoscentes.

C A P. LXXVII.

Quod per malos ministros sacramenta dispensari possunt.

1. Ex his quae praemissa sunt, manifestum est quod ministri Ecclesiae potentiam quamdam in ordinis susceptione divinitus suscipiunt ad sacramenta fidelibus dispensanda. Quod autem alicui rei per consecrationem acquiritur, perpetuo in eo manet: uode nihil consecratum iterato consecratur. Potestas igitur ordinis perpetuo in ministris Ecclesiae manet. Non ergo tollitur per peccatum. Possunt ergo etiam a peccatoribus, et malis, dummodo ordinem habeant, ecclesiastica sacramenta conferri.

2. Item. Nihil potest in id quod eius facultatem excedit, nisi accepta aliunde potestate: quod tam in naturalibus, quam in civilibus patet: non enim aqua calefacere potest, nisi accipiat virtutem calefaciendi ab igne; neque balivus cives coercere potest, nisi accepta potestate a Rege. Ea autem quae in sacramentis aguntur, facultatem humanam excedunt, ut ex praemissis cap. 47. patet. Ergo nullus potest sacramenta dispensare, quantumcumque sit bonus, nisi potestatem accipiat dispensandi. Bonitati autem hominis malitia opponitur, et peccatum. Ergo nec per peccatum ille qui potestatem accepit, impeditur quo minus sacramenta dispensare possit.

3. Adhuc. Homo dicitur bonus, vel malus secundum virtutem, vel vitium, quae sunt habitus quidam. Habitus autem a potentia in hoc differt quod per potentiam sumus potentes aliquid facere, per habitum autem non reddimur potentes ad aliquid faciendum, sed habiles, vel inhabiles ad id quod possumus bene, vel male agendum. Per habitum igitur non datur, neque tollitur nobis aliquid posse; sed hoc per habitum acquirimus ut bene, vel male aliquid agamus. Non igitur ex hoc quod aliquis est bonus, vel malus, est potens, vel impotens ad dispensandum sacramenta, sed idoneus, vel non idoneus ad bene dispensandum.

4. Amplius. Quod agit in virtute alterius, non assimilatur sibi patiens, sed principali habenti: non enim domus assimilatur instrumentis quibus artifex utitur, sed arti ipsius. Ministri autem Ecclesiae in sacramentis non agunt in virtute propria, sed in virtute Christi, de quo dicitur Ioan. 1. 33. *Hic est qui baptizat*: unde et sicut instrumentum ministri agere dicuntur: minister enim est sicut instrumentum animatum. Non igitur malitia ministrorum impedit quin fideles salutem per sacramenta consequantur a Christo.

5. Praeterea. De bonitate, vel malitia alterius ho-

minis homo iudicare non potest: hoc enim solius Dei est, qui occulta cordis rimatur. Si igitur malitia ministri impedire posset sacramenti effectum, non posset homo habere fiduciam certam de sua salute; nec conscientia eius remaneret libera a peccato. Inconveniens igitur videtur quod spem suae salutis in bonitate puri hominis quis ponat: dicitur enim Hierem. 17. 5. *Maledictus homo qui confidit in homine*. Si autem homo salutem consequi per sacramenta non speraret, nisi a bono ministro dispensata, videtur spem suae salutis aequaliter in homine ponere. Ut ergo spem nostrae salutis in Christo ponamus, qui est Deus, et homo, confitendum est quod sacramenta sunt salutaria ex virtute Christi, sive per bonos, sive per malos ministros dispensentur.

Hoc etiam apparet per hoc quod Dominus etiam malis praelatis obedire docet; quorum tamen non sunt opera imitanda: dicit enim Matth. 23. 2. *Super cathedram Moysi sederunt scribae, et pharisaei: quaecumque ergo dixerint vobis, servate, et facite; secundum autem opera eorum nolite facere*. Multo autem magis obediendum est aliquibus propter hoc quod suscipiunt ministerium a Christo, quam propter cathedram Moysi. Est ergo etiam malis ministris obediendum: quod non esset, nisi in eis ordinis potestas maneret, propter quam eis obeditur. Habent ergo potestatem dispensandi sacramenta etiam mali.

Per hoc autem excluditur quorundam error dicentium, quod omnes boni possunt sacramenta ministrare, et nulli mali.

C A P. LXXVIII.

De sacramento matrimonii.

Quamvis autem homines per sacramenta restaurentur ad gratiam, non tamen mox restaurantur ad immortalitatem: cuius rationes supra cap. 52. et 55. ostendimus. Quaecumque autem corruptibilia sunt, perpetuari non possunt nisi per generationem. Quia igitur populum fidelium perpetuari oportebat usque ad mundi finem, necessarium fuit hoc per generationem fieri, per quam etiam humana species perpetuatur.

Considerandum est autem, quod quando aliquid ad diversos fines ordinatur, indiget habere diversa dirigentia in finem, quia finis est proportionatus agentis. Generatio autem humana ad multa ordinatur, scilicet ad perpetuitatem speciei, et ad perpetuitatem alicuius boni politici, puta populi in aliqua civitate: ordinatur etiam ad perpetuitatem Ecclesiae, quae in fidelium collectione consistit. Unde oportet quod huiusmodi generatio a diversis dirigatur. In quantum igitur ordinatur ad bonum naturae, quod est perpetuitas speciei, dirigitur in finem a natura inclinante in hunc finem, et sic dicitur esse naturae officium. In quantum vero ordinatur ad bonum politicum, subiacet ordinationi civilis legis. In quantum autem ordinatur ad bonum Ecclesiae, oportet quod subiaceat regimini ecclesiastico. Ea autem quae populo per ministros Ecclesiae dispensantur, sacramenta dicuntur. Matrimonium igitur secundum quod consistit in conjunctione maris et foeminae intendentium prolem ad

cultum Dei generare, et educare, est Ecclesiae sacramentum: unde et quaedam benedictio nubentibus per ministros Ecclesiae adhibetur. Et sicut in aliis sacramentis per ea quae exterius aguntur, spirituale aliquid figuratur; sic et in hoc sacramento per conjunctionem maris, et feminae coniunctio Christi et Ecclesiae figuratur, secundum illud Apostoli *ad Ephes. 5. 32. Sacramentum hoc magnum est: ego autem dico in Christo, et Ecclesia*. Et quia sacramenta efficiunt quod figurant, credendum est quod nubentibus per hoc sacramentum gratia conferatur, per quam ad unionem Christi, et Ecclesiae pertineant: quod eis maxime necessarium est, ut sic carnalibus, et terrenis intendant, quod a Christo, et Ecclesia non disiungantur.

Quia igitur per conjunctionem maris et feminae Christi et Ecclesiae coniunctio designatur, oportet quod figura significato respondeat. Coniunctio autem Christi et Ecclesiae est unius ad unam perpetuo habendam: est enim una Ecclesia, secundum illud *Cant. 6. 8. Una est columba mea, perfecta mea*: nec umquam Christus a sua Ecclesia separabitur: dicit enim ipse *Matth. ult. 20. Ecce ego vobiscum sum... usque ad consummationem saeculi*: et ulterius: *Semper cum Domino erimus*, ut dicitur *1. Thess. 4. 16*. Necessesse est igitur quod matrimonium, secundum quod est Ecclesiae sacramentum, sit unius ad unam indivisibiliter habendam: et hoc pertinet ad finem, quia sibi invicem vir et uxor obligantur.

Sic igitur tria sunt bona matrimonii, secundum quod est Ecclesiae sacramentum; scilicet proles ad cultum Dei suscipienda, et educanda: fides, prout unus vir uni uxori obligatur; et sacramentum, secundum quod indivisibilitatem habet matrimonialis coniunctio, inquantum est coniunctionis Christi et Ecclesiae sacramentum. Cetera autem quae in matrimonio consideranda sunt, *supra 3. lib. cap. 12. et seqq.* pertractavimus.

C A P. LXXIX.

Quod per Christum resurrectio corporum sit futura.

Quia vero *supra* ostensum est, quod per Christum liberati sumus ab his quae per peccatum primi hominis incurrimus; peccante autem primo homine, non solum in nos peccatum derivatum est, sed etiam mors, quae est poena peccati, secundum illud Apostoli *ad Roman. 5. 12. Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors*: necessarium est quod per Christum ab utroque liberemur, et a culpa scilicet, et a morte. Unde et ibidem dicit Apostolus *c. 17. Si enim unius delicto mors regnavit per unum, multo magis accipientes abundantiam donationis iustitiae, et in vita regnabunt per unum Iesum Christum*. Ut igitur utrumque nobis in se ipso demonstraret, et mori, et resurgere voluit: mori quidem voluit, ut nos a peccato purgaret: unde Apostolus dicit *ad Heb. 9. 27. Quemadmodum statutum est hominibus semel mori... sic et Christus semel oblatus est ad multorum exaudivenda peccata*; resurgere autem voluit, ut nos a morte liberaret: unde Apostolus *1. Cor. 15. 20. Christus resurrexit a mortuis primitiae dormientium*: quoniam quidem per hominem mors, et per hominem re-

surrectio mortuorum. Effectum igitur mortis Christi in sacramentis consequimur quantum ad remissionem culpae: dictum est enim *supra cap. 56. quod sacramenta in virtute passionis Christi operantur*; effectum autem resurrectionis Christi quantum ad liberationem a morte in fine saeculi consequemur, quando omnes per Christi virtutem resurgemus: unde dicit Apostolus *1. Cor. 15. 12. Si Christus praedicatur quod resurrexit a mortuis, quomodo quidam dicunt ex vobis, quoniam resurrectio mortuorum non est. Si autem resurrectio mortuorum non est, neque Christus resurrexit. Si autem Christus non resurrexit, inanis est praedicatio nostra, inanis est fides (1) vestra*. Est igitur de necessitate fidei credere resurrectionem mortuorum futuram.

Quidam vero hoc perverse intelligentes, resurrectionem corporum futuram non credunt; sed quod de resurrectione legitur in Scripturis, ad spiritualem resurrectionem referre conantur, secundum quod aliqui a morte peccati resurgunt per gratiam.

1. Hic autem error ab ipso Apostolo reprobatur: dicit enim *2. Tim. 2. 16. Profana autem, et vaniloquia devita: multum enim proficiunt ad impietatem, et sermorum ut cancer serpit: ex quibus est Hymenaeus, et Philetas, qui a veritate fidei exciderunt, dicentes resurrectionem iam factam esse*: quod non poterat intelligi nisi de resurrectione spirituali. Est ergo contra veritatem fidei ponere resurrectionem spiritualem, et negare corporalem.

2. Praeterea. Manifestum est ex his quae Apostolus Corinthiis dicit, quod praemissa verba de resurrectione corporali sunt intelligenda: nam post pauca subdit: *Seminatur corpus animale, surget corpus spiritale*; ubi manifeste corporis resurrectionem tangit: et postmodum subdit: *Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem*. Hoc autem corruptibile, et mortale est corpus. Corpus igitur est quod resurget.

3. Adhuc. Dominus *Ioannis 5. 25. utramque resurrectionem promittit*: dicit enim: *Amen, amen dico vobis, quia venit hora, et nunc est, quando mortui audient vocem Filii Dei; et qui audierint, vivent*: quod ad resurrectionem spiritualem animarum pertinere videtur, quae tunc iam fieri incipiebat, dum aliqui per fidem Christo adhaerebant; sed postmodum corporalem resurrectionem exprimit dicens: *Venit hora, in qua omnes qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei*: manifestum est enim quod animae in monumentis non sunt, sed corpora. Praedicatur ergo hic corporum resurrectio.

4. Expresse etiam corporum resurrectio praenuntiatur a Iob: dicitur enim *Iob 19. 25. Scio, quod Redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum, et rursus circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum*.

Ad ostendendum etiam resurrectionem carnis futuram evidens ratio suffragatur, suppositis his quae in superioribus sunt ostensa.

1. Ostensum est enim *2. lib. cap. 79. animas hominum immortales esse*. Remanent igitur post corpora a corporibus absolutae. Manifestum est etiam

(1) Al. Nostra.

ex his quae 2. lib. cap. 83. et 84. dicta sunt, quod anima corpori naturaliter unitur, est enim secundum suam essentiam corporis forma. Est igitur contra naturam animae absque corpore esse. Nihil autem quod est contra naturam, potest esse perpetuum. Non igitur perpetuo erit anima absque corpore. Cum igitur perpetuo maneat, oportet eam corpori iterato coniungi: quod est resurgere. Immortalitas igitur animarum exigere videtur resurrectionem corporum futuram.

2. Adhuc. Ostensum est *supra* 3. lib. cap. 24. naturale hominis desiderium ad felicitatem tendere. Felicitas autem ultima est felicitis perfectio. Cuicumque igitur deest aliquid ad perfectionem, nondum habet felicitatem perfectam, quia nondum eius desiderium totaliter quietatur: omne enim imperfectum perfectionem consequi naturaliter cupit. Anima autem a corpore separata est aliquo modo imperfecta, sicut omnis pars extra suum totum existens: anima enim naturaliter est pars humanae naturae. Non igitur homo potest ultimam felicitatem consequi, nisi anima iterato corpori coniungatur; praesertim cum ostensum sit, quod homo in hac vita non potest ad felicitatem ultimam pervenire.

3. Item. Sicut 3. libro cap. 156. ostensum est, ex divina providentia peccantibus poena debetur, et bene agentibus praemium. In hac autem vita homines ex anima et corpore compositi peccant, vel recte agunt. Debetur igitur hominibus et secundum animam, et secundum corpus praemium, vel poena. Manifestum est autem quod in hac vita praemium ultimae felicitatis consequi non possunt, ex his quae in tertio sunt ostensa; multoties etiam peccata in hac vita non puniuntur; quinimmo, ut dicitur *Iob 21. 7. (1) Hic impii vivunt, confortati sunt, sublimatique divitiis.* Necessarium igitur est ponere iteratam animae ad corpus coniunctionem, ut homo in corpore, et anima praemiari, et puniri possit.

C A P. LXXX.

Obiectiones contra resurrectionem.

Sunt autem quaedam quae resurrectionis fidem impugnare videntur.

1. In nulla enim naturalium rerum invenitur, id quod corruptum est idem numero redire in esse, sicut nec ab aliqua privatione ad habitum videtur posse rediri: et ideo quia quae corrumpuntur, eadem numero iterari non possunt, natura intendit ut id quod corrumpitur, idem specie per generationem conservetur. Cum igitur homines per mortem corrumpantur, ipsumque corpus hominis usque ad prima elementa resolvatur, non videtur quod idem numero homo possit reparari ad vitam.

2. Item. Impossibile est esse idem numero cuius aliquod essentialium principiorum idem numero esse non potest: nam essentiali principio variato semper variatur essentia rei, per quam res sicut est, ita et una est. Quod autem omnino redit in nihilum, idem numero resummi non potest: potius enim erit no-

vae rei creatio quam eiusdem reparatio. Videtur autem plura principiorum essentialium hominis per eius mortem in nihilum redire. Et primo quidem ipsa corporeitas, et forma mixtionis, cum corpus manifeste dissolvatur. Deinde pars animae sensitiva, et nutritiva, quae sine corporeis organis esse non possunt. Ulterius autem in nihilum videtur redire ipsa humanitas, quae dicitur esse forma totius, anima a corpore separata. Impossibile igitur videtur quod homo idem numero resurgat.

3. Adhuc. Quod non est continuum, idem numero esse non videtur: quod quidem non solum in magnitudinibus, et motibus manifestum est, sed etiam in qualitatibus, et formis: si enim post sanitatem aliquis infirmatus iterato sanetur, non redibit eadem sanitas numero. Manifestum est autem quod per mortem esse hominis aufertur; cum corruptio sit mutatio de esse in non esse. Impossibile est igitur quod esse hominis idem numero reiteretur. Neque igitur erit idem homo numero: quae enim sunt eadem numero, secundum esse sunt idem.

4. Amplius. Si idem hominis corpus reparatur ad vitam, pari ratione oportet quod quidquid in corpore hominis fuit, eidem restituatur. Ad hoc autem maxima indecentia sequitur, non solum propter capillos, et ungues, et pilos, qui manifeste quotidianae praecisione tolluntur, sed etiam propter alias partes corporis quae occulte per actionem naturalis caloris resolvuntur: quae omnia si restituantur homini resurgenti, indecens magnitudo consurget. Non videtur igitur quod homo sit post mortem resurrecturus.

5. Praeterea. Contingens est quandoque aliquos homines carnibus humanis vesci, et solum tali nutrimento nutrir, et sic nutritos filios generare. Caro igitur eadem in pluribus hominibus invenitur. Non est autem possibile quod in pluribus resurgat: nec aliter videtur esse universalis resurrectio, et integra, si unicuique non restituatur quod hic habuit. Videtur igitur impossibile quod sit hominum resurrectio futura.

6. Item. Illud quod est commune omnibus existentibus in aliqua specie, videtur esse naturale illi speciei. Non est autem hominis resurrectio naturalis: non enim aliqua virtus naturalis agentis sufficit ad hoc agendum, ut communiter omnes homines resurgant. Non igitur communiter omnes homines resurgent.

7. Adhuc. Si per Christum liberamur et a culpa, et a morte, quae est peccati effectus, illi soli videntur liberandi esse a morte per resurrectionem qui fuerunt participes mysteriorum Christi, quibus liberantur a culpa. Hoc autem non est omnium hominum. Non igitur omnes homines resurgent, ut videtur.

C A P. LXXXI.

Solutio praemissarum obiectionum.

Ad horum igitur solutionem considerandum est, quod Deus, sicut *supra* cap. 52. dictum est, in institutione humanae naturae aliquid corpori humano attribuit supra id quod ei ex naturalibus principiis debebatur, scilicet incorruptibilitatem quamdam, per quam convenienter suae formae coaptaretur; ut sicut animae vita perpetua est, ita corpus per animam pos-

(1) Vulgata: *Quare ergo impii etc.* cum puncto interrogationis.

set perpetuo vivere: et tali quidem incorruptibilitas etiamsi non esset naturalis quantum ad activum principium, erat tamen quodammodo naturalis ex ordine ad finem, ut scilicet materia proportionaretur suae naturali formae, quae est finis materiae. Animae igitur praeter ordinem suae naturae a Deo aversae subtracta est dispositio quae eius corpori divinitus indita erat ut sibi proportionaliter responderet; et secuta est mors. Est igitur mors quasi per accidens superveniens homini per peccatum, considerata institutione humanae naturae. Hoc autem accidens sublatum est per Christum, qui merito suae passionis mortem moriendo destruxit. Ex hoc igitur consequitur quod divina virtute, quae corpori incorruptionem dedit, iterato corpus de morte ad vitam reparetur.

1. Secundum hoc igitur ad primum dicendum, quod virtus naturae deficiens est a virtute divina, sicut virtus instrumenti a virtute principalis agentis. Quamvis igitur operatione naturae hoc fieri non possit ut corpus corruptum reparetur ad vitam, tamen virtute divina id fieri potest. Nam quod natura hoc facere non possit, ideo est, quia natura semper per formam aliquam operatur; quod autem habet formam, iam est: unde nihil se ipsum generare potest, sed generat aliquid aliud sibi secundum speciem simile; cum vero corruptum est, formam amisit, quae poterat esse actionis principium: unde operatione naturae, quod corruptum est, idem numero reparari non potest. Sed divina virtus, quae res produxit in esse, sic per naturam operatur quod absque ea effectum naturae producere potest, ut *superius lib. 5. cap. 99.* ostensum est: unde cum virtus divina maneat eadem, etiam (1) rebus corruptis, potest corrupta in integrum reparare.

2. Quod vero secundo obiciebatur, impedire non potest quin homo idem numero resurgere possit. Nullum enim principiorum essentialium hominis per mortem omnino cedit in nihilum: nam anima rationalis, quae est forma hominis, manet post mortem, ut *superius lib. 2. cap. 79.* est ostensum; materia etiam manet, quae tali formae fuit subiecta, sub dimensionibus eisdem, ex quibus habebat ut esset individualis materia. Ex coniunctione igitur eiusdem animae numero ad eandem materiam numero, homo unus numero reparabitur. Corporeitas autem dupliciter accipi potest. Uno modo secundum quod est forma substantialis corporis, prout in genere substantiae collocatur; et sic corporeitas cuiuscumque corporis nihil est aliud quam forma substantialis eius secundum quam in genere, et specie collocatur; ex qua debetur rei corporali quod habeat tres dimensiones. Non enim sunt diversae formae substantiales in uno et eodem, per quarum unam collocatur in genere supremo, puta substantiae, et per alia in genere proximo, puta in genere corporalis, vel animalis, et per aliam in specie, puta hominis, aut equi: quia si prima forma faceret esse substantiam, sequentes formae iam advenirent ei quod est hoc aliquid in actu, et subsistens in natura; et sic posteriores formae non facerent hoc aliquid, sed essent in subiecto quod est hoc aliquid, sicut formae accidentales. Oportet igitur quod corporeitas, prout est

forma substantialis in homine, non sit aliud quam anima rationalis, quae in sua materia hoc requirit quod habeat tres dimensiones, est enim actus corporis alicuius. Alio modo accipitur corporeitas prout est forma accidentalis, secundum quam dicitur corpus esse in genere quantitatis; et sic corporeitas nihil aliud est quam tres dimensiones quae corporis rationem constituunt. Etsi igitur haec corporeitas in nihilum cedit corpore humano corrupto, tamen impedire non potest quin idem numero resurgat, eo quod corporeitas modo primo dicta non in nihilum cedit, sed eadem manet. Similiter etiam forma mixti dupliciter accipi potest. Uno modo ut per formam mixti intelligatur forma substantialis corporis mixti; et sic cum in homine non sit alia forma substantialis quam anima rationalis, ut ostensum est *lib. 1. cap. 58.* nec poterit dici, quod forma mixti, prout est forma substantialis, homine moriente cedat in nihilum. Alio modo dicitur forma mixti qualitas quaedam composita, et temperata ex mixtione simplicium qualitatum, quae ita se habeat ad formam substantialem corporis mixti sicut se habet qualitas simplex ad formam substantialem corporis simplicis. Unde si forma mixtionis sic dicta in nihilum cedat, non praeiudicat unitati corporis resurgentis. Sic etiam dicendum est et de parte nutritiva, et sensitiva. Si enim per partem sensitivam, et nutritivam intelligantur ipsae potentiae, quae sunt proprietates naturales animae, vel magis compositi, corrupto corpore corrumpuntur; nec tamen per hoc impeditur unitas resurgentis. Si vero per partes praedictas intelligatur ipsa substantia animae sensitivae, et nutritivae, utraque earum est eadem cum anima rationali: non enim sunt in homine tres animae, sed una tantum, ut *2. libro* ostensum est. De humanitate vero non est intelligendum, quod sit quaedam forma consurgens ex coniunctione formae ad materiam, quasi realiter sit alia ab utroque: quia cum per formam materia fiat hoc aliquid actu, ut dicitur *2. de anima text. comm. 8.* illa tertia forma consequens non esset substantialis, sed accidentalis. Dicunt autem quidam, quod forma partis eadem est, et forma totius: sed dicitur forma partis, secundum quod facit materiam esse in actu; forma vero totius dicitur, secundum quod complet speciei rationem: et secundum hoc humanitas non est aliud realiter quam anima rationalis. Unde patet quod corrupto corpore, non cedit in nihilum. Sed quia humanitas est essentia hominis; essentia autem rei est quam signat definitio; definitio autem rei naturalis non signat tantum formam, sed formam, et materiam: necessarium est quod humanitas aliquid significet compositum ex materia et forma, sicut et homo, differenter tamen. Nam humanitas significat principia essentialia speciei tam formalia, quam materialia cum praecisione principiorum individualium: dicitur enim humanitas secundum quam aliquis est homo; homo autem non est aliquis ex hoc quod habet principia individualia, sed ex hoc solum quod habet principia essentialia speciei. Humanitas igitur significat sola principia speciei essentialia: unde significatur per modum partis. Homo autem significat quaedam principia essentialia speciei, sed non excludit principia individuante a sui significatione: nam homo dicitur qui habet humanitatem,

(1) *Al.* in rebus.

ex quo non excluditur quin alia habere possit : et propter hoc homo significat per modum totius, significat enim principia speciei essentialia in actu, individuantes vero in potentia ; Socrates vero significat utraque in actu, sicut et differentiam genus habet potestate, species vero actu. Unde patet quod et homo redit idem numero in resurrectione, et humanitas eadem numero propter animae rationalis permanentiam, et materiae unitatem.

3. Quod vero tertio obiicitur, quod esse non est unum, quia non est continuum, falso innititur fundamento. Manifestum est enim quod materiae, et formae unum est esse, non enim materia habet esse in actu nisi per formam. Differt tamen quantum ad hoc anima rationalis ab aliis formis : nam esse aliarum formarum non est nisi in concretionem formarum ad materiam, non enim excedunt materiam neque in esse, neque in operari ; anima vero rationalis manifestum est quod excedit materiam in operari, habet enim aliquam operationem absque participatione organi corporalis, scilicet intelligere : unde et esse suum non est solum in concretionem ad materiam. Esse igitur eius quod erat compositi, manet (1) ipso corpore dissoluto, et reparato corpore in resurrectione in idem esse reducitur, quod remansit in anima.

4. Quod etiam quarto obiicitur, resurgentis unitatem non tollit. Quod enim non impedit unitatem secundum numerum in homine dum continue vivit, manifestum est quod non potest impedire unitatem resurgentis. In corpore autem hominis quamdiu vivit, non semper sunt eadem partes secundum materiam, sed solum secundum speciem, secundum vero materiam partes fluunt, et refluunt. Nec propter hoc impeditur quin homo sit unus numero a principio vitae usque in finem : cuius exemplum accipi potest ex igne qui cum continue ardet, unus numero dicitur, propter hoc quod species eius manet, licet ligna consumantur, et de novo apponantur. Sic etiam est in corpore humano : nam forma, et species singularium partium eius continue manet per totam vitam, sed materia partium resolvitur per actionem caloris naturalis, et de novo adgeneratur per alimentum. Non est autem alius numero homo secundum diversas partes, et aetates, quamvis non quicquid materialiter est in homine secundum unum statum, sit in eo secundum alium. Sic igitur non requiritur ad hoc quod resurgat homo idem numero, quod quicquid fuit materialiter in eo secundum totum tempus vitae suae, resumatur, sed tantum ex eo, quantum sufficit ad complementum debitae quantitatis ; et praecipue illud resumendum videtur quod perfectius fuit sub forma, et specie humanitatis consistens. Si quid vero defuit ad complementum debitae quantitatis, vel quia aliquis praeventus est morte antequam natura ipsum ad perfectam quantitatem deduceret, vel quia forte aliquis mutilatus est membro, aliunde hoc divina supplebit potentia. Nec tamen hoc impedit resurgentis corporis unitatem : quia etiam opere naturae super id quod puer habet, aliquid additur aliunde, ut ad perfectam perveniat quantitatem ; nec talis additio facit alium numero, idem enim unum numero est homo et puer, et adultus.

5. Ex quo etiam patet quod nec resurrectionis fidem impedire potest, etiam si aliqui carnibus humanis vescantur, ut quinto obiiciebatur. Non enim est necessarium, ut ostensum est, quod quicquid fuit in homine materialiter, resurgat in eo : et iterum si aliquid deest, suppleri potest per potentiam Dei. Caro igitur comesta resurget in eo in quo primo fuit anima rationalis perfecta ; in secundo vero, si non solis carnibus humanis est pastus, sed et aliis cibis, resurgere poterit tantum de alio quod ei materialiter advenit, quod erit necessarium ad debitam quantitatem corporis restaurandam. Si vero solis humanis carnibus sit pastus, resurget in eo quod a generantibus traxit ; et quod defuerit, supplebitur omnipotentia Creatoris. Quod et si parentes ex solis humanis carnibus pasti fuerint, ut sio et eorum semen, quod est superfluum alimenti, ex carnibus alienum generatum sit, resurget quidem semen in eo qui est natus ex semine, loco cuius ei cuius carnes comestae sunt, supplebitur aliunde. Hoc enim in resurrectione servabitur, quod si aliquid materialiter fuit in pluribus hominibus, resurget in eo ad cuius perfectionem magis pertinebat : unde si fuit in uno ut radicale semen, ex quo est generatus, in alio vero sicut superveniens nutrimentum, resurget in eo qui est generatus ex hoc sicut ex semine. Si vero in uno fuit ut pertinens ad perfectionem individui, in alio autem ut deputatum ad perfectionem speciei ; resurget in eo ad quem pertinebat secundum perfectionem individui : unde semen resurget in genito, et non in generante, et costa Adae resurget in Eva, non in Adam, in quo fuit sicut in naturae principio. Si autem secundum eundem perfectionis modum fuit in utroque, resurget in eo in quo primitus fuit.

6. Ad id vero quod sexto obiectum est, ex his quae dicta sunt, iam patet solutio. Resurrectio enim quantum ad finem naturalis est, inquantum naturale est animae esse corpori unitam ; sed principium eius activum non est naturale, sed sola virtute divina causatur.

7. Nec etiam negandum est omnium resurrectionem esse futuram, quamvis non omnes per fidem Christo adhaereant, nec eius mysteriis sint imbuti. Filius enim Dei propter hoc naturam humanam assumpsit ut eam repararet. Id igitur quod est defectus naturae, in omnibus reparabitur : unde omnes a morte redibunt ad vitam ; sed defectus perfecte non reparabitur nisi in illis qui Christo adhaeserunt, vel per proprium actum credendo in ipsum, vel saltem per fidei sacramentum.

C A P. LXXXII.

Quod homines resurgent immortales.

Ex quo etiam patet, quod in futura resurrectione homines non sic resurgent ut sint iterum morituri.

1. Necessitas enim moriendi est defectus in naturam humanam ex peccato proveniens. Christus autem merito suae passionis naturae defectus reparavit, qui in ipsam ex peccato provenerunt : ut enim dicit Apostolus *Rom. 5.15. Non sicut delictum, ita et donum. Si enim unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia*

(1) *Al.* in ipso.

Dei, in gratia unius hominis Iesu Christi in plures abundavit. Ex quo habetur quod efficacius est meritum Christi ad tollendum mortem, quam peccatum Adae ad inducendum. Illi igitur qui per meritum Christi resurgent a morte liberati, mortem ulterius non patientur.

2. Praeterea Illud quod est in perpetuum duraturum, non est destructum. Si igitur homines resurgentes adhuc iterum morientur, ut sic mors in perpetuum duret, nullo modo mors per mortem Christi destructa est. Est autem destructa nunc quidem in causa, quod Dominus per Osee praedixerat dicens: *Ero mors tua, o mors Osee 13. 14.* ultimo autem destructur in actu, secundum illud: (1) *Novissime inimica destructur mors 1. Corinth. 15. 26.* Est igitur secundum fidem Ecclesiae hoc tenendum, quod resurgentes non iterum morientur.

3. Adhuc. Effectus similatur suae causae. Resurrectio autem Christi causa est futurae resurrectionis, ut *cap. 79.* dictum est: sic autem resurrexit Christus ut non ulterius moreretur, secundum illud *Roman. 6. 9. Christus resurgens ex mortuis, iam non moritur.* Homines igitur sic resurgent ut ulterius non moriantur.

4. Amplius. Si homines resurgentes iterum moriantur, aut (2) ab illa morte iterato resurgent, aut non. Si non resurgent, remanebunt perpetuo animae separatae: quod est inconveniens, ut *supra* dictum est, ad quod evitandum ponuntur post (3) resurgere. Vel si post secundam mortem non resurgent, nulla erit causa quare post primam resurgant. Si autem post secundam mortem iterato resurgent, aut resurgent iterum morituri, aut non. Si non iterum morituri, eadem ratione hoc erit ponendum et in prima resurrectione; si vero iterum morituri, procedet in infinitum alternatio mortis, et vitae in eodem subiecto; quod videtur inconveniens. Oportet enim quod intentio Dei suscitantis ad aliquid determinatum feratur. Ipsa autem mortis, et vitae alternatio successiva est quasi quaedam transmutatio, quae finis esse non potest: est enim contra rationem motus quod sit finis, quum omnis motus in aliud tendat.

5. Praeterea. Intentio inferioris naturae in agendo ad perpetuitatem fertur. Omnis enim naturae inferioris actio ad generationem ordinatur, cuius quidem finis est ut conservetur esse perpetuum speciei, unde natura non intendit hoc individuum sicut ultimum finem, sed speciei conservationem in ipso: et hoc habet natura, inquantum agit in virtute Dei, quae est prima radix perpetuitatis: unde etiam finis generationis esse ponitur a Philosopho *2. de generatione text. comm. 59.* ut generata participant esse divinum secundum perpetuitatem. Multo igitur magis actio ipsius Dei ad aliquid perpetuum tendit. Resurrectio autem non ordinatur ad perpetuitatem speciei, haec enim per generationem poterat conservari. Oportet igitur quod ordinetur ad perpetuitatem individui. Non autem secundum animam tantum, hoc enim iam anima habebat ante resurrectionem. Ergo secundum compositum. Homo igitur resurgens perpetuo vivet.

6. Adhuc. Anima, et corpus diverso ordine com-

parari videntur secundum primam hominis generationem, et resurrectionem eiusdem. Nam secundum generationem primam creatio animae sequitur generationem corporis, praeparata enim materia corporali per virtutem decisi seminis Deus animam creando infundit: in resurrectione autem corpus animae praexistenti coaptabitur. Prima autem vita quam homo per generationem adipiscitur, sequitur conditionem corruptibilis corporis, in hoc quod per mortem privatur vita. Vita igitur quam homo resurgendo adipiscitur, erit perpetua secundum conditionem incorruptibilis animae.

7. Item. Si in infinitum succedant sibi in eodem vita, et mors, ipsa alternatio vitae, et mortis habebit speciem circulationis cuiusdam. Omnis autem circulatio in rebus generabilibus, et corruptibilibus a prima circulatione incorruptibilium corporum causatur: nam prima circulatio in motu locali invenitur, et secundum eius similitudinem ad motus alios derivatur. Causabitur igitur alternatio mortis, et vitae a corpore caelesti: quod esse non potest, quia reparatio corporis mortui ad vitam facultatem actionis naturae excedit. Non igitur est ponenda huiusmodi alternatio mortis, et vitae, nec per consequens quod resurgentia corpora moriantur.

8. Amplius. Quaecumque succedunt sibi in eodem subiecto, habent determinatam mensuram suae durationis secundum tempus. Omnia autem huiusmodi subiecta sunt motui caeli, quem tempus consequitur: anima autem separata non est subiecta motui caeli, quia excedit totam naturam corporalem. Alternatio igitur separationis eius, et unionis ad corpus, non subiacet motui caeli. Non igitur est talis circulatio in alternatione mortis, et vitae, qualis sequitur, si resurgentes iterum moriantur. Resurgent igitur de cetero non morituri.

Hinc est quod dicitur *Isa. 25. 8. Praecipitavit Dominus mortem in sempiternum: et Apoc. 21. 24. Mors ultra non erit.*

Per hoc autem excluditur error quorundam antiquorum Gentilium, qui credebant eadem temporum, temporaliumque rerum volumina repeti; verbi gratia, sicut in isto saeculo Plato philosophus in urbe Atheniensi, et in eadem schola, quae Academica dicta est, discipulos docuit, ita per innumerabilia retro saecula, multis quidem prolixis intervallis, sed tamen certis, et idem Plato, et eadem civitas, et eadem schola, iidemque discipuli repetiti, et per innumerabilia demum saecula repetendi sunt, ut Augustinus introducit in *12. de civ. Dei.* Ad quod, ut ipse ibidem dicit, quidam referre volunt illud quod dicitur *Eccle. 1. 9. Quid est quod fuit? Ipsum quod futurum est. Quid est quod factum est? Ipsum quod faciendum est. Nihil sub sole novum; nec valet quisquam dicere: Ecce hoc recens est, iam enim praecessit in saeculis quae fuerunt ante nos.* Quod quidem non sic intelligendum est quod eadem numero per generationes varias repetantur, sed similia specie, ut Augustinus ibidem solvit: et Aristoteles in fine de generatione hoc ipsum docuit contra praedictam sectam loquens.

(1) Vulgata *Novissima.* (2) *Al.* iterum ab illa etc.

(3) *Nonne deest primam mortem?*

CAP. LXXXIII.

*Quod in resurrectione non erit usus ciborum,
et venereorum.*

Ex praemissis autem ostenditur, quod apud homines resurgentes non erit venereorum, et ciborum usus.

1. Remota enim vita corruptibili, necesse est removeri ea quae corruptibili vitae deserviunt. Manifestum est autem quod ciborum usus corruptibili vitae deservit: ad hoc enim cibos assumimus, ut corruptio quae posset accidere ex consumptione naturalis humidi, evitetur. Est autem in praesenti ciborum usus necessarius ad augmentum; quod post resurrectionem in hominibus non erit, quia homines in debita quantitate resurgent, ut ex dictis *cap. 81.* patet. Similiter commixtio maris et feminae corruptibili vitae deservit: ordinatur enim ad generationem, per quam quod perpetuo conservari non potest secundum individuum, in specie conservatur. Ostensum est autem *cap. prae.* quod resurgentium vita incorruptibilis erit. Non igitur in resurgentibus erit ciborum, neque venereorum usus.

2. Adhuc. Vita resurgentium non minus ordinata erit quam praesens vita, sed magis: quia ad illam homo perveniet solo Deo agente; hanc autem consequitur cooperante natura. Sed in hac vita ciborum usus ordinatur ad aliquem finem: ad hoc enim cibus assumitur ut per digestionem convertatur in corpus. Si igitur tunc erit ciborum usus, oportebit quod ad hoc sit quod convertatur in corpus. Cum ergo a corpore nihil resolvatur, eo quod corpus erit incorruptibile, oportebit dicere, quod totum quod convertitur ex alimento, transeat in augmentum. Resurget autem homo in debita quantitate, ut *supra cap. 81.* dictum est. Ergo perveniet ad immoderatam quantitatem: immoderata est enim quantitas quae debitam quantitatem excedit.

3. Amplius. Homo resurgens in perpetuum vivet. Aut igitur semper cibo utetur, aut non semper, sed per aliquod determinatum tempus. Si autem semper cibo utetur, cum cibus in corpus conversus sit, a quo nihil resolvitur, necesse est quod augmentum faciat secundum aliquam dimensionem. Oportebit ergo dicere, quod corpus hominis resurgentis in infinitum augeatur: quod esse non potest, quia augmentum est motus naturalis; intentio autem virtutis naturalis moventis numquam est ad infinitum, sed semper est ad aliquid certum: quia, ut dicitur *2. de anima text. com. 41. omnium natura constantium terminus est magnitudinis, et augmenti.* Si autem non semper cibo utetur homo resurgens, semper autem vivet; erit aliquod tempus dare in quo cibo non utetur: quare hoc a principio faciendum est. Non igitur homo resurgens cibo utetur. Si autem non utetur cibo, sequitur quod neque venereorum usum habebit, ad quem requiritur decisio seminis. A corpore autem resurgentis semen decidi non poterit, neque ex substantia eius: tum quia hoc est contra rationem seminis, esset enim semen in corrumpi, et a natura recedens, et sic non posset esse naturalis actionis principium, ut patet per Philosophum in *lib. de gen. anim. 1. cap. 18.* tum etiam quia a substantia illorum corporum incorrupti-

bilium existentium nihil resolvi poterit superfluum alimenti, si resurgentes cibus non utuntur, ut ostensum est. Non igitur in resurgentibus erit venereorum usus.

4. Item. Venereorum usus ad generationem ordinatur. Si igitur post resurrectionem erit venereorum usus, nisi sit frustra, sequitur quod tunc etiam erit hominum generatio, sicut et nunc. Multi igitur homines erunt post resurrectionem, qui ante resurrectionem non fuerunt. Frustra igitur tantum differatur resurrectio mortuorum, ut omnes simul vitam accipiant qui eandem habent naturam.

5. Amplius. Si post resurrectionem erit hominum generatio, aut igitur illi qui generabuntur, iterum corrumpentur; aut incorruptibiles erunt, et immortales. Si autem erunt incorruptibiles, et immortales, multa inconvenientia sequuntur. Primo quidem quia oportebit ponere, quod illi homines sine peccato nascentur originali, cum necessitas moriendi sit poena consequens peccatum originale: quod est contra Apostolum dicentem *Rom. 5. 12.* quod *per unum hominem peccatum in omnes homines pertransiit, et per peccatum mors.* Deinde sequitur quod non omnes indigeant redemptione, quae est a Christo, si aliqui sine peccato originali, et necessitate moriendi nascentur; et sic Christus non erit omnium hominum caput; quod est contra sententiam Apostoli dicentis *1. Cor. 15. 22.* quod *sicut in Adam omnes moriuntur, ita in Christo omnes vivificabuntur.* Sequitur etiam et aliud inconveniens, ut quorum est similis generatio, non sit similis generationis terminus. Homines enim per generationem, quae est ex semine, nunc quidem consequuntur corruptibilem vitam, tunc autem immortalem. Si autem homines qui tunc nascentur, corruptibiles erunt, et morientur; si iterato non resurgunt, sequitur quod eorum animae perpetuo remanebunt a corporibus separatae: quod est inconveniens, cum sint eiusdem speciei cum animabus hominum resurgentium. Si autem et ipsi resurgunt, debuit eorum resurrectio ab aliis expectari, ut simul omnibus, qui unam naturam participant, beneficium conferatur resurrectionis, quod ad naturae reparationem pertinet, ut ex dictis *cap. 81.* patet. Et praeterea non videtur esse aliqua ratio quare aliqui expectentur ad resurgendum, si non omnes expectantur.

6. Adhuc. Si homines resurgentes venereis utuntur, et generabunt; aut hoc erit semper, aut non semper. Si semper, sequetur quod multiplicatio hominum erit in infinitum. Intentio autem naturae generantis post resurrectionem non poterit esse ad alium finem quam ad multiplicationem hominum: non enim erit ad conservationem speciei per generationem, cum homines incorruptibiliter sint victuri. Sequitur igitur quod intentio naturae generantis sit ad infinitum; quod est impossibile. Si vero non semper generabunt, sed ad aliquod determinatum tempus, post illud igitur tempus non generabunt: quare et a principio hoc eis attribuendum est, ut venereis non utantur, nec generent.

Si quis autem dicat, quod in resurgentibus erit usus ciborum, et venereorum non propter conservationem, vel augmentum corporis, neque conservationem speciei, vel multiplicationem hominum, sed propter

solam delectationem, quae in his actibus existit, ne aliqua delectatio hominibus in ultima remuneratione desit: patet quidem multipliciter haec inconvenienter dici.

1. Primo quidem quia vita resurgentium ordinatio erit quam vita nostra, ut *supra* dictum est. In hac autem vita inordinatum, et vitiosum est, si quis cibis, et venereis utatur (1) propter solam delectationem, et non propter necessitatem sustentandi corporis, vel prolis educandae. Et hoc rationabiliter: nam delectationes quae sunt in praemissis actionibus, non sunt fines actionum, sed magis e converso: natura enim ad hoc ordinavit delectationes in istis actibus, ne animalia propter laborem ab istis actibus necessariis naturae desisterent; quod contingeret, nisi delectatione provocarentur. Est ergo ordo praeposterus, et indecens, si operationes propter solas delectationes exerceantur. Nullo igitur modo hoc in resurgentibus erit, quorum vita ordinatissima ponitur.

2. Adhuc. Vita resurgentium (2) ad consequendam perfectam beatitudinem ordinatur. Perfecta autem beatitudo et felicitas hominis non consistit in delectationibus corporalibus, quae sunt delectationes ciborum, et venereorum, ut *3. lib. cap. 27.* ostensum est. Non igitur oportet ponere in vita resurgentium huiusmodi delectationes esse.

3. Amplius. Actus virtutum ordinantur ad beatitudinem sicut ad finem. Si igitur in statu futurae beatitudinis essent delectationes ciborum, et venereorum quasi ad beatitudinem pertinentes, sequeretur quod in intentione eorum qui virtuosa agunt, essent aliquatiter delectationes praedictae; quod rationem temperantiae excludit: est enim contra temperantiae rationem ut aliquis a delectationibus nunc abstineat, ut postmodum eis frui magis possit. Redderetur igitur omnis castitas impudica, et omnis abstinencia gulosa. Si vero praedictae delectationes erunt, non tamen quasi ad beatitudinem pertinentes, ut oportet eas esse intentas ab his qui virtuosa agunt; hoc esse non potest: quia omne quod est, vel est propter alterum, vel propter se ipsum. Praedictae autem delectationes non erunt propter alterum: non enim erunt propter actiones ordinatas ad finem naturae, ut iam ostensum est. Relinquitur igitur quod erunt propter se ipsas. Omne autem quod est huiusmodi, vel est beatitudo, vel pars beatitudinis. Oportet igitur, si delectationes praedictae in vita resurgentium erunt, quod ad beatitudinem eorum pertineant: quod esse non potest, ut ostensum est. Nullo igitur modo huiusmodi delectationes erunt in futura vita.

4. Praeterea. Ridiculum videtur delectationes quae-rere corporales, in quibus nobiscum animalia bruta communicant, ubi expectantur delectationes altissimae, in quibus cum Angelis communicamus, quae erunt in Dei visione, quae nobis, et Angelis erit communis, ut *3. lib. cap. 51.* ostensum est. Nisi forte quis dicere velit, beatitudinem Angelorum esse imperfectam, quia desunt eis delectationes brutorum: quod est omnino absurdum.

(1) Ita exemplum anno 1598. Venetiis editura apud haerodem Hieronymi Scoti. Al. venereis utatur propter necessitatem etc. intermediis.

(2) Al. conservandam.

Hinc est quod Dominus dicit *Matth. 22. 50.* quod *in resurrectione neque nubent, neque nubentur, sed erunt sicut Angeli Dei.*

Per hoc autem excluditur error Iudaeorum, et Saracenorum, qui ponunt quod in resurrectione homines cibis, et venereis utentur, sicut et nunc. Quos etiam quidam Christiani haeretici sunt secuti, qui ponentes regnum Christi futurum in terris terrenum per mille annos, in ipso spatio temporis dicunt, eos qui tunc resurrexerint, immoderatissime carnalibus epulis vacaturos, in quibus sit cibus tantus, aut potus, ut non solum nullam modestiam teneant, sed modum quoque ipsius credulitatis excedant. Nullo autem modo ista possunt nisi a carnalibus credi. Hi autem qui spirituales sunt, istos ista credentes Chilistas appellant Graeco vocabulo, quod verbum e verbo exprimentes, nos possumus Millenarios nuncupare, ut Augustinus dicit *20. de civitate Dei.*

Sunt autem quaedam quae huic opinioni suffragari videntur. Et primo quidem quia Adam ante peccatum vitam habuit immortalem, et tamen cibis, et venereis uti potuit in illo statu, quum ante peccatum illi sit dictum *Gen. 1. 28. Crescite, et multiplicamini: et iterum ibid. 2. 16. De omni ligno (3) quod est in paradiso, comedes.*

Deinde ipse Christus post resurrectionem legitur comedis, et bibisse: dicitur enim *Luc. ult. 43.* quod *quum manducasset eorum discipulis, sumens reliquias dedit eis: et Actuum 10. 40.* dicit Petrus: *Hunc, scilicet Iesum, Deus suscitavit tertia die, et dedit eum manifestum fieri, non omni populo, sed testibus praedictis a Deo; nobis qui manducavimus, et bibimus cum illo postquam resurrexit a mortuis.*

Sunt etiam quaedam auctoritates quae ciborum usum in huiusmodi statu hominibus repromittere videntur. Dicitur enim *Isa. 25. 6. Faciet Dominus exercituum omnibus populis in monte hoc convivium pinguium medullatorum, vindemiae defocatae; et quod intelligatur quantum ad statum resurgentium, patet ex hoc quod postea subditur: Praecipitabit mortem in semperiternum, et auferet Dominus Deus omnem lacrymam ab omni facie.* Dicitur etiam *Isa. 65. 15. Ecce servi mei comedent, et vos esurietis: ecce servi mei bibent, et vos sitietis: et quod hoc referendum sit ad statum futurae vitae, patet ex eo quod postea subditur: Ecce ego creabo caelum novum, et terram novam etc.* Dominus etiam dicit *Matth. 26. 29. Non bibam amodo de hoc genimine vitis usque in diem illum, quum illud bibam vobiscum novum in regno Patris mei: et Lucae 22. 29. dicit: Ego dispono vobis, sicut disposuit mihi Pater meus regnum, et edatis, et bibatis super mensam meam in regno meo: et Apoc. etiam 22. 2. dicitur, quod ex utraque parte fluminis, quod erit in civitate beatorum, erit lignum vitae, afferens fructus duodecim: et 20. 4. dicitur: Vidi... animas decollatorum propter testamentum Iesu, et vixerunt, et regnaverunt cum Christo mille annis: ceteri mortuorum non vixerunt donec consummarentur mille anni. Ex quibus omnibus praedictorum haeticorum opinio confirmari videtur. Haec autem non difficile est solvere.*

Quod enim primo obicitur de Adam, efficaciam

(3) Vulgata: Ex omni ligno paradisi comedo.

non habet. Adam enim perfectionem quamdam habuit personalem, nondum tamen erat natura humana totaliter perfecta, nondum multiplicato humano genere. Institutus ergo fuit Adam in tali perfectione quae competebat principio totius humani generis; et ideo oportuit quod generaret ad multiplicationem humani generis, et per consequens quod cibus uteretur. Sed perfectio resurgentium erit, natura humana totaliter ad suam perfectionem perveniente, numero electorum iam completo; et ideo generatio locum non habebit, nec alimenti usus: propter quod et alia erit immortalitas, et incorruptio resurgentium, et alia quae fuit in Adam. Resurgentes enim sic immortales erunt, et incorruptibiles, ut mori non possint, nec ex eorum corporibus aliquid resolvi; Adam autem sic fuit immortalis, ut posset non mori, si non peccaret, et posset mori, si peccaret; et eius immortalitas sic conservari poterat, non quod nihil resolveretur ab eius corpore, sed ut contra resolutionem humidi naturalis ei subveniri posset per ciborum assumptionem, ne ad corruptionem corpus eius perveniret.

De Christo autem dicendum est, quod post resurrectionem comedit, non propter necessitatem, sed ad demonstrandam suae resurrectionis veritatem: unde cibus ille non fuit conversus in carnem, sed resolutus in praeiacentem materiam. Haec autem causa comedendi non erit in resurrectione communi.

Auctoritates vero, quae ciborum usum post resurrectionem repromittere videntur, spiritualiter intelligendae sunt. Proponit enim nobis divina Scriptura intelligibilia sub similitudine sensibilium, ut animus noster ex his quae novit, discat incognita amare: et secundum hunc modum delectatio quae est in contemplatione sapientiae, et assumptio veritatis intelligibilis in intellectum nostrum, per usum ciborum in sacra Scriptura consuevit designari, secundum illud *Prov. 9. 2.* quod de Sapientia dicitur: *Miscuit vinum, et proposuit mensam suam... et insipientibus locuta est: Venite, comedite panem meum, et bibite vinum quod miscui vobis:* et *Eccli. 13. 3.* dicitur: *Cibabit illum Dominus pane vitae, et intellectus, et aqua sapientiae salutaris potabit illum.* De ipsa etiam Sapientia dicitur *Prov. 3. 18.* *Lignum vitae est his qui apprehenderint eam: et qui tenuerit eam, beatus.* Non igitur praedictae auctoritates cogunt dicere, quod resurgentes cibus utantur.

Hoc tamen quod propositum est de verbis Domini, quae habentur *Matth. 26.* potest et aliter intelligi: ut referatur ad hoc quod ipse cum discipulis post resurrectionem comedit, et bibit novum quidem vinum, idest novo modo, scilicet non propter necessitatem, sed propter resurrectionis demonstrationem: et dicit *in regno Patris mei*, quia in resurrectione Christi regnum immortalitatis demonstrari incepit.

Quod vero in Apocalypsi dicitur de mille annis, et prima resurrectione Martyrum, intelligendum est quod prima resurrectio est animarum, prout a peccatis resurgunt, secundum illud Apostoli *Ephes. 4. 14.* *Exurge a mortuis, et illuminabit te Christus.* Per mille autem annos intelligitur totum tempus Ecclesiae, in quo Martyres regnant cum Christo, et alii Sancti, tam in praesenti Ecclesia, quae regnum Dei dicitur, quam etiam in caelesti patria quantum ad animas: millenarius

enim numerus perfectionem significat, quia est numerus cubicus, idest figura solida, et radix eius est denarius, qui solet etiam perfectionem signare. Sic ergo manifestum fit quod resurgentes non vacabunt cibus, et potibus, neque venereis actibus.

Ex quo ultimo haberi potest, quod omnes occupationes activae vitae cessabunt, quae ordinari videntur ad usum ciborum, et venereorum, et ad alia quae sunt necessaria corruptibili vitae. Sola ergo occupatio contemplativae vitae in resurgentibus remanebit: propter quod *Luc. 10. 43.* dicitur de Maria contemplante quod *optimam partem elegit, quae non auferetur ab ea.* Inde est etiam quod dicitur *Iob cap. 7. 9.* *Qui descenderit ad inferos, non ascendet, nec revertetur ultra in domum suam, neque cognoscat eum amplius locus eius:* in quibus verbis talem resurrectionem Iob negat, qualem quidam posuerunt, dicentes quod post resurrectionem homo redibit ad similes occupationes quas nunc habet, ut scilicet aedificet domos, et alia huiusmodi exerceat officia.

C A P. LXXXIV.

Quod corpora resurgentia erunt eiusdem naturae sicut prius.

Occasione autem praemissorum quidam circa conditiones resurgentium erraverunt. Quia enim corpus ex contrariis compositum videtur ex necessitate corrumpi, fuerunt aliqui qui dixerunt homines resurgentes huiusmodi corpora ex contrariis composita non habere: quorum aliqui posuerunt, corpora nostra non in natura corporali resurgere, sed transmutari in spiritum, moti ex eo quod Apostolus dicit *1. Corint. 15. 44.* *Seminatur corpus animale, surget spiritale.* Alii vero ex eodem verbo sunt moti, ut dicerent, quod corpora nostra in resurrectione erunt subtilia, et aeri, et ventis similia: nam et spiritus aer dicitur, ut sic spiritualia aerea intelligantur. Alii vero dixerunt, quod in resurrectione animae resument corpora non quidem terrena, sed caelestia, occasionem accipientes ex eo quod Apostolus dicit *1. Corint. 15. 40.* de resurrectione loquens: *Sunt corpora caelestia, et corpora terrestria.* Quibus omnibus suffragari videtur quod Apostolus ibidem *50.* dicit, quod *caro, et sanguis regnum Dei (1) non possidebunt.* Et sic videtur quod corpora resurgentium non habebunt carnem, et sanguinem, et per consequens nec aliquos humores. Sed harum opinionum error manifeste apparet.

1. Nostra enim resurrectio conformis erit resurrectioni Christi, secundum illud Apostoli *Philipp. 112. 21.* *Reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae.* Christus autem post resurrectionem habuit corpus palpabile, ex carnibus et ossibus consistens: quia, ut dicitur *Luc. ult. 39.* post resurrectionem discipulis dixit: *Palpate, et videte, quia spiritus carnem, et ossa non habet, sicut me videtis habere.* Ergo et alii homines resurgentes corpora palpabilia habebunt ex carnibus, et ossibus composita.

2. Adhuc anima unitur corpori sicut forma materiae. Omnis autem forma habet determinatam materiam: oportet enim esse proportionem actus, et poten-

(1) Vulgata possidere non possunt.

tiae. Cum igitur anima sit eadem secundum speciem, videtur quod habet eandem materiam secundum speciem. Erit ergo idem corpus secundum speciem post resurrectionem, et ante; et sic oportet quod sit consistens ex carnibus, et ossibus, et aliis huiusmodi partibus.

3. Amplius. Cum in definitione rerum naturalium, quae significat essentiam speciei, ponatur materia, necessarium est quod variata materia secundum speciem, varietur species rei naturalis. Homo autem res naturalis est. Si igitur post resurrectionem non habebit corpus consistens ex carnibus, et ossibus, et huiusmodi partibus, sicut nunc habet, non erit qui resurget eiusdem speciei, sed dicetur homo tantum aequivoce.

4. Item. Magis distat ab anima unius hominis corpus alterius speciei, quam corpus humanum alterius hominis. Sed anima non potest iterato uniri corpori alterius hominis, ut 2. lib. cap. 83. ostensum est. Multo igitur minus poterit in resurrectione uniri corpori alterius speciei.

5. Praeterea. Ad hoc quod homo idem numero resurgat, necessarium est quod partes eius essentielles sint eadem numero. Si igitur corpus hominis resurgentis non erit ex his carnibus, et his ossibus, ex quibus nunc componitur, non erit homo resurgens idem numero.

Has autem omnes falsas opiniones manifestissime Job excludit dicens cap. 19. 26. *Rursus circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum* (1): *quem visurus sum ego ipse, et non alius.*

Habent autem et singulae praedictarum opinionum propria inconvenientia. Ponere enim corpus transire in spiritum est omnino impossibile. Non enim transeunt invicem, nisi quae in materia communicant. Spiritualium autem, et corporalium non potest esse communicatio in materia, cum substantiae spirituales sint omnino immateriales, ut 2. libro cap. 49. et 50. ostensum est. Impossibile est igitur quod corpus humanum transeat in substantiam spirituales.

Item. Si transeat in substantiam spirituales corpus humanum, aut transibit in ipsam spirituales substantiam, quae est anima, aut in aliquam aliam. Si in ipsam, tunc post resurrectionem non esset in homine nisi anima, sicut et ante resurrectionem. Non igitur immutaretur conditio hominis per resurrectionem. Si autem transibit in aliam substantiam spirituales, sequetur quod ex duabus substantiis spirituales efficietur aliquid unum in natura; quod est omnino impossibile, quia quaelibet substantia spirituales est per se subsistens.

Similiter etiam impossibile est quod corpus hominis resurgentis sit quasi aereum, et ventis simile. Oportet enim corpus hominis, et cuiuslibet animalis habere determinatam figuram in toto, et in partibus. Corpus autem habens determinatam figuram, oportet quod sit in se terminabile, quia figura est quae termino, vel terminis comprehenditur; aer autem non est in se terminabilis, sed solum termino alieno terminatur. Non est ergo possibile quod corpus hominis resurgentis sit aereum, vel ventis simile.

Praeterea. Corpus hominis resurgentis oportet esse

tactivum, quia sine tactu nullum est animal: oportet autem ut resurgens sit animal, si sit homo. Corpus autem aereum non potest esse tactivum, sicut nec aliquod corpus simplex, quum oporteat corpus per quod sit tactus, esse medium inter qualitates tangibiles, ut sit quodammodo in potentia ad eas, ut Philosophus probat 2. lib. de anima text. comm. 111. et infra. Impossibile est igitur quod corpus hominis resurgentis sit aereum, et simile ventis.

Ex quo etiam apparet quod non poterit esse corpus hominis, et cuiuslibet animalis esse susceptivum tangibilium qualitatuum, ut iam dictum est. Hoc autem corpori caelesti non potest convenire, quia non est neque calidum, neque frigidum, neque humidum, neque siccum, neque aliquid huiusmodi vel actu, vel potentia, ut probatur in 1. de cael. text. comm. 15. Corpus igitur hominis resurgentis non erit corpus caeleste.

Adhuc. Corpora caelestia sunt incorruptibilia, et ita transmutari non possunt a sua naturali dispositione. Naturaliter autem eis debetur figura sphaerica, ut probatur in 2. de cael. et mundo text. com. 2. Non est igitur possibile quod accipiant figuram quae naturaliter humano corpori debetur. Impossibile est igitur quod corpora resurgentium sint de natura caelestium corporum.

C A P. LXXXV.

Quod corpora resurgentium erunt alterius dispositionis quam ante.

Quamvis autem corpora resurgentium sint futura eiusdem speciei cuius nunc sunt corpora nostra, tamen aliam dispositionem habebunt.

Et primo quidem quantum ad hoc quod omnia resurgentium corpora tam bonorum, quam malorum, incorruptibilia erunt: cuius quidem ratio triplex est.

Una quidem sumitur ex fine resurrectionis. Ad hoc enim resurgent tam boni, quam mali, ut etiam in propriis corporibus praemium consequantur, vel poenam pro his quae gesserunt dum vixerunt in corpore. Praemium autem bonorum, quod est felicitas, erit perpetuum: similiter etiam peccato mortali debetur poena perpetua; quorum utrumque patet ex his quae 3. lib. cap. 144. determinata sunt. Oportet igitur quod utrumque corpus incorruptibile recipiatur.

Alia ratio potest sumi a causa formali resurgentium, quae est anima. Dictum est enim supra c. 79. quod ne anima in perpetuum remaneat a corpore separata, iterato per resurrectionem corpus resumet. Quia igitur in hoc perfectioni animae providetur quod corpus recipiat, conveniens erit ut corpus, secundum quod competit animae, disponatur. Est autem anima incorruptibilis: unde et corpus ei incorruptibile red-detur.

Tertia vero ratio sumi potest ex causa activa resurrectionis. Deus enim, qui corpora iam corrupta reparabit ad vitam, multo fortius hoc corporibus praestare poterit, ut recuperata vita in eis perpetuo conservetur. In cuius rei exemplum etiam corpora corruptibilia, cum voluit, a corruptione servavit illaesa, sicut corpora trium puerorum in fornace.

(1) Vulgata addit *meum*.

Sic igitur intelligenda est incorruptibilitas futuri status, quia hoc corpus quod nunc corruptibile est, incorruptibile divina virtute reddetur, ita quod anima in ipsum perfecte dominabitur quantum ad hoc quod ipsum vivificet; nec talis communicatio vitae a quocumque alio poterit impediri; unde et Apostolus dicit *1. Corint. 15. 35. Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem*. Non igitur per hoc homo resurgens immortalis erit, quod aliud corpus incorruptibile resumat, ut praedictae opinioniones posuerunt; sed quia hoc ipsum quod nunc est corruptibile, incorruptibile fiet. Sic igitur intelligendum est quod Apostolus dicit, *Caro, et sanguis regnum Dei non possidebunt*: quod in statu resurgentium corruptio tolletur carnis, et sanguinis, substantia tamen carnis, et sanguinis remanente; unde subiungit: *Neque corruptio incorruptelam possidebit*.

C A P. LXXXVI.

*De qualitate corporum glorificatorum.**4. Sent. dist. 44. quaest. 2.*

Quamvis autem merito Christi defectus naturae in resurrectione tollatur ab omnibus communiter tam bonis, quam malis: remanebit tamen differentia inter bonos et malos quantum ad ea quae personaliter utrisque conveniunt. Est autem de ratione naturae quod anima humana sit corporis forma, ipsum vivificans, et in esse conservans; sed ex personalibus actibus meretur anima in gloriam divinae visionis elevari, vel ab ordine huiusmodi gloriae propter culpam excludi. Disponetur igitur corpus communiter omnium secundum condecenciam animae, ut scilicet forma incorruptibilis esse incorruptibile corpori tribuat, contrariorum compositione non obstante, eo quod materia corporis humani, divina virtute, animae humanae quantum ad hoc subiicietur omnino. Sed ex claritate, et virtute animae ad divinam visionem elevatae corpus sibi unitum aliquid amplius consequetur: erit enim totaliter subiectum animae, divina virtute hoc faciente, non solum quantum ad esse, sed etiam quantum ad actiones, et passiones, et motus, et corporeas qualitates. Sicut igitur anima divina visione fruens quadam spiritali claritate replebitur, ita per quamdam redundantiam ex anima in corpus, ipsum corpus suo modo claritatis gloria induetur: unde dicit Apostolus *1. Cor. 15. 43. Seminatur corpus in ignobilitate, surget in gloria*: quia corpus nostrum nunc est opacum, tunc autem erit clarum, secundum illud *Matth. 13. 43. Fulgebunt iusti sicut sol in regno (1) Patris mei*.

Anima etiam quae divina visione fruatur, ultimo fini coniuncta, in omnibus experietur suum desiderium adimpletum: et quia ex desiderio animae movetur corpus, consequens erit quod corpus omnino spiritui ad motum obediet: unde corpora resurgentium beatorum futura erunt agilia: et hoc est quod Apostolus dicit ibidem: *Seminatur in infirmitate, surget in virtute*: infirmitatem enim experimur in corpore, quia invalidum invenitur ad satisfaciendum desiderio animae in mo-

tibus, et actionibus, quas anima imperat: quae infirmitas totaliter tunc tolletur virtute redundante in corpus ex anima Deo coniuncta: propter quod etiam *Sapient. 3. 7.* dicitur de iustis, quod *tamquam scintillae in arundinetis discurrent*: non quod motus sit in eis propter necessitatem, quum nullo indigeant qui Deum habent, sed ad virtutis demonstrationem.

Sicut autem anima Deo fruens habebit desiderium adimpletum quantum ad omnis boni adeptionem, ita etiam eius desiderium impletum erit quantum ad remotionem omnis mali: quia cum summo bono locum non habet aliquod malum. Et corpus igitur perfectum per animam proportionaliter animae immune erit ab omni malo et quantum ad actum, et quantum ad potentiam: quantum ad actum quidem, quia nulla in eis erit corruptio, nulla deformitas, nullus defectus; quantum ad potentiam vero, quia non poterunt aliquid pati quod eis sit molestum, et propter hoc impassibilia erunt; quae tamen impassibilitas non excludit ab eis passionem quae est de ratione sensus: utentur enim sensibus ad delectationem secundum illa quae statui incorruptionis non repugnant. Ad hanc igitur eorum impassibilitatem ostendendam Apostolus dicit: *Seminatur in corruptione, surget in incorruptione*.

Rursus. Anima Deo fruens ipsi perfectissime adhaerebit, et eius bonitatem participabit in summo secundum modum suum. Sic igitur et corpus perfectum subdetur animae, et eius proprietates participabit quantum possibile est in perspicuitate sensuum, in ordinatione corporei appetitus, et in omnimoda perfectione naturae. Tanto enim aliquid perfectius est in natura, quanto eius (2) materia perfectius subditur formae; et propter hoc dicit Apostolus: *Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale*. Spirituale quidem corpus resurgentis erit, non quia sit spiritus, ut quidam male intellexerunt, sive per spiritum intelligatur spiritalis substantia, sive aer, aut ventus; sed quia erit omnino subiectum spiritui; sicut et nunc dicitur corpus animale, non quia sit animal, sed quia animalibus passionibus subiacet, et alimonia indiget.

Patet igitur ex praedictis quod sicut anima hominis elevabitur ad gloriam spirituum caelestium, ut Deum per essentiam videat, sicut *3. lib. cap. 51.* est ostensum; ita eius corpus sublimabitur ad proprietates caelestium corporum, inquantum erit clarum, impassibile, absque difficultate, et labore mobile, et perfectissime sua forma perfectum: et sic propter hoc Apostolus dicit, resurgentium corpora esse caelestia, non quantum ad naturam, sed quantum ad gloriam. Unde cum dixisset, quod sunt corpora caelestia, et sunt terrestria corpora, subiungit, quod alia est caelestium gloria, alia terrestrium. Sicut autem gloria, in quam humana anima sublevatur, excedit naturalem virtutem caelestium spirituum, ut *3. lib. cap. 53.* ostensum est; ita gloria resurgentium corporum excedit naturalem perfectionem caelestium corporum, ut sit maior claritas, impassibilitas firmior, agilitas, et dignitas naturae perfectior.

(1) Vulgata *Patris eorum*.(2) *Al. natura*.

CAP. LXXXVII.

De loco corporum glorificatorum.

Quia vero locus debet proportionari locato, consequens est quod cum corpora resurgentium proprietatem caelestium corporum consequantur, etiam in caelis locum habeant, vel magis super omnes caelos, ut simul cum Christo sint, cuius virtute ad hanc gloriam perducentur: de quo dicit Apostolus *ad Ephes. 4. 10. Qui ascendit super omnes caelos, (1) ut adimpleret omnia.*

Frivolum autem videtur contra hanc divinam promissionem ex naturali elementorum positione argumentari, quasi impossibile sit corpus hominis, cum sit terrenum, et secundum suam naturam infimum locum habens, supra elementa leviter elevari. Manifestum est enim quod ex virtute animae est quod corpus ab anima perfectum elementorum inclinationes non sequatur: ipsa enim anima sua virtute etiam continet corpus quamdiu vivimus, ne ex contrarietate elementorum dissolvatur; et virtute etiam animae motiva corpus in altum elevatur, et tanto amplius, quanto virtus motiva fortior fuerit. Manifestum est autem quod tunc anima perfectae virtutis erit quando Deo per visionem coniungetur. Non igitur debet grave videri, si tunc virtute animae corpus et ab omni corruptione servetur immune, et supra quaecumque corpora elevetur.

Neque etiam huic promissioni divinae impossibilitatem affert, quod corpora caelestia frangi non possunt, ut super ea gloriosa corpora sublevantur, quia a virtute divina hoc fiet, ut gloriosa corpora simul cum aliis corporibus esse possint: cuius rei iudicium in corpore Christi praecessit, dum ad discipulos ianuis clausis intravit.

CAP. LXXXVIII.

*De sexu, et aetate resurgentium.**4. Sent. dist. 44.*

Non est tamen aestimandum, quod in corporibus resurgentium desit sexus femineus, ut aliqui putaverunt. Quia cum per resurrectionem sint reparandi defectus naturae, nihil eorum quae ad perfectionem naturae pertinent, a corporibus resurgentium aufertur. Sicut autem alia corporis membra ad integritatem humani corporis pertinent, ita et ea quae generationi deserviunt tam in maribus, quam in feminis. Resurgent ergo membra huiusmodi in utrisque.

Neque tamen huic obviat quod usus horum membrorum non erit, ut *supra cap. 83.* ostensum est: quia si propter hoc membra in resurgentibus non erunt, pari ratione nec omnia membra quae nutrimento deserviunt, in resurgentibus essent, quia nec ciborum usus post resurrectionem erit. Sic igitur magna pars membrorum corpori resurgentis deesset. Erunt igitur omnia membra huiusmodi, quamvis eorum usus non sit, ad integritatem naturalis corporis restituendam: unde frustra non erunt.

(1) Vulgata ut impletet.

Similiter etiam nec infirmitas feminei sexus perfectioni resurgentium obviat. Non enim est infirmitas per recessum a natura, sed a natura intenta: et ipsa etiam naturae distinctio in omnibus perfectionem naturae demonstrabit, et divinam sapientiam omnino cum quodam ordine disponentem commendabit.

Nec etiam cogit ad hoc verbum Apostoli quod dicit *ad Ephes. 4. 15. Donec occurramus omnes in unitatem fidei, et agnitionis Filii Dei, in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi.* Non enim hoc ideo dictum est quod quilibet in illo cursu quo resurgentes exhibent obviam Christo in aera, sit sexum virilem habiturus, sed ad designandam perfectionem Ecclesiae, et virtutem: tota enim Ecclesia erit quasi vir perfectus Christo occurrens, ut ex praecedentibus, et sequentibus patet. In aetate autem Christi, quae est aetas iuvenilis, oportet omnes resurgere propter perfectionem naturae quae in hac sola aetate consistit: puerilis enim aetas nondum perfectionem naturae consecuta est per augmentum; senilis vero aetas iam ab eo recessit propter decrementum.

CAP. LXXXIX.

*De qualitate corporum resurgentium in damnatis.**Ubi supra.*

Ex his autem rationabiliter considerare possumus, qualis futura sit conditio corporum resurgentium in damnandis. Oportet enim illa corpora animabus damnandorum proportionata esse. Animae autem malorum naturam quidem bonam habent, utpote a Deo creatam; sed voluntatem habebunt inordinatam, et a fine proprio deficientem. Corpora igitur eorum, quantum ad id quod naturae est, integra reparabuntur, quia videlicet in aetate perfecta resurgent absque omni diminutione membrorum, et absque omni defectu, et corruptione, quem error naturae, aut infirmitas introduxit. Unde Apostolus dicit *1. ad Corinth. 15. 52. Mortui resurgent incorrupti*: quod manifestum est de omnibus debere intelligi tam bonis, quam malis, ex his quae praecedunt, et sequuntur in littera. Quia vero anima eorum erit secundum voluntatem a Deo aversa, et sine proprio destituta, eorum corpora non erunt spiritualia, quasi spiritui omnino subiecta, sed magis eorum anima per affectum erit carnalis. Nec ipsa corpora erunt agibilia, quasi sine difficultate animae obedientia, sed magis erunt ponderosa, et gravia, et quodammodo animae importabilia, sicut et ipsae animae per inobedientiam a Deo sunt aversae. Remanebunt etiam passibilia sicut nunc, vel etiam magis: ita tamen quod patientur quidem a rebus sensibilibus afflictionem, non tamen corruptionem; sicut et ipsorum animae torquebuntur a naturali desiderio beatitudinis (2) frustrato. Erunt etiam eorum corpora opaca, et tenebrosa, sicut et eorum animae a lumine divinae cognitionis erunt alienae; et hoc est quod Apostolus dicit *1. ad Corinth. 15. 31. quod omnes resurgemus, sed non omnes immutabimur*: soli enim boni

(2) Al, frustratae.

immutabuntur ad gloriam; malorum vero corpora absque gloria resurgent.

Forte autem alicui potest impossibile videri quod malorum corpora sint passibilia, non tamen corruptibilia, cum omnis passio magis facta abiiciat a substantia: videmus enim quod si corpus diu in igne permaneat, finaliter consumetur; dolore etiam, si sit nimis intensus, anima a corpore separatur. Sed hoc totum accidit supposita transmutabilitate materiae de forma in formam. Corpus autem humanum post resurrectionem non erit transmutabile de forma in formam neque in bonis, neque in malis, quia in utrisque totaliter perficietur ab anima quantum ad esse naturae, ita ut iam non sit possibile hanc formam a tali corpore removeri, neque aliam introduci, divina virtute corpus animae totaliter subiciente: unde et potentia quae est in prima materia ad omnem formam, in corpore humano remanebit quodammodo ligata per virtutem animae ne possit in actum alterius formae reduci. Sed quia damnatorum corpora quantum ad aliquas condiciones non erunt animae totaliter subiecta, affligentur secundum sensum a contrarietate sensibilium: affligentur enim ab igne corporeo, inquantum qualitas ignis propter sui excellentiam contrariatur aequalitati complexionis, et harmoniae, quae est sensui connaturalis, licet eam solvere non possit; non tamen talis afflictio animam a corpore poterit separare, cum corpus semper sub eadem forma necesse sit remanere.

Sicut autem corpora beatorum propter innovationem gloriae supra caelestia corpora elevabuntur; ita et locus infimus, et tenebrosus, et poenalis proportionaliter deputabitur corporibus damnatorum: unde et in *Psalm. 54. 16.* dicitur: *Veniat mors super eos, et descendant in infernum viventes;* et *Apocalip. 20. 9.* dicitur, quod *diabolus qui seducebat eos, missus est in stagnum ignis, et sulphuris: ubi et bestia, (1) et pseudoprophetae cruciabuntur die ac nocte in saccula saeculorum.*

C A P. XC.

Quomodo substantiae incorporeae patiantur ab igne corporeo.

Sed potest venire in dubium, quomodo diabolus, qui incorporeus est, et animae damnatorum ante resurrectionem ab igne corporali possint pati, a quo patientur in inferno corpora damnatorum, sicut et Dominus dicit *Matt. 25. 41. (2) Ite maledicti in ignem aeternum, qui paratus est diabolo, et angelis eius.*

Non igitur sic aestimandum est quod substantiae incorporeae ab igne corporeo pati possunt, quod earum natura corrumpatur per ignem, vel alteratur, aut qualitercumque aliter transmutetur, sicut nostra corpora corruptibilia patiuntur ab igne: substantiae enim incorporeae non habent naturam corporalem, ut possint a rebus corporeis immutari; neque etiam formarum sensibilium susceptivae sunt, nisi intelligibiliter: talis autem susceptio non est poenalis, sed magis perfectiva, et delectabilis. Neque etiam

potest dici, quod patiantur ab igne corporeo afflictionem ratione alicuius contrarietatis, sicut corpora post resurrectionem patientur: quia substantiae incorporeae organa sensuum non habent, neque potentiis sensitivis utuntur. Patiuntur igitur ab igne corporeo substantiae incorporeae per modum alligationis cuiusdam. Possunt enim alligari spiritus corporibus vel per modum formae, sicut anima corpori humano alligatur, ut det ei vitam; vel etiam absque hoc quod sit eius forma, sicut necromantici virtute daemonum spiritus alligant imaginibus, aut huiusmodi rebus. Multo igitur magis virtute divina spiritus damnandi igni corporeo alligari possunt: et hoc ipsum est eis in afflictionem quod sciunt se rebus infimis alligatos in poenam.

Est etiam conveniens quod damnati spiritus poenis corporalibus puniantur. Omne enim peccatum rationalis creaturae ex hoc est quod Deo obediendo non subditur. Poena autem proportionaliter debet culpae respondere, ut voluntas per poenam in contrario eius affligatur quod peccavit. Est igitur conveniens poena naturae rationali peccanti, ut rebus se inferioribus, scilicet corporalibus, quodammodo alligata subdatur.

Item. Peccato quod in Deum committitur, non solum poena damni, sed etiam poena sensus debetur, ut *3. lib. cap. 145.* ostensum est: poena enim sensus respondet culpae quantum ad conversionem inordinatam ad commutabile bonum, sicut poena damni respondet culpae quantum ad aversionem ab incommutabili bono. Creatura autem rationalis, et praecipue humana anima peccat inordinate se ad corporalia convertendo. Ergo conveniens poena est ut per corporalia affligatur.

Praeterea. Si poena afflictiva peccato debetur, quam dicimus poenam sensus, ut *3. lib. cap. 145.* ostensum est, oportet quod ex illo haec poena proveniat quod potest afflictionem inferre. Nihil autem afflictionem infert, nisi inquantum est contrarium voluntati. Non est autem contrarium naturali voluntati rationalis naturae quod spirituali substantiae coniungatur, quin immo hoc est delectabile ei, et ad eius perfectionem pertinens: est enim coniunctio similis ad simile, et intelligibilis ad intellectum, nam omnis substantia spiritualis secundum se intelligibilis est. Est autem contrarium naturali voluntati spiritualis substantiae ut corpori subdatur, a quo secundum ordinem suae naturae libera esse debet. Conveniens igitur est ut substantia spiritualis per corporalia puniatur.

Hinc etiam apparet quod licet corporalia, quae de praemiis beatorum in Scripturis leguntur, spiritualiter intelligantur, sicut dictum est de promissione ciborum, et potuum; quaedam tamen corporalia quae Scriptura peccantibus comminatur in poenam, corporaliter sunt intelligenda, et quasi proprie dicta. Non enim est conveniens quod natura superior per usum inferioris praemiatur, sed magis per hoc quod superiori coniungitur; puniatur autem convenienter natura superior per hoc quod cum inferioribus deputatur. Nihil tamen prohibet quaedam etiam quae de damnatorum poenis in Scripturis dicta corporaliter (3) leguntur, spiritualiter accipi, et velut per similitudinem

(1) Vulgata et Pseudoprophetae.

(2) Vulgata discedite a me maledicti etc.

(3) *Al. loquantur.*

dicta: sicut dicitur *Isaiae ult. 24. Vermis eorum non morietur*: potest enim per vermem intelligi conscientiae remorsus, quo etiam impii torquebuntur. Non enim est possibile quod corporeus vermis spirituales corrodat substantiam, neque etiam corpora damnatorum, quae incorruptibilia erunt. Fletus etiam, et stridor dentium in spiritualibus substantiis non nisi metaphorice intelligi possunt; quamvis in corporibus damnatorum post resurrectionem nihil prohibeat corporaliter ea intelligi; ita tamen quod per fletum non intelligatur lacrymarum deductio, quia ab illis corporibus nulla resolutio fieri potest, sed solum dolor cordis, conturbatio oculorum, et capitis, prout in fletibus esse solet.

C A P. XCI.

Quod animae statim post separationem a corpore poenam, vel praemium consequuntur.

Ex his autem accipere possumus, quod statim post mortem animae hominum recipiant pro meritis vel poenam, vel praemium. Sunt enim animae separatae susceptibiles poenarum non solum spiritualium, sed etiam corporalium, ut *cap. praec.* ostensum est. Quod autem sint susceptibiles gloriae, manifestum est ex his quae in tertio sunt tractata.

1. Ex hoc enim quod anima separatur a corpore, fit capax visionis divinae, ad quam dum esset coniuncta corruptibili corpori, pervenire non poterat. In visione autem Dei ultima hominis beatitudo consistit, quae est virtutis praemium. Nulla autem ratio esset quare differrentur poena, et praemium, ex quo utriusque anima particeps esse potest. Statim igitur cum anima separatur a corpore, praemium, vel poenam recipit pro his quae in corpore gessit.

2. Adhuc. In vita ista est status merendi, vel demerendi: unde comparatur militiae, et diebus mercenarii, ut patet *Iob 7. 1. Militia est vita hominis super terram: et sicut mercenarii dies eius.* Sed post statum militiae, et laborem mercenarii, statim debetur praemium, vel poena bene, vel male certantibus: unde et *Levit. 19. 13.* dicitur: *Non morabitur opus mercenarii tui apud te usque mane*: Dominus etiam dicit *Ioelis ult. 4. Cito velociter reddam vicissitudinem vobis super caput vestrum.* Statim igitur post mortem animae vel praemium consequuntur, vel poenam.

3. Amplius. Secundum ordinem culpae, et meriti convenienter est ordo in poena, et praemio. Meritum autem, et culpa non competit corpori nisi per animam: nihil enim habet rationem meriti, vel demeriti, nisi in quantum est voluntarium. Igitur tam praemium, quam poena convenienter ab anima derivatur ad corpus. Non autem animae convenit propter corpus. Nulla igitur ratio est quare in punitione, vel praemiatione animarum expectetur resumptio corporum; quin magis conveniens videtur ut animae in quibus per prius fuit culpa, et meritum, prius etiam puniantur, vel praemientur.

4. Item. Eadem Dei providentia creaturis rationalibus praemia debentur, et poenae, qua rebus naturalibus perfectiones eis debitae adhibentur. Sic est autem in rebus naturalibus quod unumquodque sta-

tim recipit perfectionem cuius est capax, nisi sit impedimentum vel ex parte recipientis, vel ex parte agentis. Cum igitur animae statim cum fuerint separatae a corpore, sint capaces et gloriae, et poenae, statim utrumque recipient: nec differtur vel bonorum praemium, vel malorum poena quousque animae corpora reassumant.

Considerandum tamen est, quod ex parte bonorum aliquod impedimentum esse potest, ne animae statim a corpore absolutae ultimam mercedem recipiant, quae in Dei visione consistit. Ad illam enim visionem creatura rationalis elevari non potest, nisi totaliter fuerit depurata; cum illa visio totam facultatem naturalem creaturae excedat: unde *Sapient. 7. 25.* dicitur de sapientia, quod *nihil inquinatum in illam incurrit*: et *Isa. 55. 8.* dicitur: *Non pertransibit per eam pollutus.* Polluitur autem anima per peccatum, in quantum rebus inferioribus inordinate coniungitur: a qua quidem pollutione purificatur in hac vita per poenitentiam, et alia sacramenta, ut *supra* dictum est. Quandoque vero contingit, quod purificatio talis non totaliter perficitur in hac vita, sed remanet adhuc debitor poenae, vel propter negligentiam aliquam, aut occupationem, aut etiam quia debitor poenae morte praevenitur: nec tamen propter hoc meretur totaliter excludi a praemio: quia haec absque peccato mortali contingere possunt, per quod solum tollitur charitas, cui praemium vitae aeternae debetur, ut apparet ex his quae in tertio dicta sunt. Oportet igitur quod post hanc vitam purgentur, antequam finale praemium consequantur. Purgatio autem haec fit per poenas, sicut etiam in hac vita per poenas satisfactorias purgatio completa fuisset: alioquin melioris conditionis essent negligentes quam solliciti, si poenam quam hic pro peccatis non implent, non sustineant in futuro. Retardantur igitur animae bonorum qui habent aliquid purgabile in hoc mundo, a praemii consecutione, quousque poenas purgatorias sustineant. Et haec est ratio quare purgatorium ponimus.

Huic autem positioni suffragatur dictum Apostoli *1. ad Corinth. 3. 15. Si cuius opus arserit, detrimentum patietur; ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem.* Ad hoc etiam est consuetudo Ecclesiae universalis, quae pro defunctis orat: quae quidem oratio inutilis esset, si purgatorium post mortem non ponatur: non enim orat Ecclesia pro his qui iam sunt in termino boni, vel mali; sed pro his qui nondum ad terminum pervenerunt.

Quod autem statim post mortem animae consequantur poenam, vel praemium, si impedimentum non sit, auctoritatibus Scripturae confirmatur. Dicitur enim *Iob 21. 15.* de malis: *Ducunt in bonis dies suos, et in puncto ad inferna descendunt*: et *Lucae 16. 22. Mortuus est dives, et sepultus est in inferno.* Infernus autem est locus ubi animae puniuntur. Similiter etiam et de bonis patet: ut enim habetur *Luc. 23. 43.* Dominus in cruce pendens latroni dixit: *Hodie mecum eris in paradiso.* Per paradisum autem intelligitur praemium quod repromittitur bonis, secundum illud *Apocal. 2. 7. Vincenti dabo edere de ligno vitae, quod est in paradiso Dei mei.*

Dicunt autem quidam, quod per paradisum non intelligitur ultima remuneratio quae erit in caelis, se-

eundem illud *Matth. 5. 12. Gaudete, et exultate, quoniam merces vestra copiosa est in caelis*; sed aliqualis remuneratio quae erit in terra. Nam paradisi locus quidam terrenus esse videtur ex hoc quod dicitur *Gen. 2. quod plantaverat Dominus Deus paradysum voluptatis, in quo posuit hominem quem formaverat.*

Sed si quis recte verba sacrae Scripturae consideret, inveniet quod ipsa finalis retributio, quae in caelis promittitur sanctis, statim post hanc vitam datur. Apostolus enim *2. Cor. 4. 17.* cum de finali gloria locutus fuisset, dicens, quod id quod in praesenti est tribulationis nostrae momentaneum, et leve, supra modum in sublimitate aeternae gloriae pondus operatur in nobis: non contemplantibus nobis ea quae videntur, sed ea quae non videntur: quae enim videntur, temporalia sunt; quae autem non videntur, aeterna: quae manifestum est de finali gloria dici, quae est in caelis; ut ostenderet quando, et qualiter haec gloria habeatur, subiunxit capitulo sequenti: *Scimus enim, quoniam si terrestris domus nostra huius habitationis dissolvatur, quod aedificationem ex Deo habemus, domum non manufactam, sed aeternam in caelis*: per quod manifeste dat intelligere, quod dissoluto corpore anima ad aeternam, et caelestem mansionem perducitur, quae nihil aliud est quam fruitio divinitatis, sicut Angeli fruuntur in caelis.

Si quis autem contradicere velit, dicens, Apostolum non dixisse, quod statim dissoluto corpore domum aeternam habeamus in caelis in re, sed solum in spe, tandem habituri in re; manifeste hoc est contra intentionem Apostoli: quia etiam dum hic vivimus, habituri sumus caelestem mansionem secundum praedestinationem divinam, et iam eam habemus in spe, secundum illud *Rom. 8. 24. Spe enim salvi facti sumus.* Frustra igitur addidisset: *Si terrena domus nostra huius habitationis dissolvatur*: suffecisset enim dicere: *Scimus quod aedificationem habemus ex Deo etc.* Rursus expressius hoc apparet ex eo quod subditur: *Scientes, quoniam dum sumus in hoc corpore, peregrinamur a Domino: per fidem enim ambulamus, et non per speciem. Audemus autem, et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore, et praesentes esse ad Dominum.* Frustra autem vellemus peregrinari a corpore, scilicet separari, nisi statim essemus praesentes ad Dominum. Non autem sumus praesentes nisi quando videmus per speciem: quamdiu enim ambulamus per fidem, et non per speciem, peregrinamur a Domino, ut *ibidem* dicitur. Statim igitur cum anima sancta a corpore separatur, Deum per speciem videt, quod est ultima beatitudo, ut in tertio ostensum est. Hoc autem idem ostendunt et verba eiusdem Apostoli *Philip. 1. 23.* dicentis: *Desiderium habens dissolvi, et cum Christo esse.* Christus autem in caelis est. Sperabat igitur Apostolus statim post corporis dissolutionem se perventurum ad caelum.

Per hoc autem excluditur error quorundam Graecorum, qui purgatorium negant, et dicunt animas ante corporum resurrectionem neque ad caelum ascendere, neque in infernum demergi.

C A P. XCI.

Quod animae sanctorum post mortem habent voluntatem immutabilem in bono.

Ex his autem apparet, quod animae statim cum a corpore fuerint separatae, immobiles secundum voluntatem redduntur, ut scilicet ulterius voluntas hominis mutari non possit neque de bono in malum, neque de malo in bonum.

1. Quamdiu enim anima de bono in malum, vel ex malo in bonum mutari potest, est in statu pugnae, et militiae: oportet enim ut sollicite resistat malo, ne ab ipso vincatur, vel conetur ut ab eo liberetur. Sed statim cum anima a corpore separatur, non erit in statu militiae, vel pugnae, sed recipiendi praemium, vel poenam pro eo quod legitime, vel illegitime certavit: ostensum est enim *cap. praec.* quod statim vel praemium, vel poenam consequitur. Non igitur ulterius anima secundum voluntatem vel de bono in malum, vel de malo in bono mutari potest.

2. Item. Ostensum est *3. lib. cap. 61. et 62.* quod beatitudo, quae in Dei visione consistit, perpetua est: et similiter *in eodem cap. 144.* ostensum est, quod pro peccato mortali debetur poena aeterna. Sed anima beata esse non potest, si voluntas eius recta non fuerit: desinet enim esse recta per hoc quod a fine avertitur, et recta est per hoc quod fine fruatur. Non potest autem simul esse quod a fine avertatur, et fine fruatur. Oportet igitur rectitudinem voluntatis in anima beata esse perpetuam, ut non possit transmutari de bono in malum.

3. Amplius. Naturaliter creatura rationalis appetit esse beata, unde non potest velle non esse beata; potest tamen per voluntatem deflecti ab eo in quo vera beatitudo consistit, quod est voluntatem esse perversam: et hoc quidem contingit, quia id in quo vera beatitudo est, non apprehenditur sub ratione beatitudinis, sed aliquid aliud, in quod voluntas inordinata deflectitur sicut in finem; puta, qui ponit finem suum in voluptatibus corporalibus, aestimat eas ut optimum, quod est ratio beatitudinis. Sed illi qui iam beati sunt, apprehendunt id in quo vere beatitudo est, sub ratione beatitudinis, et ultimi finis: alias in hoc non quiesceret appetitus, et per consequens non essent beati. Quicumque igitur beati sunt, voluntatem deflectere non possunt ab eo in quo est vera beatitudo. Non possunt igitur perversam voluntatem habere.

4. Item. Quicumque sufficit id quod habet, non quaerit aliud extra ipsum. Sed quicumque est beatus, sufficit ei id in quo est vera beatitudo, alias non impleretur eius desiderium. Ergo quicumque est beatus, nihil aliud quaerit quod non pertineat ad id in quo vera beatitudo consistit. Nullus autem habet perversam voluntatem nisi per hoc quod vult aliquid quod repugnat ei in quo vera beatitudo consistit. Nullus igitur beati voluntas potest mutari in malum.

5. Praeterea. Peccatum in voluntate non accidit sine aliqua ignorantia intellectus: nihil enim volumus nisi bonum verum, vel apparens: propter quod dicitur *Proverb. 14. 22. Errant qui operantur malum*: et Philosophus *5. Ethic. cap. 5.* dicit, quod omnis malus est ignorans. Sed anima quae est vere beata, nullo

modo potest esse ignorans, cum in Deo omnia videat quae pertinent ad suam perfectionem. Nullo igitur modo potest malam voluntatem habere; praecipue cum illa Dei visio semper sit in actu, ut in tertio est ostensum.

6. Adhuc. Intellectus noster circa conclusiones aliquas errare potest antequam in prima principia resolutio fiat, in qua resolutione iam facta, scientia de conclusionibus habetur, quae falsa esse non potest. Sicut autem habet se principium demonstrationis in speculativis, ita se habet finis in appetitivis. Quamdiu igitur finem ultimum non consequitur voluntas nostra, potest perverti, non autem postquam ad fruitionem ultimi finis pervenit, quod est propter se ipsum desiderabile, sicut prima principia demonstrationum sunt per se nota.

7. Amplius. Bonum, inquantum huiusmodi, diligibile est. Quod igitur apprehenditur ut optimum, est maxime diligibile. Sed substantia rationalis beata videns Deum, apprehendit ipsum ut optimum. Ergo maxime ipsum diligit. Hoc autem habet ratio amoris quod voluntates se amantium sint conformes. Voluntates igitur beatorum sunt maxime conformes Deo, qui facit rectitudinem voluntatis, cum divina voluntas sit prima regula omnium voluntatum. Voluntates igitur Deum videntium non possunt fieri perversae.

8. Item. Quamdiu aliquid est natum moveri ad alterum, nondum habet ultimum finem. Si igitur anima beata posset adhuc transmutari de bono in malum, nondum esset in ultimo fine, quod est contra beatitudinis rationem. Manifestum est igitur quod animae quae statim post mortem fiunt beatae, redduntur immutabiles secundum voluntatem.

C A P. XCH.

Quod animae malorum post mortem habent voluntatem immutabilem in malo.

Similiter etiam et animae quae statim post mortem efficiuntur in poenis miserae, redduntur immutabiles secundum voluntatem.

1. Ostensum est enim *3. lib. cap. 144.* quod peccato mortali debetur poena perpetua animarum. Non autem esset perpetua poena animarum quae damnantur, si possent voluntatem mutare in melius: quia iniquum esset quod ex quo bonam voluntatem haberent, perpetuo punirentur. Voluntas igitur animae damnatae non potest mutari in bonum.

2. Praeterea. Ipsa inordinatio voluntatis quaedam poena est, et maxime afflictiva, quia inquantum habet inordinatam voluntatem aliquis, displicent ei quae recto fiunt. Sed damnatis displicebit quod voluntas Dei impletur in omnibus, cui peccando restiterunt. Igitur inordinata voluntas numquam ab eis tolletur.

3. Adhuc. Voluntatem a peccato mutari in bonum non contingit nisi per gratiam Dei, ut patet ex his quae *3. lib. cap. 156. et 157.* dicta sunt. Sicut autem bonorum animae admittuntur ad perfectam participationem divinae bonitatis, ita damnatorum animae a gratia totaliter excluduntur. Non igitur poterunt animae damnatae in melius mutare voluntatem.

4. Praeterea. Sicut boni in carne viventes omnium

suorum operum, et desideriorum finem constituunt in Deo, ita mali in aliquo indebito fine avertente eos a Deo. Sed animae separatae bonorum immobiliter inhaerebunt fini, quem in hac vita sibi praestiterunt, scilicet Deo. Ergo et animae malorum immobiliter inhaerebunt fini quem sibi elegerunt. Sicut igitur bonorum voluntas non poterit fieri mala, ita nec malorum poterit fieri bona.

C A P. XCIV.

De immobilitate voluntatis in animabus in purgatorio detentis.

Sed quia quaedam animae sunt quae statim post separationem ad beatitudinem non perveniunt, nec tamen sunt damnatae, sicut illae quae secum aliquid purgabile deferunt, ut dictum est *cap. 91.* ostendendum est quod nec etiam huiusmodi animae, postquam fuerint a corpore separatae, possunt secundum voluntatem mutari. Beatorum enim, et damnatorum animae habent immobilem voluntatem ex fine cui adhaeserunt, ut ex dictis patet. Sed animae quae secum aliquid purgabile deferunt, in fine non discrepant ab animabus beatis: decedunt enim cum charitate, per quam inhaeremus Deo ut fini. Ergo etiam ipsaemet immobilem voluntatem habebunt.

C A P. XCV.

De causa immutabilitatis communiter in omnibus animabus post separationem a corpore.

Quod autem ex fine in omnibus animabus separatis sequatur immobilitas voluntatis, sic manifestum esse potest.

Finis enim, ut dictum est *cap. 93.* se habet in appetitivis, sicut prima principia demonstrationis in speculativis. Huiusmodi autem principia naturaliter cognoscuntur, et error qui circa huiusmodi principia accideret, ex corruptione naturae proveniret: unde non posset homo mutari de vera acceptione principiorum in falsam, aut e converso, nisi per mutationem naturae. Non tamen qui errant circa principia, revocari possunt per aliqua certiora, sicut revocatur homo ab errore qui est circa conclusiones: et similiter nec posset aliquis a vera acceptione principiorum per aliqua magis apparentia seduci. Sic igitur et se habet circa finem: quia unusquisque naturaliter habet desiderium ultimi finis, et hoc sequitur in universali naturam rationalem ut beatitudinem appetat; sed quod hoc vel illud sub ratione beatitudinis, et ultimi finis desideret, ex aliqua speciali dispositione naturae contingit: unde Philosophus dicit *1. Ethic. cap. 8.* quod qualis unusquisque est, talis et finis videtur ei. Si igitur dispositio ista per quam aliquid desideratur ab aliquo ut ultimus finis, ab eo removeri possit, non poterit immutari voluntas eius quantum ad desiderium finis illius. Huiusmodi autem dispositiones removeri possunt a nobis quamdiu est anima corpori coniuncta. Quod enim aliquid appetatur a nobis ut ultimus finis, contingit quandoque ex eo quod sic disponimur aliqua passione, quae cito transit: unde et de-

siderium finis de facili removetur, ut in contingentibus apparet. Quandoque autem disponimur ad desiderium finis alicuius boni, vel mali per aliquem habitum; et ista dispositio non de facili tollitur: unde et tale desiderium finis fortius manet, ut in temperatis apparet: et tamen dispositio habitus in hac vita auferri potest. Sic igitur manifestum est quod dispositione manente, qua aliquid desideratur ut ultimus finis, non potest illius finis desiderium moveri, quia ultimus finis maxime desideratur: unde non potest aliquis a desiderio ultimi finis revocari per aliquid desiderabile magis. Anima autem est in statu mutabili quamdiu corpori unitur, non autem postquam fuerit a corpore separata: dispositio enim animae movetur per accidens secundum aliquem motum corporis: cum enim corpus deserviat animae ad proprias operationes, ad hoc ei naturaliter datum est ut in ipso existens perficiatur quasi ad perfectionem mota. Quando igitur erit a corpore separata, non erit in statu ut moveatur ad finem, sed ut in fine adepto semper quiescat. Immobilis igitur erit voluntas eius quantum ad desiderium ultimi finis. Ex ultimo autem fine dependet tota bonitas, vel malitia voluntatis: quia bona quaecumque aliquis vult in ordine ad bonum finem, bene vult, male autem quaecumque in ordine ad malum finem. Non est igitur voluntas animae separatae mutabilis de bono in malum, licet sit mutabilis de uno volito in aliud volitum, servato tamen ordine ad eundem ultimum finem.

Ex quo apparet, quod talis immobilitas voluntatis libero arbitrio non repugnat, cuius actus est eligere. Electio enim est eorum quae sunt ad finem, non autem ultimi finis. Sicut igitur non repugnat libero arbitrio quod immobili voluntate desideramus beatitudinem, et miseriam fugimus in communi; ita non erit contrarium libero arbitrio quod voluntas immobiliter fertur in aliquid determinatum sicut in ultimum finem: quia sicut nunc immobiliter nobis inhaeret natura communis, per quam beatitudinem appetimus in communi; ita etiam immobiliter manebit illa specialis dispositio per quam hoc vel illud desideratur ut ultimus finis. Substantiae autem separatae, scilicet Angeli, propinquiores sunt secundum naturam in qua creantur, ultimae perfectioni, quam animae: quia indigent acquirere scientiam ex sensibus, neque pervenire ratiocinando de principiis ad conclusionem, sicut animae; sed per species inditas statim possunt in contemplationem veritatis pervenire: et ideo statim quod debito fini, vel indebito adhaeserunt, immobiliter in eo permanserunt.

Non est tamen aestimandum, quod animae postquam resument corpora in resurrectione, immobilitatem voluntatis amittant, sed in ea perseverant: quia ut *supra cap. 86.* dictum est, corpora in resurrectione disponuntur secundum exigentiam animae; non autem animae immutabuntur per corpora, sed immobiliter perseverabunt.

CAP. XCVI.

De finali iudicio.

4. Sent. dist. 7. quaest. 1. art. 1.

Ex praemissis igitur apparet, quod duplex est retributio pro iis quae homo in vita gessit: una secundum animam, quam aliquis percipit statim cum anima fuerit a corpore separata; alia vero retributio erit in resumptione corporum, secundum quod quidam impassibilia, et gloriosa corpora, quidam vero passibilia resument, et ignobilia. Et prima quidem retributio sigillatim fit singulis, secundum quod divisim singuli moriuntur; secunda autem retributio simul omnibus fiet, secundum quod omnes simul resurgent. Omnis autem retributio qua diversa redduntur secundum diversitatem meritorum, iudicium requirit. Necesse est ergo duplex esse iudicium: unum quo divisim singulis quantum ad animam redditur poena, vel praemium; aliud autem est commune, secundum quod quantum ad animam, et corpus reddetur omnibus simul quod meruerunt. Et quia Christus sua humanitate, secundum quam passus est, et resurrexit, nobis et resurrectionem, et vitam aeternam promuerit, sibi competit commune iudicium, quo resurgentes vel praemiantur, vel puniuntur: propterea de eo dicitur *Ioan. 5. 27. Potestatem dedit ei iudicium facere, quia Filius hominis est.*

Oportet autem iudicium proportionale esse his de quibus iudicatur: et finale iudicium erit de praemio vel poena visibilium corporum; et sic conveniens est ut illud iudicium visibiliter agatur: unde etiam Christus in forma humanitatis iudicabit, quam omnes possunt videre tam boni, quam mali. Visio autem divinitatis eius beatos facit, ut *lib. 5. cap. 51.* ostensum est: unde a solis bonis videri poterit. Iudicium autem animarum, quia de invisibilibus est, invisibiliter agitur.

Licet autem Christus in illo finali iudicio auctoritatem habet iudicandi, iudicabunt tamen simul cum illo velut iudicis assessores, qui ei prae ceteris adhaeserunt, scilicet Apostoli: quibus dictum est *Mat. 14. 28. Vos, qui secuti estis me, sedebitis super sedes duodecim, iudicantes duodecim tribus Israel:* quae promissio etiam ad illos extenditur qui Apostolorum vestigia imitantur.

CAP. XCVII.

De statu mundi post iudicium.

Peracto igitur finali iudicio natura humana totaliter in suo termino constituetur. Quia vero omnia corporalia facta sunt quodammodo propter hominem, ut *5. lib. cap. 81.* est ostensum, tunc etiam totius creaturae corporeae conveniens est ut status immutetur, ut congruat statui hominum qui tunc erunt. Et quia tunc homines incorruptibiles erunt, a tota creatura corporali tolletur generationis, et corruptionis status: et hoc est quod dicit Apostolus *Rom. 8. 21.* quod *ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei.* Generatio autem, et corruptio, quae est in inferioribus corporibus, ex motu

caeli causatur. Ad hoc igitur quod in inferioribus cesset generatio, et corruptio, oportet quod etiam motus caeli cesset: et propter hoc dicitur *Apocal. 10.* quod tempus amplius non erit. Non debet autem impossibile videri quod motus caeli cesset: non enim motus caeli sic est naturalis, sicut motus gravium, et levium, ut ab aliquo interiori activo principio inclinetur ad motum; sed dicitur naturalis inquantum habet in sua natura aptitudinem ad talem motum. Principium autem illius motus est aliquis intellectus, ut *4. lib. cap. 22.* ostensum est. Movetur igitur caelum sicut ea quae a voluntate moventur: voluntas autem movet propter finem. Finis autem motus caeli non potest esse ipsum moveri: motus enim quum semper in aliud tendat, non habet rationem ultimi finis. Nec potest dici, quod finis caelestis motus sit ut corpus caeleste reducat secundum *ubi* de potentia in actum, quia haec potentia numquam potest tota in actum reduci: quia dum corpus caeleste est actu in uno *ubi*, est in potentia ad aliud, sicut est de potentia materiae primae respectu formarum. Sicut igitur finis naturae in generatione non est reducere materiam de potentia in actum, sed aliquid quod ad hoc consequitur, scilicet perpetuitas rerum, per quam ad divinam similitudinem accedunt, ita finis motus caelestis non est reduci de potentia in actum, sed aliquid consequens ad hanc reductionem, scilicet assimilari Deo in causando. Omnia autem generabilia, et corruptibilia quae causantur per motum caeli, ad hominem ordinantur quodammodo sicut in finem, ut *5. lib. cap. 81.* ostensum est. Motus igitur caeli praecipue est propter generationem hominum: in hoc enim maximam divinam similitudinem consequitur in causando, quia forma hominis, scilicet anima rationalis, immediate creatur a Deo, ut *2. lib. cap. 87.* ostensum est. Non autem potest esse finis multiplicatio animarum in infinitum, quia infinitum contrariatur rationi finis. Nihil igitur inconveniens sequitur, si certo numero hominum completo, ponamus motum caeli desistere.

Cessante tamen motu caeli, et generatione, et corruptione ab elementis, eorum substantia remanebit ex immobilitate divinae bonitatis: creavit enim res ut essent: unde esse rerum quae aptitudinem habent ad perpetuitatem, in perpetuum remanebit. Habent autem naturam ut sint perpetua secundum totum,

et partem corpora caelestia; elementa vero secundum totum, licet non secundum partem, quia secundum partem corruptibilia sunt; homines vero secundum partem, licet non secundum totum: nam anima rationalis incorruptibilis est, compositum autem corruptibile. Haec igitur secundum substantiam remanebunt in ultimo illo statu mundi, quae quoquo modo ad perpetuitatem aptitudinem habent, Deo supplente sua virtute quod eis ex propria infirmitate deest; alia vero animalia, et plantae, et corpora mixta, quae totaliter sunt corruptibilia secundum totum, et partem, nullo modo in ipso incorruptionis statu remanebunt. Sic igitur intelligendum est quod Apostolus dicit *1. Corinth. 7. 51. Praeterit figura huius mundi:* quia haec species mundi quae nunc est, cessabit, substantia vero remanebit. Sic etiam intelligitur quod dicitur *Iob 14. 12. Homo quum dormierit, non resurget, donec atteratur caelum,* id est donec ista dispositio caeli cesset, qua movetur, et in aliis motum causat.

Quia vero inter alia elementa maxime activum est ignis, et corruptibilium consumptivum, consumptio eorum quae in futuro statu remanere non debent, convenientissime fiet per ignem: et ideo secundum fidem ponitur quod finaliter mundus per ignem purgabitur non solum a corruptibilibus corporibus, sed etiam ab infectione quam locus iste incurrit ex habitatione peccatorum: et hoc est quod dicitur *2. Petri 3. 7. Caeli qui nunc sunt, et terra, eodem verbo repositi, sunt igni reservati in diem iudicii:* ut per caelos non ipsum firmamentum intelligamus, in quo sunt sidera sive fixa, sive errantia, sed istos caelos aereos terrae vicinos.

Quia igitur creatura corporalis finaliter disponetur per congruentiam ad hominis statum, homines autem non solum a corruptione liberabuntur, sed etiam gloria induentur, ut ex dictis *cap. 86.* patet: oportebit quod etiam creatura corporalis quamdam claritatis gloriam suo modo consequatur: et hinc est quod dicitur *Apocal. 21. Vidi caelum novum, et terram novam:* et *Isa. 65. 17. Ego (1) creabo caelos novos, et terram novam; et non erunt in memoria priora, et non ascendent super eam; sed gaudebitis, et exultabitis usque in sempiternum. Amen.*

(1) Vulgata *creo.*

INDEX

LIBRORUM, ET CAPITUM

QUAE IN HOC VOLUMINE CONTINENTUR.

DE VERITATE CATHOLICAE FIDEI

CONTRA GENTILES

LIBER PRIMUS.

CAP. 1. Quod sit officium sapientis.	1	CAP. 24. Quod divinum esse non potest designari per additionem alicuius differentiae substan- tialis.	17
CAP. 2. Quae sit in hoc opere auctoris intentio. . .	2	CAP. 25. Quod Deus non sit in aliquo genere. . . .	18
CAP. 3. Quod in his quae de Deo conlitemur, du- plex est veritatis modus.	ib.	CAP. 26. Quod Deus non est esse formale omnium. . .	19
CAP. 4. Quod veritas divinorum ad quam naturalis ratio pertingit, convenienter hominibus credenda proponitur.	3	CAP. 27. Quod Deus non sit forma alicuius corporis. .	20
CAP. 5. Quod ea quae ratione investigari non pos- sunt, convenienter fide tenenda homini- bus proponuntur.	ib.	CAP. 28. Quod Deus est universaliter perfectus. . .	ib.
CAP. 6. Quod assentire his quae sunt fidei, non est levitatis, quamvis supra rationem sint.	4	CAP. 29. Quomodo in rebus similitudo ad Deum in- veniri potest.	21
CAP. 7. Quod veritati fidei christianae non contra- ratur veritas rationis.	5	CAP. 30. Quae nomina in Deo possunt praedicari. . .	ib.
CAP. 8. Qualiter se habeat humana ratio ad verita- tem fidei primam.	ib.	CAP. 31. Quod divina perfectio, et pluralitas nomi- num divinorum divinae simplicitati non repugnat.	22
CAP. 9. Ordo, et modus procedendi in hoc opere. .	ib.	CAP. 32. Quod nihil de Deo, et aliis rebus univoce praedicatur.	ib.
CAP. 10. De opinione dicentium, quod Deus esse, demonstrari non potest, cum sit per se notum.	6	CAP. 33. Quod ea quae de Deo, et aliis rebus praedi- cantur, non dicuntur pure aequivoce.	23
CAP. 11. Reprobatio praemissae opinionis, et solutio rationum praemissarum.	ib.	CAP. 34. Quod quae dicuntur de Deo, et creaturis, dicuntur analogice.	ib.
CAP. 12. De opinione dicentium, quod Deus esse, demonstrari non potest, sed sola fide te- netur.	7	CAP. 35. Quod plura nomina dicta de Deo non sunt synonyma.	24
CAP. 13. Rationes ad probandum Deum esse. . . .	ib.	CAP. 36. Quod propositiones quas intellectus noster de Deo format, non sunt vanae.	ib.
CAP. 14. Quod ad cognitionem Dei oportet uti via remotionis.	10	CAP. 37. Quod Deus est bonus.	ib.
CAP. 15. Quod Deus sit aeternus.	11	CAP. 38. Quod Deus est bonitas.	25
CAP. 16. Quod in Deo non est potentia passiva. . .	ib.	CAP. 39. Quod in Deo non potest esse malum. . . .	ib.
CAP. 17. Quod Deus non est materia.	12	CAP. 40. Quod Deus est omnis boni bonum.	26
CAP. 18. Quod in Deo nulla sit compositio. . . .	ib.	CAP. 41. Quod Deus sit summum bonum.	ib.
CAP. 19. Quod in Deo nihil est violentum, neque praeter naturam.	ib.	CAP. 42. Quod Deus est unus.	ib.
CAP. 20. Quod Deus non est corpus.	13	CAP. 43. Quod Deus est infinitus.	28
CAP. 21. Quod Deus est sua essentia.	15	CAP. 44. Quod Deus est intelligens.	29
CAP. 22. Quod in Deo idem est esse, et essentia. .	16	CAP. 45. Quod intelligere Dei est sua essentia. . .	30
CAP. 23. Quod in Deo non est accidens.	17	CAP. 46. Quod Deus per nihil aliud intelligit quam per essentiam suam.	31
		CAP. 47. Quod Deus perfecte intelligit se ipsam. . .	ib.
		CAP. 48. Quod Deus primo, et per se solum se ipsum cognoscit.	32
		CAP. 49. Quod Deus cognoscit alia a se.	ib.

CAP. 50. Quod Deus habet propriam cognitionem de omnibus rebus.	33	CAP. 100. Quod Deus est beatus.	62
CAP. 51. Rationes ad inquirendum qualiter multitudo intellectuum sit in intellectu divino.	34	CAP. 101. Quod Deus sit sua beatitudo.	63
CAP. 52. Rationes, quod huiusmodi multitudo intelligibilium non est nisi in intellectu divino.	ib.	CAP. 102. Quod divina beatitudo perfectissima est, omnemque aliam beatitudinem excedit.	ib.
CAP. 53. Quomodo multitudo intellectuum sit in Deo.	ib.	LIBER SECUNDUS.	
CAP. 54. Quomodo divina essentia non existens sit propria similitudo, et ratio omnium intelligibilium.	33		
CAP. 55. Quod Deus omnia simul intelligit.	ib.	CAP. 1. Continuatio sequentium ad praecedentia.	63
CAP. 56. Quod in Deo non est habitualis cognitio.	36	CAP. 2. Quod consideratio creaturarum utilis est ad fidei instructionem.	ib.
CAP. 57. Quod cognitio Dei non est discursiva.	ib.	CAP. 3. Quod cognitio creaturarum valet ad destructionem errorum, qui sunt contra Deum.	66
CAP. 58. Quod Deus non intelligit componendo et dividendo.	37	CAP. 4. Quod aliter considerat de creaturis Philosophus, et aliter Theologus.	ib.
CAP. 59. Quod a Deo non excluditur veritas cunctabilium.	38	CAP. 5. Ordo dicendorum.	67
CAP. 60. Quod Deus est veritas.	ib.	CAP. 6. Quod Deo competit esse aliis principium essendi.	ib.
CAP. 61. Quod Deus est purissima veritas.	39	CAP. 7. Quod potentia activa sit in Deo.	68
CAP. 62. Quod divina veritas sit prima, et summa veritas.	ib.	CAP. 8. Quod Dei potentia sit eius substantia.	ib.
CAP. 63. Rationes volentium subtrahere a Deo cognitionem singularium.	40	CAP. 9. Quod Dei potentia sit eius actio.	ib.
CAP. 64. Ordo dicendorum circa divinam cognitionem.	ib.	CAP. 10. Qualiter potentia in Deo dicatur.	ib.
CAP. 65. Quod Deus cognoscit singularia.	ib.	CAP. 11. Quod de Deo dicatur aliquid relative ad creaturas.	69
CAP. 66. Quod Deus cognoscit ea quae non sunt.	42	CAP. 12. Quod relationes dictae de Deo ad creaturas non sunt realiter in Deo.	ib.
CAP. 67. Quod Deus cognoscit singularia contingentia futura.	43	CAP. 13. Quod relationes quibus ad res alias refertur, non sunt res extra Deum existentes.	ib.
CAP. 68. Quod Deus cognoscit motus voluntatis.	44	CAP. 14. Quod multas relationes dici de Deo non derogat simplicitati divinae.	70
CAP. 69. Quod Deus cognoscit infinita.	ib.	CAP. 15. Quod omnia quae sunt, a Deo sunt.	id.
CAP. 70. Quod Deus cognoscit vilia.	46	CAP. 16. Quod Deus ex nihilo produxit res in esse.	71
CAP. 71. Quod Deus cognoscit mala.	ib.	CAP. 17. Quod creatio non est motus, neque mutatio.	72
CAP. 72. Quod Deus sit volens.	48	CAP. 18. Quod creatio non potest impugnari per rationes sumptas ex natura motus, vel mutationis.	73
CAP. 73. Quod voluntas Dei sit eius essentia.	ib.	CAP. 19. Quod creatio est absque successione.	ib.
CAP. 74. Quod principale volitum Dei est divina essentia.	49	CAP. 20. Quod nullum corpus potest creare.	ib.
CAP. 75. Quod Deus volendo se, vult etiam alia.	ib.	CAP. 21. Quod solius Dei est creare.	74
CAP. 76. Quod Deus uno actu voluntatis se, et alia velit.	50	CAP. 22. Quod Deus sit omnipotens.	73
CAP. 77. Quod volitorum multitudo non repugnat simplicitati divinae substantiae.	ib.	CAP. 23. Quod Deus non agit per necessitatem naturae.	76
CAP. 78. Quod voluntas divina ad singularia bonorum se extendit.	ib.	CAP. 24. Quod Deus per suam sapientiam agit.	77
CAP. 79. Quod Deus vult etiam ea quae nondum sunt.	51	CAP. 25. Qualiter Deus omnipotens dicatur quaedam non posse.	78
CAP. 80. Quod Deus de necessitate vult suum esse, et suam bonitatem.	ib.	CAP. 26. Quod divinus intellectus non coarctatur ad determinatos effectus.	79
CAP. 81. Quod Deus non de necessitate vult alia a se.	52	CAP. 27. Quod divina voluntas ad determinatos effectus non arctatur.	ib.
CAP. 82. Rationes contra praemissa, et earum solutiones.	ib.	CAP. 28. Qualiter in rerum productione debitum iustitiae invenitur.	80
CAP. 83. Quod Deus vult aliquid aliud a se necessitate suppositionis.	53	CAP. 29. Qualiter in productione alicuius creaturae potest debitum iustitiae inveniri in comparisonem posterioris ad priorem.	81
CAP. 84. Quod voluntas Dei non est impossibile secundum se.	54	CAP. 30. Qualiter in rebus creatis esse potest necessitas absoluta.	ib.
CAP. 85. Quod divina voluntas non tollit contingentiam a rebus.	ib.	CAP. 31. Quod non est necessarium creaturas fuisse ab aeterno.	83
CAP. 86. Quod divinae voluntatis potest ratio assignari.	55	CAP. 32. Rationes probare volentium aeternitatem mundi ex parte Dei acceptae.	84
CAP. 87. Quod divinae voluntatis nihil potest esse causa.	ib.	CAP. 33. Rationes ex parte creaturarum sumptae.	85
CAP. 88. Quod in Deo est liberum arbitrium.	ib.	CAP. 34. Rationes sumptae ex parte factionis.	85
CAP. 89. Quod in Deo non sunt passiones affectuum.	56	CAP. 35. Solutio rationum sumptarum ex parte Dei.	ib.
CAP. 90. Quod in Deo sit delectatio, et gaudium.	ib.	CAP. 36. Solutio rationum sumptarum ex parte rerum factarum.	87
CAP. 91. Quod in Deo sit amor.	57	CAP. 37. Solutiones rationum sumptarum ex parte factionis rerum.	88
CAP. 92. Quod in Deo ponantur esse virtutes.	58	CAP. 38. Rationes quibus conantur aliqui ostendere mundum non esse aeternum, et solutiones earum.	89
CAP. 93. Quod in Deo sint virtutes quae sunt circa actiones.	59	CAP. 39. Quod distinctio rerum non est a casu.	90
CAP. 94. Quod in Deo sint virtutes contemplativae.	60	CAP. 40. Quod materia non est prima causa distinctionis rerum.	91
CAP. 95. Quod Deus non potest velle malum.	ib.		
CAP. 96. Quod Deus nihil odit.	61		
CAP. 97. Quod Deus est vivens.	ib.		
CAP. 98. Quod Deus est sua vita.	62		
CAP. 99. Quod vita Dei est sempiterna.	62		

- CAP. 41. Quod distinctio rerum non est propter contrarietatem primorum agentium. 91
- CAP. 42. Quod causa distinctionis rerum non est secundorum agentium ordo. 92
- CAP. 43. Quod distinctio rerum non est per aliquem Angelum inducentem in materiam diversas formas. 93
- CAP. 44. Quod distinctio rerum non processit ex meritum, vel demeritorum diversitate. 94
- CAP. 45. Quae sit prima causa distinctionis rerum secundum veritatem. 96
- CAP. 46. Quod oportuit ad perfectionem universi esse aliquas naturas intellectuales. 97
- CAP. 47. Quod substantiae intellectuales sunt volentes. 98
- CAP. 48. Quod substantiae intellectuales sunt liberi arbitrii. ib.
- CAP. 49. Quod substantia intellectualis non sit corpus. 99
- CAP. 50. Quod substantiae intellectuales sunt immateriales. 100
- CAP. 51. Quod substantiae intellectuales non sunt formae materiales, sed subsistentes. ib.
- CAP. 52. Quod in substantiis intellectualibus creatis differt esse, et quod est. 101
- CAP. 53. Quod in substantiis intellectualibus creatis est actus, et potentia. 102
- CAP. 54. Quod non est idem compositio ex materia et forma, et ex substantia et esse. ib.
- CAP. 55. Quod substantiae intellectuales sunt incorruptibiles. ib.
- CAP. 56. Utrum substantia intellectualis possit corpori uniri, et per quem modum. 104
- CAP. 57. Positio Platonis de unione animae intellectualis ad corpus. 105
- CAP. 58. Quod nutritiva, et sensitiva, et intellectiva non sunt in homine tres animae. 107
- CAP. 59. Quod intellectus possibilis hominis non est substantia separata. 108
- CAP. 60. Quod homo non sortitur speciem per intellectum passivum, sed per intellectum possibilem. 109
- CAP. 61. Quod praedicta positio est contra sententiam Aristotelis. 112
- CAP. 62. Contra opinionem Alexandri de intellectu possibili. 113
- CAP. 63. Quod anima non sit complexio, ut posuit Galenus. 114
- CAP. 64. Quod anima non sit harmonia. ib.
- CAP. 65. Quod anima non sit corpus. ib.
- CAP. 66. Contra ponentes intellectum, et sensum esse idem. 115
- CAP. 67. Contra ponentes intellectum possibilem esse imaginationem. ib.
- CAP. 68. Qualiter substantia intellectualis possit esse forma corporis. 116
- CAP. 69. Solutio rationum quibus supra probatur, quod substantia intellectualis non potest uniri corpori ut forma. 117
- CAP. 70. Quod secundum dicta Aristotelis oportet ponere intellectum uniri corpori ut formam. ib.
- CAP. 71. Quod anima immediate unitur corpori. 118
- CAP. 72. Quod anima sit tota in toto, et tota in qualibet parte. ib.
- CAP. 73. Quod intellectus possibilis non est unus in omnibus hominibus. 119
- CAP. 74. De opinione Avicennae, qui posuit formas intelligibiles non conservari in intellectu possibili. 122
- CAP. 75. Solutio rationum quibus videtur probari unitas intellectus possibilis. 124
- CAP. 76. Quod intellectus agens non sit substantia separata, sed aliquid animae. 126
- CAP. 77. Quod non est possibile intellectum possibilem, et agentem in una substantia animae convenire. 128
- CAP. 78. Quod non fuit sententia Aristotelis de intellectu agente, quod sit substantia separata, sed magis quod sit aliquid animae. 129
- CAP. 79. Quod anima humana corrupto corpore non corrumpitur. 130
- CAP. 80. Rationes probantes animam humanam corrumpi corrupto corpore. 132
- CAP. 81. Solutio praecedentium rationum. ib.
- CAP. 82. Quod animae brutorum animalium non sunt immortales. 134
- CAP. 83. Quod anima humana non incipiat cum corpore, sed fuerit ab aeterno. 136
- CAP. 84. Solutio rationum contra superiorem conclusionem. 139
- CAP. 85. Quod anima non sit de substantia Dei. 140
- CAP. 86. Quod anima humana non traducatur cum semine. 141
- CAP. 87. Quod anima humana producat in esse a Deo per creationem. ib.
- CAP. 88. Rationes contra determinatam veritatem. 142
- CAP. 89. Responsiones ad praedicta. 143
- CAP. 90. Quod nulli alii corpori nisi humano unitur substantia intellectualis ut forma. 146
- CAP. 91. Quod sunt aliquae substantiae intellectuales corporibus non unitae. 147
- CAP. 92. De multitudine substantiarum separatarum. 148
- CAP. 93. Quod substantiae separatae non sunt multae unius speciei. 149
- CAP. 94. Quod substantia separata, et anima non sunt unius speciei. 150
- CAP. 95. Quomodo accipiat genus, et species in substantiis separatis. ib.
- CAP. 96. Quod substantiae separatae non accipiunt cognitionem ex sensibilibus. 151
- CAP. 97. Quod intellectus substantiae separatae semper intelligit actu. 152
- CAP. 98. Quomodo una substantia separata intelligit aliam. ib.
- CAP. 99. Quod substantiae separatae cognoscunt materialia. 154
- CAP. 100. Quod substantiae separatae cognoscunt singularia. 155
- CAP. 101. Utrum substantiae separatae naturali cognitione cognoscant omnia simul. 156

LIBER TERTIUS.

- CAP. 1. Prooemium. 157
- CAP. 2. Quod omne agens agit propter finem. 158
- CAP. 3. Quod omne agens agit propter bonum. 159
- CAP. 4. Quod malum est praeter intentionem in rebus. 160
- CAP. 5. Rationes contra determinatam veritatem. ib.
- CAP. 6. Solutio rationum praemissarum. ib.
- CAP. 7. Quod malum non est aliqua natura. 161
- CAP. 8. Rationes contra praemissam conclusionem. 162
- CAP. 9. Responsio ad praedictas obiectiones. ib.
- CAP. 10. Quod causa mali est bonum. 163
- CAP. 11. Quod malum comparatur in aliquo bono. 165
- CAP. 12. Quod malum non totaliter consumit bonum. ib.
- CAP. 13. Quod malum habet aliquo modo causam. 166
- CAP. 14. Quod malum est causa per accidens. ib.
- CAP. 15. Quod non est summum malum quod sit omnium malorum principium. 167
- CAP. 16. Quod finis cuiuslibet rei est bonum. ib.
- CAP. 17. Quod omnia ordinantur in unum finem, qui est Deus. ib.
- CAP. 18. Quomodo Deus sit finis omnium. 168
- CAP. 19. Quod omnia intendunt assimilari Deo. 169
- CAP. 20. Quomodo res imitentur divinam bonitatem. ib.
- CAP. 21. Quod res intendunt assimilari Deo in hoc quod sunt causa. 170
- CAP. 22. Quomodo diversimode res ordinantur ad suos fines. 171

- CAP. 23. Quod caelum movetur ex aliqua intellectua-
li substantia. 172
- CAP. 24. Quod omnia appetunt bonum, etiam quae
cognitione carent. 173
- CAP. 25. Quod intelligere Deum est finis omnis in-
tellectualis substantiae. 174
- CAP. 26. Quod felicitas in actu voluntatis non consistit. 176
- CAP. 27. Quod felicitas humana non consistit in de-
lectationibus corporalibus. 178
- CAP. 28. Quod felicitas hominis non consistit in ho-
noribus. 179
- CAP. 29. Quod felicitas hominis non consistit in glo-
ria mundana. ib.
- CAP. 30. Quod felicitas hominis non consistit in di-
vitiis. 180
- CAP. 31. Quod felicitas humana non consistit in po-
tentia mundana. ib.
- CAP. 32. Quod felicitas non consistit in bonis corporis. ib.
- CAP. 33. Quod felicitas humana non consistit in par-
te sensitiva. 181
- CAP. 34. Quod ultima hominis felicitas non consi-
stit in actibus virtutum moralium. ib.
- CAP. 35. Quod ultima felicitas non sit in actu pru-
dentiae. ib.
- CAP. 36. Quod felicitas non consistit in operatione artis. ib.
- CAP. 37. Quod ultima felicitas hominis consistit in
contemplatione Dei. 182
- CAP. 38. Quod humana felicitas non consistit in co-
gnitione Dei, quae communiter habetur
a pluribus. ib.
- CAP. 39. Quod felicitas humana non consistit in co-
gnitione Dei, quae habetur per demon-
strationem. 183
- CAP. 40. Quod felicitas humana non consistit in co-
gnitione Dei, quae est per fidem. 184
- CAP. 41. Quod homo non potest in hac vita cogno-
scere substantias separatas per studium,
et inquisitionem scientiarum speculati-
varum, ut voluit Avampace. ib.
- CAP. 42. Quod non possumus in hac vita intelligere
substantias separatas, sicut posuit Ale-
xander. 186
- CAP. 43. Quod non possumus intelligere in hac vita sub-
stantias separatas, sicut posuit Averroes. 187
- CAP. 44. Quod ultima felicitas hominis non consi-
stit in cognitione substantiarum sepa-
ratarum, qualem praedictae opiniones
fingunt. 189
- CAP. 45. Quod non possumus aliquo modo in hac
vita intelligere substantias separatas. ib.
- CAP. 46. Quod anima in hac vita non intelligit se
ipsam per se ipsam. 190
- CAP. 47. Quod non possumus in hac vita videre Deum
per essentiam. 191
- CAP. 48. Quod ultima felicitas hominis non sit in
hac vita. 192
- CAP. 49. Quod substantiae separatae non vident De-
um per essentiam, ex hoc quod cogno-
scunt non per sua essentias. 194
- CAP. 50. Quod in naturali cognitione quam habent
substantiae separatae de Deo, non quie-
scit eorum naturale desiderium. 195
- CAP. 51. Quomodo Deus per essentiam videtur. 196
- CAP. 52. Quod nulla creata substantia potest sua na-
turali virtute pervenire ad videndum
Deum per essentiam. ib.
- CAP. 53. Quod intellectus creatus indiget aliqua in-
fluentia divini luminis ad hoc quod De-
um per essentiam videat. 197
- CAP. 54. Rationes contra praedictam determinatio-
nem, et earum solutiones. 198
- CAP. 55. Quod intellectus creatus non comprehendit
divinam substantiam. 199
- CAP. 56. Quod nullus intellectus creatus videndo De-
um videt omnia, quae in ipso videri
possunt. 199
- CAP. 57. Quod omnis intellectus cuiuscumque gradus
particeps esse potest divinae visionis. 200
- CAP. 58. Quod unus alio perfectius Deum videri potest. ib.
- CAP. 59. Quod videntes divinam substantiam, omnia
videant aliquo modo. 201
- CAP. 60. Quod videntes Deum, omnia simul vident
in ipso. 202
- CAP. 61. Quod per visionem Dei aliquis sit particeps
vitae aeternae. ib.
- CAP. 62. Quod videntes Deum, in perpetuum eum
videbunt. 203
- CAP. 63. Qualiter in illa ultima felicitate omne desi-
derium hominis completur. 204
- CAP. 64. Quod Deus sua providentia gubernat uni-
versa. 205
- CAP. 65. Quod Deus conservet res in esse. 206
- CAP. 66. Quod nihil dat esse, nisi in quantum agit
in virtute divina. 207
- CAP. 67. Quod Deus est causa operandi omnibus ope-
rantibus. 208
- CAP. 68. Quod Deus est ubique, et in omnibus rebus. 209
- CAP. 69. De opinione eorum qui rebus naturalibus
propriis subtrahunt actiones. 210
- CAP. 70. Quomodo idem effectus sit a Deo, et natu-
rali agente. 212
- CAP. 71. Quod divina providentia non excludit tota-
liter malum a rebus. ib.
- CAP. 72. Quod divina providentia non excludit con-
tingentiam a rebus. 214
- CAP. 73. Quod divina providentia non excludit arbi-
trii libertatem. ib.
- CAP. 74. Quod divina providentia non excludit ca-
sum, et fortunam. 215
- CAP. 75. Quod providentia divina sit singularium con-
tingentium. 216
- CAP. 76. Quod providentia Dei sit singularium imme-
diata. 217
- CAP. 77. Quod executio divinae providentiae sit median-
tibus causis secundis. 218
- CAP. 78. Quod mediantibus creaturis intellectualibus
aliae creaturae reguntur a Deo. 219
- CAP. 79. Quod substantiae intellectuales inferiores
reguntur per superiores. ib.
- CAP. 80. De ordinatione Angelorum ad invicem. 220
- CAP. 81. De ordinatione hominum ad invicem, et ad
alia. 222
- CAP. 82. Quod corpora inferiora reguntur a Deo per
superiora. ib.
- CAP. 83. Epilogus praedictorum. 223
- CAP. 84. Quod corpora caelestia non imprimant in
intellectus nostros. 224
- CAP. 85. Quod corpora caelestia non sunt causae vol-
untatum, et electionum nostrarum. 225
- CAP. 86. Quod corporales effectus in istis inferiori-
bus non sequuntur ex necessitate a cor-
poribus caelestibus. 227
- CAP. 87. Quod motus caelestis corporis non sunt
causa electionum nostrarum ex virtute
animae moventis. 228
- CAP. 88. Quod substantiae separatae creatae non pos-
sunt esse causa directe electionum, et
voluntatum nostrarum. 229
- CAP. 89. Quod motus voluntatis causatur a Deo, et
non solum a voluntate. ib.
- CAP. 90. Quod electiones, et voluntates humanae sub-
duntur divinae providentiae. 230
- CAP. 91. Quomodo res humanae ad superiores cau-
sas reducantur. 231
- CAP. 92. Quomodo dicitur aliquis bene fortunatus, et
quomodo adiuvatur homo ex superioribus causis. ib.
- CAP. 93. De fato an sit, et quid. 233
- CAP. 94. De certitudine divinae providentiae. 234

- CAP. 95. Quod immobilitas divinae providentiae utilitatem orationis non excludit. 236
- CAP. 96. Quod petitiones orantium non semper admittuntur a Deo. ib.
- CAP. 97. Quomodo dispositio divinae providentiae habeat rationem. 238
- CAP. 98. Quomodo Deus possit, aut non possit facere praeter ordinem suae providentiae. 240
- CAP. 99. Quod Deus potest operari praeter ordinem rebus inditum producendo effectus absque causis propriis. ib.
- CAP. 100. Quod ea quae Deus facit praeter naturae ordinem non sunt contra naturam. 241
- CAP. 101. De miraculis. 242
- CAP. 102. Quod solus Deus potest miracula facere. ib.
- CAP. 103. Quod substantiae spirituales aliqua miracula operantur, quae tamen non sunt vere miracula. 243
- CAP. 104. Quod opera magorum non sunt solum ex impressione caelestium corporum. 244
- CAP. 105. Unde magorum operationes efficaciam habeant. 245
- CAP. 106. Quod substantia intellectualis, quae praestat efficaciam magicis operibus, non est bona. 246
- CAP. 107. Quod substantia intellectualis, cuius auxilio magicae artes utuntur, non est mala secundum suam naturam. 247
- CAP. 108. Rationes, quod in daemonibus non possit esse peccatum. 248
- CAP. 109. Quod in daemonibus possit esse peccatum, et qualiter. 249
- CAP. 110. Solutio rationum praemissarum. 250
- CAP. 111. Quod speciali quadam ratione creaturae rationales divinae providentiae subduntur. 251
- CAP. 112. Quod creaturae rationales gubernantur propter se ipsas; aliae vero in ordine ad eas. ib.
- CAP. 113. Quod rationalis creatura dirigitur a Deo ad suos actus non solum secundum ordinem ad speciem, sed etiam secundum quod congruit individuo. 252
- CAP. 114. Quod divinitus hominibus leges dantur. 253
- CAP. 115. Quod lex divina principaliter ordinat hominem in Deum. ib.
- CAP. 116. Quod finis legis divinae est dilectio Dei. 254
- CAP. 117. Quod lege divina ordinamur ad dilectionem proximi. ib.
- CAP. 118. Quod per divinam legem homines ad rectam fidem obligantur. 255
- CAP. 119. Quod per quaedam sensibilia mens nostra dirigitur in Deum. ib.
- CAP. 120. Quod patriae cultus soli Deo est exhibendus. 256
- CAP. 121. Quod divina lex ordinat hominem secundum rationem circa corporalia, et sensibilia. 258
- CAP. 122. Qua ratione fornicatio simplex secundum legem divinam sit peccatum, et quod matrimonium sit naturale. ib.
- CAP. 123. Quod matrimonium debeat esse indivisibile. 259
- CAP. 124. Quod matrimonium debeat esse unius ad unam. 260
- CAP. 125. Quod matrimonium non debeat fieri inter propinquos. 261
- CAP. 126. Quod non omnis carnalis commixtio est peccatum. 262
- CAP. 127. Quod nullus cibi usus est peccatum secundum se. ib.
- CAP. 128. Quomodo secundum legem Dei homo ordinatur ad proximum. 263
- CAP. 129. Quod in actibus humanis sunt aliqua recta secundum naturam, et non solum quasi lege posita. 264
- CAP. 130. De consiliis quae dantur in lege divina. ib.
- CAP. 131. Rationes impugnantium voluntariam paupertatem. 265
- CAP. 132. Rationes impugnantium particulares modos vivendi in paupertate. 266
- CAP. 133. Quomodo paupertas sit bona. 268
- CAP. 134. Solutio rationum supra inductarum contra paupertatem. 268
- CAP. 135. Solutiones obiectionum contra particulares modos vivendi in paupertate. 269
- CAP. 136. De errore eorum qui perpetuam continentiam impugnant. 272
- CAP. 137. Contra eos qui matrimonium virginitati aequabant. 273
- CAP. 138. De errore eorum qui vota impugnant. ib.
- CAP. 139. Quod merita, et peccata non sunt paria. 274
- CAP. 140. Quod actus hominis puniuntur, vel praemiantur a Deo. ib.
- CAP. 141. De differentia, et ordine poenarum. 276
- CAP. 142. Quod non omnia praemia, et poenae sunt aequales. 277
- CAP. 143. De poena quae debetur peccato mortali, et veniali per respectum ad ultimum finem. ib.
- CAP. 144. Quod per peccatum mortale ultimo line aliquis in aeternum privatur. 278
- CAP. 145. Quod peccata puniuntur etiam per experientiam alicuius nocivi. 279
- CAP. 146. Quod iudicibus licet poenas inferre. ib.
- CAP. 147. Quod homo indiget divino auxilio ad beatitudinem consequendam. 280
- CAP. 148. Quod per auxilium divinae gratiae homo non cogitur ad virtutem. 281
- CAP. 149. Quod praedictum divinum auxilium homo promereri non potest. ib.
- CAP. 150. Quod praedictum divinum auxilium gratia nominatur, et quid sit gratia gratum faciens. 282
- CAP. 151. Quod gratia gratum faciens causat in nobis dilectionem Dei. 283
- CAP. 152. Quod divina gratia causat in nobis fidem. ib.
- CAP. 153. Quod divina gratia causat in nobis spem futurae beatitudinis. 284
- CAP. 154. De donis gratiae gratis datae. In quo et de divinationibus daemonum. ib.
- CAP. 155. Quod homo indiget auxilio gratiae ad perseverandum in bono. 287
- CAP. 156. Quod ille qui decidit a gratia per peccatum, potest iterum per gratiam reparari. 288
- CAP. 157. Quod homo a peccato liberari non potest nisi per gratiam. 289
- CAP. 158. Qualiter homo a peccato liberatur. ib.
- CAP. 159. Quod rationabiliter homini imputatur, si ad Deum non convertatur, quamvis hoc sine gratia non possit. 290
- CAP. 160. Quod homo in peccato existens, sine gratia peccatum vitare non potest. ib.
- CAP. 161. Quod Deus aliquos a peccato liberat, et aliquos in peccato relinquit. 291
- CAP. 162. Quod Deus nemini est causa peccandi. ib.
- CAP. 163. De praedestinatione, reprobatione, et electione divina. 292

LIBER QUARTUS.

- CAP. 1. Prooemium. 293
- CAP. 2. Quod sit generatio, paternitas, et filiatio in divinis. 294
- CAP. 3. Quod Filius Dei sit Deus. 295
- CAP. 4. Quid opinatus sit Photinus de Filio Dei, et eius improbatio. ib.
- CAP. 5. Opinio Sabellii de Filio Dei, et eius improbatio. 297
- CAP. 6. De opinione Arii circa Filium Dei. 298
- CAP. 7. Improbatio positionis Arii. 299
- CAP. 8. Solutio ad auctoritates quas Arius pro se inducebat. 301
- CAP. 9. Solutio ad auctoritates Photini, et Sabellii. 304
- CAP. 10. Rationes contra generationem, et processionem divinam. 305
- CAP. 11. Quomodo accipienda sit generatio in divinis, et quae de Filio Dei in Scripturis dicuntur. 306
- CAP. 12. Quomodo Filius Dei dicatur Dei sapientia. 310

- CAP. 13. Quod non est nisi unus filius in divinis. . . 310.
 CAP. 14. Solutio ad rationes supra inductas contra generationem divinam. . . 312
 CAP. 15. De Spiritu sancto, quod sit in divinis. . . 314
 CAP. 16. Rationes ex quibus aliqui Spiritum sanctum aestimaverunt esse creaturam. . . ib.
 CAP. 17. Quod Spiritus sanctus sit verus Deus. . . 315
 CAP. 18. Quod Spiritus sanctus sit subsistens persona. . . 317
 CAP. 19. Quomodo intelligenda sint quae de Spiritu sancto dicuntur. . . 318
 CAP. 20. De effectibus attributis Spiritui sancto in Scripturis respectu totius creaturae. . . 319
 CAP. 21. De effectibus attributis Spiritui sancto in sacra Scriptura respectu rationalis creaturae quantum ad ea quae Deus nobis largitur. . . ib.
 CAP. 22. De effectibus attributis Spiritui sancto secundum quod movet creaturam in Deum. . . 321
 CAP. 23. Solutio rationum supra inductarum contra divinitatem Spiritus sancti. . . ib.
 CAP. 24. Quod Spiritus sanctus procedat a Filio. . . 323
 CAP. 25. Rationes ostendere volentium quod Spiritus sanctus non procedat a Filio, et solutio ipsarum . . . 326
 CAP. 26. Quod non sunt nisi tres personae in divinis, scilicet Pater, et Filius, et Spiritus sanctus. . . ib.
 CAP. 27. De incarnatione Verbi secundum traditionem sacrae Scripturae. . . 327
 CAP. 28. De errore Photini circa incarnationem. . . 328
 CAP. 29. De errore Manichaeorum circa incarnationem. . . ib.
 CAP. 30. De errore Valentini circa incarnationem. . . 329
 CAP. 31. De errore Apollinaris circa corpus Christi. . . 330
 CAP. 32. De errore Arii, et Apollinaris circa animam Christi. . . 331
 CAP. 33. De errore Apollinaris dicentis animam rationalem non fuisse in Christo, et Origenis dicentis animam Christi ante mundum fuisse creatam. . . 332
 CAP. 34. De errore Theodori Mopsuesteni circa unionem Verbi ad hominem. . . ib.
 CAP. 35. Contra errorem Euthychetis. . . 336
 CAP. 36. De errore Macharii Antiocheni, ponentis, unam tantum voluntatem in Christo. . . 338
 CAP. 37. Contra eos qui dixerunt ex anima et corpore non esse aliquid unum constitutum in Christo. . . 339
 CAP. 38. Contra eos qui ponunt duo supposita vel duas hypostases in una persona Christi. . . ib.
 CAP. 39. Quid fides catholica sentiat de incarnatione. . . 341
 CAP. 40. Obiectiones contra fidem incarnationis. . . ib.
 CAP. 41. Quomodo oporteat intelligere incarnationem Filii Dei. . . 342
 CAP. 42. Quod assumptio humanae naturae maxime competebat Verbo Dei. . . 343
 CAP. 43. Quod humana natura assumpta a Verbo, non praexistit assumptioni, sed in ipsa conceptione fuit assumpta. . . 344
 CAP. 44. Quod natura humana assumpta a Verbo, in ipsa conceptione fuit perfecta quantum ad animam, et corpus. . . ib.
 CAP. 45. Quod Christus deicit nasci ex Virgine. . . 345
 CAP. 46. Quod Christus natus est de Spiritu sancto. . . 346
 CAP. 47. Quod Christus non sit filius Spiritus sancti secundum carnem. . . ib.
 CAP. 48. Quod non est dicendum: Christus est creatura. . . ib.
 CAP. 49. Solutio rationum contra incarnationem superius positarum. . . ib.
 CAP. 50. Quod peccatum originale traducatur a primo parente in posteros. . . 348
 CAP. 51. Obiectiones contra peccatum originale. . . ib.
 CAP. 52. Solutio obiectionum positarum. . . 349
 CAP. 53. Rationes quibus videtur probari, quod non fuit conveniens Deum incarnari. . . 351
 CAP. 54. Quod conveniens fuit Deum incarnari. . . 353
 CAP. 55. Solutio rationum supra positarum contra convenientiam incarnationis. . . 354
 CAP. 56. De necessitate sacramentorum. . . 359
 CAP. 57. De distinctione sacramentorum veteris, et novae legis. . . ib.
 CAP. 58. De numero sacramentorum novae legis. . . ib.
 CAP. 59. De baptismo. . . 360
 CAP. 60. De confirmatione. . . ib.
 CAP. 61. De Eucharistia. . . 361
 CAP. 62. De errore infidelium circa sacramentum Eucharistiae. . . ib.
 CAP. 63. Solutio praemissarum difficultatum, et primo quoad conversionem panis in corpus Christi. . . 362
 CAP. 64. Solutio eorum quae obiciebantur ex parte loci. . . 363
 CAP. 65. Solutio eorum quae obiciebantur ex parte accidentium. . . ib.
 CAP. 66. Solutio eorum quae obiciebantur ex parte actionis, et passionis. . . 364
 CAP. 67. Solutio eorum quae obiciebantur ex parte fractionis. . . 365
 CAP. 68. Solutio auctoritatis supra inductae. . . ib.
 CAP. 69. Ex quali pane, et vino debet confici hoc sacramentum. . . ib.
 CAP. 70. De sacramento poenitentiae, et primo quod homines post gratiam sacramentalem acceptam peccare possunt. . . 366
 CAP. 71. Quod homo peccans post sacramentorum gratiam potest converti per gratiam. . . 367
 CAP. 72. De necessitate poenitentiae, et partium eius. . . 368
 CAP. 73. De sacramento extremae unctionis. . . 369
 CAP. 74. De sacramento ordinis. . . 370
 CAP. 75. De distinctione ordinum. . . 371
 CAP. 76. De Episcopali potestate, et quod in ea unus sit summus. . . 372
 CAP. 77. Quod per malos ministros sacramenta dispensari possunt. . . 373
 CAP. 78. De sacramento matrimonii. . . ib.
 CAP. 79. Quod per Christum corporum resurrectio sit futura. . . 374
 CAP. 80. Obiectiones contra resurrectionem. . . 375
 CAP. 81. Solutio praemissarum obiectionum. . . ib.
 CAP. 82. Quod homines resurgent immortales. . . 377
 CAP. 83. Quod in resurrectione non erit usus ciborum, neque venereorum. . . 379
 CAP. 84. Quod corpora resurgentium erunt eiusdem naturae sicut prius. . . 381
 CAP. 85. Quod corpora resurgentium erunt alterius dispositionis, quam ante. . . 382
 CAP. 86. De qualitate corporum glorificatorum. . . 383
 CAP. 87. De loco corporum glorificatorum. . . 384
 CAP. 88. De sexu, et aetate resurgentium. . . ib.
 CAP. 89. De qualitate corporum resurgentium in damnatis. . . ib.
 CAP. 90. Quomodo substantiae incorporeae patiantur ab igne. . . 385
 CAP. 91. Quod animae statim post separationem a corpore poenam, vel praemium consequuntur. . . 386
 CAP. 92. Quod animae sanctorum post mortem habent voluntatem immutabilem in bono. . . 387
 CAP. 93. Quod animae malorum post mortem habent voluntatem immutabilem in malo. . . 388
 CAP. 94. De immutabilitate voluntatis in animabus in purgatorio detentis. . . ib.
 CAP. 95. De causa immobilitatis communiter in omnibus animabus post separationem a corpore. . . ib.
 CAP. 96. De finali iudicio. . . 389
 CAP. 97. De statu mundi post iudicium. . . ib.

Summa contra gentiles
seu liber de veritate catholicae
fidei contra errores infidelium

Liber quartus

CAPUT 1

1. ecce, haec ex parte dicta sunt viarum eius, et cum vix parvam stillam sermonum eius audiverimus, quis poterit tonitruum magnitudinis eius intueri. iob, 26-14.

2. intellectus humanus, a rebus sensibilibus connaturaliter sibi scientiam capiens, ad intuendam divinam substantiam in seipsa, quae super omnia sensibilia, immo super omnia alia entia impropotionaliter elevatur, pertingere per seipsum non valet.

3. sed quia perfectum hominis bonum est ut quoquo modo deum cognoscat, ne tam nobilis creatura omnino in vanum esse videretur, velut finem proprium attingere non valens, datur homini quaedam via per quam in dei cognitionem ascendere possit: ut scilicet, quia omnes rerum perfectiones quodam ordine a summo rerum vertice deo descendunt, ipse, ab inferioribus incipiens et gradatim ascendens, in dei cognitionem proficiat; nam et in corporalibus motibus eadem est via qua descenditur et ascenditur, ratione principii et finis distincta.

4. praedicti autem descensus perfectionum a deo duplex est ratio. una quidem ex parte primae rerum originis: nam divina sapientia, ut perfectio esset in rebus, res produxit in ordine, ut creaturarum universitas ex summis rerum et infimis compleretur. alia vero ratio ex ipsis rebus procedit. nam cum causae sint nobiliores effectibus, prima quidem causata deficiunt a prima causa, quae deus est, quae tamen suis effectibus praeminent; et sic deinceps quousque ad ultima rerum perveniatur.

5. et quia in summo rerum vertice deo perfectissima unitas invenitur; et unumquodque, quanto est magis unum, tanto est magis virtuosum et dignius: consequens est ut quantum a primo principio receditur, tanto maior diversitas et variatio inveniatur in rebus. oportet igitur processum emanationis a deo uniri quidem in ipso principio, multiplicari autem secundum res infimas, ad quas terminatur. et ita, secundum diversitatem rerum, apparet viarum diversitas, quasi ab uno principio inchoatarum, et terminatarum ad diversa.

6. per has igitur vias intellectus noster in dei cognitionem ascendere potest, sed propter debilitatem intellectus nostri, nec ipsas vias perfecte cognoscere possumus. nam cum sensus unde nostra cognitio incipit, circa exteriora accidentia versetur, quae sunt secundum se sensibilia, ut color et odor et huiusmodi; intellectus vix per huiusmodi exteriora potest ad perfectam notitiam inferioris naturae pervenire, etiam illarum rerum quarum accidentia sensu perfecte comprehendit. multo igitur minus pertingere poterit ad comprehendendum naturas illarum rerum quarum pauca accidentia capimus sensu; et adhuc minus illorum quorum accidentia sensu capi non possunt, etsi per quosdam deficientes effectus percipiantur. sed etsi ipsae naturae rerum essent nobis cognitae, ordo tamen earum, secundum quod a divina providentia et ad invicem disponuntur et diriguntur in finem, tenuiter nobis notus esse potest: cum ad cognoscendam rationem divinae providentiae non pertingamus. si igitur ipsae viae imperfecte cognoscuntur a nobis, quomodo per eas ad perfecte cognoscendum ipsarum viarum principium poterimus pervenire? quod quia sine proportionem excedit vias praedictas, etiam si vias ipsas cognosceremus perfecte, nondum tamen perfecta principii cognitio nobis adesset.

7. quia igitur debilis erat dei cognitio ad quam homo per vias praedictas intellectuali quodam quasi intuitu pertingere poterat, ex superabundanti bonitate, ut firmior esset hominis de deo cognitio, quaedam de seipso hominibus revelavit quae intellectum humanum excedunt.

8. in qua quidem revelatione, secundum congruentiam hominis, quidam ordo servatur, ut paulatim de imperfecto veniat ad perfectum: sicut in ceteris rebus mobilibus accidit. primo igitur sic homini revelantur ut tamen non intelligantur, sed solum quasi audita credantur: quia intellectus hominis secundum hunc statum, quo sensibilibus est connexus, ad ea intuenda quae omnes proportionales sensus excedunt, omnino elevari non potest. sed cum a sensibilibus connexione fuerit liberatus, tunc elevabitur ad ea quae revelantur intuenda.

9. est igitur triplex cognitio hominis de divinis. quarum prima est secundum quod homo naturali lumine rationis, per creaturas in dei cognitionem ascendit. secunda est prout divina veritas, intellectum humanum excedens, per modum revelationis in nos descendit, non tamen quasi demonstrata ad videndum, sed quasi sermone prolata ad credendum. tertia est secundum quod mens humana elevabitur ad ea quae sunt revelata perfecte intuenda.

10. hanc igitur triplicem cognitionem iob in verbis propositis insinuat. quod enim dicit, ecce, haec ex parte dicta sunt viarum eius, ad illam cognitionem pertinet qua per vias creaturarum in dei cognitionem noster intellectus ascendit. et quia has vias imperfecte cognoscimus, recte adiunxit, ex parte. ex parte enim cognoscimus: sicut apostolus dicit, 1 cor. 13-9.

11. quod vero subdit, et cum vix parvam stillam sermonum eius audiverimus, ad secundam cognitionem pertinet, prout divina nobis credenda per modum locutionis revelantur: fides enim, ut dicitur rom. 10-17, est ex auditu, auditus autem per verbum dei; de quo etiam dicitur ioan. 17-17, sanctifica eos in veritate: sermo tuus veritas est. sic igitur, quia revelata veritas de divinis non videnda, sed credenda proponitur, recte dicit, audiverimus. quia vero haec imperfecta cognitio effluit ab illa perfecta cognitione qua divina veritas in seipsa videtur, dum a deo nobis mediantibus angelis revelatur, qui vident faciem patris, recte nominat stillam. unde et ioel 3-18 dicitur: in die illa stillabunt montes dulcedinem. sed quia non omnia mysteria quae in prima veritate visa angeli et alii beati cognoscunt, sed quaedam pauca nobis revelantur, signanter addit, parvam. dicitur enim eccli. 43-35 quis magnificat eum sicut est ab initio? multa abscondita sunt maiora his: pauca enim vidimus operum eius. et dominus discipulis dicit, ioan. 16-12: multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo. haec etiam pauca quae nobis revelantur, sub quibusdam similitudinibus et obscuritatibus verborum nobis proponuntur: ut ad ea quomodocumque capienda soli studiosi perveniant, alii vero quasi occulta venerentur, et increduli lacerare non possint: unde dicit apostolus, i ad cor. 13-12: videmus nunc per speculum in aenigmate. signanter igitur addit, vix ut difficultas ostenderetur.

12. quod vero subdit, quis poterit tonitruum magnitudinis eius intueri? ad tertiam cognitionem pertinet, qua prima veritas cognoscetur, non sicut credita, sed sicut visa: videbimus enim eum sicuti est, ut dicitur i ioan. 3-2. unde dicit, intueri. nec aliquid modicum de divinis mysteriis percipietur, sed ipsa maiestas divina videbitur, et omnis bonorum perfectio: unde dominus ad moysen dixit, exodi 33-19: ego ostendam tibi omne bonum. recte ergo dicit, magnitudinis. non autem proponitur veritas homini aliquibus velaminibus occultata, sed omnino manifesta: unde dominus discipulis suis dicit, ioan. 16-25: venit hora cum iam non in proverbiiis loquar vobis, sed palam de patre annuntiabo vobis. signanter ergo dicit, tonitruum, ad manifestationem insinuandam.

13. competunt autem verba praemissa nostro proposito. nam in praecedentibus de divinis sermo est habitus secundum quod ad cognitionem divinorum naturalis ratio per creaturas pervenire potest: imperfecte tamen, et secundum proprii possibilitatem ingenii, ut sic possimus dicere cum iob, ecce, haec ex parte dicta sunt viarum eius. restat autem sermo

habendus de his quae nobis revelata sunt divinitus ut credenda, excedentia intellectum humanum.

14. circa quae qualiter procedendum sit, praemissa verba nos docent. cum enim huiusmodi veritatem vix audiverimus in sermonibus sacrae scripturae quasi stillam parvam ad nos descendentem; nec possit aliquis in huius vitae statu tonitruum magnitudinis intueri; erit hic modus servandus, ut ea quae in sermonibus sacrae scripturae sunt tradita, quasi principia sumantur; et sic ea quae in sermonibus praedictis occulte nobis traduntur, studeamus utcumque mente capere, a laceratione infidelium defendendo; ut tamen praesumptio perfecte cognoscendi non adsit; probanda enim sunt huiusmodi auctoritate sacrae scripturae, non autem ratione naturali. sed tamen ostendendum est quod rationi naturali non sunt opposita, ut ab impugnatione infidelium defendantur. qui etiam modus in principio huius operis praedeterminatus est.

15. quia vero naturalis ratio per creaturas in dei cognitionem ascendit, fidei vero cognitio a deo in nos e converso divina revelatione descendit; est autem eadem via ascensus et descensus: oportet eadem via procedere in his quae supra rationem creduntur, qua in superioribus processum est circa ea quae ratione investigantur de deo: ut primo scilicet ea tractentur quae de ipso deo supra rationem credenda proponuntur, sicut est confessio trinitatis. secundo autem, de his quae supra rationem a deo sunt facta, sicut opus incarnationis, et quae consequuntur ad ipsam. tertio vero, ea quae supra rationem in ultimo hominum fine expectantur, sicut resurrectio et glorificatio corporum, perpetua beatitudo animarum, et quae his connectuntur.

CAPUT 2

Quod sit generatio, paternitas
et filiatio in divinis.

1. principium autem considerationis a secreto divinae generationis sumentes, quid de ea secundum sacrae scripturae documenta teneri debeat, praemittamus. dehinc vero ea quae contra veritatem fidei infidelitas adinvenit argumenta ponamus: quorum solutione subiecta, huius considerationis propositum consequemur.

2. tradit igitur nobis sacra scriptura in divinis paternitatis et filiationis nomina, iesum christum filium dei contestans. quod in scriptura novi testamenti frequentissime invenitur. dicitur enim matth. 11-27: nemo novit filium nisi pater: neque patrem quis novit nisi filius. ab hoc marcus suum evangelium coepit, dicens: initium evangelii iesu christi, filii dei. ioannes etiam evangelista hoc frequenter ostendit: dicitur enim ioan. 3-35: pater diligit filium, et omnia dedit in manu eius; et ioan. 5-21: sicut pater suscitatur mortuos et vivificat, sic et filius quos vult vivificat. paulus etiam apostolus haec verba frequenter interserit: dicit enim, rom. 1, se segregatum in evangelium dei, (quod ante promiserat per prophetas suos in scripturis sanctis) de filio suo; et ad hebr. 1-1: multifariam multisque modis olim deus loquens patribus in prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in filio.

3. hoc etiam traditur, licet rarius, in scriptura veteris testamenti. dicitur enim proverb. 30-4: quod nomen eius? et quod nomen filii eius, si nosti? in psalmo etiam legitur: dominus dixit ad me, filius meus es tu. et iterum: ipse invocavit me, pater meus es tu.

4. et quamvis haec duo ultima verba aliqui vellent ad sensum alium retorquere, ut quod dicitur, dominus dixit ad me, filius meus es tu, ad ipsum david referatur; quod vero dicitur, ipse invocavit me, pater meus es tu, salomoni attribatur: tamen ea quae coniunguntur utrique, hoc non omnino ita esse ostendunt. neque enim david potest competere quod additur, ego hodie genui te; et quod subditur, dabo tibi gentes hereditatem tuam, et possessionem tuam terminos terrae, cum eius regnum usque ad terminos terrae non fuerit dilatatum, ut historia libri regum declarat. neque etiam salomoni potest omnino competere quod dicitur, ipse

invocavit me, pater meus es tu: cum subdatur ponam in saeculum saeculi sedem eius, et thronum eius sicut dies caeli. unde datur intelligi quod, quia quaedam praemissis verbis annexa david vel salomoni possint congruere, quaedam vero nequaquam, quod de david et salomone haec verba dicantur, secundum morem scripturae, in alterius figuram, in quo universa compleantur.

5. quia vero nomina patris et filii generationem aliquam consequuntur, ipsum etiam divinae generationis nomen scriptura non tacuit. nam in psalmo, ut dictum est, legitur: ego hodie genui te. et proverb. 8, dicitur: nondum erant abyssi et ego iam concepta eram: ante omnes colles ego parturiebar; vel secundum aliam litteram: ante omnes colles generavit me dominus. dicitur etiam isaiae ult.: numquid ego, qui alios parere facio, ipse non pariam? dicit dominus. si ego, qui generationem ceteris tribuo, sterilis ero? ait dominus deus. et licet dici possit hoc esse referendum ad multiplicationem filiorum israel de captivitate revertentium in terram suam, quia praemittitur, parturivit et peperit sion filios suos, tamen hoc proposito non obsistit. ad quodcumque enim ratio aptetur, ipsa tamen ratio, quae ex dei ore inducitur, firma et stabilis manet: ut, si ipse aliis generationem tribuat, sterilis non sit. nec esset conveniens ut qui alios vere generare facit, ipse non vere, sed per similitudinem generet: cum oporteat nobilius esse aliquid in causa quam in causatis, ut ostensum est. ioan. etiam 1 dicitur: vidimus gloriam eius quasi unigeniti a patre, et iterum: unigenitus filius, qui est in sinu patris, ipse enarravit. et paulus dicit, hebr. 1-6: et cum iterum introducit primogenitum in orbem terrae, dicit: et adorent eum omnes angeli dei.

CAPUT 3

Quod filius dei sit deus.

1. considerandum tamen quod praedictis nominibus divina scriptura utitur etiam ad creationem rerum ostendendam: dicitur enim iob 38-29 quis est pluviae pater? vel quis genuit stillas roris? de cuius utero egressa est glacies? et gelu de caelo quis genuit? ne igitur nihil aliud ex paternitatis, filiationis et generationis vocabulis intelligeretur quam creationis efficacia, addidit scripturae auctoritas ut eum quem filium et genitum nominabat, etiam deum esse non taceret, ut sic praedicta generatio aliquid amplius quam creatio intelligeretur. dicitur enim ioan. 1-1: in principio erat verbum, et verbum erat apud deum, et deus erat verbum. et quod verbi nomine filius intelligatur, ex consequentibus ostenditur: nam subdit: verbum caro factum est, et habitavit in nobis, et vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a patre. et paulus dicit, tit. 3-4: apparuit benignitas et humanitas salvatoris nostri dei.

2. hoc etiam veteris testamenti scriptura non tacuit, christum deum nominans. dicitur enim in psalmo: sedes tua, deus, in saeculum saeculi, virga directionis virga regni tui: dilexisti iustitiam, et odisti iniquitatem. et quod ad christum dicatur, patet per id quod subditur: propterea unxit te deus, deus tuus, oleo laetitiae prae consortibus tuis. et isaiae 9-6 dicitur: parvulus natus est nobis, et filius datus est nobis, et factus est principatus super humerum eius; et vocabitur nomen eius admirabilis, consiliarius, deus fortis, pater futuri saeculi, princeps pacis.

3. sic igitur ex sacra scriptura docemur filium dei, a deo genitum, deum esse. filium autem dei iesum christum petrus confessus est, ei dicens: tu es christus, filius dei vivi. ipse igitur et unigenitus est, et deus est.

CAPUT 4

Quid opinatus sit Photinus
de filio dei, et eius improbatio.

1. huius autem doctrinae veritatem quidam perversi homines suo sensu metiri praesumentes, de praemissis vanas et varias opiniones conceperunt.

2. quorum quidem consideraverunt hanc esse scripturae consuetudinem, eos qui divina gratia iustificantur, filios dei dici: secundum illud ioan. 1-12, dedit eis potestatem filios dei fieri, his qui credunt in nomine eius. et rom. 8-16, dicitur: ipse enim spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii dei. et 1 ioan. 3-1: videte qualem caritatem dedit nobis pater, ut filii dei nominemur et simus. quos etiam a deo genitos esse scriptura non tacet. dicitur enim iac. 1-18: voluntarie genuit nos verbo veritatis. et 1 ioan. 3-9, dicitur: omnis qui natus est ex deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet. et, quod est mirabilius, eiusdem nomen divinitatis adscribitur. dominus enim dixit ad moysen: ego constitui te deum pharaonis. et in psalmo: ego dixi, dii estis, et filii excelsi omnes; et, sicut dominus dicit, ioan. 10-35: illos dixit deos ad quos sermo dei factus est.

3. per hunc ergo modum, opinantes iesum christum purum hominem esse, et ex maria virgine initium sumpsisse, et per beatae vitae meritum divinitatis honorem prae ceteris fuisse adeptum, aestimaverunt eum, similiter aliis hominibus, per adoptionis spiritum dei filium; et per gratiam ab eo genitum; et per quandam assimilationem ad deum in scripturis dici deum, non per naturam, sed per consortium quoddam divinae bonitatis, sicut et de sanctis dicitur ii petr. 1-4: ut efficiamini divinae consortes naturae, fugientes eius quae in mundo est concupiscentiae corruptionem.

4. hanc autem positionem sacrae scripturae auctoritate confirmare nitebantur.

5. dicit enim dominus, matth. ult.: data est mihi omnis potestas in caelo et in terra. quod si ante tempora deus esset, potestatem ex tempore non accepisset.

6. item, rom. 1, dicitur de filio quod factus est ei, scilicet deo, ex semine david secundum carnem; et quod praedestinatus est filius dei in virtute. quod autem praedestinatur et factum est, videtur non esse aeternum.

7. item. apostolus dicit, ad philipp. 2-8: factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis: propter quod deus exaltavit illum, et dedit illi nomen quod est super omne nomen. ex quo videtur ostendi quod propter obedientiae et passionis meritum divino sit honore donatus, et super omnia exaltatus.

8. petrus etiam dicit, act. 2-36: certissime ergo sciat omnis domus israel quia dominum eum et christum deus fecit hunc iesum, quem vos crucifixistis. videtur igitur ex tempore deus esse factus, non ante tempora natus.

9. adducunt etiam in fulcimentum suae opinionis ea quae in scripturis de christo ad defectum pertinere videntur: sicut quod femineo portatur utero, et profectum aetatis accepit, esuriem passus est, et lassitudine fatigatus, et morti subiectus; quod sapientia profecit, iudicii se nescire diem confessus est, et mortis terrore concussus est; et alia huiusmodi, quae deo per naturam existenti convenire non possent. unde concludunt quod per meritum honorem divinum adeptus est per gratiam, non quod esset naturae divinae.

10. hanc autem positionem primo adinvenerunt quidam antiqui haeretici, cerinthus et ebion; quam postea paulus samosatenus instauravit; et postea a photino est confirmata, ut qui hoc dogmatizant, photiniani nuncupentur.

11. diligenter autem verba sacrae scripturae considerantibus apparet non hunc sensum in ea contineri quem praedicti homines sua opinione conceperunt. nam cum salomon dicat, nondum erant abyssi et ego iam concepta eram, satis ostendit hanc generationem ante omnia corporalia extitisse. unde relinquitur quod filius a deo genitus initium essendi a maria non sumpsit. et licet haec, et alia similia testimonia depravare conati fuerint perversa expositione, dicentes haec secundum praedestinationem debere intelligi, quia scilicet ante mundi conditionem dispositum fuit ut ex maria virgine dei filius nasceretur, non quod dei filius fuerit ante mundum; convincantur quod non solum in praedestinatione, sed etiam realiter fuerit ante mariam. nam post praemissa verba salomonis subiungitur: quando appendebat fundamenta

terrae, cum eo eram cuncta componens: si autem in sola praedestinatione fuisset, nihil agere potuisset. hoc etiam ex verbis ioannis evangelistae habetur: nam cum praemisisset, in principio erat verbum, quo nomine filius intelligitur, ut ostensum est; ne quis hoc secundum praedestinationem accipere possit, subdit: omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod verum esse non posset nisi realiter ante mundum extitisset. item, filius dei dicit, ioan., 3-13: nemo ascendit in caelum nisi qui descendit de caelo, filius hominis, qui est in caelo; et iterum, ioan. 6-38: descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me. apparet ergo eum fuisse antequam de caelo descenderet.

12. praeterea. secundum praedictam positionem, homo per vitae meritum profecit in deum. apostolus autem e converso ostendit quod, cum deus esset, factus est homo. dicit enim, ad philipp. 2-6 cum in forma dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem deo: sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo. repugnat igitur praedicta positio apostolicae sententiae.

13. adhuc. inter ceteros qui dei gratiam habuerunt, moyses eam habuit copiose, de quo dicitur exod. 33-11, quod loquebatur ei dominus facie ad faciem, sicut loqui solet homo ad amicum suum. si igitur iesus christus non diceretur dei filius nisi propter gratiam adoptionis, sicut alii sancti, eadem ratione moyses filius diceretur et christus, licet etiam abundantiori gratia christus fuerit dotatus: nam et inter alios sanctos, unus alio maiori gratia repletur, et tamen omnes eadem ratione filii dei dicuntur. moyses autem non eadem ratione dicitur filius qua christus. distinguit enim apostolus christum a moyse sicut filium a servo: dicitur enim ad hebr. 3-5: moyses quidem fidelis erat in tota domo eius tanquam famulus, in testimonium eorum quae dicenda erant: christus autem tanquam filius in domo sua. manifestum est ergo quod christus non dicitur dei filius per adoptionis gratiam, sicut alii sancti.

14. similis etiam ratio ex pluribus aliis scripturae locis colligi potest, quae quodam singulari modo christum prae aliis dei filium nominat, quandoque quidem, absque aliis, singulariter eum filium nominat: sicut vox patris intonuit in baptismo, hic est filius meus dilectus, in quo mihi complacui. quandoque eum unigenitum nominat: sicut ioan. 1-14, vidimus eum quasi unigenitum a patre; et iterum, unigenitus, qui est in sinu patris, ipse enarravit. si autem communi modo, sicut et alii, filius diceretur, unigenitus dici non posset. quandoque etiam et primogenitus nominatur, ut quaedam derivatio filiationis ab eo in alios ostendatur: secundum illud rom. 8-29: quos praescivit et praedestinavit fieri conformes imagini filii eius, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus; et gal. 4-4 dicitur: misit deus filium suum ut adoptionem filiorum reciperemus. alia ergo ratione ipse est filius, per cuius filiationis similitudinem alii filii dicuntur.

15. amplius. quaedam opera in scripturis sacris ita deo proprie attribuuntur quod alteri convenire non possunt, sicut sanctificatio animarum, et remissio peccatorum: dicitur enim levit. 20-8: ego dominus, qui sanctifico vos; et isaiae 43-25: ego sum qui deleo iniquitates vestras propter me. utrumque autem horum christo scriptura attribuit. dicitur enim ad hebr. 2-11: qui sanctificat et qui sanctificantur, ex uno omnes; et ad hebr. ult.: iesus, ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est. ipse etiam dominus de se protestatus est quod haberet potestatem remittendi peccata, et miraculo confirmavit, ut habetur matth. 9-6. hoc etiam angelus de ipso praenuntiavit, ipse, inquam, salvum faciet populum suum a peccatis eorum. non igitur christus, et sanctificans et peccata remittens, sic dicitur deus sicut dicuntur dii hi qui sanctificantur, et quorum peccata remittuntur: sed sicut virtutem et naturam divinitatis habens.

16. illa vero scripturae testimonia quibus ostendere nitebantur quod christus non esset deus per naturam, efficacia non sunt ad eorum propositum ostendendum. confitemur enim in christo dei filio, post incarnationis mysterium, duas naturas, humanam scilicet et divinam. unde de eo dicuntur et quae dei sunt propria, ratione divinae naturae; et quae ad defectum pertinere videntur, ratione humanae naturae, ut infra plenius explanabitur. nunc autem, ad

praesentem considerationem de divina generatione, hoc sufficiat monstratum esse secundum scripturas quod christus dei filius et deus dicitur non solum sicut purus homo per gratiam adoptionis, sed propter divinitatis naturam.

CAPUT 5

Opinio Sabellii de filio

dei, et eius improbatio.

1. quia vero omnium de deo recte sentientium haec est fixa mentis conceptio, quod non possit esse nisi unus deus, quidam, ex scripturis concipientes quod christus sit vere et naturaliter deus ac dei filius, unum deum esse confessi sunt christum dei filium et deum patrem: nec tamen quod deus filius dicatur secundum suam naturam aut ab aeterno, sed ex tunc filiationis nomen accepit ex quo de maria virgine natus est per incarnationis mysterium. et sic omnia quae christus secundum carnem sustinuit, deo patri attribuebant: puta esse filium virginis, conceptum et natum esse ex ipsa, passum, mortuum et resurrexisse, et alia omnia quae scripturae de christo secundum carnem loquuntur.

2. hanc autem positionem confirmare nitebantur scripturae auctoritatibus.

3. dicitur enim exod. 20: audi, israel, dominus deus tuus deus unus est. et deut. 32-39: videte quod ego sum solus, et non est alius praeter me. et ioan. 5: pater in me manens, ipse facit opera et 14-9 qui videt me, videt et patrem; et, ego in patre, et pater in me est. ex quibus omnibus concipiebant deum patrem ipsum filium dici ex virgine incarnatum.

4. haec autem fuit opinio sabellianorum, qui et patripassiani sunt dicti, eo quod patrem passum esse confitentur, asserentes ipsum patrem esse christum.

5. haec autem positio, etsi a praedicta differat quantum ad christi divinitatem, nam haec christum verum et naturalem deum esse confitetur, quod prima negabat; tamen quantum ad generationem et filiationem, utraque est conformis opinio: nam sicut prima positio asserit filiationem et generationem qua christus filius dicitur, non fuisse ante mariam, ita et haec opinio confitetur. neutra igitur positio generationem et filiationem ad divinam naturam refert, sed solum ad naturam humanam. habet etiam et hoc proprium ista positio, quod, cum dicitur filius dei, non designatur aliqua subsistens persona, sed quaedam proprietas superveniens praeexistenti personae: nam ipse pater, secundum quod carnem sumpsit ex virgine, filii nomen accepit; non quasi filius sit aliqua subsistens persona a persona patris distincta.

6. huius autem positionis falsitas manifeste ostenditur auctoritate scripturae. nam christus non solum virginis filius dicitur in scripturis, sed etiam filius dei: ut ex superioribus patet. hoc autem esse non potest, ut idem sit filius sui ipsius: cum enim filius generetur a patre, generans autem det esse genito, sequeretur quod idem esset dans et accipiens esse; quod omnino esse non potest. non est igitur deus pater ipse filius, sed alius est filius et alius pater.

7. item. dominus dicit: descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me, ioan. 6-38; et 17-5: clarifica me, pater, apud te ipsum. ex quibus omnibus, et similibus, ostenditur filius esse alius a patre.

8. potest autem dici secundum hanc positionem, quod christus dicitur filius dei patris solum secundum humanam naturam: quia scilicet ipse deus pater humanam naturam quam assumpsit, creavit et sanctificavit. sic igitur ipse secundum divinitatem sui ipsius secundum humanitatem dicitur pater. et ita etiam nihil prohibet eundem secundum humanitatem distinctum esse a seipso secundum divinitatem.

9. sed secundum hoc sequetur quod christus dicatur filius dei sicut et alii homines, vel ratione creationis, vel ratione sanctificationis. ostensum est autem quod alia ratione christus dicitur dei filius quam alii sancti. non igitur modo praedicto potest intelligi quod ipse pater sit christus et filius sui ipsius.

10. praeterea. ubi est unum suppositum subsistens, pluralis praedicatio non recipitur. christus, autem de se et de patre pluraliter loquitur, dicens: ego et pater unum sumus. non est ergo filius ipse pater.

11. adhuc. si filius a patre non distinguitur nisi per incarnationis mysterium, ante incarnationem omnino nulla distinctio erat. invenitur autem ex sacra scriptura etiam ante incarnationem filius a patre fuisse distinctus. dicitur enim ioan. 1-1: in principio erat verbum, et verbum erat apud deum, et deus erat verbum. verbum igitur, quod apud deum erat, aliquam distinctionem ab ipso habebat: habet enim hoc consuetudo loquendi, ut alius apud alium esse dicatur. similiter etiam proverb. 8-30, genitus a deo dicit: cum eo eram componens omnia. in quo rursus associatio et quaedam distinctio designatur. dicitur etiam osee 1-7: domui iuda miserebor, et salvabo eos in domino deo suo: ubi deus pater de salvandis in deo filio populis loquitur quasi de persona a se distincta, quae dei nomine digna habeatur. dicitur etiam gen. 1-26: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram: in quo expresse pluralitas et distinctio facientium hominem designatur. homo autem per scripturas a solo deo conditus esse docetur. et sic dei patris et dei filii pluralitas et distinctio fuit etiam ante christi incarnationem. non igitur ipse pater filius dicitur propter incarnationis mysterium.

12. amplius. vera filiatio ad ipsum suppositum pertinet eius qui dicitur filius: non enim manus vel pes hominis filiationis nomen proprie accipit, sed ipse homo, cuius ista sunt partes. paternitatis autem et filiationis nomina distinctionem requirunt in illis de quibus dicuntur: sicut et generans et genitum. oportet igitur, si aliquis vere dicitur filius, quod supposito a patre distinguatur. christus autem vere est dei filius: dicitur enim 1 ioan. ult.: ut simus in vero filio eius iesu christo. oportet igitur quod christus sit supposito distinctus a patre. non igitur ipse pater est filius. adhuc. post incarnationis mysterium pater de filio protestatur: hic est filius meus dilectus. haec autem demonstratio ad suppositum refertur. christus igitur secundum suppositum est alius a patre.

13. ea vero quibus sabellius suam positionem nititur confirmare, id quod intendit non ostendunt, ut infra plenius ostendetur. non enim per hoc quod deus est unus, vel quod pater est in filio et filius in patre, habetur quod filius et pater sit unum supposito: potest enim et duorum supposito distinctorum aliqua unitas esse.

CAPUT 6

De opinione Arii circa filium dei.

1. cum autem doctrinae sacrae non congruat quod filius dei a maria initium sumpserit, ut photinus dicebat; neque ut is qui ab aeterno deus fuit et pater est, per carnis assumptionem filius esse coeperit, ut sabellius dixerat: fuerunt alii hanc de divina generatione quam scriptura tradit opinionem sumentes, quod filius dei ante incarnationis mysterium extiterit, et etiam ante mundi conditionem; et quia iste filius a deo patre est alius, aestimaverunt eum non esse eiusdem naturae cum deo patre; non enim intelligere poterant, nec credere volebant, quod aliqui duo, secundum personam distincti, habeant unam essentiam et naturam. et quia sola natura dei patris, secundum fidei doctrinam, aeterna creditur, crediderunt naturam filii non ab aeterno extitisse, licet fuerit filius ante alias creaturas. et quia omne quod non est aeternum, ex nihilo factum est et a deo creatum, filium dei ex nihilo factum esse, et creaturam praedicabant. sed quia auctoritate scripturae cogeantur ut etiam filium deum nominarent, sicut in superioribus est expressum, dicebant eum unum cum deo patre, non quidem per naturam, sed per quandam consensus unionem, et per divinae similitudinis participationem super ceteras creaturas. unde, cum supremae creaturae, quas angelos dicimus, in scripturis et dii et filii dei nominentur, secundum illud iob 38-4 ubi eras cum me laudarent astra matutina, et iubilarent omnes filii dei? et in psalmo, deus stetit in synagoga deorum, hunc dei filium et deum prae

aliis dici oportebat, utpote nobiliorem inter ceteras creaturas, in tantum quod per eum deus pater omnem aliam condiderit creaturam.

2. hanc autem positionem confirmare nitebantur sacrae scripturae documentis.

3. dicit enim filius, ioan. 17-3, ad patrem loquens: haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum deum verum. solus ergo pater deus verus est. cum ergo filius non sit pater, filius deus verus esse non potest.

4. item. apostolus dicit, i ad tim. ult.: serves mandatum sine macula irreprehensibile usque in adventum domini nostri iesu christi, quem suis temporibus ostendet beatus et solus potens rex regum et dominus dominantium, qui solus habet immortalitatem et lucem habitat inaccessibilem, in quibus verbis ostenditur distinctio dei patris ostendentis ad christum ostensum. solus ergo deus pater ostendens est potens rex regum et dominus dominantium, et solus habet immortalitatem et lucem habitat inaccessibilem. solus ergo pater deus verus est. non ergo filius.

5. praeterea. dominus dicit, ioan. 14-28: pater maior me est; et apostolus dicit filium patri esse subiectum, i ad cor. 15-28: cum omnia subiecta illi fuerint, tunc ipse filius subiectus erit illi, scilicet patri, qui sibi subiecit omnia. si autem esset una natura patris et filii, esset etiam una magnitudo et maiestas: non enim filius esset minor patre, nec patri subiectus. relinquitur ergo ex scripturis quod filius non sit eiusdem naturae cum patre ut credebant.

6. adhuc. natura patris non patitur indigentiam. in filio autem indigentia invenitur: ostenditur enim ex scripturis quod a patre recipit; recipere autem indigentis est. dicitur enim matth. 11-27: omnia tradita sunt mihi a patre meo, et ioan. 3-35: pater diligit filium, et omnia dedit in manu eius. videtur igitur filius non esse eiusdem naturae cum patre.

7. amplius. doceri et adiuvari indigentis est. filius autem a patre docetur et iuvatur. dicitur enim ioan. 5-19: non potest filius a se facere quicquam, nisi quod viderit patrem facientem; et infra: 20 pater diligit filium, et omnia demonstrat ei quae ipse facit; et ioan. 15-15, filius dicit discipulis: omnia quaecumque audivi a patre meo, nota feci vobis. non igitur videtur esse eiusdem naturae filius cum patre.

8. praeterea. praeceptum recipere, obedire, orare, et mitti, inferioris esse videtur. haec autem de filio leguntur. dicit enim filius, ioan. 14-31: sicut mandatum dedit mihi pater, sic facio. et philipp. 2-8: factus est obediens patri usque ad mortem. et ioan. 14-16: ego rogabo patrem, et alium paracletum dabit vobis. et galat. 4-4, dicit apostolus: cum venit plenitudo temporis, misit deus filium suum. est ergo filius minor patre, et ei subiectus.

9. item. filius clarificatur a patre: sicut ipse dicit, ioan. 12-28: pater, clarifica nomen tuum; et sequitur: venit vox de caelo, et clarificavi, et iterum clarificabo. apostolus etiam dicit, ad rom. 8-11, quod deus suscitavit iesum christum a mortuis. et petrus dicit, act. 2-33, quod est dextera dei exaltatus. ex quibus videtur quod sit patre inferior.

10. praeterea. in natura patris nullus defectus esse potest. in filio autem invenitur defectus potestatis: dicit enim matth. 20-23: sedere ad dexteram meam vel sinistram, non est meum dare vobis, sed quibus paratum est a patre meo. defectus etiam scientiae: dicit enim ipse, marc. 13-32: de die autem illa et hora nemo scit, neque angeli in caelo, neque filius, nisi pater. invenitur etiam in eo defectus quietae affectionis: cum in eo scriptura asserat tristitiam fuisse, et iram, et alias huiusmodi passiones. non igitur videtur filius esse eiusdem naturae cum patre.

11. adhuc. expresse in scripturis invenitur quod filius dei sit creatura. dicit enim eccli. 24-12: dixit mihi creator omnium, et qui creavit me, requievit in tabernaculo meo. et iterum: ab initio et ante saecula creata sum. est igitur filius creatura.

12. praeterea. filius creaturis connumeratur. dicitur enim eccli. 24-5, ex persona sapientiae: ego ex ore altissimi prodii, primogenita ante omnem creaturam. et apostolus, ad coloss. 1-15, dicit de filio quod est primogenitus creaturae. videtur ergo quod filius ordinem cum creaturis habeat, quasi primum inter eas obtinens gradum.

13. amplius. filius dicit, ioan. 17-22, pro discipulis ad patrem orans: ego claritatem quam dedisti mihi, dedi eis, ut sint unum, sicut et nos unum sumus. sic igitur pater et filius unum sunt sicut discipulos unum esse volebat. non autem volebat discipulos esse per essentiam unum. non ergo pater et filius sunt per essentiam unum. et sic sequitur quod sit creatura, et patri subiectus.

14. est autem haec positio arii et eunomii. et videtur a platoniorum dictis exorta, qui ponebant summum deum, patrem et creatorem omnium rerum, a quo primitus effluxisse dicebant quandam mentem, in qua essent omnium rerum formae, superiorem omnibus aliis rebus, quam paternum intellectum nominabant; et post hanc, animam mundi; et deinde alias creaturas. quod ergo in scripturis sacris de dei filio dicitur, hoc de mente praedicta intelligebant: et praecipue quia sacra scriptura dei filium dei sapientiam nominat et verbum dei. cui etiam opinioni consonat positio avicennae, qui supra animam primi caeli ponit intelligentiam primam, moventem primum caelum, supra quam ulterius deum in summo ponebat.

15. sic igitur ariani de dei filio suspicati sunt quod esset quaedam creatura supereminens omnibus aliis creaturis, qua mediante deus omnia creasset: praecipue cum etiam quidam philosophi posuerunt quodam ordine res a primo principio processisse, ita quod per primum creatum omnia alia sint creata.

CAPUT 7

Improbatio opinionis Arii de filio dei.

1. hanc autem positionem divinae scripturae repugnare manifeste potest percipere, si quis sacrarum scripturarum dicta diligenter consideret.

2. cum enim scriptura divina et christum dei filium, et angelos dei filios nomet, alia tamen et alia ratione: unde apostolus, hebr. 1-5, dicit: cui dixit aliquando angelorum, filius meus es tu, ego hodie genui te? quod ad christum asserit esse dictum. secundum autem positionem praedictam, eadem ratione angeli filii dicerentur et christus: utrisque enim nomen filiationis competere secundum quandam sublimitatem naturae, in qua creati sunt a deo.

3. nec obstat si christus sit excellentioris naturae prae aliis angelis: quia etiam inter angelos ordines diversi inveniuntur, ut ex superioribus patet, et tamen omnibus eadem filiationis ratio competit. non igitur christus filius dei dicitur secundum quod asserit praedicta positio.

4. item. cum ratione creationis nomen filiationis divinae multis conveniat, quia omnibus angelis et sanctis; si etiam christus eadem ratione filius diceretur, non esset unigenitus, licet, propter excellentiam suae naturae, inter ceteros primogenitus posset dici. asserit autem eum scriptura esse unigenitum, ioan. 1-14: vidimus eum quasi unigenitum a patre. non igitur ratione creationis dei filius dicitur.

5. amplius. nomen filiationis proprie et vere generationem viventium consequitur, in quibus genitum ex substantia generantis procedit: alias enim nomen filiationis non secundum veritatem, sed potius secundum similitudinem accipitur, cum filios dicimus aut discipulos, aut hos quorum gerimus curam. si igitur christus non diceretur filius nisi ratione creationis, cum id quod creatur a deo, non ex substantia dei derivetur, christus vere filius dici non posset. dicitur autem verus filius, i ioan. ult.: ut simus, inquit, in vero filio eius, iesu christo. non igitur dei filius dicitur, quasi a deo creatus in quantacumque naturae excellentia, sed quasi ex dei substantia genitus.

6. praeterea. si christus ratione creationis filius dicitur, non erit verus deus: nihil enim creatum deus potest dici nisi per quandam similitudinem ad deum. ipse autem iesus christus est verus deus: cum enim ioannes dixisset, ut simus in vero filio eius, subdit: hic est verus deus et vita aeterna. non igitur christus filius dei dicitur ratione creationis.

7. amplius. apostolus, ad rom. 9-5, dicit: ex quibus christus est secundum carnem, qui est super omnia deus benedictus in saecula, amen. et tit. 2-13: expectantes beatam spem, et adventum gloriae magni dei et salvatoris nostri iesu christi. et ierem. 23 dicitur: suscitabo david germen iustum et postea subditur, et hoc est nomen quod vocabunt eum, dominus iustus noster, ubi in hebraeo habetur nomen tetragrammaton, quod de solo deo certum est dici. ex quibus apparet quod filius dei est verus deus.

8. praeterea. si christus verus filius est, de necessitate sequitur quod sit verus deus. non enim vere filius potest dici quod ab alio gignitur, etiam si de substantia generantis nascatur nisi in similem speciem generantis procedat: oportet enim quod filius hominis homo sit. si igitur christus est verus filius dei, oportet quod sit verus deus. non est igitur aliquid creatum.

9. item. nulla creatura recipit totam plenitudinem divinae bonitatis: quia, sicut ex superioribus patet, perfectiones a deo in creaturas per modum cuiusdam descensus procedunt. christus autem habet in se totam plenitudinem divinae bonitatis: dicit enim apostolus, ad coloss. 2-9: in ipso habitat omnis plenitudo divinitatis. christus ergo non est creatura.

10. adhuc. licet intellectus angeli perfectiorem cognitionem habeat quam intellectus hominis, tamen multum deficit ab intellectu divino. intellectus autem christi non deficit in cognitione ab intellectu divino: dicit enim apostolus, ad coloss. 2-3, quod in christo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi. non est igitur christus filius dei creatura.

11. amplius. quicquid deus habet in seipso, est eius essentia, ut in primo ostensum est. omnia autem quae habet pater, sunt filii: dicit enim ipse filius, ioan. 16-15: omnia quae habet pater, mea sunt; et ioan. 17-10, ad patrem loquens, ait: mea omnia tua sunt, et tua mea sunt. est ergo eadem essentia et natura patris et filii. non est igitur filius creatura.

12. praeterea. apostolus dicit, philipp. 2, quod filius, antequam exinaniret semetipsum formam servi accipiens, in forma dei erat. per formam autem dei non aliud intelligitur quam natura divina: sicut per formam servi non intelligitur aliud quam humana natura. est ergo filius in natura divina. non est igitur creatura.

13. item. nihil creatum potest esse deo aequale. filius autem est patri aequalis. dicitur enim ioan. 5-18: quaerebant eum iudaei interficere, quia non solum solvebat sabbatum, sed et patrem suum dicebat deum, aequalem se deo faciens. haec est autem evangelistae narratio, cuius testimonium verum est, quod christus filium dei se dicebat et deo aequalem, et propterea eum iudaei persequabantur. nec dubium est alicui christiano quin illud quod christus de se dixit, verum sit: cum et apostolus dicat, philipp. 2-6, hoc non fuisse rapinam, quod aequalem se esse patri arbitratus est. est ergo filius aequalis patri. non est igitur creatura.

14. amplius. in psalmo legitur non esse similitudinem alicuius ad deum etiam inter angelos qui filii dei dicuntur: quis, inquit, similis deo in filiis dei? et alibi: deus, quis similis erit tibi? quod de perfecta similitudine accipi oportet: quod patet ex his quae in primo libro tractata sunt. christus autem perfectam sui similitudinem ad patrem ostendit etiam in vivendo: dicitur enim ioan. 5-26: sicut pater habet vitam in semetipso, sic dedit et filio vitam habere in semetipso. non est igitur christus computandus inter filios dei creatos.

15. adhuc. nulla substantia creata repraesentat deum quantum ad eius substantiam: quicquid enim ex perfectione cuiuscumque creaturae apparet, minus est quam quod deus est; unde per nullam creaturam sciri potest de deo quid est. filius autem repraesentat patrem: dicit enim de eo apostolus, ad coloss. 1-15, quod est imago invisibilis dei. et ne aestimetur esse imago deficiens, essentiam dei non repraesentans, per quam non possit cognosci de deo quid est, sicut vir dicitur imago dei, i ad cor. 11-7; ostenditur perfecta esse imago, ipsam dei substantiam repraesentans, hebr. 1-3, dicente apostolo: cum sit splendor gloriae, et figura substantiae eius. non est igitur filius creatura.

16. praeterea. nihil quod est in aliquo genere, est universalis causa eorum quae sunt in genere illo, sicut universalis causa hominum non est aliquis homo, nihil enim est sui ipsius causa: sed sol, qui est extra genus humanum, est universalis causa generationis humanae, et

ulterius deus. filius autem est universalis causa creaturarum: dicitur enim ioan. 1-3: omnia per ipsum facta sunt; et proverb. 8-30, dicit sapientia genita: cum eo eram componens omnia, et apostolus dicit, ad coloss. 1-16: in ipso condita sunt universa in caelo et in terra. ipse igitur non est de genere creaturarum.

17. item. ex ostensis in secundo libro manifestum est quod substantiae incorporeae, quas angelos dicimus, non possunt aliter fieri quam per creationem; et etiam ostensum est quod nulla substantia potest creare nisi solus deus. sed dei filius iesus christus est causa angelorum, eos in esse producens: dicit enim apostolus: sive throni, sive dominationes, sive principatus, sive potestates, omnia per ipsum et in ipso creata sunt. ipse igitur filius non est creatura.

18. praeterea. cum propria actio cuiuslibet rei sequatur naturam ipsius, nulli competit propria actio alicuius rei cui non competit illius rei natura: quod enim non habet humanam speciem, nec actionem humanam habere potest. propriae autem actiones dei conveniunt filio: sicut creare, ut iam ostensum est; continere et conservare omnia in esse; et peccata purgare; quae propria esse dei ex superioribus patet. dicitur autem de filio, ad coloss. 1-17, quod omnia in ipso constant; et ad hebr. 1-3, dicitur quod portat omnia verbo virtutis suae, purgationem peccatorum faciens. filius igitur dei est naturae divinae, et non est creatura.

19. sed quia posset arianus dicere quod haec filius facit non tanquam principale agens, sed sicut instrumentum principalis agentis, quod per propriam virtutem non agit, sed solum per virtutem principalis agentis, hanc rationem dominus excludit, ioan. 5-19, dicens: quaecumque pater facit haec et filius similiter facit. sicut igitur pater per se operatur et propria virtute, ita et filius.

20. ulterius etiam ex hoc verbo concluditur, quod sit eadem virtus et potestas filii et patris. non solum enim dicit quod filius similiter operatur sicut et pater, sed quod eadem et similiter. idem autem non potest esse operatum eodem modo a duobus agentibus nisi vel dissimiliter, sicut idem fit a principali agente et instrumento: vel, si similiter, oportet quod conveniant in una virtute. quae quidem virtus quandoque congregatur ex diversis virtutibus in diversis agentibus inventis, sicut patet in multis trahentibus navem: omnes enim similiter trahunt, et quia virtus cuiuslibet imperfecta est et insufficiens ad istum effectum, ex diversis virtutibus congregatur una virtus omnium, quae sufficit ad trahendum navem. hoc autem non potest dici in patre et filio: virtus enim dei patris non est imperfecta, sed infinita, ut in primo ostensum est. oportet igitur quod eadem numero sit virtus patris et filii. et cum virtus consequatur naturam rei, oportet quod eadem numero sit natura et essentia patris et filii. quod etiam ex praecedentibus concludi potest. nam si in filio est natura divina, ut multipliciter ostensum est; cum natura divina multiplicari non possit, ut in primo libro ostensum est: sequitur de necessitate quod sit eadem numero natura et essentia in patre et filio.

21. item. ultima nostra beatitudo in solo deo est; in quo etiam solo spes hominis debet poni; et cui soli est honor latriae exhibendus, ut in tertio libro ostensum est. beatitudo autem nostra in dei filio est. dicit enim, ioan. 17-3: haec est vita aeterna, ut cognoscant te, scilicet patrem, et quem misisti, iesum christum. et i ioan. ult., dicitur de filio quod est verus deus et vita aeterna. certum est autem nomine vitae aeternae in scripturis sacris ultimam beatitudinem significari. dicit etiam isaias de filio, ut apostolus inducit: erit radix iesse, et qui exurget regere gentes, in eo gentes sperabunt. dicitur etiam in psalmo: et adorabunt eum omnes reges, omnes gentes servient ei. et ioan. 5-23 dicitur: omnes honorificent filium sicut honorificant patrem. et iterum in psalmo dicitur: adorate eum omnes angeli eius: quod de filio apostolus introducit hebr. 1-6. manifestum est igitur filium dei verum deum esse.

22. ad hoc etiam ostendendum valent ea quae superius contra photinum inducta sunt ad ostendendum christum deum esse non factum, sed verum.

23. ex praemissis igitur et consimilibus sacrae scripturae documentis ecclesia catholica docta, christum verum et naturalem dei filium confitetur, aeternum, patri aequalem, et verum deum, eiusdem essentiae et naturae cum patre, genitum, non creatum nec factum.

24. unde patet quod sola ecclesiae catholicae fides vere confitetur generationem in deo, dum ipsam generationem filii ad hoc refert quod filius accepit divinam naturam a patre. alii vero haeretici ad aliquam extraneam naturam hanc generationem referunt: photinus quidem et sabellius ad humanam; arius autem non ad humanam, sed ad quandam naturam creatam digniorem ceteris creaturis. differt etiam arius a sabellio et photino quod hic generationem praedictam asserit ante mundum fuisse; illi vero eam fuisse negant ante nativitatem ex virgine. sabellius tamen a photino differt in hoc, quod sabellius christum verum deum confitetur et naturalem, non autem photinus neque arius: sed photinus purum hominem; arius autem quasi commixtum ex quadam excellentissima creatura divina et humana. hi tamen aliam esse personam patris et filii confitentur, quod sabellius negat.

25. fides ergo catholica, media via incedens, confitetur, cum ario et photino, contra sabellium, aliam personam patris et filii, et filium genitum, patrem vero omnino ingenitum: cum sabellio vero, contra photinum et arium, christum verum et naturalem deum et eiusdem naturae cum patre, licet non eiusdem personae. ex quo etiam indicium veritatis catholicae sumi potest: nam vero, ut philosophus dicit, etiam falsa attestantur: falsa vero non solum a veris, sed etiam ab invicem distant.

CAPUT 8

Solutio ad auctoritates quas

Arius pro se inducebat.

1. quia vero veritas veritati contraria esse non potest, manifestum est ea quae ex scripturis veritatis ab arianis introducta sunt ad suum errorem confirmandum, eorum sententiae accommoda non esse. cum enim ex scripturis divinis ostensum sit patris et filii eandem numero essentiam esse et naturam divinam, secundum quam uterque verus dicitur deus, oportet patrem et filium non duos deos, sed unum deum esse. si enim plures dii essent, oporteret per consequens divinitatis essentiam in utroque partitam esse sicut in duobus hominibus est alia et alia humanitas numero: et praecipue cum non sit aliud divina natura et aliud ipse deus, ut supra ostensum est; ex quo de necessitate consequitur quod, existente una natura divina in patre et filio, quod sint pater et filius unus deus. licet ergo patrem confiteamur deum, et filium deum, non tamen recedimus a sententia qua ponitur unus solus deus, quam in primo et rationibus et auctoritatibus firmavimus. unde, etsi sit unus solus verus deus, tamen hoc et de patre et de filio praedicari confiteamur.

2. cum ergo dominus, ad patrem loquens, dicit, ut cognoscant te solum deum verum, non sic intelligendum est quod solus pater sit verus deus, quasi filius non sit verus deus, quod tamen manifeste scripturae testimonio probatur: sed quod illa quae est una sola vera deitas patri conveniat, ita tamen quod non excludatur inde et filius. unde signanter non dicit dominus, ut cognoscant solum deum verum, quasi solus ipse sit deus; sed dixit, ut cognoscant te, et addit solum verum deum, ut ostenderet patrem, cuius se filium protestabatur, esse deum in quo invenitur illa quae sola est vera divinitas. et quia oportet verum filium eiusdem naturae esse cum patre, magis sequitur quod illa quae sola est vera divinitas filio conveniat, quam ab ea filius excludatur. unde et iohannes, in fine primae suae canonicae, quasi haec verba domini exponens, utrumque istorum vero filio attribuit quae hic dominus dicit de patre, scilicet quod sit verus deus, et quod in eo sit vita aeterna, dicens: ut cognoscamus verum deum, et simus in vero filio eius. hic est verus deus, et vita aeterna. si tamen confessus esset filius quod solus pater esset verus deus, non propter hoc a vera divinitate filius excludi intelligendus esset: nam quia pater et filius sunt unus deus, ut ostensum est, quicquid ratione divinitatis de patre

dicitur, idem est ac si de filio diceretur, et e converso. non enim propter hoc quod dominus dicit, matth. 11-27, nemo novit filium nisi pater, neque patrem quis novit nisi filius, intelligitur vel pater a sui cognitione excludi, vel filius.

3. ex quo etiam patet quod vera filii divinitas non excluditur ex verbis apostoli quibus dicit, quem suis temporibus ostendet beatus et solus potens, rex regum et dominus dominantium. non enim in his verbis pater nominatur, sed id quod est commune patri et filio. nam quod et filius sit rex regum et dominus dominantium, manifeste ostenditur apoc. 19-13, ubi dicitur: vestitus erat veste aspersa sanguine, et vocabatur nomen eius: verbum dei et postea subditur: et habet in vestimento et in femore suo scriptum: rex regum et dominus dominantium. nec ab hoc quod subditur, qui solus habet immortalitatem, excluditur filius: cum et sibi credentibus immortalitatem conferat; unde dicitur ioan. 11-26: qui credit in me, non morietur in aeternum. sed et hoc quod subditur, quem nemo hominum vidit, sed nec videre potest, certum est filio convenire: cum dominus dicat, matth. 11-27: nemo novit filium nisi pater. cui non obstat quod visibilis apparuit: hoc enim secundum carnem factum est. est autem invisibilis secundum deitatem, sicut et pater: unde apostolus, in eadem epistola, dicit: manifeste magnum est pietatis sacramentum, quod manifestatum est in carne. nec cogit quod haec de solo patre dicta intelligamus quia dicitur quasi oporteat alium esse ostendentem et alium ostensum. nam et filius seipsum ostendit: dicit enim ipse, ioan. 14-21: qui diligit me, diligetur a patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum. unde et ei dicimus: ostende faciem tuam, et salvi erimus.

4. quod autem dominus dicit, pater maior me est, qualiter sit intelligendum, apostolus docet. cum enim maius referatur ad minus, oportet intelligi hoc dici de filio secundum quod est minoratus. ostendit autem apostolus eum esse minoratum secundum assumptionem formae servilis, ita tamen quod deo patri aequalis existat secundum formam divinam: dicit enim, ad philipp. 2-6 cum in forma dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem deo, sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens. nec est mirum si ex hoc pater eo maior dicatur, cum etiam ab angelis eum minoratum apostolus dicat, hebr. 2-9: eum inquit, qui modico ab angelis minoratus est, vidimus iesum, propter passionem mortis, gloria et honore coronatum. ex quo etiam patet quod secundum eandem rationem dicitur filius esse patri subiectus, scilicet secundum humanam naturam. quod ex ipsa circumstantia litterae apparet. praemiserat enim apostolus: per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum; et postea subiunxerat quod unusquisque resurget in suo ordine: primum christus, deinde ii qui sunt christi; et postea addit, deinde finis, cum tradiderit regnum deo et patri; et ostenso quale sit hoc regnum, quia scilicet oportet ei omnia esse subiecta consequenter subiungit: cum subiecta illi fuerint omnia, tunc ipse filius subiectus erit ei qui subiecit sibi omnia. ipse ergo contextus litterae, ostendit hoc de christo debere intelligi secundum quod est homo: sic enim mortuus est et resurrexit. nam secundum divinitatem, cum omnia faciat quae facit pater ut ostensum est, etiam ipse sibi subiecit omnia: unde apostolus dicit ad philipp. 3-20 salvatorem expectamus dominum iesum christum, qui reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae, secundum operationem qua possit sibi subiicere omnia.

5. ex eo autem quod pater filio dare dicitur in scripturis, ex quo sequitur ipsum recipere, non potest ostendi aliqua indigentia esse in ipso, sed hoc requiritur ad hoc quod filius sit: non enim filius dici posset nisi a patre genitus esset; omne autem genitum a generante naturam recipit generantis. per hoc ergo quod pater filio dare dicitur, nihil aliud intelligitur quam filii generatio, secundum quam pater filio dedit suam naturam. et hoc ipsum ex eo quod datur, intelligi potest. dicit, enim dominus, ioan. 10-29: pater quod dedit mihi, maius omnibus est. id autem quod maius omnibus est, divina natura est, in qua filius est patri aequalis. quod ipsa verba domini ostendunt. praemiserat enim quod oves suas nullus de manu eius rapere posset; ad cuius probationem inducit verbum propositum, scilicet quod id quod est sibi a patre datum, maius omnibus sit, et quia de manu patris, ut subiungit, nemo rapere potest. ex hoc

sequitur quod nec etiam de manu filii. non autem sequeretur nisi per id quod est sibi a patre datum, esset patri aequalis. unde, ad hoc clarius explicandum, subdit: ego et pater unum sumus. similiter etiam apostolus, ad philipp. 2-9, dicit: et dedit illi nomen quod est super omne nomen, ut in nomine iesu omne genu flectatur, caelestium, terrestrium et infernorum. nomen autem omnibus nominibus altius, quod omnis creatura veneratur, non est aliud quam nomen divinitatis. ex hac ergo datione generatio ipsa intelligitur, secundum quam pater filio veram divinitatem dedit. idem etiam ostenditur ex hoc quod omnia sibi dicit esse data a patre. non autem essent sibi data omnia, nisi omnis plenitudo divinitatis, quae est in patre, esset in filio. sic igitur ex hoc quod sibi patrem dedisse asserit, se verum filium confitetur, contra sabellium. ex magnitudine vero eius quod datur, patri se confitetur esse aequalem, ut arius confundatur. patet igitur quod talis donatio indigentiam in filio non designat. non enim ante fuit filius quam sibi daretur: cum generatio eius sit ipsa donatio. neque plenitudo dati hoc patitur, ut indigere possit ille cui constat esse donatum. nec obviat praedictis quod ex tempore filio pater dedisse legitur in scripturis: sicut dominus post resurrectionem dicit discipulis, data est mihi omnis potestas in caelo et in terra; et apostolus, ad philipp. 2, dicit quod propter hoc deus christum exaltavit et dedit illi nomen quod est super omne nomen, quia factus fuerat obediens usque ad mortem, quasi hoc nomen non habuerit ab aeterno. est enim consuetus scripturae modus ut aliqua dicantur esse vel fieri quando innotescunt. hoc autem quod filius ab aeterno universalem potestatem et nomen divinum acceperit, post resurrectionem, praedicantibus discipulis, mundo est manifestatum. et hoc etiam verba domini ostendunt. dicit enim dominus, ioan. 17-5: clarifica me, pater, apud te ipsum, claritate quam habui priusquam mundus fieret. petit enim ut sua gloria, quam ab aeterno a patre recepit ut deus, in eo iam homine facto esse declaretur.

6. ex hoc autem manifestum est quomodo filius doceatur, cum non sit ignorans. ostensum est enim in primo libro quod intelligere et esse in deo idem sunt. unde communicatio divinae naturae est etiam intelligentiae communicatio. communicatio autem intelligentiae demonstratio, vel locutio, sive doctrina potest dici. per hoc ergo quod filius sua nativitate a patre naturam divinam acceperit, dicitur vel a patre audivisse, vel pater ei demonstrasse, vel si quid aliud simile legitur in scripturis: non quod prius filius ignorans aut nesciens fuerit, et postmodum eum pater docuerit. confitetur enim apostolus, i ad cor. 1-24, christum dei virtutem et dei sapientiam: non est autem possibile quod sapientia sit ignorans, neque quod virtus infirmetur. ideo etiam quod dicitur, non potest filius a se facere quicquam, nullam infirmitatem agendi demonstrat in filio: sed quia, cum deo non sit aliud agere quam esse, nec sua actio sit aliud quam sua essentia ut supra probatum est, ita dicitur quod filius non possit a se agere sed agat a patre, sicut quod non potest a se esse, sed solum a patre: si enim a se esset, iam filius non esset. sicut ergo filius non potest non esse filius, ita a se agere non potest. quia vero eandem naturam accipit filius quam pater, et ex consequenti eandem virtutem, licet filius a se non sit nec a se operetur, tamen per se est et per se operatur: quia sicut est per propriam naturam, quam accepit a patre, ita per propriam naturam, a patre acceptam, operatur. unde postquam dominus dixerat, non potest filius a se facere quicquam, ut ostenderet quod, licet non a se, tamen per se filius operatur, subiungit: quaecumque ille fecerit, scilicet pater, haec et filius similiter facit.

7. ex praemissis etiam apparet qualiter pater praecipiat filio; aut filius obediat patri; aut patrem oret; aut mittatur a patre. haec enim omnia filio conveniunt secundum quod est patri subiectus, quod non est nisi secundum humanitatem assumptam, ut ostensum est. pater ergo filio praecipit ut subiecto sibi secundum humanam naturam. et hoc etiam verba domini manifestant. nam cum dominus dicat: ut cognoscat mundus quia diligo patrem, et sicut mandatum dedit mihi pater, sic facio, quod sit istud mandatum ostenditur per id quod subditur, surgite, eamus hinc: hoc enim dixit ad passionem accedens, mandatum autem patiendi manifestum est filio non competere nisi secundum humanam naturam. similiter, ubi

ait, si praecepta mea servaveritis, manebitis in dilectione mea: sicut et ego praecepta patris mei servavi, et maneo in eius dilectione, manifestum est haec praecepta ad filium pertinere prout a patre diligebatur ut homo, sicut ipse discipulos ut homines diligebat. et quod praecepta patris ad filium accipienda sint secundum humanam naturam a filio assumptam, apostolus ostendit, dicens filium obedientem patri fuisse in his quae pertinent ad humanam naturam: dicit enim, ad philipp. 2-8: factus est obediens patri usque ad mortem. ostendit etiam apostolus quod orare filio conveniat secundum humanam naturam. dicit enim, ad hebr. 5-7, quod in diebus carnis suae preces supplicationesque ad eum qui possit eum salvum a morte facere, cum clamore valido et lacrimis offerens, exauditus est pro sua reverentia. secundum quid etiam missus a patre dicatur, apostolus ostendit, ad gal. 4-4, dicens: misit deus filium suum factum ex muliere. eo ergo dicitur missus quo est factus ex muliere: quod quidem secundum carnem assumptam certum est sibi convenire. patet igitur quod per haec omnia non potest ostendi filius patri esse subiectus nisi secundum humanam naturam. sed tamen sciendum est quod filius mitti a patre dicitur etiam invisibiliter inquantum deus, sine praeiudicio aequalitatis quam habet ad patrem: ut infra ostendetur, cum agetur de missione spiritus sancti.

8. similiter etiam patet quod per hoc quod filius a patre clarificatur; vel suscitatur; vel exaltatur, non potest ostendi quod filius sit minor patre, nisi secundum humanam naturam. non enim filius clarificatione indiget quasi de novo claritatem accipiens, cum eam profiteatur se ante mundum habuisse: sed oportebat quod sua claritas, quae sub infirmitate carnis erat occultata, per carnis glorificationem et miraculorum operationem manifestaretur in fide credentium populorum. unde de eius occultatione dicitur isaiae 53-3: vere absconditus est vultus eius. unde nec reputavimus eum. similiter autem secundum hoc christus suscitatus est quod est passus et mortuus, idest secundum carnem. dicitur enim i petr. 4-1: christo passo in carne, et vos eadem cogitatione armamini. exaltari etiam eum oportuit secundum hoc quod fuit humiliatus. nam et apostolus dicit, philipp. 2-8: humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem, propter quod deus exaltavit illum. sic ergo per hoc quod pater clarificat filium, suscitatur et exaltatur, filius non ostenditur minor patre, nisi secundum humanam naturam. nam secundum divinam naturam, qua est patri aequalis, est eadem virtus patris et filii, et eadem operatio. unde et ipse filius propria virtute se exaltat: secundum illud psalmi: exaltare, domine, in virtute tua. ipse seipsum suscitatur: quia de se dicit, ioan. 10-18: potestatem habeo ponendi animam meam, et iterum sumere eam. ipse etiam non solum seipsum clarificat, sed etiam patrem: dicit enim ioan. 17-1: clarifica filium tuum, ut et filius tuus clarificet te; non quod pater velamine carnis assumptae sit occultatus, sed suae invisibilitate naturae. quo etiam modo filius est occultus secundum divinam naturam: nam patri et filio commune est quod dicitur isaiae 45-15: vere tu es deus absconditus, sanctus israel, salvator. filius autem patrem clarificat, non claritatem ei dando, sed eum mundo manifestando: nam et ipse ibidem dicit: manifestavi nomen tuum hominibus.

9. non est autem credendum quod in dei filio sit aliquis potestatis defectus: cum ipse dicat: data est mihi omnis potestas in caelo et in terra. unde quod ipse dicit: sedere ad dexteram meam vel sinistram non est meum dare vobis, sed quibus paratum est a patre meo, non ostendit quod filius distribuendarum caelestium sedium potestatem non habeat: cum per huiusmodi sessionem participatio vitae aeternae intelligatur, cuius collationem ad se pertinere ostendit cum dicit, ioan. 10-27 oves meae vocem meam audiunt, et ego cognosco eas, et sequuntur me, et ego vitam aeternam do eis. dicitur etiam ioan. 5-22, quod pater omne iudicium dedit filio; ad iudicium autem pertinet ut pro meritis aliqui in caelesti gloria collocentur: unde et matth. 25-33 dicitur quod filius hominis statuet oves a dextris et haedos a sinistris. pertinet ergo ad potestatem filii statuere aliquem vel a dextris vel a sinistris: sive utrumque referatur ad differentem gloriae participationem; sive unum referatur ad gloriam, et alterum referatur ad poenam. oportet igitur ut verbi propositi sensus ex praemissis sumatur.

praemittitur namque quod mater filiorum zebedaei accesserat ad iesum petens ut unus filiorum eius sederet ad dextram et alius ad sinistram: et ad hoc petendum mota videbatur ex quadam fiducia propinquitatis carnalis quam habebat ad hominem christum. dominus ergo sua responsione non dixit quod ad eius potestatem non pertineret dare quod petebatur, sed quod ad eum non pertinebat illis dare pro quibus rogabatur. non enim dixit, sedere ad dextram meam vel sinistram non est meum dare alicui: quin potius ostendit quod suum erat hoc dare illis quibus erat paratum a patre suo. non enim hoc dare ad eum pertinebat secundum quod erat filius virginis, sed secundum quod erat filius dei. et ideo non erat suum hoc dare aliquibus propter hoc quod ad eum pertinebant secundum quod erat filius virginis, scilicet secundum propinquitatem carnalem: sed propter hoc quod pertinebant ad eum secundum quod erat filius dei, quibus scilicet paratum erat a patre per praedestinationem aeternam. sed quod etiam haec praeparatio ad potestatem filii pertineat, ipse dominus confitetur dicens, ioan. 14-2: in domo patris mei mansiones multae sunt. si quo minus, dixissem vobis: quia vado parare vobis locum. mansiones autem multae sunt diversi gradus participandae beatitudinis, qui ab aeterno a deo in praedestinatione praeparati sunt. cum ergo dominus dicit, quod si in aliquo minus esset, idest, si deficerent praeparatae mansiones hominibus ad beatitudinem introducendis; et subdit, dixissem, quia vado parare vobis locum; ostendit huiusmodi praeparationem ad suam potestatem pertinere. neque etiam potest intelligi quod filius horam adventus sui ignoret: cum in eo sint omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi, ut apostolus dicit; et cum id quod maius est perfecte cognoscat, scilicet patrem. sed hoc intelligendum est quia filius, inter homines homo constitutus, ad modum ignorantis se habuit, dum discipulis non revelavit. est enim consuetus modus loquendi in scripturis ut deus dicatur aliquid cognoscere si illud cognoscere facit: sicut habetur gen. 22-12: nunc cognovi quod timeas dominum idest, nunc cognoscere feci. et sic, per oppositum, filius nescire dicitur quod non facit nos scire. tristitia vero et timor, et alia huiusmodi, manifestum est ad christum pertinere secundum quod homo. unde per hoc nulla minoratio potest in divinitate filii deprehendi.

10. quod autem dicitur sapientia esse creata primo quidem, potest intelligi, non de sapientia quae est filius dei, sed de sapientia quam deus indidit creaturis. dicitur enim eccli. 1-9 ipse creavit eam, scilicet sapientiam, spiritu sancto, et effudit illam super omnia opera sua. potest etiam referri ad naturam creatam assumptam a filio: ut sit sensus, ab initio et ante saecula creata sum, idest, praevisa sum creaturae uniri. vel, per hoc quod sapientia et creata et genita nuncupatur, modus divinae generationis nobis insinuatur. in generatione enim quod generatur accipit naturam generantis, quod perfectionis est: sed in generationibus quae sunt apud nos, generans ipse mutatur, quod imperfectionis est. in creatione vero creans non mutatur, sed creatum non recipit naturam creantis. dicitur ergo simul filius creatus et genitus, ut ex creatione accipiatur immutabilitas patris, et ex generatione unitas naturae in patre et filio. et sic huiusmodi scripturae intellectum synodus exposuit: ut per hilarium patet.

11. quod vero filius dicitur primogenitus creaturae, non ex hoc est quod filius sit in ordine creaturarum: sed quia filius est a patre et a patre accipit, a quo sunt et accipiunt creaturae. sed filius accipit a patre eandem naturam: non autem creaturae. unde et filius non solum primogenitus dicitur, sed etiam unigenitus, propter singularem modum accipiendi.

12. per hoc autem quod dominus ad patrem dicit de discipulis, ut sint unum sicut et nos unum sumus, ostenditur quidem quod pater et filius sunt unum eo modo quo discipulos unum esse oportet, scilicet per amorem: hic tamen unionis modus non excludit essentiae unitatem, sed magis eam demonstrat. dicitur enim ioan. 3-35: pater diligit filium, et omnia dedit in manu eius: per quod plenitudo divinitatis ostenditur esse in filio, ut dictum est.

13. sic igitur patet quod testimonia scripturarum quae ariani pro se assumebant, non repugnant veritati quam fides catholica confitetur.

Solutio ad auctoritates Photini et Sabellii.

1. ex his autem consideratis, apparet quod nec ea quae photinus et sabellius pro suis opinionibus ex sacris scripturis adducebant, eorum errores confirmare possunt.

2. nam quod dominus post resurrectionem dicit, matth. ult., data est mihi omnis potestas in caelo et in terra, non ideo dicitur quia tunc de novo hanc potestatem acceperat: sed quia potestas quam filius dei ab aeterno acceperat, in eodem homine facto apparere incoeperat per victoriam quam de morte habuerat resurgendo.

3. quod vero apostolus dicit, ad rom. 1 de filio loquens, qui factus est ei ex semine david, manifeste ostenditur qualiter sit intelligendum, ex eo quod additur, secundum carnem. non enim dixit quod filius dei esset simpliciter factus: sed quod factus esset ex semine david secundum carnem, per assumptionem humanae naturae; sicut ioan. dicitur, verbum caro factum est. unde etiam patet quod hoc quod sequitur, qui praedestinatus est filius dei in virtute, secundum humanam naturam ad filium pertinet. quod enim humana natura filio dei uniretur, ut sic homo possit dici filius dei, non fuit ex humanis meritis, sed ex gratia dei praedestinantis.

4. similiter etiam quod idem apostolus, ad philipp. dicit, quod deus christum propter passionis meritum exaltavit, ad humanam naturam referendum est, in qua fuerat humilitas passionis. unde et quod subditur, dedit illi nomen quod est super omne nomen, ad hoc referendum est quod nomen conveniens filio ex nativitate aeterna, manifestandum esset in fide populorum convenire filio incarnato.

5. per quod et manifestum est, quod id quod dicit petrus, quod deus iesum et christum et dominum fecit, ad filium referendum est secundum humanam naturam, in qua incoepit id habere ex tempore quod in natura divinitatis habuit ab aeterno.

6. quod etiam sabellius introducit de unitate deitatis, audi, israel dominus deus tuus, deus unus est; et, videte quod ego sim solus, et non sit alius deus praeter me sententiae catholicae fidei non repugnat, quae patrem et filium non duos deos, sed unum deum esse confitetur, ut dictum est. similiter etiam quod dicitur, pater in me manens, ipse facit opera, et ego in patre, et pater in me est, non ostendit unitatem personae, ut volebat sabellius, sed unitatem essentiae, quam arius negabat. si enim esset una persona patris et filii, non congrue diceretur pater esse in filio et filius in patre: cum non dicatur proprie idem suppositum in seipso esse, sed solum ratione partium; quia enim partes in toto sunt, et quod convenit partibus solet attribui toti, quandoque dicitur aliquod totum esse in seipso. hic autem modus loquendi non competit in divinis, in quibus partes esse non possunt, ut in primo ostensum est. relinquatur igitur, cum pater in filio et filius in patre esse dicatur quod pater et filius non sint idem supposito. sed ex hoc ostenditur quod patris et filii sit essentia una. hoc enim posito, manifeste apparet qualiter pater est in filio et filius in patre. nam cum pater sit sua essentia, quia in deo non est aliud essentia et essentiam habens, ut in primo ostensum est, relinquatur quod in quocumque sit essentia patris, sit pater: et eadem ratione, in quocumque est essentia filii, est filius. unde, cum essentia patris sit in filio, et essentia filii in patre, eo quod una est essentia utriusque, ut fides catholica docet; sequitur manifeste quod pater sit in filio et filius sit in patre. et sic eodem verbo et sabellii et arii error confutatur.

CAPUT 10

Rationes contra generationem
et processionem divinam.

1. omnibus igitur diligenter consideratis, manifeste apparet hoc nobis de generatione divina in sacris scripturis proponi credendum, quod pater et filius, etsi personis distinguantur, sunt tamen unus deus, et unam habent essentiam seu naturam. quia vero a creaturarum natura

hoc invenitur valde remotum, ut aliqua duo supposito distinguantur et tamen eorum sit una essentia; humana ratio ex creaturarum proprietatibus procedens, multipliciter in hoc secreto divinae generationis patitur difficultatem.

2. nam cum generatio nobis nota mutatio quaedam sit, cui opponitur corruptio, difficile videtur in deo generationem ponere, qui est immutabilis, incorruptibilis, et aeternus, ut ex superioribus patet.

3. amplius. si generatio mutatio est, oportet omne quod generatur, mutabile esse. quod autem mutatur, exit de potentia in actum: nam motus est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi. si igitur filius dei est genitus, videtur quod neque aeternus sit, tanquam de potentia in actum exiens; neque verus deus, ex quo non est actus purus, sed aliquid potentialitatis habens.

4. adhuc. genitum naturam accipit a generante. si ergo filius genitus est a deo patre, oportet quod naturam quam habet, a patre acceperit. non est autem possibile quod acceperit a patre aliam naturam numero quam pater habet et similem specie, sicut fit in generationibus univocis, ut cum homo generat hominem, et ignis ignem: supra enim ostensum est quod impossibile est esse plures numero deitates. videtur etiam esse impossibile quod receperit eandem naturam numero quam pater habet. quia si recipit partem eius, sequitur divinam naturam esse divisibilem; si autem totam, videtur sequi quod natura divina, si sit tota transfusa in filium, desinat esse in patre; et sic pater generando corrumpitur. neque iterum potest dici quod natura divina per quandam exuberantiam effluat a patre in filium, sicut aqua fontis effluit in rivum et fons non evacuatur: quia natura divina, sicut non potest dividi, ita nec augeri. videtur ergo reliquum esse quod filius naturam a patre acceperit, non eandem numero nec specie quam pater habet, sed omnino alterius generis: sicut accidit in generatione aequivoca, ut, cum animalia ex putrefactione nata virtute solis generantur, ad huius speciem non attingunt. sequitur ergo quod dei filius neque verus filius sit, cum non habeat speciem patris: neque verus deus, cum non recipiat divinam naturam.

5. item. si filius recipit naturam a deo patre, oportet quod in eo aliud sit recipiens, et aliud natura recepta: nihil enim recipit seipsum. filius igitur non est sua essentia vel natura. non est igitur verus deus.

6. praeterea. si filius non est aliud quam essentia divina; cum essentia divina sit subsistens, ut in primo probatum est; constat autem quod etiam pater est ipsa essentia divina: videtur relinqui quod pater et filius convenient in eadem re subsistente. res autem subsistens in intellectualibus naturis vocatur persona. sequitur igitur, si filius est ipsa divina essentia, quod pater et filius convenient in persona. si autem filius non est ipsa divina essentia, non est verus deus: hoc enim de deo probatum est in primo libro. videtur igitur quod vel filius non sit verus deus, ut dicebat arius: vel non sit alius personaliter a patre, ut sabellius asserebat.

7. adhuc. illud quod est principium individuationis in unoquoque, impossibile est inesse alteri quod supposito distinguatur ab eo: quod enim in multis est, non est individuationis principium. ista autem essentia dei est per quam deus individuatur: non enim essentia dei est forma in materia, ut per materiam individuari posset. non est igitur aliud in deo patre per quod individuatur, quam sua essentia. eius igitur essentia in nullo alio supposito esse potest. aut igitur non est in filio: et sic filius non est verus deus, secundum arium. aut filius non est alius supposito a patre: et sic est eadem persona utriusque, secundum sabellium.

8. amplius. si pater et filius sunt duo supposita, sive duae personae, et tamen sunt in essentia unum, oportet in eis esse aliquid praeter essentiam per quod distinguantur: nam essentia communis utrique ponitur; quod autem commune est, non potest esse distinctionis principium. oportet igitur id quo distinguuntur pater et filius, esse aliud ab essentia divina. est ergo persona filii composita ex duobus, et similiter persona patris: scilicet ex essentia communi, et ex principio distinguente. uterque igitur est compositus. neuter ergo est verus deus.

9. si quis autem dicat quod distinguuntur sola relatione, prout unus est pater et alius filius; quae autem relative praedicantur, non aliquid videntur praedicare in eo de quo dicuntur, sed magis ad aliquid; et sic per hoc compositio non inducitur:- videtur quod haec responsio non sit sufficiens ad praedicta inconvenientia vitanda.

10. nam relatio non potest esse absque aliquo absoluto: in quolibet enim relativo oportet intelligi quod ad se dicitur, praeter id quod ad aliud dicitur; sicut servus aliquid est absolute, praeter id quod ad dominum dicitur. relatio igitur illa per quam pater et filius distinguuntur, oportet quod habeat aliquod absolutum in quo fundetur. aut igitur illud absolutum est unum tantum: aut sunt duo absoluta. si est unum tantum, in eo non potest fundari duplex relatio: nisi forte sit relatio identitatis, quae distinctionem operari non potest, sicut dicitur idem eidem idem. si ergo sit talis relatio quae distinctionem requirat, oportet quod praeintelligatur absolutorum distinctio. non ergo videtur possibile quod personae patris et filii solis relationibus distinguantur.

11. praeterea. oportet dicere quod relatio illa quae filium distinguit a patre, aut sit res aliqua: aut sit in solo intellectu. si autem sit res aliqua; non autem videtur esse illa res quae est divina essentia, quia divina essentia communis est patri et filio; erit ergo in filio aliqua res quae non est eius essentia. et sic non est verus deus: ostensum est enim in primo quod nihil est in deo quod non sit sua essentia. si autem illa relatio sit in intellectu tantum, non ergo potest personaliter distinguere filium a patre: quae enim personaliter distinguuntur, realiter oportet distinguui.

12. item. omne relativum dependet a suo correlativo. quod autem dependet ab altero, non est verus deus. si igitur personae patris et filii relationibus distinguantur, neuter erit verus deus.

13. adhuc. si pater est deus et filius est deus, oportet quod hoc nomen deus de patre et filio substantialiter praedicetur: cum divinitas accidens esse non possit. praedicatum autem substantiale est vere ipsum de quo praedicatur: nam cum dicitur, homo est animal, quod vere homo est, animal est; et similiter, cum dicitur, socrates est homo, quod vere socrates est, homo est. ex quo videtur sequi quod impossibile sit ex parte subiectorum inveniri pluralitatem, cum unitas sit ex parte substantialis praedicati: non enim socrates et plato sunt unus homo, licet sint unum in humanitate; neque homo et asinus sunt unum animal, licet sint unum in animali. si ergo pater et filius sunt duae personae, impossibile videtur quod sint unus deus.

14. amplius. opposita praedicata pluralitatem ostendunt in eo de quo praedicantur. de deo autem patre et de deo filio opposita praedicantur: nam pater est deus ingenuus et generans, filius autem est deus genitus. non igitur videtur esse possibile quod pater et filius sint unus deus.

15. haec igitur et similia sunt ex quibus aliqui, divinorum mysteria propria ratione metiri volentes, divinam generationem impugnare nituntur. sed quia veritas in seipsa fortis est et nulla impugnatione convellitur, oportet intendere ad ostendendum quod veritas fidei ratione superari non possit.

CAPUT 11

Quomodo accipienda sit generatio in divinis,
et quae de filio dei dicuntur in scripturis.

1. principium autem huius intentionis hinc sumere oportet, quod secundum diversitatem naturarum diversus emanationis modus invenitur in rebus: et quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat, magis ei est intimum.

2. in rebus enim omnibus inanimata corpora infimum locum tenent: in quibus emanationes aliter esse non possunt nisi per actionem unius eorum in aliquod alterum. sic

enim ex igne generatur ignis, dum ab igne corpus extraneum alteratur, et ad qualitatem et speciem ignis perducitur.

3. inter animata vero corpora proximum locum tenent plantae, in quibus iam emanatio ex interiori procedit inquantum scilicet humor plantae intraneus in semen convertitur, et illud semen, terrae mandatum, crescit in plantam. iam ergo hic primus gradus vitae invenitur: nam viventia sunt quae seipsa movent ad agendum; illa vero quae non nisi exteriora movere possunt, omnino sunt vita carentia. in plantis vero hoc indicium vitae est, quod id quod in ipsis est, movet ad aliquam formam. est tamen vita plantarum imperfecta: quia emanatio in eis licet ab interiori procedat, tamen paulatim ab interioribus exiens quod emanat, finaliter omnino extrinsecum invenitur. humor enim arboris primo ab arbore egrediens fit flos; et tandem fructus ab arboris cortice discretus, sed ei colligatus; perfecto autem fructu, omnino ab arbore separatur, et in terram cadens, sementina virtute producit aliam plantam. si quis etiam diligenter consideret, primum huius emanationis principium ab exteriori sumitur: nam humor intrinsecus arboris per radices a terra sumitur, de qua planta suscipit nutrimentum.

4. ultra plantarum vero vitam, altior gradus vitae invenitur, qui est secundum animam sensitivam: cuius emanatio propria, etsi ab exteriori incipiat, in interiori terminatur; et quanto emanatio magis processerit, tanto magis ad intima devenitur. sensibile enim exterius formam suam exterioribus sensibus ingerit; a quibus procedit in imaginationem; et ulterius in memoriae thesaurum. in quolibet tamen huius emanationis processu, principium et terminus pertinent ad diversa: non enim aliqua potentia sensitiva in seipsam reflectitur. est ergo hic gradus vitae tanto altior quam vita plantarum, quanto operatio huius vitae magis in intimis continetur: non tamen est omnino vita perfecta, cum emanatio semper fiat ex uno in alterum.

5. est igitur supremus et perfectus gradus vitae qui est secundum intellectum: nam intellectus in seipsum reflectitur, et seipsum intelligere potest. sed et in intellectuali vita diversi gradus inveniuntur. nam intellectus humanus, etsi seipsum cognoscere possit, tamen primum suae cognitionis initium ab extrinseco sumit: quia non est intelligere sine phantasmate, ut ex superioribus patet. perfectior igitur est intellectualis vita in angelis, in quibus intellectus ad sui cognitionem non procedit ex aliquo exteriori, sed per se cognoscit seipsum. nondum tamen ad ultimam perfectionem vita ipsorum pertingit: quia, licet intentio intellecta sit eis omnino intrinseca, non tamen ipsa intentio intellecta est eorum substantia; quia non est idem in eis intelligere et esse, ut ex superioribus patet. ultima igitur perfectio vitae competit deo, in quo non est aliud intelligere et aliud esse, ut supra ostensum est, et ita oportet quod intentio intellecta in deo sit ipsa divina essentia.

6. dico autem intensionem intellectam id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur; neque est ipsa substantia intellectus; sed est quaedam similitudo concepta in intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant; unde et ipsa intentio verbum interius nominatur, quod est exteriori verbo significatum. et quidem quod praedicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet quod aliud est intelligere rem, et aliud est intelligere ipsam intensionem intellectam, quod intellectus facit dum super suum opus reflectitur: unde et aliae scientiae sunt de rebus, et aliae de intensionibus intellectis. quod autem intentio intellecta non sit ipse intellectus in nobis, ex hoc patet quod esse intensionis intellectae in ipso intelligi consistit: non autem esse intellectus nostri, cuius esse non est suum intelligere.

7. cum ergo in deo sit idem esse et intelligere, intentio intellecta in ipso est ipse eius intellectus. et quia intellectus in eo est res intellecta, intelligendo enim se intelligit omnia alia, ut in primo ostensum est; relinquitur quod in deo intelligente seipsum sit idem intellectus, et res quae intelligitur, et intentio intellecta.

8. his igitur consideratis, utcumque concipere possumus qualiter sit divina generatio accipienda. patet enim quod non est possibile sic accipi generationem divinam sicut in rebus inanimatis generatio invenitur, in quibus generans imprimit suam speciem in exteriorem

materiam. oportet enim, secundum positionem fidei, quod filius a deo genitus veram habeat deitatem, et sit verus deus. ipsa autem deitas non est forma materiae inhaerens; neque deus est ex materia existens; ut in primo probatum est. similiter autem non potest accipi divina generatio ad modum generationis quae in plantis invenitur, et etiam in animalibus, quae communicant cum plantis in nutritiva et generativa virtute. separatur enim aliquid quod erat in planta vel animali, ad generationem similis in specie, quod in fine generationis est omnino extra generantem. a deo autem, cum indivisibilis sit, non potest aliquid separari. ipse etiam filius a deo genitus non est extra patrem generantem, sed in eo: sicut ex superioribus auctoritatibus patet. neque etiam potest generatio divina intelligi secundum modum emanationis quae invenitur in anima sensitiva. non enim deus ab aliquo exteriori accipit ut in alterum influere possit: non enim esset primum agens. operationes etiam animae sensitivae non complentur sine corporalibus instrumentis: deum autem manifestum est incorporeum esse. relinquitur igitur quod generatio divina secundum intellectualem emanationem sit intelligenda.

9. hoc autem sic manifestari oportet. manifestum est enim ex his quae in primo declarata sunt, quod deus seipsum intelligit. omne autem intellectum, in quantum intellectum, oportet esse in intelligente: significat enim ipsum intelligere apprehensionem eius quod intelligitur per intellectum; unde etiam intellectus noster, seipsum intelligens, est in seipso, non solum ut idem sibi per essentiam, sed etiam ut a se apprehensum intelligendo. oportet igitur quod deus in seipso sit ut intellectum in intelligente. intellectum autem in intelligente est intentio intellecta et verbum. est igitur in deo intelligente seipsum verbum dei quasi deus intellectus: sicut verbum lapidis in intellectu est lapis intellectus. hinc est quod ioan. 1-1 dicitur: verbum erat apud deum.

10. quia vero intellectus divinus non exit de potentia in actum, sed semper est actu existens, ut in primo probatum est; ex necessitate oportet quod semper seipsum intellexerit. ex hoc autem quod se intelligit, oportet quod verbum ipsius in ipso sit, ut ostensum est. necesse est igitur semper verbum eius in deo extitisse. est igitur coaeternum deo verbum ipsius, nec accedit ei ex tempore, sicut intellectui nostro accedit ex tempore verbum interius conceptum, quod est intentio intellecta. hinc est quod ioan. 1-1 dicitur: in principio erat verbum.

11. cum autem intellectus divinus non solum sit semper in actu, sed etiam sit ipse actus purus, ut in primo probatum est; oportet quod substantia intellectus divini sit ipsum suum intelligere, quod est actus intellectus; esse autem verbi interius concepti, sive intentionis intellectae, est ipsum suum intelligi. idem ergo esse est verbi divini, et intellectus divini; et per consequens ipsius dei, qui est suus intellectus. esse autem dei est eius essentia vel natura, quae idem est quod ipse deus, ut in primo ostensum est. verbum igitur dei est ipsum esse divinum et essentia eius, et ipse verus deus. non autem sic est de verbo intellectus humani. cum enim intellectus noster seipsum intelligit, aliud est esse intellectus, et aliud ipsum eius intelligere: substantia enim intellectus erat in potentia intelligens antequam intelligeret actu. sequitur ergo quod aliud sit esse intentionis intellectae, et aliud intellectus ipsius: cum intentionis intellectae esse sit ipsum intelligi. unde oportet quod in homine intelligente seipsum, verbum interius conceptum non sit homo verus, naturale hominis esse habens; sed sit homo intellectus tantum, quasi quaedam similitudo hominis veri ab intellectu apprehensa. ipsum vero verbum dei, ex hoc ipso quod est deus intellectus, est verus deus, habens naturaliter esse divinum: eo quod non est aliud naturale esse dei et aliud eius intelligere, ut dictum est. hinc est quod ioan. 1-1 dicitur: deus erat verbum. quod quia absolute dicitur, demonstrat verbum dei verum deum debere intelligi. verbum enim hominis non posset dici simpliciter et absolute homo, sed secundum quid, scilicet homo intellectus: unde haec falsa esset, homo est verbum; sed haec vera potest esse, homo intellectus est verbum. cum ergo dicitur, deus erat verbum, ostenditur verbum divinum non solum esse intentionem intellectam,

sicut verbum nostrum; sed etiam rem in natura existentem et subsistentem. deus enim verus res subsistens est: cum maxime sit per se ens.

12. non sic autem natura dei est in verbo ut sit una specie et numero differens. sic enim verbum habet naturam dei sicut intelligere dei est ipsum esse eius, ut dictum est. intelligere autem est ipsum esse divinum. verbum igitur habet ipsam essentiam divinam non solum specie, sed numero eandem. item, natura quae est una secundum speciem, non dividitur in plura secundum numerum nisi propter materiam. divina autem natura omnino immaterialis est. impossibile est igitur quod natura divina sit una specie et numero differens. verbum igitur dei in eadem natura numero communicat cum deo. propter quod verbum dei, et deus cuius est verbum, non sunt duo dii, sed unus deus. nam quod apud nos duo habentes humanam naturam sint duo homines, ex hoc contingit quod natura humana numero dividitur in duobus. ostensum est autem in primo libro ea quae in creaturis divisa sunt, in deo simpliciter unum esse: sicut in creatura aliud est essentia et esse; et in quibusdam est etiam aliud quod subsistit in sua essentia, et eius essentia sive natura, nam hic homo non est sua humanitas nec suum esse; sed deus est sua essentia et suum esse.

13. et quamvis haec in deo unum sint verissime, tamen in deo est quicquid pertinet ad rationem vel subsistentis, vel essentiae, vel ipsius esse: convenit enim ei non esse in aliquo, inquantum est subsistens; esse quid, inquantum est essentia; et esse in actu, ratione ipsius esse. oportet igitur, cum in deo sit idem intelligens, et intelligere, et intentio intellecta, quod est verbum ipsius; quod verissime in deo sit et quod pertinet ad rationem intelligentis; et quod pertinet ad rationem eius quod est intelligere; et quod pertinet ad rationem intentionis intellectae, sive verbi. est autem de ratione interioris verbi, quod est intentio intellecta, quod procedat ab intelligente secundum suum intelligere, cum sit quasi terminus intellectualis operationis: intellectus enim intelligendo concipit et format intentionem sive rationem intellectam, quae est interius verbum. oportet igitur quod a deo secundum ipsum suum intelligere procedat verbum ipsius. comparatur igitur verbum dei ad deum intelligentem, cuius est verbum, sicut ad eum a quo est: hoc enim est de ratione verbi. cum igitur in deo intelligens, intelligere, et intentio intellecta, sive verbum, sint per essentiam unum, et per hoc necesse sit quod quodlibet horum sit deus; remanet tamen sola distinctio relationis, prout verbum refertur ad concipientem ut a quo est. hinc est quod evangelista, quia dixerat, deus erat verbum; ne omnino distinctio sublata intelligeretur verbi a deo dicente sive concipiente verbum, subiunxit: hoc erat in principio apud deum: quasi dicat: hoc verbum, quod deum esse dixi, aliquo modo distinctum est a deo dicente, ut sic possit dici apud deum esse.

14. verbum autem interius conceptum est quaedam ratio et similitudo rei intellectae. similitudo autem alicuius in altero existens vel habet rationem exemplaris, si se habeat ut principium: vel habet potius rationem imaginis, si se habeat ad id cuius est similitudo sicut ad principium. utriusque autem exemplum in nostro intellectu perspicitur. quia enim similitudo artificiatum existens in mente artificis est principium operationis per quam artificiatum constituitur, comparatur ad artificiatum ut exemplar ad exemplatum: sed similitudo rei naturalis in nostro intellectu concepta comparatur ad rem cuius similitudo existit ut ad suum principium, quia nostrum intelligere a sensibus principium accipit, qui per res naturales immutantur. cum autem deus et seipsum intelligat et alia, ut in primo ostensum est, eius intelligere principium est rerum intellectarum ab ipso, cum ab eo causentur per intellectum et voluntatem: sed ad intelligibile quod est ipse, comparatur ut ad principium; est enim hoc intelligibile idem cum intellectu intelligente, cuius quaedam emanatio est verbum conceptum. oportet igitur quod verbum dei comparetur ad res alias intellectas a deo sicut exemplar; et ad ipsum deum, cuius est verbum, sicut eius imago. hinc est quod de verbo dei dicitur, coloss. 1-15, quod est imago invisibilis dei.

15. est autem differentia inter intellectum et sensum: nam sensus apprehendit rem quantum ad exteriora eius accidentia, quae sunt color, sapor, quantitas, et alia huiusmodi; sed

intellectus ingreditur ad interiora rei. et quia omnis cognitio perficitur secundum similitudinem quae est inter cognoscens et cognitum, oportet quod in sensu sit similitudo rei sensibilis quantum ad eius accidentia: in intellectu vero sit similitudo rei intellectae quantum ad eius essentiam. verbum igitur in intellectu conceptum est imago vel exemplar substantiae rei intellectae. cum ergo verbum dei sit imago dei, ut ostensum est, necesse est quod sit imago dei quantum ad eius essentiam. hinc est quod apostolus dicit, hebr. 1-3, quod est figura substantiae dei.

16. imago autem alicuius rei est duplex. est enim aliqua imago quae non communicat in natura cum eo cuius est imago: sive sit imago eius quantum ad exteriora accidentia, sicut statua aenea est imago hominis, nec tamen est homo; sive sit imago quantum ad substantiam rei; ratio enim hominis in intellectu non est homo, nam, ut philosophus dicit, lapis non est in anima sed species lapidis. imago autem alicuius rei quae eandem naturam habet cum re cuius est imago, est sicut filius regis, in quo imago patris apparet et est eiusdem naturae cum ipso. ostensum est autem quod verbum dei est imago dicentis quantum ad ipsam eius essentiam; et quod in eadem natura cum dicente communicat. relinquitur igitur quod verbum dei non solum sit imago, sed etiam filius. non enim sic esse imaginem alicuius ut eiusdem naturae cum illo sit, in aliquo invenitur qui filius dici non possit, dummodo hoc in viventibus accipiatur: nam quod procedit ex aliquo vivente in similitudinem speciei, dicitur filius eius. hinc est quod in psalmo dicitur: dominus dixit ad me, filius meus es tu.

17. rursus considerandum est quod, cum in qualibet natura processio filii a patre sit naturalis, ex quo verbum dei filius dei dicitur, oportet quod naturaliter a patre procedat. et hoc quidem supra dictis convenit: ut ex his quae in intellectu nostro accidunt, perspicui potest. intellectus enim noster aliqua naturaliter cognoscit: sicut prima intelligibilium principia, quorum intelligibiles conceptiones, quae verba interiora dicuntur, naturaliter in ipso existunt et ex eo procedunt. sunt etiam quaedam intelligibilia quae non naturaliter intellectus noster cognoscit, sed in eorum cognitionem ratiocinando pertingit: et horum conceptiones in intellectu nostro naturaliter non existunt, sed cum studio quaeruntur. manifestum est autem quod deus seipsum naturaliter intelligit, sicut et naturaliter est: suum enim intelligere est suum esse, ut in primo probatum est. verbum igitur dei seipsum intelligentis naturaliter ab ipso procedit. et cum verbum dei sit eiusdem naturae cum deo dicente, et sit similitudo ipsius; sequitur quod hic naturalis processus sit in similitudinem eius a quo est processio cum identitate naturae. haec est autem verae generationis ratio in rebus viventibus, quod id quod generatur, a generante procedat ut similitudo ipsius et eiusdem naturae cum ipso. est ergo verbum dei genitum vere a deo dicente: et eius processio generatio vel nativitas dici potest. hinc est quod in psalmo dicitur: ego hodie genui te: idest, in aeternitate, quae semper est praesens, et nulla est in ea ratio praeteriti et futuri. unde patet falsum esse quod ariani dixerunt, quod pater genuit filium voluntate. quae enim voluntate sunt, non naturalia sunt.

18. considerandum est etiam quod id quod generatur, quandiu in generante manet, dicitur esse conceptum. verbum autem dei ita est a deo genitum quod tamen ab ipso non recedit, sed in eo manet, ut ex superioribus patet. recte ergo verbum dei potest dici a deo conceptum. hinc est quod proverb. 8-24, dei sapientia dicit: nondum erant abyssi, et ego iam concepta eram. est autem differentia inter conceptionem verbi dei, et materiale conceptionem quae apud nos in animalibus invenitur. nam proles, quandiu concepta est et in utero clauditur, nondum habet ultimam perfectionem, ut per se subsistat a generante secundum locum distinctum: unde oportet quod in corporali generatione animalium aliud sit genitae prolis conceptio, atque aliud partus ipsius, secundum quem etiam loco separatur proles genita a generante, ab utero generantis egrediens. verbum autem dei, in ipso deo dicente existens, est perfectum, in se subsistens, distinctum a deo dicente: non enim expectatur ibi localis distinctio, sed sola relatione distinguuntur, ut dictum est. idem est ergo in generatione verbi dei et conceptio et partus. et ideo, postquam ex ore sapientiae dictum est,

ego iam concepta eram, post pauca subditur: ante colles ego parturiebar. sed quia conceptio et partus in rebus corporalibus cum motu sunt, oportet in eis quandam successionem esse: cum conceptionis terminus sit esse concepti in concipiente; terminus autem partus sit esse eius qui paritur distinctum a pariente. necesse est igitur in corporalibus quod id quod concipitur, nondum sit; et id quod parturitur, in parturiendo non sit a parturiente distinctum. conceptio autem et partus intelligibilis verbi non est cum motu, nec cum successione: unde simul dum concipitur, est; et simul dum parturitur, distinctum est; sicut quod illuminatur, simul dum illuminatur, illuminatum est, eo quod in illuminatione successio nulla est. et cum hoc inveniatur in intelligibili verbo nostro, multo magis competit verbo dei: non solum quia intelligibilis conceptio et partus est; sed quia in aeternitate existit utrumque, in qua prius et posterius esse non possunt. hinc est quod, postquam ex ore sapientiae dictum est, ante colles ego parturiebar; ne intelligeretur quod, dum parturiretur, non esset, subditur: quando praeparabat caelos, aderam: ut sic, cum in generatione carnali animalium prius aliquid concipiatur, deinde parturiatur, et deinde conveniat sibi adesse parturienti, quasi sibi consociatum ut ab eo distinctum; haec omnia in divina generatione simul esse intelligantur; nam verbum dei simul concipitur, parturitur et adest. et quia quod paritur, ex utero procedit, sicut generatio verbi dei, ad insinuandam perfectam distinctionem eius a generante, dicitur partus, simili ratione dicitur generatio ex utero, secundum illud psalmi: ex utero ante luciferum genui te. quia tamen non est talis distinctio verbi a dicente quae impediat verbum esse in dicente, ut ex dictis patet; sicut ad insinuandam distinctionem verbi, dicitur parturiri, vel ex utero genitum esse; ita, ad ostendendum quod talis distinctio non excludit verbum esse in dicente, dicitur ioan. 1-18, quod est in sinu patris.

19. attendendum est autem quod generatio carnalis animalium perficitur per virtutem activam et passivam: et ab activa quidem virtute dicitur pater, a passiva vero dicitur mater. unde eorum quae ad generationem proles requiruntur, quaedam conveniunt patri, quaedam conveniunt matri: dare enim naturam et speciem proles competit patri; concipere autem et parturire competit matri, tanquam patienti et recipienti. cum autem processio verbi secundum hoc dicta sit esse quod deus seipsum intelligit; ipsum autem divinum intelligere non est per aliquam virtutem passivam, sed quasi activam, quia intellectus divinus non est in potentia, sed actu tantum: in generatione verbi dei non competit ratio matris, sed solum patris. unde quae in generatione carnali distinctim patri et matri conveniunt, omnia in generatione verbi patri attribuuntur in sacris scripturis: dicitur enim pater et dare filio vitam, et concipere et parturire.

CAPUT 12

Quomodo filius dei
dicatur dei sapientia.

1. quia vero ea quae de sapientia divina dicuntur, ad generationem verbi adduximus, consequens est ostendere quod per divinam sapientiam, ex cuius persona, praemissa verba proponuntur, verbum dei intelligi possit.

2. et ut a rebus humanis ad divinorum cognitionem perveniamus, considerare oportet quod sapientia in homine dicitur habitus quidam quo mens nostra perficitur in cognitione altissimorum: et huiusmodi sunt divina. cum vero secundum sapientiae habitum in intellectu nostro aliqua formatur conceptio de divinis, ipsa conceptio intellectus, quae est interius verbum, sapientiae nomen accipere solet: secundum illum modum loquendi quo actus et effectus nominibus habituum a quibus procedunt, nominantur; quod enim iuste fit, interdum iustitia dicitur; et quod fit fortiter, fortitudo; et generaliter quod virtuose fit, virtus dicitur. et per hunc modum, quod sapienter excogitatur, dicitur sapientia alicuius.

3. in deo autem sapientiam quidem oportet dici, ex eo quod seipsum cognoscit: sed quia non cognoscit se per aliquam speciem nisi per essentiam suam, quinimmo et ipsum eius

intelligere est eius essentia, sapientia dei habitus esse non potest, sed est ipsa dei essentia. manifestum est autem ex dictis quod dei filius est verbum et conceptio dei intelligentis seipsum. sequitur igitur quod ipsum dei verbum, tanquam sapienter mente divina conceptum, proprie concepta seu genita sapientia dicatur: unde apostolus christum dei sapientiam nominat, i ad cor. 1-24.

4. ipsum autem sapientiae verbum mente conceptum est quaedam manifestatio sapientiae intelligentis: sicut et in nobis omnes habitus per actus manifestantur. quia ergo divina sapientia lux dicitur, prout in puro actu cognitionis consistit; lucis autem manifestatio splendor ipsius est ab ea procedens: convenienter et verbum divinae sapientiae splendor lucis nominatur, secundum illud apostoli de filio dicentis: cum sit splendor gloriae. unde et filius manifestationem patris sibi adscribit, ioan. 17-6, dicens: pater, manifestavi nomen tuum hominibus.

5. sed tamen, licet filius, qui est dei verbum, proprie sapientia concepta dicatur; nomen tamen sapientiae absolute dictum oportet esse commune patri et filio: cum sapientia quae per verbum resplendet sit patris essentia, ut dictum est essentia vero patris sit sibi et filio communis.

CAPUT 13

Quod non est nisi

unus filius in divinis.

1. quia vero deus, intelligendo seipsum omnia alia intelligit, ut in primo ostensum est; seipsum autem uno et simplici intuitu intelligit, cum suum intelligere sit suum esse necesse est verbum dei esse unicum tantum. cum autem in divinis nihil aliud sit filii generatio quam verbi conceptio, sequitur quod una sola sit generatio in divinis, et unicus filius solus a patre genitus. unde ioan. 1-14 dicitur: vidimus eum quasi unigenitum a patre; et iterum: unigenitus, qui est in sinu patris, ipse nobis enarravit.

2. videtur tamen ex praemissis sequi quod et verbi divini sit aliud verbum, et filii sit alius filius. ostensum est enim quod verbum dei sit verus deus. oportet igitur omnia quae deo conveniunt, verbo dei convenire. deus autem ex necessitate seipsum intelligit. et verbum igitur dei seipsum intelligit. si igitur ex hoc quod deus seipsum intelligit, verbum ab eo genitum in deo ponitur, consequi videtur quod etiam et verbo, in quantum seipsum intelligit, aliud verbum attribuitur. et sic verbi erit verbum, et filii filius; et illud verbum, si deus est, iterum seipsum intelliget et habebit aliud verbum; et sic in infinitum generatio divina procedet.

3. huius autem solutio ex praemissis haberi potest. cum enim ostensum sit quod verbum dei sit deus, ostensum tamen est quod non est alius deus a deo cuius est verbum, sed unus omnino, hoc solo ab eo distinctum quod ab eo est ut verbum procedens. sicut autem verbum non est alius deus, ita nec est alius intellectus, et per consequens nec aliud intelligere: unde nec aliud verbum. nec tamen sequitur quod sit verbum sui ipsius, secundum quod verbum seipsum intelligit. nam in hoc solo verbum a dicente distinguitur, ut dictum est, quod est ab ipso. omnia ergo alia communiter attribuenda sunt deo dicenti, qui est pater, et verbo, quod est filius, propter hoc quod etiam verbum est deus: sed hoc solum, ut ab eo sit verbum, adscribendum est proprie patri; et hoc quod est esse a deo dicente, attribuendum est proprie filio.

4. ex quo etiam patet quod filius non est impotens, etsi generare filium non possit, cum tamen pater generet filium. nam eadem potentia est patris et filii, sicut et eadem divinitas. et cum generatio in divinis sit intelligibilis verbi conceptio, secundum scilicet quod deus intelligit seipsum, oportet quod potentia ad generandum in deo sit sicut potentia ad intelligendum seipsum. et cum intelligere seipsum in deo sit unum et simplex, oportet et potentiam intelligendi seipsum, quae non est aliud quam suus actus, esse unam tantum. ex

eadem ergo potentia est et quod verbum concipiatur et quod dicens verbum concipiat. unde ex eadem potentia est quod pater generet, et quod filius generetur. nullam ergo potentiam habet pater quam non habeat filius; sed pater habet ad generare generativam potentiam, filius autem ad generari; quae sola relatione differre ex dictis patet.

5. sed quia apostolus filium dei dicit verbum habere, ex quo sequi videtur quod filii sit filius, et verbi verbum; considerandum est qualiter verba apostoli hoc dicentis sint intelligenda. dicit enim hebr. 1-2 diebus istis locutus est nobis in filio, et postea: qui, cum sit splendor gloriae et figura substantiae eius, portans omnia verbo virtutis suae, etc.. huius autem intellectum sumere oportet ex his quae iam dicta sunt. dictum est enim quod conceptio sapientiae, quae est verbum, sapientiae sibi vindicat nomen. ulterius autem procedentibus apparet quod etiam exterior effectus ex conceptione sapientiae proveniens sapientia dici potest, per modum quo effectus nomen causae sibi assumit: dicitur enim sapientia alicuius esse non solum id quod sapienter excogitat, sed etiam id quod sapienter facit. ex quo contingit ut etiam explicatio divinae sapientiae per opus in rebus creatis dei sapientia dicatur: secundum illud eccli. 1-9 ipse creavit illam, scilicet sapientiam, spiritu sancto et postea dicit, et effudit illam super omnia opera sua. sic igitur et id quod ex verbo efficitur, verbi accipit nomen: nam et in nobis expressio interioris verbi per vocem, dicitur verbum, quasi sit verbum verbi, quia est interioris verbi ostensivum. sic igitur non solum divini intellectus conceptio dicitur verbum, quod est filius, sed etiam explicatio divini conceptus per opera exteriora, verbum verbi nominatur. et sic oportet intelligi quod filius portet omnia verbo virtutis suae, sicut et id quod in psalmo legitur: ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quae faciunt verbum eius: quia scilicet per virtutes creaturarum explicantur divinae conceptionis effectus in rebus.

6. cum vero deus, intelligendo seipsum, omnia alia intelligat, ut dictum est, oportet quod verbum in deo conceptum ex eo quod seipsum intelligit, sit etiam verbum omnium rerum. non tamen eodem modo est verbum dei, et aliarum rerum. nam dei quidem verbum est ex eo procedens: aliarum autem rerum, non sicut ex eis procedens, non enim deus a rebus scientiam sumit, sed magis per suam scientiam res in esse producit, ut supra ostensum est. oportet igitur quod verbum dei omnium quae facta sunt, ratio perfecta existat. qualiter autem singulorum ratio esse possit, ex his quae in primo libro tractata sunt, manifestum est, ubi ostensum est quod deus omnium propriam cognitionem habet.

7. quicumque autem facit aliquid per intellectum, operatur per rationem rerum factarum quam apud se habet: domus enim quae est in materia, fit ab aedificatore per rationem domus quam habet in mente. ostensum est autem supra quod deus res in esse produxit, non naturali necessitate, sed quasi per intellectum et voluntatem agens. fecit igitur deus omnia per verbum suum, quod est ratio rerum factarum ab ipso. hinc est quod dicitur ioan. 1-3: omnia per ipsum facta sunt. cui consonat quod moyses, mundi originem describens, in singulis operibus tali utitur modo loquendi, dixit deus, fiat lux, et facta est lux; dixit deus, fiat firmamentum; et sic de aliis. quae omnia psalmista comprehendit, dicens, dixit, et facta sunt: dicere enim est verbum producere. sic ergo intelligendum est quod deus dixit et facta sunt, quia verbum produxit, per quod res in esse produxit, sicut per earum rationem perfectam.

8. sed quia idem est causa conservationis rerum et productionis ipsarum, sicut omnia per verbum facta sunt, ita omnia per dei verbum conservantur in esse. unde psalmista dicit: verbo domini caeli firmati sunt; et apostolus dicit, ad hebr. 1-3, de filio, quod portat omnia verbo virtutis suae; quod quidem qualiter accipi oporteat, iam dictum est.

9. sciendum tamen quod verbum dei in hoc differt a ratione quae est in mente artificis, quia verbum dei deus subsistens est: ratio autem artificiat in mente artificis non est res subsistens, sed solum intelligibilis forma. formae autem non subsistenti non competit proprie ut agat, agere enim rei perfectae et subsistentis est: sed est eius ut ea agatur, est enim forma principium actionis quo agens agit. ratio igitur domus in mente artificis non agit domum: sed

artifex per eam domum facit. verbum autem dei, quod est ratio rerum factarum a deo, cum sit subsistens, agit, non solum per ipsum aliquid agitur. et ideo dei sapientia loquitur, proverb. 8-30: cum eo eram cuncta componens; et ioan. 5-17, dominus dicit: pater meus operatur, et ego operor.

10. considerandum est etiam quod res facta per intellectum praeexistit in ratione intellecta ante etiam quam sit in seipsa: prius enim domus est in ratione artificis quam perducatur in actum, verbum autem dei est ratio omnium eorum quae a deo sunt facta, ut ostensum est. oportet igitur quod omnia quae sunt facta a deo, praeextiterint in verbo dei antequam sint etiam in propria natura. quod autem est in aliquo est in eo per modum eius in quo est, et non per proprium modum: domus enim in mente artificis intelligibiliter et immaterialiter existit. res igitur intelligendae sunt in verbo dei praeextitisse secundum modum verbi ipsius. est autem modus ipsius verbi quod sit unum, simplex, immateriale, et non solum vivens, sed etiam vita: cum sit suum esse. oportet igitur quod res factae a deo praeextiterint in verbo dei ab aeterno, immaterialiter, et absque omni compositione, et quod nihil aliud in eo sint quam ipsum verbum, quod est vita. propter quod dicitur ioan. 1-3 quod factum est, in ipso vita erat, idest, in verbo.

11. sicut autem operans per intellectum per rationem quam apud se habet, res in esse producit; ita etiam qui alium docet, per rationem quam apud se habet, scientiam causat in illo: cum scientia discipuli sit deducta a scientia docentis, sicut imago quaedam ipsius. deus autem non solum est causa per intellectum suum omnium quae naturaliter subsistunt, sed etiam omnis intellectualis cognitio ab intellectu divino derivatur, sicut ex superioribus patet. oportet igitur quod per verbum dei, quod est ratio intellectus divini, causetur omnis intellectualis cognitio. propter quod dicitur ioan. 1-4: vita erat lux hominum: quia scilicet ipsum verbum, quod vita est, et in quo omnia vita sunt, manifestat, ut lux quaedam, mentibus hominum veritatem. nec est ex defectu verbi quod non omnes homines ad veritatis cognitionem perveniunt, sed aliqui tenebrosi existunt. provenit autem hoc ex defectu hominum, qui ad verbum non convertuntur, nec eum plene capere possunt: unde adhuc in hominibus tenebrae remanent, vel maiores vel minores, secundum quod magis et minus convertuntur ad verbum et capiunt ipsum. unde ioannes, ut omnem defectum a manifestativa verbi virtute excludat, cum dixisset quod vita est lux hominum, subiungit quod in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt. non enim tenebrae sunt ex hoc quod verbum non luceat, sed ex hoc quod aliqui lucem verbi non capiunt: sicut, luce corporei solis per orbem diffusa, tenebrae sunt ei qui oculos vel clausos vel debiles habet.

12. haec igitur sunt quae de generatione divina, et de virtute unigeniti filii dei, ex sacris scripturis edocti, utcumque concipere possumus.

CAPUT 14

Solutio ad rationes supra inductas
contra generationem divinam.

1. quia vero veritas omnem falsitatem excludit et dubietatem dissolvit, in promptu iam fit ea dissolvere quae circa generationem divinam difficultatem afferre videbantur.

2. iam enim ex dictis patet quod in deo generationem intelligibilem ponimus, non autem talem qualis est in materialibus rebus, quarum generatio mutatio quaedam est, corruptioni opposita: quia neque verbum in intellectu nostro cum aliqua mutatione concipitur, neque habet oppositam corruptionem; cui quidem conceptioni similem esse filii dei generationem, iam patet ex dictis.

3. similiter etiam verbum quod in mente nostra concipitur, non exit de potentia in actum nisi quatenus intellectus noster procedit de potentia in actum. nec tamen verbum oritur ex intellectu nostro nisi prout existit in actu: simul autem cum in actu existit, est in eo verbum

conceptum. intellectus autem divinus nunquam est in potentia, sed solum in actu ut supra ostensum est. generatio igitur verbi ipsius non est secundum exitum de potentia in actum: sed sicut oritur actus ex actu, ut splendor ex luce, et ratio intellecta ex intellectu in actu. unde etiam apparet quod generatio non prohibet dei filium esse verum deum, aut ipsum esse aeternum. quin magis necesse est ipsum esse coaeternum deo, cuius est verbum: quia intellectus in actu nunquam est sine verbo.

4. et quia filii dei generatio non est materialis, sed intelligibilis, stulte iam dubitatur si pater totam naturam dedit aut partem. manifestum est enim quod, si deus se intelligit, oportet quod tota plenitudo ipsius contineatur in verbo. nec tamen substantia filio data desinit esse in patre: quia nec etiam apud nos desinit esse propria natura in re quae intelligitur, ex hoc quod verbum nostri intellectus ex ipsa re intellecta habet ut intelligibiliter eandem naturam contineat.

5. ex hoc etiam quod divina generatio non est materialis, manifestum est quod non oportet in filio dei esse aliud recipiens, et aliud naturam receptam. hoc enim in materialibus generationibus accidere necesse est inquantum materia generati recipit formam generantis. in generatione autem intelligibili non sic est. non enim sic verbum ab intellectu exoritur quod pars eius praeintelligatur ut recipiens, et pars eius ab intellectu effluat, sed totaliter verbum ab intellectu originem habet: sicut et in nobis totaliter unum verbum ex aliis oritur, ut conclusio ex principiis. ubi autem totaliter aliquid ex alio oritur, non est assignare recipiens et receptum, sed totum quod exoritur ab eo est a quo oritur.

6. similiter etiam patet quod non excluditur divinae generationis veritas ex hoc quod in deo plurium subsistentium distinctio esse non possit. essentia enim divina, etsi subsistens sit, non tamen potest separari a relatione quam oportet in deo intelligi ex hoc quod verbum conceptum divinae mentis est ab ipso deo dicente. nam et verbum est divina essentia, ut ostensum est; et deus dicens, a quo est verbum, est etiam divina essentia; non alia et alia, sed eadem numero. huiusmodi autem relationes non sunt accidentia in deo, sed res subsistentes: deo enim nihil accidere potest, ut supra probatum est. sunt igitur plures res subsistentes, si relationes considerentur: est autem una res subsistens, si consideretur essentia. et propter hoc dicimus unum deum, quia est una essentia subsistens: et plures personas, propter distinctionem subsistentium relationum. personarum enim distinctio, etiam in rebus humanis, non attenditur secundum essentiam speciei, sed secundum ea quae sunt naturae speciei adiuncta: in omnibus enim personis hominum est una speciei natura, sunt tamen plures personae, propter hoc quod distinguuntur homines in his quae sunt adiuncta naturae. non ergo in divinis dicenda est una persona propter unitatem essentiae subsistentis: sed plures, propter relationes.

7. ex hoc autem patet quod id quod est quasi individuationis principium, non sequitur esse in alio: nam neque essentia divina est in alio deo, neque paternitas est in filio.

8. quamvis autem duae personae, patris scilicet et filii, non distinguantur essentia, sed relatione, non tamen relatio est aliud quam essentia secundum rem: cum relatio in deo accidens esse non possit. nec hoc impossibile reputabitur si quis diligenter consideret ea quae in primo determinata sunt, ubi ostensum est quod in deo sunt omnium entium perfectiones, non secundum compositionem aliquam, sed secundum simplicis essentiae unitatem. nam diversae perfectiones quas res creata per multas obtinet formas, deo competunt secundum unam et simplicem eius essentiam. homo enim aliquis per aliam formam vivit, et per aliam est sapiens, et per aliam est iustus: quae omnia deo per essentiam suam conveniunt. sicut igitur sapientia et iustitia in homine quidem sunt accidentia, in deo autem sunt idem quod divina essentia: sic aliqua relatio, puta paternitatis et filiationis, etsi in hominibus sit accidens, in deo est divina essentia.

9. non autem ideo dicitur quod divina sapientia sit eius essentia, cum in nobis sapientia super essentiam addat, quasi divina sapientia a nostra sapientia deficiat: sed quia eius essentia nostram essentiam excedit, ita quod id ad quod essentia nostra non sufficit, scilicet scire et iustum esse, deus secundum suam essentiam habet perfecte. oportet igitur quod quicquid nobis convenit secundum essentiam et sapientiam distinctum, simul deo secundum essentiam suam attribuatur. et similis ratio in aliis est observanda. cum igitur divina essentia sit ipsa paternitatis vel filiationis relatio, oportet quod quicquid est paternitatis proprium deo conveniat, licet paternitas sit ipsa essentia. est autem hoc proprium paternitatis, ut a filiatione distinguatur: dicitur enim pater ad filium quasi ad alium, et haec est ratio patris ut sit filii pater. licet ergo deus pater sit divina essentia, et similiter deus filius, ex hoc tamen quod est pater, distinguitur a filio, licet sint unum ex hoc quod uterque est divina essentia.

10. ex hoc etiam patet quod relatio in divinis non est absque absoluto. aliter tamen comparatur ad absolutum in deo quam in rebus creatis. nam in rebus creatis comparatur relatio ad absolutum sicut accidens ad subiectum: non autem in deo, sed per modum identitatis, sicut est et de aliis quae de deo dicuntur. idem autem subiectum non potest oppositas relationes in se habere, ut sit idem homo pater et filius. sed essentia divina, propter omnimodam eius perfectionem, idem est et sapientiae et iustitiae et aliis huiusmodi, quae apud nos in diversis generibus continentur. et similiter nihil prohibet unam essentiam esse idem et paternitati et filiationi, et patrem et filium unum deum esse, licet pater non sit filius: eadem enim essentia est quae est res habens esse naturaliter, et verbum intelligibile sui ipsius.

11. ex his etiam quae dicta sunt, potest esse manifestum quod relationes in deo sunt secundum rem, et non solo intellectu. omnis enim relatio quae consequitur propriam operationem alicuius rei, aut potentiam aut quantitatem aut aliquid huiusmodi, realiter in eo existit: aliter enim esset in eo solo intellectu, sicut apparet de scientia et scibili. relatio enim scientiae ad scibile consequitur actionem scientis, non autem actionem scibilis, scibile enim eodem modo se habet, quantum in se est, et quando intelligitur et quando non intelligitur: et ideo relatio in sciente realiter est, in scibili autem secundum intellectum tantum; dicitur enim quod intelligitur scibile ad scientiam relative ex eo quod scientia refertur ad ipsum. simile quoque apparet in dextro et sinistro. in animalibus enim distinctae sunt virtutes ex quibus relatio dextri et sinistri consurgit: propter quod talis relatio vere et realiter in animali existit; unde, qualitercumque vertatur animal, semper relatio eodem modo manet, nunquam enim pars dextra sinistra dicitur. res vero inanimatae, quae praedictis virtutibus carent, non habent in se huiusmodi relationem realiter existentem sed nominantur secundum relationem dextri aut sinistri ex eo quod animalia aliquo modo se habent ad ipsam: unde eadem columna nunc dextra, nunc sinistra dicitur, secundum quod animal ex diverso situ ei comparatur. relatio autem verbi ad deum dicentem, cuius est verbum, in deo ponitur ex hoc quod deus seipsum intelligit, quae quidem operatio in deo est, vel magis est ipse deus, ut supra ostensum est. relinquatur igitur praedictas relationes in deo esse vere et realiter, et non solum secundum intellectum nostrum.

12. quamvis autem in deo ponatur esse relatio, non tamen sequitur quod in deo sit aliquid habens esse dependens. in nobis enim relationes habent esse dependens, quia earum esse est aliud ab esse substantiae: unde habent proprium modum essendi secundum propriam rationem, sicut et in aliis accidentibus contingit. quia enim omnia accidentia sunt formae quaedam substantiae superadditae, et a principiis substantiae causatae; oportet quod eorum esse sit superadditum supra esse substantiae, et ab ipso dependens; et tanto uniuscuiusque eorum esse est prius vel posterius, quanto forma accidentalis, secundum propriam rationem, fuerit propinquior substantiae vel magis perfecta. propter quod et relatio realiter substantiae adveniens et postremum et imperfectissimum esse habet: postremum quidem, quia non solum praeexigit esse substantiae, sed etiam esse aliorum accidentium, ex quibus causatur relatio, sicut unum in quantitate causat aequalitatem, et unum in qualitate similitudinem;

imperfectissimum autem, quia propria relationis ratio consistit in eo quod est ad alterum, unde esse eius proprium, quod substantiae superaddit, non solum dependet ab esse substantiae, sed etiam ab esse alicuius exterioris. haec autem in divinis locum non habent: quia non est in deo aliquod aliud esse quam substantiae; quicquid enim in deo est, substantia est. sicut igitur esse sapientiae in deo non est esse dependens a substantia, quia esse sapientiae est esse substantiae; ita nec esse relationis est esse dependens neque a substantia, neque ab alio exteriori, quia etiam esse relationis est esse substantiae. non igitur per hoc quod relatio in deo ponitur, sequitur quod sit in eo aliquod esse dependens; sed solum quod in deo sit respectus aliquis, in quo ratio relationis consistit; sicut ex hoc quod sapientia in deo ponitur, non sequitur quod sit in eo aliquid accidentale, sed solum perfectio quaedam in qua ratio sapientiae consistit. per quod etiam patet quod ex imperfectione quae in relationibus creatis esse videtur, non sequitur quod personae divinae sint imperfectae, quae relationibus distinguuntur: sed sequitur quod divinarum personarum minima sit distinctio.

13. patet etiam ex praedictis quod, licet deus de patre et filio substantialiter praedicetur, non tamen sequitur, si pater et filius sint plures quidam, quod sint plures dii. sunt enim plures propter distinctionem subsistentium relationum: sed tamen sunt unus deus propter unitatem essentiae subsistentis. hoc autem in hominibus non contingit, ut plures aliqui sint unus homo: quia essentia humanitatis non est una numero in utroque; neque essentia humanitatis est subsistens, ut humanitas sit homo.

14. ex hoc autem quod in deo est essentiae unitas et relationum distinctio, manifestum fit quod nihil prohibet in uno deo opposita quaedam inveniri: illa dumtaxat opposita quae relationis distinctionem consequuntur, ut generans et genitum, quae opponuntur relative, et genitum et ingenitum, quae opponuntur ut affirmatio et negatio. ubicumque enim est aliqua distinctio, oportet inveniri negationis et affirmationis oppositionem. quae enim secundum nullam affirmationem et negationem differunt, penitus indistincta sunt: oportet enim quod quantum ad omnia unum esset quod et alterum, et sic essent penitus idem, et nullo modo distincta.

15. haec igitur de generatione divina dicta sufficiant.

CAPUT 15

De spiritu sancto, quod sit in divinis.

1. divinae autem scripturae auctoritas non solum nobis in divinis patrem et filium annuntiat, sed his duobus spiritum sanctum connumerat. dicit enim dominus, matthaei ult.: euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti; et i. ioannis 5-7: tres sunt qui testimonium dant in caelo, pater, verbum et spiritus sanctus. huius etiam spiritus sancti processionem quandam sacra scriptura commemorat. dicit enim iohannis 15-26: cum venerit paraclitus, quem ego mittam vobis a patre, spiritum veritatis, qui a patre procedit, ille testimonium perhibebit de me.

CAPUT 16

Rationes ex quibus aliqui spiritum sanctum existimaverunt esse creaturam.

1. opinati sunt autem quidam spiritum sanctum creaturam esse, aliis creaturis excelsiorem: ad cuius assertionem sacrae scripturae testimoniis utebantur.

2. dicitur enim amos 4-13, secundum litteram septuaginta: ecce formans montes, et creans spiritum, et annuntians homini verbum eius. et zach. 12-1: dicit dominus, extendens caelum, et fundans terram, et creans spiritum hominis in eo. videtur igitur quod spiritus sanctus sit creatura.

3. adhuc. dicit dominus, ioan. 16-13, de spiritu sancto loquens: non loquetur a semetipso, sed quaecumque audiet, loquetur: ex quo videtur quod nihil ultroneae potestatis auctoritate loquatur, sed iubenti per ministerium famuletur; loqui enim quae quis audit, famulantis esse videtur. videtur igitur spiritus sanctus esse creatura deo subiecta.

4. item. mitti inferioris esse videtur: cum in mittente importetur auctoritas. spiritus autem sanctus a patre et filio mittitur. dicit enim dominus, ioan. 14-26: paraclitus spiritus sanctus, quem mittet pater in nomine meo, ille vos docebit omnia; et ioan. 15-26: cum venerit paraclitus, quem ego mittam vobis a patre. spiritus ergo sanctus et patre et filio minor esse videtur.

5. adhuc. scriptura divina, filium patri associans in his quae divinitatis esse videntur, de spiritu sancto mentionem non facit: ut patet matth. 11-27, cum dominus dicit: nemo novit filium nisi pater, neque patrem quis novit nisi filius, de spiritu sancto mentione non facta. et ioan. 17-3 dicitur: haec est vita aeterna, ut cognoscant te, solum deum verum, et quem misisti, iesum christum, ubi etiam de spiritu sancto mentio non fit. apostolus etiam, ad rom. 1-7, dicit: gratia vobis et pax a deo patre nostro, et domino iesu christo; et i ad cor. 8-6: nobis unus deus pater, ex quo omnia et nos in illo et unus dominus iesus christus, per quem omnia et nos per ipsum: in quibus etiam nihil de spiritu sancto dicitur. videtur igitur spiritus sanctus deus non esse.

6. amplius. omne quod movetur creatum est: ostensum est enim in primo deum immobilem esse. spiritui autem sancto scriptura divina motum attribuit. dicitur enim gen. 1-2: spiritus domini ferebatur super aquas. et ioel. 2-28: effundam de spiritu meo super omnem carnem. videtur igitur spiritus sanctus creatura esse.

7. praeterea. omne quod potest augeri vel dividi, mutabile est et creatum. haec autem spiritui sancto in scripturis sacris attribui videntur. dicit enim dominus, num. 11, ad moysen: congrega mihi septuaginta viros de senioribus israel, et auferam de spiritu tuo, tradamque eis. et iv reg. 2, dicitur quod eliseus ab elia petiit, obsecro quod fiat spiritus tuus duplex in me et elias respondit, si videris quando tollar a te, erit quod petisti. videtur ergo spiritus sanctus esse mutabilis, et non esse deus.

8. item. in deum tristitia cadere non potest: cum tristitia passio quaedam sit, deus autem impassibilis est. cadit autem tristitia in spiritum sanctum. unde apostolus dicit, ephes. 4-30: nolite contristare spiritum sanctum dei. et isaiae 63-10 dicitur: ipsi ad iracundiam provocaverunt, et afflixerunt spiritum sanctum eius. videtur igitur spiritus sanctus deus non esse.

9. adhuc. deo non convenit orare, sed magis orari. spiritui autem sancto orare convenit: dicitur enim ad rom. 8-26: ipse spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus. spiritus ergo sanctus non esse deus videtur.

10. amplius. nullus congrue donat nisi id cuius habet dominium. sed deus pater dat spiritum sanctum, et similiter filius. dicit enim dominus, luciae 11-13: pater vester de caelo dabit spiritum bonum petentibus se; et act. 5-32, petrus dicit quod deus spiritum sanctum dedit obedientibus sibi. ex his igitur videtur quod spiritus sanctus deus non sit.

11. item. si spiritus sanctus verus deus est, oportet quod naturam divinam habeat: et sic, cum spiritus sanctus a patre procedat, ut dicitur ioan. 15-26, necesse est quod ab eo naturam divinam accipiat. quod autem accipit naturam eius a quo producit, ab eo generatur: proprium enim est geniti ut in similem speciem sui principii producat. spiritus ergo sanctus genitus erit, et per consequens filius. quod sanae fidei repugnat.

12. praeterea. si spiritus sanctus naturam divinam a patre accipit et non quasi genitus, oportet divinam naturam duobus modis communicari: scilicet per modum generationis, quo procedit filius; et per illum modum quo procedit spiritus sanctus. hoc autem uni naturae competere non videtur, ut duobus modis communicetur, si quis universas naturas inspiciat.

oportet igitur, ut videtur, cum spiritus sanctus, naturam per generationem non accipiat quod nullo modo accipiat eam. et sic videtur non esse verus deus.

13. fuit autem haec positio arii, qui filium et spiritum sanctum dixit esse creaturas; filium tamen maiorem spiritu sancto, et spiritum sanctum eius ministrum; sicut et filium minorem patre esse dicebat. quem etiam quantum ad spiritum sanctum secutus est macedonius, qui de patre et filio recte sensit quod unius eiusdemque substantiae sint, sed hoc de spiritu sancto credere noluit, creaturam eum esse dicens. unde quidam macedonianos semiarianos vocant, eo quod cum arianis in parte conveniunt, et in parte differunt ab eisdem.

CAPUT 17

Quod spiritus sanctus sit verus deus.

1. ostenditur autem evidentibus scripturae testimoniis quod spiritus sanctus sit deus. nulli enim templum consecratur nisi deo: unde et in psalmo dicitur: deus in templo sancto suo. deputatur autem templum spiritui sancto: dicit enim apostolus, i ad cor. 6-19: an nescitis quoniam membra vestra templum sunt spiritus sancti? spiritus ergo sanctus deus est. et praecipue cum membra nostra, quae templum spiritus sancti esse dicit, sint membra christi: nam supra praemiserat: nescitis quoniam corpora vestra membra sunt christi? inconveniens autem esset, cum christus sit verus deus, ut ex superioribus patet, quod membra christi templum spiritus sancti essent, nisi spiritus sanctus deus esset.

2. item. a sanctis latinae servitus non nisi vero deo exhibetur: dicitur enim deut. 6-13: dominum deum tuum timebis, et illi soli servies. serviunt autem sancti spiritui sancto: dicit enim apostolus, philipp. 3-3: nos sumus circumcisio, qui spiritui deo servimus. et licet quidam libri habeant, qui spiritu domini servimus, tamen graeci libri, et antiquiores latini, habent, qui spiritui deo servimus. et ex ipso graeco apparet quod hoc de servitute latinae intelligendum est, quae soli deo debetur. est igitur spiritus sanctus verus deus, cui latina debetur.

3. adhuc. sanctificare homines proprium dei opus est: dicitur enim levit. 22-32: ego dominus, qui sanctifico vos. est autem spiritus sanctus qui sanctificat: dicit enim apostolus, i cor. 6-11: abluti estis, sanctificati estis, iustificati estis, in nomine domini nostri iesu christi, et in spiritu dei nostri; et ii ad thess. 2-13, dicitur: elegit nos deus primitias in salutem in sanctificatione spiritus et fide veritatis. oportet igitur spiritum sanctum deum esse.

4. amplius. sicut vita naturae corporis est per animam, ita vita iustitiae ipsius animae est per deum: unde dominus dicit, ioan. 6-58: sicut misit me vivens pater, et ego vivo propter patrem, et qui manducat me, et ipse vivet propter me. huiusmodi autem vita est per spiritum sanctum: unde ibidem subditur: spiritus est qui vivificat; et ad rom. 8-13, dicit apostolus: si spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis. spiritus ergo sanctus divinae naturae est.

5. praeterea. dominus, in argumentum suae divinitatis contra iudaeos, qui sustinere non poterant ut se deo aequalem faceret, asserit in se esse resuscitandi virtutem: dicens, ioan. 5-21: sicut pater suscitavit mortuos et vivificat, sic et filius quos vult vivificat. virtus autem resuscitativa ad spiritum sanctum pertinet: dicit enim apostolus, rom. 8-11: si spiritus eius qui suscitavit iesum christum a mortuis, habitat in vobis, qui suscitavit iesum christum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra, propter inhabitantem spiritum eius in vobis. spiritus ergo sanctus est divinae naturae.

6. item. creatio solius dei opus est, ut supra ostensum est. pertinet autem creatio ad spiritum sanctum: dicitur enim in psalmo: emitte spiritum tuum, et creabuntur; et iob 33-4, dicitur: spiritus dei fecit me; et eccli. 1-9, dicitur de deo: ipse creavit illam, scilicet sapientiam, spiritu sancto. est ergo spiritus sanctus divinae naturae.

7. adhuc. apostolus dicit, i ad cor. 2-10 spiritus omnia scrutatur, etiam profunda dei. quis enim scit quae sunt hominis nisi spiritus hominis, qui in ipso est? ita et quae dei sunt nemo cognovit nisi spiritus dei. comprehendere autem omnia profunda dei non est alicuius

creaturae: quod patet ex hoc quod dominus dicit, matth. 11-27: nemo novit filium nisi pater, neque patrem quis novit nisi filius. et isaiae 24-16, ex persona dei, dicitur: secretum meum mihi. ergo spiritus sanctus non est creatura.

8. praeterea. secundum praedictam apostoli comparisonem, spiritus sanctus se habet ad deum sicut spiritus hominis ad hominem. spiritus autem hominis intrinsecus est homini, et non est extraneae naturae ab ipso, sed est aliquid eius. igitur et spiritus sanctus non est naturae extraneae a deo.

9. amplius. si quis conferat verba apostoli praemissa verbis isaiae prophetae, manifeste percipiet spiritum sanctum deum esse. dicitur enim isaiae 64-4: oculus non vidit, deus, absque te, quae praeparasti expectantibus te. quae quidem verba apostolus cum introduxisset, subiungit verba praemissa scilicet quod spiritus scrutatur profunda dei. unde manifestum est quod spiritus sanctus illa profunda dei cognoscit quae praeparavit expectantibus eum. si ergo haec nullus vidit praeter deum, ut isaias dicit, manifestum est spiritum sanctum deum esse.

10. item. isaiae 6 dicitur: audivi vocem dei dicentis: quem mittam, et quis ibit nobis? et dixi: ecce ego sum, mitte me. et dixit: vade, et dices populo huic: audite audientes et nolite intelligere. haec autem verba paulus spiritui sancto attribuit: unde dicitur act. ult., quod paulus dixit iudaeis: bene spiritus sanctus locutus est per isaiam prophetam dicens: vade ad populum istum et dic ad eos: aure audietis et non intelligetis. manifestum est ergo spiritum sanctum deum esse.

11. adhuc. ex sacris scripturis apparet deum esse qui locutus est per prophetas: dicitur enim num. 12-6, ex ore dei: si quis fuerit inter vos propheta domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum; et in psalmo dicitur: audiam quid loquatur in me dominus deus. manifeste autem ostenditur spiritum sanctum locutum esse in prophetis. dicitur enim act. 1-16: oportet enim impleri scripturam quam praedixit spiritus sanctus per os david. et matth. 22, dominus dicit: quomodo dicunt scribae christum filium david esse? ipse enim dicebat in spiritu sancto: dixit dominus domino meo, sede a dextris meis. et ii petr. 1-21 dicitur: non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti dei homines. manifeste ergo ex scripturis colligitur spiritum sanctum deum esse.

12. item. revelatio mysteriorum proprium opus dei ostenditur in scripturis: dicitur enim dan. 2-28: est deus in caelo revelans mysteria. mysteriorum autem revelatio opus spiritus sancti ostenditur: dicitur enim i ad cor. 2-10: nobis revelavit deus per spiritum suum; et 14-2 dicitur: spiritus loquitur mysteria. spiritus ergo sanctus deus est.

13. praeterea. interius docere proprium opus dei est: dicitur enim in psalmo de deo: qui docet hominem scientiam; et dan. 2-21: dat sapientiam sapientibus, et scientiam intelligentibus disciplinam. hoc autem proprium opus spiritus sancti esse manifestum est: dicit enim dominus, ioan. 14-26: paraclitus spiritus sanctus, quem mittet pater in nomine meo, ille vos docebit omnia. spiritus ergo sanctus est divinae naturae.

14. adhuc. quorum est eadem operatio, oportet esse eandem naturam. est autem eadem operatio filii et spiritus sancti. quod enim christus in sanctis loquatur, apostolus ostendit, ii ad cor. ult., dicens: an experimentum quaeritis eius qui in me loquitur, christus? hoc etiam opus spiritus sancti esse manifeste apparet: dicitur enim matth. 10-20: non vos estis qui loquimini, sed spiritus patris vestri, qui loquitur in vobis. est ergo eadem natura filii et spiritus sancti, et per consequens patris: cum ostensum sit patrem et filium unam esse naturam.

15. amplius. inhabitare mentes sanctorum proprium dei est: unde apostolus dicit, ii ad cor. 6-16: vos estis templum dei vivi, sicut dicit dominus. quoniam inhabitabo in illis. hoc autem idem apostolus spiritui sancto attribuit: dicit enim, i ad cor. 3-16: nescitis quia templum dei estis, et spiritus sanctus habitat in vobis? est ergo spiritus sanctus deus.

16. item. esse ubique proprium dei est, qui dicit ier. 23-24: caelum et terram ego impleo. hoc spiritui sancto convenit. dicitur enim sap. 1-7: spiritus domini replevit orbem terrarum; et in psalmo: quo ibo a spiritu tuo? et quo a facie tua fugiam? si ascendero in

caelum, tu illic es, etc.. dominus etiam discipulis dicit, act. 1-8: accipietis virtutem supervenientis spiritus sancti in vos, et eritis mihi testes in ierusalem, et in omni iudaea et samaria, et usque ad ultimum terrae. ex quo patet quod spiritus sanctus ubique est, qui ubicumque existentes inhabitat. spiritus ergo sanctus deus est.

17. praeterea. expresse in scriptura spiritus sanctus deus nominatur. dicit enim petrus, act. 5-3: anania, cur tentavit satanas cor tuum mentiri te spiritui sancto? et postea subdit: non es mentitus hominibus, sed deo. spiritus ergo sanctus est deus.

18. item. i ad cor. 14-2 dicitur: qui loquitur lingua, non hominibus loquitur, sed deo: nemo enim audit, spiritus autem loquitur mysteria, ex quo dat intelligere quod spiritus sanctus loquebatur in his qui variis linguis loquebantur. postmodum autem dicit: in lege scriptum est: quoniam in aliis linguis et labiis aliis loquar populo huic, et nec sic exaudiet me, dicit dominus. spiritus ergo sanctus, qui loquitur mysteria diversis labiis et linguis, deus est.

19. adhuc. post pauca subditur: si omnes prophetent, intret autem quis infidelis vel idiota, convincitur ab omnibus, diiudicatur ab omnibus: occulta enim cordis eius manifesta fiunt, et ita, cadens in faciem, adorabit deum, pronuntians quod vere deus in vobis sit. patet autem per id quod praemisit, quod spiritus loquitur mysteria, quod manifestatio occultorum cordis a spiritu sancto sit. quod est proprium divinitatis signum: dicitur enim ierem. 17-9 pravam est cor hominis et inscrutabile: quis cognoscet illud? ego dominus, scrutans corda et probans renes. unde ex hoc indicio etiam infidelis perpendere dicitur quod ille qui haec occulta cordium loquitur, sit deus. ergo spiritus sanctus deus est.

20. item. parum post dicit: spiritus prophetarum prophetis subiecti sunt; non enim est dissensionis deus, sed pacis. gratiae autem prophetarum, quas spiritus prophetarum nominavit, a spiritu sancto sunt. spiritus ergo sanctus, qui huiusmodi gratias sic distribuit ut ex eis non dissensio, sed pax sequatur, deus esse ostenditur in hoc quod dicit, non est dissensionis deus, sed pacis.

21. amplius. adoptare in filios dei non potest esse opus alterius nisi dei. nulla enim creatura spiritualis dicitur filius dei per naturam, sed per adoptionis gratiam: unde et hoc opus filio dei, qui verus deus est, apostolus attribuit, ad gal. 4, dicens: misit deus filium suum, ut adoptionem filiorum reciperemus. spiritus autem sanctus est adoptionis causa: dicit enim apostolus, ad rom. 8-15: accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, abba (pater)p ergo spiritus sanctus non est creatura, sed deus.

22. item. si spiritus sanctus non est deus, oportet quod sit aliqua creatura. planum est autem quod non est creatura corporalis. nec etiam spiritualis. nulla enim creatura spirituali creaturae infunditur: cum creatura non sit participabilis sed magis participans. spiritus autem sanctus infunditur sanctorum mentibus, quasi ab eis participatus: legitur enim et christus eo plenus fuisse, et etiam apostoli. non est ergo spiritus sanctus creatura, sed deus.

23. si quis autem dicat praedicta opera, quae sunt dei, spiritui sancto attribui non per auctoritatem ut deo, sed per ministerium quasi creaturae: expresse hoc esse falsum apparet ex his quae apostolus dicit, i cor. 12-6, dicens: divisiones operationum sunt, idem vero deus qui operatur omnia in omnibus; et postea, connumeratis diversis donis dei, subdit: haec omnia operatur unus atque idem spiritus, dividens singulis prout vult. ubi manifeste expressit spiritum sanctum deum esse: tum ex eo quod spiritum sanctum operari dicit quae supra dixerat deum operari; tum ex hoc quod eum pro suae voluntatis arbitrio operari confitetur. manifestum est igitur spiritum sanctum deum esse.

CAPUT 18

Quod spiritus sanctus sit
subsistens persona.

1. sed quia quidam spiritum sanctum asserunt non esse personam subsistentem, sed vel ipsam divinitatem patris et filii, ut quidam macedoniani dixisse perhibentur; vel etiam aliquam accidentalem perfectionem mentis a deo nobis donatam, puta sapientiam vel caritatem, vel aliquid huiusmodi, quae participantur a nobis sicut quaedam accidentia creata: contra hoc ostendendum est spiritum sanctum non esse aliquid huiusmodi.

2. non enim formae accidentales proprie operantur, sed magis habens eas pro suae arbitrio voluntatis: homo enim sapiens utitur sapientia cum vult. sed spiritus sanctus operatur pro suae arbitrio voluntatis, ut ostensum est. non igitur est aestimandus spiritus sanctus velut aliqua accidentalis perfectio mentis.

3. item. spiritus sanctus, ut ex scripturis docemur, causa est omnium perfectionum humanae mentis. dicit enim apostolus, ad rom. 5-5: caritas dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis; et i ad cor. 12-8 alii per spiritum datur sermo sapientiae, alii sermo scientiae, secundum eundem spiritum, et sic de aliis. non ergo spiritus sanctus est aestimandus quasi aliqua accidentalis perfectio mentis humanae, cum ipse omnium huiusmodi perfectionum causa existat.

4. quod autem in nomine spiritus sancti designetur essentia patris et filii, ut sic a neutro personaliter distinguatur, repugnat his quae divina scriptura de spiritu sancto tradit. dicitur enim ioan. 15-26, quod spiritus sanctus procedit a patre; et ioan. 16-14, quod accipit a filio: quod non potest de divina essentia intelligi, cum essentia divina a patre non procedat, nec a filio accipiat. oportet igitur dicere quod spiritus sanctus sit subsistens persona.

5. item. sacra scriptura manifeste de spiritu sancto loquitur tanquam de persona divina subsistente: dicitur enim act. 13-2: ministrantibus illis domino et ieunantibus, dicit illis spiritus sanctus: segregate mihi barnabam et saulum in opus ad quod assumpsi eos; et infra: et ipsi quidem, missi a spiritu sancto, abierunt; et act. 15-28, dicunt apostoli: visum est spiritui sancto et nobis nihil ultra imponere oneris vobis etc.; quae de spiritu sancto non dicerentur nisi esset subsistens persona. est igitur spiritus sanctus subsistens persona.

6. amplius. cum pater et filius sint personae subsistentes et divinae naturae, spiritus sanctus non connumeraretur eisdem nisi et ipse esset persona subsistens in divina natura. connumeratur autem eisdem: ut patet matth. ult., dicente domino discipulis, euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti; et ii ad cor. ult., gratia domini nostri iesu christi, et caritas dei, et communicatio sancti spiritus, sit semper cum omnibus vobis; et i ioan. ult., tres sunt qui testimonium dant in caelo, pater, verbum et spiritus sanctus, et hi tres unum sunt. ex quo manifeste ostenditur quod non solum sit persona subsistens, sicut pater et filius, sed etiam cum eis essentiae habeat unitatem.

7. posset autem aliquis contra praedicta calumniari, dicens aliud esse spiritum dei, et aliud spiritum sanctum. nam in quibusdam praemissarum auctoritatum nominatur spiritus dei, in quibusdam vero spiritus sanctus. sed quod idem sit spiritus dei et spiritus sanctus, manifeste ostenditur ex verbis apostoli dicentis, i ad cor. 2-10, ubi, cum praemisisset, nobis revelavit deus per spiritum sanctum, ad huius confirmationem inducit: spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda dei; et postea concludit: ita et quae sunt dei, nemo novit nisi spiritus dei; ex quo manifeste apparet quod idem sit spiritus sanctus et spiritus dei. idem apparet ex hoc quod matth. 10-20, dominus dicit: non estis vos qui loquimini, sed spiritus patris vestri qui loquitur in vobis. loco autem horum verborum marcus dicit: non estis vos loquentes, sed spiritus sanctus. manifestum est igitur idem esse spiritum sanctum et spiritum dei.

8. sic ergo, cum ex praemissis auctoritatibus multipliciter appareat spiritum sanctum non esse creaturam, sed verum deum; manifestum est quod non cogimur dicere eodem modo esse intelligendum quod spiritus sanctus mentes sanctorum impleat et eos inhabitet, sicut diabolus aliquos implere vel inhabitare dicitur: habetur enim ioan. 13-27, de iuda, quod post bucellam introivit in eo satanas; et act. 5-3 dicit petrus, ut quidam libri habent: anania, cur implevit satanas cor tuum? cum enim diabolus creatura sit, ut ex superioribus est manifestum,

non implet aliquem participatione sui; neque potest mentem inhabitare per suam substantiam; sed dicitur aliquos implere per effectum suae malitiae, unde et paulus dicit ad quendam, act. 13-10: o plene omni dolo et omni fallacia. spiritus autem sanctus, cum deus sit, per suam substantiam mentem inhabitat, et sui participatione bonos facit: ipse enim est sua bonitas, cum sit deus; quod de nulla creatura verum esse potest. nec tamen per hoc removetur quin per effectum suae virtutis sanctorum impleat mentes.

CAPUT 19

Quomodo intelligenda sunt
quae de spiritu sancto dicuntur.

1. sanctorum igitur scripturarum testimoniis edocti, hoc firmiter de spiritu sancto tenemus, quod verus sit deus, subsistens, et personaliter distinctus a patre et filio. oportet autem considerare qualiter huiusmodi veritas utcumque accipi debeat, ut ab impugnationibus infidelium defendatur.

2. ad cuius evidentiam praemitti oportet quod in qualibet intellectuali natura oportet inveniri voluntatem. intellectus enim fit in actu per formam intelligibilem inquantum est intelligens, sicut res naturalis fit actu in esse naturali per propriam formam. res autem naturalis per formam qua perficitur in sua specie, habet inclinationem in proprias operationes et proprium finem, quem per operationes consequitur: quale enim est unumquodque, talia operatur, et in sibi convenientia tendit. unde etiam oportet quod ex forma intelligibili consequatur in intelligente inclinatio ad proprias operationes et proprium finem. haec autem inclinatio in intellectuali natura voluntas est, quae est principium operationum quae in nobis sunt, quibus intelligens propter finem operatur: finis enim et bonum est voluntatis obiectum. oportet igitur in quolibet intelligente inveniri etiam voluntatem.

3. cum autem ad voluntatem plures actus pertinere videantur, ut desiderare, delectari, odire, et huiusmodi, omnium tamen amor et unum principium et communis radix invenitur. quod ex his accipi potest. voluntas enim, ut dictum est, sic se habet in rebus intellectualibus sicut naturalis inclinatio in rebus naturalibus, quae et naturalis appetitus dicitur. ex hoc autem oritur inclinatio naturalis, quod res naturalis habet affinitatem et convenientiam secundum formam, quam diximus esse inclinationis principium, cum eo ad quod movetur, sicut grave cum loco inferiori. unde etiam hinc oritur omnis inclinatio voluntatis, quod per formam intelligibilem aliquid apprehenditur ut conveniens vel afficiens. affici autem ad aliquid, inquantum huiusmodi, est amare ipsum. omnis igitur inclinatio voluntatis, et etiam appetitus sensibilis, ex amore originem habet. ex hoc enim quod aliquid amamus, desideramus illud si absit, gaudemus autem cum adest, et tristamur cum ab eo impedimur, et odimus quae nos ab amato impediunt, et irascimur contra ea.

4. sic igitur quod amatur non solum est in intellectu amantis, sed etiam in voluntate ipsius: aliter tamen et aliter. in intellectu enim est secundum similitudinem suae speciei: in voluntate autem amantis est sicut terminus motus in principio motivo proportionato per convenientiam et proportionem quam habet ad ipsum. sicut in igne quodammodo est locus sursum ratione levitatis, secundum quam habet proportionem et convenientiam ad talem locum: ignis vero generatus est in igne generante per similitudinem suae formae.

5. quia igitur ostensum est quod in omni natura intellectuali est voluntas; deus autem intelligens est, ut in primo ostensum est: oportet quod in ipso sit voluntas: non quidem quod voluntas dei sit aliquid eius essentiae superveniens, sicut nec intellectus, ut supra ostensum est, sed voluntas dei est ipsa eius substantia. et cum intellectus etiam dei sit ipsa eius substantia, sequitur quod una res sint in deo intellectus et voluntas. qualiter autem quae in aliis rebus plures res sunt, in deo sint una res, ex his quae in primo dicta sunt, potest esse manifestum.

6. et quia ostensum est in primo quod operatio dei sit ipsa eius essentia; et essentia dei sit eius voluntas: sequitur quod in deo non est voluntas secundum potentiam vel habitum, sed secundum actum. ostensum est autem quod omnis actus voluntatis in amore radicatur. unde oportet quod in deo sit amor.

7. et quia, ut in primo ostensum est, proprium obiectum divinae voluntatis est eius bonitas, necesse est quod deus primo et principaliter suam bonitatem et seipsum amet. cum autem ostensum sit quod amatum necesse est aliququaliter esse in voluntate amantis; ipse autem deus seipsum amat: necesse est quod ipse deus sit in sua voluntate ut amatum in amante. est autem amatum in amante secundum quod amatur; amare autem quoddam velle est; velle autem dei est eius esse, sicut et voluntas eius est eius esse; esse igitur dei in voluntate sua per modum amoris, non est esse accidentale, sicut in nobis, sed essenziale. unde oportet quod deus, secundum quod consideratur ut in sua voluntate existens, sit vere et substantialiter deus.

8. quod autem aliquid sit in voluntate ut amatum in amante, ordinem quendam habet ad conceptionem qua ab intellectu concipitur, et ad ipsam rem cuius intellectualis conceptio dicitur verbum: non enim amaretur aliquid nisi aliquo modo cognosceretur; nec solum amati cognitio amatur, sed secundum quod in se bonum est. necesse est igitur quod amor quo deus est in voluntate divina ut amatum in amante, et a verbo dei, et a deo cuius est verbum, procedat.

9. cum autem ostensum sit quod amatum in amante non est secundum similitudinem speciei, sicut intellectum in intelligente; omne autem quod procedit ab altero per modum geniti, procedit secundum similitudinem speciei a generante: relinquitur quod processus rei ad hoc quod sit in voluntate sicut amatum in amante, non sit per modum generationis, sicut processus rei ad hoc quod sit in intellectu habet rationem generationis, ut supra ostensum est. deus igitur procedens per modum amoris, non procedit ut genitus. neque igitur filius dici potest.

10. sed quia amatum in voluntate existit ut inclinans, et quodammodo impellens intrinsecus amantem in ipsam rem amatam; impulsus autem rei viventis ab interiori ad spiritum pertinet: convenit deo per modum amoris procedenti ut spiritus dicatur eius, quasi quadam spiratione existente.

11. hinc est quod apostolus spiritui et amori impulsus quendam attribuit: dicit enim, rom. 8-14: qui spiritu dei aguntur, hi filii dei sunt; et ii ad cor. 5-14. caritas christi urget nos.

12. quia vero omnis intellectualis motus a termino denominatur; amor autem praedictus est quo deus ipse amatur: convenienter deus per modum amoris procedens dicitur spiritus sanctus; ea enim quae deo dicata sunt, sancta dici consueverunt.

CAPUT 20

De effectibus attributis spiritui sancto in scripturis respectu totius creaturae.

1. oportet autem, secundum convenientiam praedictorum, considerare effectus quos spiritui sancto sacra scriptura attribuit.

2. ostensum est enim in superioribus quod bonitas dei est eius ratio volendi quod alia sint, et per suam voluntatem res in esse producit. amor igitur quo suam bonitatem amat, est causa creationis rerum; unde et quidam antiqui philosophi amorem deorum causam omnium esse posuerunt, ut patet in i metaph.; et dionysius dicit, iv cap. de div. nom., quod divinus amor non permisit ipsum sine germine esse. habitum est autem ex praemissis quod spiritus sanctus procedit per modum amoris quo deus amat seipsum. igitur spiritus sanctus est principium creationis rerum. et hoc significatur in psalmo: emitte spiritum tuum et creabuntur.

3. ex hoc etiam quod spiritus sanctus per modum amoris procedit; amor autem vim quandam impulsivam et motivam habet: motus qui est a deo in rebus, spiritui sancto proprie

attribui videtur. prima autem mutatio in rebus a deo existens intelligitur secundum quod ex materia creata informi species diversas produxit. unde hoc opus spiritui sancto sacra scriptura attribuit: dicitur enim gen. 1-2: spiritus domini ferebatur super aquas. vult enim augustinus per aquas intelligi materiam primam super quam spiritus domini ferri dicitur, non quasi ipse moveatur, sed quia est motionis principium.

4. rursus. rerum gubernatio a deo secundum quandam motionem esse intelligitur, secundum quod deus omnia dirigit et movet in proprios fines. si igitur impulsus et motio ad spiritum sanctum ratione amoris pertinet, convenienter rerum gubernatio et propagatio spiritui sancto attribuitur. unde iob 33-4 dicitur: spiritus domini fecit me et in psalmo: spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam.

5. et quia gubernare subditos proprius actus domini est, convenienter spiritui sancto dominium attribuitur. dicit enim apostolus, ii ad cor. 3-17: spiritus autem dominus est. et in symbolo fidei dicitur: credo in spiritum sanctum dominum.

6. item. vita maxime in motu manifestatur: moventia enim seipsa vivere dicimus, et universaliter quaecumque a seipsis aguntur ad operandum. si igitur ratione amoris spiritui sancto impulsio et motio competit, convenienter etiam sibi attribuitur vita. dicitur enim ioan. 6-64: spiritus est qui vivificat; et ezech. 37-6: dabo vobis spiritum et vivetis, et in symbolo fidei nos in spiritum sanctum vivificantem credere profiteamur. quod etiam et nomini spiritus consonat: nam etiam corporalis vita animalium est per spiritum vitalem a principio vitae in cetera membra diffusum.

CAPUT 21.

De effectibus attributis spiritui sancto
in sacra scriptura respectu rationalis creaturae,
quantum ad ea quae deus nobis largitur.

1. considerandum est etiam, quantum ad effectus quos proprie in natura rationali facit, quod ex hoc quod divinae perfectioni utcumque assimilamur, huiusmodi perfectio a deo nobis dari dicitur: sicut sapientia a deo nobis donatur secundum quod divinae sapientiae utcumque assimilamur. cum igitur spiritus sanctus procedat per modum amoris quo deus seipsum amat, ut ostensum est; ex hoc quod huic amori assimilamur deum amantes, spiritus sanctus a deo nobis dari dicitur. unde apostolus dicit, rom. 5-5: caritas dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis.

2. sciendum tamen est quod ea quae a deo in nobis sunt, reducuntur in deum sicut in causam efficientem et exemplarem. in causam quidem efficientem, inquantum virtute operativa divina aliquid in nobis efficitur. in causam quidem exemplarem, secundum quod id quod in nobis a deo est, aliquo modo deum imitatur. cum ergo eadem virtus sit patris et filii et spiritus sancti, sicut et eadem essentia; oportet quod omne id quod deus in nobis efficit, sit, sicut a causa efficiente, simul a patre et filio et spiritu sancto. verbum tamen sapientiae, quo deum cognoscimus, nobis a deo immissum, est proprie repraesentativum filii. et similiter amor quo deum diligimus, est proprium repraesentativum spiritus sancti. et sic caritas quae in nobis est, licet sit effectus patris et filii et spiritus sancti, tamen quadam speciali ratione dicitur esse in nobis per spiritum sanctum. quia vero effectus divini non solum divina operatione esse incipiunt, sed etiam per eam tenentur in esse, ut ex superioribus patet, nihil autem operari potest ubi non est, oportet enim operans et operatum in actu esse simul, sicut movens et motum: necesse est ut, ubicumque est aliquis effectus dei, ibi sit ipse deus effector. unde, cum caritas, qua deum diligimus, sit in nobis per spiritum sanctum, oportet quod ipse etiam spiritus sanctus in nobis sit, quandiu caritas in nobis est. unde apostolus dicit, i cor. 3-16: nescitis quoniam templum dei estis, et spiritus sanctus habitat in vobis? cum igitur per spiritum sanctum dei amatores efficiamur; omne autem amatum in amante est, inquantum huiusmodi:

necesse est quod per spiritum sanctum pater etiam et filius in nobis habitent. unde dominus dicit, ioan. 14-23: ad eum veniemus, scilicet diligentem deum, et mansionem apud eum faciemus. et i ioan. 3-24, dicitur: in hoc scimus quoniam manet in nobis de spiritu quem dedit nobis.

3. rursus. manifestum est quod deus maxime amat illos quos sui amatores per spiritum sanctum constituit, non enim tantum bonum nisi amando conferret, unde proverb. 8-17 dicitur ex persona domini: ego diligentes me diligo; non quasi nos prius dilexerimus deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos, ut dicitur i ioan. 4-10. omne autem amatum in amante est. necesse est igitur quod per spiritum sanctum non solum deus sit in nobis, sed etiam nos in deo. unde dicitur i ioan. 4-16: qui manet in caritate in deo manet, et deus in eo; et iterum: in hoc intelligimus quoniam in eo manemus, et ipse in nobis, quoniam de spiritu suo dedit nobis.

4. est autem hoc amicitiae proprium, quod amico aliquis sua secreta revelet. cum enim amicitia coniungat affectus, et duorum faciat quasi cor unum, non videtur extra cor suum aliquis illud protulisse quod amico revelat: unde et dominus dicit discipulis, ioan. 15-15: iam non dicam vos servos, sed amicos meos: quia omnia quae audivi a patre meo, nota feci vobis. quia igitur per spiritum sanctum amici dei constituimur, convenienter per spiritum sanctum hominibus dicuntur revelari divina mysteria. unde apostolus dicit, i ad cor. 2-9 scriptum est quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit deus diligentibus se; nobis autem revelavit deus per spiritum sanctum. et quia ex his quae homo novit, formatur eius loquela, convenienter etiam per spiritum sanctum homo loquitur divina mysteria: secundum illud i cor. 14-2: spiritu loquitur mysteria; et matth. 10-20: non enim vos estis qui loquimini, sed spiritus patris vestri qui loquitur in vobis. et de prophetis dicitur ii petr. 1-21, quod spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti dei homines. unde etiam in symbolo fidei dicitur de spiritu sancto: qui locutus est per prophetas.

5. non solum autem est proprium amicitiae quod amico aliquis revelet sua secreta propter unitatem affectus, sed eadem unitas requirit quod etiam ea quae habet, amico communicet: quia, cum homo amicum habeat ut se alterum, necesse est quod ei subveniat sicut et sibi sua ei communicans; unde et proprium amicitiae esse ponitur velle et facere bonum amico; secundum illud i ioan. 3-17: qui habuerit substantiam huius mundi, et viderit fratrem suum necessitatem habentem, et clausit viscera sua ab eo: quomodo caritas dei manet in eo? hoc autem maxime in deo habet locum, cuius velle est efficax ad effectum. et ideo convenienter omnia dona dei per spiritum sanctum nobis donari dicuntur: secundum illud i cor. 12-8: alii datur per spiritum sermo sapientiae; alii autem sermo scientiae secundum eundem spiritum; et postea, multis enumeratis: haec omnia operatur unus atque idem spiritus, dividens singulis prout vult.

6. manifestum est autem quod, sicut ad hoc quod corpus aliquod ad locum ignis perveniat, oportet quod igni assimiletur levitatem acquirens, ex qua motu ignis proprio moveatur; ita ad hoc quod homo ad beatitudinem divinae fruitionis, quae deo propria est secundum suam naturam, perveniat, necesse est, primo quidem quod per spirituales perfectiones deo assimiletur; et deinde secundum eas operetur; et sic tandem praedictam beatitudinem consequetur. dona autem spiritualia nobis per spiritum sanctum dantur, ut ostensum est. et sic per spiritum sanctum deo configuramur; et per ipsum ad bene operandum habiles reddimur; et per eundem ad beatitudinem nobis via paratur. quae tria apostolus insinuat nobis, ii cor. 1, dicens: unxit nos deus; et signavit nos; et dedit pignus spiritus in cordibus nostris. et ephes. 1-13 signati estis spiritu promissionis sancto, qui est pignus hereditatis nostrae. signatio enim ad similitudinem configurationis pertinere videtur; unctio autem ad habilitatem hominis ad perfectas operationes; pignus autem ad spem qua ordinamur in caelestem hereditatem, quae est beatitudo perfecta.

7. et quia ex benevolentia quam quis habet ad aliquem, contingit quod eum sibi adoptat in filium, ut sic ad eum hereditas adoptantis pertineat; convenienter spiritui sancto

adoptio filiorum dei attribuitur; secundum illud rom. 8-15: accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, abba (pater)p

8. per hoc autem quod aliquis alterius amicus constituitur, omnis offensa removetur, amicitiae enim offensa contrariatur: unde dicitur proverb. 10-12: universa delicta operit caritas. cum igitur per spiritum sanctum dei amici constituamur, consequens est quod per ipsum nobis a deo remittantur peccata: et ideo dominus dicit discipulis, ioan. 20-22: accipite spiritum sanctum: quorum remiseritis peccata, remittentur. et ideo matth. 12-31, blasphemantibus in spiritum sanctum peccatorum remissio denegatur, quasi non habentibus illud per quod homo remissionem consequitur peccatorum.

9. inde etiam est quod per spiritum sanctum dicimur renovari, et purgari, sive lavari: secundum illud psalmi: emitte spiritum tuum et creabuntur, et renovabis faciem terrae; et ephes. 4-23: renovamini spiritu mentis vestrae; et isaiae 4-4: si abluerit dominus sordes filiorum sion, et sanguinem filiarum laverit de medio eius, in spiritu iudicii et spiritu ardoris.

CAPUT 22

De effectibus attributis spiritui sancto secundum
quod movet creaturam in deum.

1. his igitur consideratis quae per spiritum sanctum in sacris scripturis nobis a deo fieri dicuntur, oportet considerare quomodo per spiritum sanctum moveamur in deum.

2. et primo quidem, hoc videtur esse amicitiae maxime proprium, simul conversari ad amicum. conversatio autem hominis ad deum est per contemplationem ipsius: sicut et apostolus dicebat, philipp. 3-20: nostra conversatio in caelis est. quia igitur spiritus sanctus nos amatores dei facit, consequens est quod per spiritum sanctum dei contemplatores constituamur. unde apostolus dicit, ii cor. 3-18: nos autem omnes, revelata facie gloriam dei speculantes, in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem, tanquam a domini spiritu.

3. est autem et amicitiae proprium quod aliquis in praesentia amici delectetur, et in eius verbis et factis gaudeat, et in eo consolationem contra omnes anxietates inveniat: unde in tristitiis maxime ad amicos consolationis causa confugimus. quia igitur spiritus sanctus dei nos amicos constituit, et eum in nobis habitare facit et nos in ipso, ut ostensum est, consequens est ut per spiritum sanctum gaudium de deo et consolationem habeamus contra omnes mundi adversitates et impugnationes. unde et in psalmo dicitur: redde mihi laetitiam salutaris tui, et spiritu principali confirma me; et rom. 14-17: regnum dei est iustitia et pax et gaudium in spiritu sancto, et act. 9-31 dicitur: ecclesia habebat pacem et aedificabatur, ambulans in timore dei, et consolatione spiritus sancti replebatur. et ideo dominus spiritum sanctum paraclitum, idest consolatorem, nominat, ioan. 14-26: paraclitus autem spiritus sanctus, etc..

4. similiter autem et amicitiae proprium est consentire amico in his quae vult. voluntas autem dei nobis per praecepta ipsius explicatur. pertinet igitur ad amorem quo deum diligimus, ut eius mandata impleamus: secundum illud ioan. 14-15: si diligitis me, mandata mea servate. unde, cum per spiritum sanctum dei amatores constituamur, per ipsum etiam quodammodo agimur ut praecepta dei impleamus: secundum illud apostoli, rom. 8-14: qui spiritu dei aguntur, hi filii dei sunt.

5. considerandum tamen est quod a spiritu sancto filii dei aguntur non sicut servi, sed sicut liberi. cum enim liber sit qui sui causa est, illud libere agimus quod ex nobis ipsis agimus. hoc vero est quod ex voluntate agimus: quod autem agimus contra voluntatem, non libere, sed serviliter agimus; sive sit violentia absoluta, ut quando totum principium est extra, nihil conferente vim passo, puta cum aliquis vi impellitur ad motum; sive sit violentia voluntario mixta, ut cum aliquis vult facere vel pati quod minus est contrarium voluntati, ut

evadat quod magis voluntati contrariatur. spiritus autem sanctus sic nos ad agendum inclinat ut nos voluntarie agere faciat, inquantum nos amatores dei constituit. filii igitur dei libere a spiritu sancto aguntur ex amore, non serviliter ex timore. unde apostolus, rom. 8-15, dicit: non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed spiritum adoptionis filiorum.

6. cum autem voluntas ordinetur in id quod est vere bonum, sive propter passionem sive propter malum habitum aut dispositionem homo ab eo quod est vere bonum avertatur, serviliter agit, inquantum a quodam extraneo inclinatur, si consideretur ipse ordo naturalis voluntatis. sed si consideretur actus voluntatis ut inclinatae in apparens bonum, libere agit cum sequitur passionem aut habitum corruptum; serviliter autem agit si, tali voluntate manente, propter timorem legis in contrarium positae, abstinet ab eo quod vult. cum igitur spiritus sanctus per amorem voluntatem inclinet in verum bonum, in quod naturaliter ordinatur, tollit et servitutem qua, servus passionis et peccati effectus, contra ordinem voluntatis agit; et servitutem qua, contra motum suae voluntatis, secundum legem agit, quasi legis servus, non amicus. propter quod apostolus dicit, ii cor. 3-17: ubi spiritus domini, ibi libertas; et galat. 5-18: si spiritu ducimini, non estis sub lege.

7. hinc est quod spiritus sanctus facta carnis mortificare dicitur, secundum quod per passionem carnis a vero bono non avertimur, in quod spiritus sanctus per amorem nos ordinat: secundum illud rom. 8-13: si spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis.

CAPUT 23

Solutio rationum supra inductarum
contra divinitatem spiritus sancti.

1. restat autem solvere supra positas rationes, quibus concludi videbatur quod spiritus sanctus sit creatura, et non deus.

2. circa quod considerandum est primo, quod nomen spiritus a respiratione animalium sumptum videtur, in qua aer cum quodam motu infertur et emittitur. unde nomen spiritus ad omnem impulsus et motum vel cuiuscumque aerei corporis trahitur: et sic ventus dicitur spiritus, secundum illud psalmi, ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quae faciunt verbum eius. sic etiam vapor tenuis diffusus per membra ad eorum motus, spiritus vocatur. rursus, quia aer invisibilis est, translatus est ulterius spiritus nomen ad omnes virtutes et substantias invisibiles et motivas. et propter hoc et anima sensibilis, et anima rationalis, et angeli, et deus, spiritus dicuntur: et proprie deus per modum amoris procedens, quia amor virtutem quandam motivam insinuat. sic igitur quod amos dicit, creans spiritum, de vento intelligit: ut nostra translatio expressius habet; quod etiam consonat ei quod praemittitur, formans montes. quod vero zacharias de deo dicit, quod est creans, vel fingens spiritum hominis in eo, de anima humana intelligit. unde concludi non potest quod spiritus sanctus sit creatura.

3. similiter autem nec ex hoc quod dominus dicit de spiritu sancto, non loquetur a semetipso, sed quaecumque audiet loquetur, concludi potest quod sit creatura. ostensum est enim quod spiritus sanctus est deus de deo procedens. unde oportet quod essentiam suam ab alio habeat: sicut et de filio dei dictum est supra. et sic, cum in deo et scientia et virtus et operatio dei sit eius essentia, omnis filii et spiritus sancti scientia et virtus et operatio est ab alio: sed filii a patre tantum, spiritus autem sancti a patre et filio. quia igitur una de operationibus spiritus sancti est quod loquatur in sanctis viris, ut ostensum est, propter hoc dicitur quod non loquitur a semetipso, quia a se non operatur. audire autem ipsius est accipere scientiam, sicut et essentiam, a patre et filio, eo quod nos per auditum scientiam accipimus: est enim consuetum in scriptura ut divina per modum humanorum tradantur. nec movere oportet quod dicit, audiet, quasi de futuro loquens, cum accipere spiritum sanctum sit

aeternum: nam aeterno verba cuiuslibet temporis aptari possunt, eo quod aeternitas totum tempus complectitur.

4. secundum eadem etiam apparet quod missio qua spiritus sanctus mitti dicitur a patre et filio, non potest concludere eum esse creaturam. dictum est enim supra quod filius dei secundum hoc missus fuisse dicitur, quod in carne visibili hominibus apparuit, et sic novo quodam modo fuit in mundo, quo prius non fuerat, scilicet visibiliter, in quo tamen fuerat semper invisibiliter ut deus. quod autem hoc filius ageret, ei a patre fuit: unde et secundum hoc a patre dicitur missus. sic autem et spiritus sanctus visibiliter apparuit: vel in specie columbae super christum in baptismo; vel in linguis igneis super apostolos. et licet non fuerit factus columba vel ignis, sicut filius factus est homo; tamen sicut in signis quibusdam ipsius in huiusmodi visibilibus speciebus apparuit; et sic etiam ipse quodam novo modo, scilicet visibiliter, in mundo fuit. et hoc ei fuit a patre et filio: unde et ipse a patre et filio dicitur missus. quod non minorationem in ipso, sed processionem ostendit.

5. est tamen et alius modus quo tam filius quam spiritus sanctus invisibiliter mitti dicuntur. patet enim ex dictis quod filius procedit a patre per modum notitiae, qua deus cognoscit seipsum; et spiritus sanctus procedit a patre et filio per modum amoris, quo deus amat seipsum. unde, sicut dictum est, cum aliquis per spiritum sanctum amator dei efficitur, spiritus sanctus est inhabitator ipsius: et sic quodam novo modo in homine est, scilicet secundum novum proprium effectum ipsum inhabitans. et quod hunc effectum in homine faciat spiritus sanctus, est ei a patre et filio: et propter hoc a patre et filio invisibiliter dicitur mitti. et pari ratione, in mente hominis filius dicitur mitti invisibiliter, cum aliquis sic in divina cognitione constituitur quod ex tali cognitione dei amor procedat in homine. unde patet quod nec iste etiam modus missionis in filio aut spiritu sancto minorationem inducit, sed solum processionem ab alio.

6. similiter etiam nec spiritum sanctum a divinitate excludit quod pater et filius interdum connumerantur, non facta mentione de spiritu sancto: sicut nec filium a divinitate excludit quod interdum fit mentio de patre, non facta mentione de filio. per hoc enim tacite scriptura insinuat quod quicquid, ad divinitatem pertinens, de uno trium dicitur, de omnibus est intelligendum, eo quod sunt unus deus. nec etiam potest deus pater sine verbo et amore intelligi, nec e converso: et propter hoc in uno trium omnes tres intelliguntur. unde et interdum fit mentio de solo filio, in eo quod commune est tribus: sicut est illud matth. 11-27, neque patrem quis novit nisi filius: cum tamen et pater et spiritus sanctus patrem cognoscant. similiter etiam de spiritu sancto dicitur i cor. 2-11: quae sunt dei, nemo novit nisi spiritus dei, cum tamen certum sit quod ab hac cognitione divinorum neque pater neque filius excludantur.

7. patet etiam quod non potest ostendi spiritus sanctus esse creatura per hoc quod de ipso in scriptura sacra aliqua ad motum pertinentia dicta inveniuntur. sunt enim accipienda metaphorice. sic enim et deo aliquando scriptura sacra motum attribuit: ut est illud gen. 3-8, cum audissent vocem domini deambulantem in paradiso; et 18-21, descendam, et videbo utrum clamorem opere compleverint. quod ergo dicitur, spiritus domini ferebatur super aquas, intelligendum est eo modo dictum esse sicut dicitur quod voluntas fertur in volitum, et amor in amatum. quamvis et hoc quidam non de spiritu sancto, sed de aere intelligere velint, qui habet naturalem locum super aquam, unde ad eius multimodas transmutationes significandas, dictum est quod ferebatur super aquas. quod etiam dicitur, effundam de spiritu meo super omnem carnem, ea ratione dictum esse oportet intelligi qua spiritus sanctus dicitur mitti hominibus a patre vel filio, ut dictum est. in verbo autem effusionis abundantia effectus spiritus sancti intelligitur; et quod non stabit in uno, sed ad plures deveniet, a quibus etiam quodammodo in alios derivetur, sicut patet in his quae corporaliter effunduntur.

8. similiter autem quod dicitur, auferam de spiritu tuo tradamque eis, non ad ipsam essentiam seu personam spiritus sancti referendum est, cum indivisibilis sit: sed ad ipsius effectus, secundum quos in nobis habitat, qui in homine possunt augeri et minui; non tamen

ita quod id quod subtrahitur uni, idem numero alteri conferatur sicut in rebus corporalibus accidit; sed quia aliquid simile potest accrescere uni in quo alii decrescit. nec tamen requiritur quod ad hoc quod accrescat uni, alteri subtrahatur: quia res spiritualis potest simul absque detrimento cuiuslibet a pluribus possideri. unde nec intelligendum est quod de donis spiritualibus oportuerit aliquid subtrahi moysi ad hoc quod aliis conferretur, sed ad actum sive ad officium referendum est: quia quod spiritus sanctus prius per solum moysen effecerat, postea per plures implevit. sic etiam nec elisaeus petiit ut spiritus sancti essentia seu persona duplicata augeretur: sed ut duos effectus spiritus sancti qui fuerant in elia, scilicet prophetia et operatio miraculorum, essent etiam in ipso. quamvis etiam non sit inconueniens quod effectum spiritus sancti unus alio abundantius participet, secundum duplam vel quantamcumque aliam proportionem: cum mensura utriusque sit finita. non tamen hoc praesumpsisset elisaeus petere, ut in effectu spirituali superaret magistrum.

9. patet etiam ex consuetudine sacrae scripturae quod per quandam similitudinem humani animi passiones transferuntur in deum: sicut dicitur in psalmo: iratus est furore dominus in populum suum. dicitur enim deus iratus per similitudinem effectus: punit enim, quod et irati faciunt; unde et ibidem subditur: et tradidit eos in manus gentium. sic et spiritus sanctus contristari dicitur per similitudinem effectus: deserit enim peccatores, sicut contristati deserunt contristantes.

10. est etiam consuetus modus loquendi in sacra scriptura ut illud deo attribuitur quod in homine facit: secundum illud gen. 22-12: nunc cognovi quod timeas dominum, idest, nunc cognoscere feci. et hoc modo dicitur quod spiritus sanctus postulat, quia postulantes facit: facit enim amorem dei in cordibus nostris, ex quo desideramus ipso frui, et desiderantes postulamus.

11. cum autem spiritus sanctus procedat per modum amoris quo seipsum deus amat; eodem autem amore deus se et alia propter suam bonitatem amat: manifestum est quod ad spiritum sanctum pertinet amor quo deus nos amat. similiter etiam et amor quo nos deum amamus: cum nos dei faciat amatores, ut ex dictis patet. et quantum ad utrumque, spiritui sancto competit donari. ratione quidem amoris quo deus nos amat, eo modo loquendi quo unusquisque dicitur dare amorem suum alicui cum eum amare incipit: quamvis deus neminem ex tempore amare incipiat, si respiciatur ad voluntatem divinam qua nos amat; effectus tamen sui amoris ex tempore causatur in aliquo, cum eum ad se trahit. ratione autem amoris quo nos deum amamus, quia hunc amorem spiritus sanctus facit in nobis: unde secundum hunc amorem in nobis habitat, ut ex dictis patet, et sic eum habemus ut cuius ope fruimur. et quia hoc est spiritui sancto a patre et filio, quod per amorem quem in nobis causat, in nobis sit et habeatur a nobis, convenienter dicitur a patre et filio nobis dari. nec per hoc patre et filio minor ostenditur: sed ab ipsis habet originem. dicitur etiam et a seipso dari nobis, inquantum amorem secundum quem nos inhabitat, simul cum patre et filio in nobis causat.

12. quamvis autem spiritus sanctus verus sit deus, et veram naturam divinam habeat a patre et filio, non tamen oportet quod filius sit. filius enim dicitur aliquis ex eo quod genitus est: unde, si res aliqua naturam alterius ab eo acciperet non per genituram, sed per alium quemcumque modum, ratione filiationis careret; ut puta si aliquis homo, virtute sibi divinitus ad hoc concessa, faceret hominem ex aliqua sui corporis parte, vel etiam exteriori modo, sicut facit artificata, productus homo producentis filius non diceretur, quia non procederet ab eo ut natus. processio autem spiritus sancti rationem nativitatis non habet, ut supra ostensum est. unde spiritus sanctus, licet a patre et filio divinam naturam habeat, non tamen eorum filius dici potest.

13. quod autem in sola natura divina pluribus modis natura communicatur, rationabile est. quia in solo deo eius operatio est suum esse. unde, cum in eo, sicut in qualibet intellectuali natura, sit intelligere et velle, id quod procedit in eo per modum intellectus ut verbum, aut

amoris et voluntatis ut amor, oportet quod habet esse divinum, et sit deus. et sic tam filius quam spiritus sanctus est verus deus.

14. haec igitur de spiritus sancti divinitate dicta sint. alia vero quae circa eius processionem difficultatem habent, ex his quae de nativitate filii dicta sunt, considerare oportet.

CAPUT 24

Quod spiritus sanctus procedat a filio.

1. quidam vero circa spiritus sancti processionem errare inveniuntur, dicentes spiritum sanctum a filio non procedere. et ideo ostendendum est spiritum sanctum a filio procedere.

2. manifestum est enim ex sacra scriptura quod spiritus sanctus est spiritus filii: dicitur enim rom. 8-9: si quis spiritum christi non habet, hic non est eius. sed ne aliquis posset dicere quod alius sit spiritus qui procedit a patre, et alius qui est filii, ostenditur ex verbis eiusdem apostoli quod idem spiritus sanctus sit patris et filii. nam hoc quod inductum est, si quis spiritum christi non habet, hic non est eius, subiunxit postquam dixerat, si spiritus dei habitat in nobis, etc.. non autem potest dici spiritus sanctus esse spiritus christi ex hoc solo quod eum habuit tanquam homo, secundum illud luc. 4-1, iesus, plenus spiritu sancto, regressus est a iordane. dicitur enim galat. 4-6: quoniam estis filii dei, misit deus spiritum filii sui in corda vestra, clamantem, abba (pater)p ex hoc ergo spiritus sanctus nos facit filios dei, inquantum est spiritus filii dei. efficimur autem filii dei adoptivi per assimilationem ad filium dei naturalem: secundum illud rom. 8-29: quos praescivit, et praedestinavit fieri conformes imaginis filii eius, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. sic igitur est spiritus sanctus spiritus christi, inquantum est filius dei naturalis. non potest autem secundum aliam habitudinem spiritus sanctus dici spiritus filii dei nisi secundum aliquam originem: quia haec sola distinctio in divinis invenitur. necesse est igitur dicere quod spiritus sanctus sic sit filii quod ab eo procedat.

3. item. spiritus sanctus a filio mittitur: secundum illud ioan. 15-26: cum venerit paraclitus, quem ego mittam vobis a patre. mittens autem auctoritatem aliquam habet in missum. oportet igitur dicere quod filius habeat aliquam auctoritatem respectu spiritus sancti. non autem dominii vel maioritatis, sed secundum solam originem. sic igitur spiritus sanctus est a filio. si quis autem dicat quod etiam filius mittitur a spiritu sancto, quia dicitur luc. 4-18.21, quod dominus dixit in se impletum illud isaiae, spiritus domini super me, evangelizare pauperibus misit me: sed considerandum est quod filius a spiritu sancto mittitur secundum naturam assumptam. spiritus autem sanctus non assumpsit naturam creatam, ut secundum eam possit dici missus a filio, vel filius habere auctoritatem respectu ipsius. relinquitur igitur quod respectu personae aeternae filius super spiritum sanctum auctoritatem habeat.

4. amplius. ioan. 16-14, dicit filius de spiritu sancto: ille me clarificabit, quia de meo accipiet. non autem potest dici quod accipiat id quod est filii, non tamen accipiat a filio: utputa si dicatur quod accipiat essentiam divinam, quae est filii a patre; unde et subditur, omnia quaecumque habet pater, mea sunt. propterea dixi vobis quia de meo accipiet:- si enim omnia quae patris sunt et filii sunt, oportet quod auctoritas patris, secundum quam est principium spiritus sancti, sit et filii. sicut ergo spiritus sanctus accipit de eo quod est patris a patre, ita accipit de eo quod est filii a filio.

5. ad hoc etiam induci possunt auctoritates doctorum ecclesiae, etiam graecorum. dicit enim athanasius: spiritus sanctus a patre et filio, non factus nec creatus nec genitus, sed procedens. cyrillus etiam, in epistola sua, quam synodus chalcedonensis recepit, dicit: spiritus veritatis nominatur et est spiritus veritatis et profluit ab eo, sicut denique et ex deo patre. didymus etiam dicit, in libro de spiritu sancto: neque quid est aliud filius exceptis his quae ei dantur a patre; neque alia est spiritus sancti substantia praeter id quod ei datur a filio.

6. ridiculosum est autem quod quidam concedunt spiritum sanctum esse a filio, vel profluere ab ipso, sed non procedere ab ipso. verbum enim processioneis inter omnia quae ad originem pertinent, magis invenitur esse commune: quicquid enim quocumque modo est ab aliquo, ab ipso procedere dicimus. et quia divina melius per communia quam per specialia designantur, verbum processioneis in origine divinarum personarum maxime est accommodum. unde si concedatur quod spiritus sanctus sit a filio, vel profluat ab eo, sequitur quod ab eo procedat.

7. item. habetur in determinatione quinti concilii: sequimur per omnia sanctos patres et doctores ecclesiae, athanasium, hilarium, basilium, gregorium theologum et gregorium nyssenum, ambrosium, augustinum, theophilum, iohannem constantin., cyrillum, leonem, proclum: et suscipimus omnia quae de recta fide et condemnatione haereticorum exposuerunt. manifestum est autem ex multis auctoritatibus augustini, et praecipue in libro de trinitate, et super iohannem, quod spiritus sanctus sit a filio. oportet igitur concedi quod spiritus sanctus sit a filio sicut et a patre.

8. hoc etiam evidentibus rationibus apparet. in rebus enim, remota materiali distinctione, quae in divinis personis locum habere non potest, non inveniuntur aliqua distinguere nisi per aliquam oppositionem. quae enim nullam oppositionem habent ad invicem, simul esse possunt in eodem, unde per ea distinctio causari non potest: album enim et triangulare, licet diversa sint, quia tamen non opponuntur, in eodem esse contingit. oportet autem supponere, secundum fidei catholicae documenta, quod spiritus sanctus a filio distinguatur: aliter enim non esset trinitas, sed dualitas in personis. oportet igitur huiusmodi distinctionem per aliquam oppositionem fieri. non autem oppositione affirmationis et negationis: quia sic distinguuntur entia a non entibus. nec etiam oppositione privationis et habitus: quia sic distinguuntur perfecta ab imperfectis. neque etiam oppositione contrarietatis. quia sic distinguuntur quae sunt secundum formam diversa: nam contrarietas, ut philosophi docent, est differentia secundum formam. quae quidem differentia divinis personis non convenit, cum earum sit una forma, sicut una essentia: secundum illud apostoli, philipp. 2-6, de filio dicentis, qui cum in forma dei esset, scilicet patris. relinquitur igitur unam personam divinam ab alia non distinguere nisi oppositione relationis: sic enim filius a patre distinguitur secundum oppositionem relativam patris et filii. non enim in divinis personis alia relativa oppositio esse potest nisi secundum originem. nam relative opposita vel supra quantitatem fundatur, ut duplum et dimidium; vel super actionem et passionem, ut dominus et servus, movens et motum, pater et filius. rursus, relativorum quae super quantitatem fundantur, quaedam fundantur super diversam quantitatem, ut duplum et dimidium, maius et minus; quaedam super ipsam unitatem, ut idem, quod significat unum in substantia; et aequale, quod significat unum in quantitate; et simile, quod significat unum in qualitate. divinae igitur personae distinguere non possunt relationibus fundatis super diversitatem quantitatis: quia sic tolleretur trium personarum aequalitas. neque iterum relationibus quae fundantur super unum: quia huiusmodi relationes distinctionem non causant, immo magis ad convenientiam pertinere inveniuntur, etsi forte aliqua eorum distinctionem praesupponunt. in relationibus vero omnibus super actionem vel passionem fundatis, semper alterum est ut subiectum, et inaequale secundum virtutem, nisi solum in relationibus originis, in quibus nulla minoratio designatur, eo quod invenitur aliquid producere sibi simile et aequale secundum naturam et virtutem. relinquitur igitur quod divinae personae distinguere non possunt nisi oppositione relativa secundum originem. oportet igitur quod, si spiritus sanctus a filio distinguitur, quod sit ab eo: non enim est dicere quod filius sit a spiritu sancto, cum spiritus sanctus magis filii esse dicatur, et a filio detur.

9. item. a patre est filius et spiritus sanctus. oportet igitur patrem referri et ad filium et ad spiritum sanctum ut principium ad id quod est a principio. refertur autem ad filium ratione paternitatis, non autem ad spiritum sanctum: quia tunc spiritus sanctus esset filius; paternitas

enim non dicitur nisi ad filium. oportet igitur in patre esse aliam relationem qua referatur ad spiritum sanctum, et vocetur spiratio. similiter, cum in filio sit quaedam relatio qua refertur ad patrem, quae dicitur filiatio, oportet quod in spiritu sancto sit etiam alia relatio qua referatur ad patrem, et dicatur processio. et sic secundum originem filii a patre sint duae relationes, una in originante, alia in originato, scilicet paternitas et filiatio; et aliae duae ex parte originis spiritus sancti, scilicet spiratio et processio. paternitas igitur et spiratio non constituunt duas personas, sed ad unam personam patris pertinent: quia non habent oppositionem ad invicem. neque igitur filiatio et processio duas personas constituerent, sed ad unam pertinerent, nisi haberent oppositionem ad invicem. non est autem dare aliam oppositionem nisi secundum originem. oportet igitur quod sit oppositio originis inter filium et spiritum sanctum, ita quod unus sit ab alio.

10. adhuc. quaecumque conveniunt in aliquo communi, si distinguantur ad invicem, oportet quod distinguantur secundum aliquas differentias per se, et non per accidens, pertinentes ad illud commune: sicut homo et equus conveniunt in animali, et distinguuntur ab invicem, non per album et nigrum, quae se habent per accidens ad animal, sed per rationale et irrationale, quae per se animal pertinent; quia, cum animal sit quod habet animam, oportet quod hoc distinguatur per hoc quod est habere animam talem vel talem, utputa rationalem vel irrationalem. manifestum est autem quod filius et spiritus sanctus conveniunt in hoc quod est esse ab alio, quia uterque est a patre: et secundum hoc pater convenienter differt ab utroque, inquantum est innascibilis. si igitur spiritus sanctus distinguatur a filio, oportet quod hoc sit per differentias quae per se dividant hoc quod est ens ab alio. quae quidem non possunt esse nisi differentiae eiusdem generis scilicet ad originem pertinentes, ut unus eorum sit ab alio. relinquitur igitur quod ad hoc quod spiritus sanctus distinguatur a filio, necesse est quod sit a filio.

11. amplius. si quis dicat spiritum sanctum distingui a filio, non quia sit a filio, sed propter diversam originem utriusque a patre:- in idem hoc realiter redire necesse est. si enim spiritus sanctus est alius a filio, oportet quod alia sit origo vel processio utriusque. duae autem origines non possunt distingui nisi per terminum, vel principium, vel subiectum. sicut origo equi differt ab origine bovis ex parte termini: secundum quod hae duae origines terminantur ad naturas specie diversas. ex parte autem principii: ut si supponamus in eadem specie animalis quaedam generari ex virtute activa solis tantum; quaedam autem, simul cum hac, ex virtute activa seminis. ex parte vero subiecti, differt generatio huius equi et illius secundum quod natura speciei in diversa materia recipitur. haec autem distinctio quae est ex parte subiecti, in divinis personis locum habere non potest: cum sint omnino immateriales. similiter etiam ex parte termini, ut ita liceat loqui, non potest esse processionum distinctio: quia unam et eandem divinam naturam quam accipit filius nascendo, accipit spiritus sanctus procedendo. relinquitur igitur quod utriusque originis distinctio esse non potest nisi ex parte principii. manifestum est autem quod principium originis filii est pater solus. si igitur processionis spiritus sancti principium sit solus pater, non erit alia processio spiritus sancti a generatione filii: et sic nec spiritus sanctus distinctus a filio. ad hoc igitur quod sint aliae processionis et alii procedentes, necesse est dicere quod spiritus sanctus non sit a solo patre, sed a patre et filio.

12. si quis vero iterum dicat quod differunt processionis secundum principium inquantum pater producit filium per modum intellectus ut verbum, spiritum autem sanctum per modum voluntatis quasi amorem:- secundum hoc oportebit dici quod secundum differentiam voluntatis et intellectus in deo patre distinguantur duae processionis et duo procedentes. sed voluntas et intellectus in deo patre non distinguuntur secundum rem, sed solum secundum rationem: ut in primo libro ostensum est. sequitur igitur quod duae processionis et duo procedentes differant solum ratione. ea vero quae solum ratione differunt, de se invicem praedicantur: verum enim dicitur quod divina voluntas est intellectus eius, et e

converso. verum ergo, erit dicere quod spiritus sanctus est filius et e converso: quod est sabellianae impietatis. non igitur sufficit ad distinctionem spiritus sancti et filii dicere quod filius procedat per modum intellectus, et spiritus sanctus per modum voluntatis, nisi cum hoc dicatur quod spiritus sanctus sit a filio.

13. praeterea. ex hoc ipso quod dicitur quod spiritus sanctus procedit per modum voluntatis, et filius per modum intellectus, sequitur quod spiritus sanctus sit a filio. nam amor procedit a verbo: eo quod nihil amare possumus nisi verbo cordis illud concipiamus.

14. item. si quis diversas species rerum consideret, in eis quidam ordo ostenditur: prout viventia sunt supra non viventia, et animalia supra plantas, et homo super alia animalia, et in singulis horum diversi gradus inveniuntur secundum diversas species; unde et plato species rerum dixit esse numeros qui specie variantur per additionem vel subtractionem unitatis. unde in substantiis immaterialibus non potest esse distinctio nisi secundum ordinem. in divinis autem personis, quae sunt omnino immateriales, non potest esse alius ordo nisi originis. non igitur sunt duae personae ab una procedentes, nisi una earum procedat ab altera. et sic oportet spiritum sanctum procedere a filio.

15. adhuc. pater et filius, quantum ad unitatem essentiae, non differunt nisi in hoc quod hic est pater et hic est filius. quicquid igitur praeter hoc est, commune est patri et filio. esse autem principium spiritus sancti est praeter rationem paternitatis et filiationis: nam alia relatio est qua pater est pater, et qua pater est principium spiritus sancti, ut supra dictum est. esse igitur principium spiritus sancti est commune patri et filio.

16. amplius. quicquid non est contra rationem alicuius, non est impossibile ei convenire, nisi forte per accidens. esse autem principium spiritus sancti non est contra rationem filii. neque in quantum est deus: quia pater est principium spiritus sancti. neque in quantum est filius: eo quod alia est processio spiritus sancti et filii; non est autem repugnans id quod est a principio secundum unam processionem, esse principium processionis alterius. relinquatur igitur quod non sit impossibile filium esse principium spiritus sancti. quod autem non est impossibile, potest esse. in divinis autem non differt esse et posse. ergo filius est principium spiritus sancti.

CAPUT 25

Rationes ostendere volentium quod spiritus sanctus non procedat a filio, et solutio ipsarum.

1. quidam vero, pertinaciter veritati resistere volentes, quaedam in contrarium inducunt, quae vix responsione sunt digna. dicunt enim quod dominus, de processione spiritus sancti loquens, eum a patre procedere dixit, nulla mentione facta de filio: ut patet ioan. 15-26, ubi dicitur: cum venerit paraclitus, quem ego mittam vobis a patre, spiritum veritatis, qui a patre procedit. unde, cum de deo nihil sit sentiendum nisi quod in scriptura traditur, non est dicendum quod spiritus sanctus procedat a filio.

2. sed hoc omnino frivolum est. nam propter unitatem essentiae, quod in scripturis de una persona dicitur, et de alia oportet intelligi, nisi repugnet proprietati personali ipsius, etiam si dictio exclusiva adderetur. licet enim dicatur, matth. 11-27, quod nemo novit filium nisi pater, non tamen a cognitione filii vel ipse filius, vel spiritus sanctus excluditur. unde etiam si diceretur in evangelio quod spiritus sanctus non procedit nisi a patre, non per hoc removeretur quin procederet a filio: cum hoc proprietati filii non repugnet, ut ostensum est. nec est mirum si dominus spiritum sanctum a patre procedere dixit, de se mentione non facta: quia omnia ad patrem referre solet, a quo habet quicquid habet; sicut cum dicit, ioan. 7-16: mea doctrina non est mea, sed eius qui misit me, patris. et multa huiusmodi in verbis domini inveniuntur, ad commendandam in patre auctoritatem principii. nec tamen in auctoritate praemissa omnino

reticuit se esse spiritus sancti principium: cum dixit eum spiritum veritatis, se autem prius dixerat veritatem.

3. obiiciunt etiam quod in quibusdam conciliis invenitur sub interminatione anathematis prohibitum ne aliquid addatur in symbolo in conciliis ordinato: in quo tamen de processione spiritus sancti a filio mentio non habetur. unde arguunt latinos anathematis reos, qui hoc in symbolo addiderunt.

4. sed haec efficaciam non habent. nam in determinatione synodi chalcedonensis, dicitur quod patres apud constantinopolim congregati doctrinam nicaenae synodi corroboraverunt, non quasi aliquid minus esset inferentes, sed de spiritu sancto intellectum eorum, adversum eos qui dominum eum respuere tentaverunt, scripturarum testimoniis declarantes. et similiter dicendum est quod processio spiritus sancti a filio implicite continetur in constantinopolit. symbolo, in hoc quod ibi dicitur quod procedit a patre: quia quod de patre intelligitur, oportet et de filio intelligi, ut dictum est. et ad hoc addendum suffecit auctoritas romani pontificis, per quam etiam inveniuntur antiqua concilia esse confirmata.

5. inducunt etiam quod spiritus sanctus, cum sit simplex, non potest esse a duobus; et quod spiritus sanctus, si perfecte procedat a patre, non procedit a filio; et alia huiusmodi. quae facile est solvere etiam parum in theologicis exercitato. nam pater et filius sunt unum principium spiritus sancti, propter unitatem divinae virtutis, et una productione producunt spiritum sanctum: sicut etiam tres personae sunt unum principium creaturae, et una actione creaturam producunt.

CAPUT 26

Quod non sunt nisi tres personae in
divinis pater, filius et spiritus sanctus.

1. ex his igitur quae dicta sunt, accipere oportet quod in divina natura tres personae subsistunt, pater et filius et spiritus sanctus, et quod hi tres sunt unus deus, solis relationibus ad invicem distincti. pater enim a filio distinguitur paternitatis relatione, et innascibilitate; filius autem a patre relatione filiationis; pater autem et filius a spiritu sancto spiratione, ut dicatur; spiritus autem sanctus a patre et filio processione amoris, qua ab utroque procedit.

2. praeter has tres personas non est quartam in divina natura ponere. personae enim divinae, cum in essentia convenient, non possunt distingui nisi per relationem originis, ut ex dictis patet. has autem originis relationes accipere oportet, non secundum processionem in exteriora tendentem, sic enim procedens non esset coessentiale suo principio: sed oportet quod processio interius consistat. quod autem aliquid procedat manens intra suum principium, invenitur solum in operatione intellectus et voluntatis, ut ex dictis patet. unde personae divinae multiplicari non possunt nisi secundum quod exigit processio intellectus et voluntatis in deo. non est autem possibile quod in deo sit nisi una processio secundum intellectum: eo quod suum intelligere est unum et simplex et perfectum, quia intelligendo se intelligit omnia alia. et sic non potest esse in deo nisi una verbi processio. similiter autem oportet et processionem amoris esse unam tantum: quia etiam divinum velle est unum et simplex, amando enim se amat omnia alia. non est igitur possibile quod sint in deo nisi duae personae procedentes: una per modum intellectus ut verbum, scilicet filius; et alia per modum amoris, ut spiritus sanctus. est etiam et una persona non procedens, scilicet pater. solum igitur tres personae in trinitate esse possunt.

3. item. si secundum processionem oportet personas divinas distingui; modus autem personae quantum ad processionem non potest esse nisi triplex; ut scilicet sit aut omnino non procedens, quod patris est; aut a non procedente procedens, quod filii est; aut a procedente procedens, quod spiritus sancti est: impossibile est igitur ponere plures quam tres personas.

4. licet autem in aliis viventibus possint relationes originis multiplicari, ut scilicet sint in natura humana plures patres et plures filii, in divina natura hoc omnino impossibile est esse. nam filiatio, cum in una natura sit unius speciei, non potest multiplicari nisi secundum materiam aut subiectum, sicut est etiam de aliis formis. unde, cum in deo non sit materia aut subiectum; et ipsae relationes sint subsistentes, ut ex supra dictis patet: impossibile est quod in deo sint plures filiationes. et eadem ratio est de aliis. et sic in deo sunt solum tres personae.

5. si quis autem obiiciens dicat quod in filio, cum sit perfectus deus, est virtus intellectiva perfecta, et sic potest producere verbum; et similiter, cum in spiritu sancto sit bonitas infinita, quae est communicationis principium, poterit alteri divinae personae naturam divinam communicare: considerare debet quod filius est deus ut genitus, non ut generans: unde virtus intellectiva est in eo ut in procedente per modum verbi, non ut in producente verbum. et similiter, cum spiritus sanctus sit deus ut procedens, est in eo bonitas infinita ut in persona accipiente, non ut in communicante alteri bonitatem infinitam. non enim distinguuntur ab invicem nisi solis relationibus, ut ex supra dictis patet. tota igitur plenitudo divinitatis est in filio, et eadem numero quae est in patre: sed cum relatione nativitatis, sicut in patre cum relatione generationis activae. unde, si relatio patris attribueretur filio, omnis distinctio tolleretur. et eadem ratio est de spiritu sancto.

6. huius autem divinae trinitatis similitudinem in mente humana possumus considerare. ipsa enim mens, ex hoc quod se actu intelligit, verbum suum concipit in seipsa: quod nihil aliud est quam ipsa intentio intelligibilis mentis, quae et mens intellecta dicitur, in mente existens. quae dum ulterius seipsam amat, seipsam producit in voluntate ut amatum. ulterius autem non procedit intra se, sed concluditur circulo, dum per amorem redit ad ipsam substantiam a qua processio incoeperat per intentionem intellectam: sed fit processio ad exteriores effectus, dum ex amore sui procedit ad aliquid faciendum. et sic tria in mente inveniuntur: mens ipsa, quae est processionis principium, in sua natura existens; et mens concepta in intellectu; et mens amata in voluntate. non tamen haec tria sunt una natura: quia intelligere mentis non est eius esse, nec eius velle est eius esse aut intelligere. et propter hoc etiam mens intellecta et mens amata non sunt personae: cum non sint subsistentes. mens etiam ipsa, in sua natura existens, non est persona: cum non sit totum quod subsistit, sed pars subsistentis, scilicet hominis.

7. in mente igitur nostra invenitur similitudo trinitatis divinae quantum ad processionem, quae multiplicat trinitatem cum ex dictis manifestum sit esse in divina natura deum ingenitum, qui est totius divinae processionis principium, scilicet patrem; et deum genitum per modum verbi in intellectu concepti, scilicet filium; et deum per modum amoris procedentem, scilicet spiritum sanctum. ulterius autem intra divinam naturam nulla processio invenitur, sed solum processio in exteriores effectus. in hoc autem deficit a repraesentatione divinae trinitatis, quod pater et filius et spiritus sanctus sunt unius naturae, et singulis horum est persona perfecta, eo quod intelligere et velle sunt ipsum esse divinum, ut ostensum est. et propter hoc, sic consideratur divina similitudo in homine sicut similitudo herculis in lapide: quantum ad repraesentationem formae, non quantum ad convenientiam naturae. unde et in mente hominis dicitur esse imago dei: secundum illud gen. 1-26: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.

8. invenitur etiam in aliis rebus divinae trinitatis similitudo: prout quaelibet res in sua substantia una est: et specie quadam formatur; et ordinem aliquem habet. sicut autem ex dictis patet, conceptio intellectus in esse intelligibili est sicut informatio speciei in esse naturali: amor autem est sicut inclinatio vel ordo in re naturali. unde et species naturalium rerum a remotis repraesentat filium: ordo autem spiritum sanctum. et ideo, propter remotam repraesentationem et obscuram in irrationabilibus rebus, dicitur in eis esse trinitatis vestigium, non imago: secundum illud iob 11-7: numquid vestigia dei comprehendes etc..

9. et haec de divina trinitate ad praesens dicta sufficiant.

CAPUT 27

De incarnatione verbi secundum
traditionem sacrae scripturae.

1. quoniam autem supra, cum de generatione divina ageretur, dictum est dei filio, domino iesu christo, quaedam secundum divinam naturam, quaedam secundum humanam convenire, quam ex tempore assumendo, dei aeternus filius voluit incarnari: de ipso nunc incarnationis mysterio restat dicendum. quod quidem inter divina opera maxime rationem excedit: nihil enim mirabilius excogitari potest divinitus factum quam quod verus deus, dei filius, fieret homo verus. et quia inter omnia mirabilissimum est, consequitur quod ad huius maxime mirabilis fidem omnia alia miracula ordinentur: cum id quod est in unoquoque genere maximum, causa aliorum esse videatur.

2. hanc autem dei incarnationem mirabilem, auctoritate divina tradente, confitemur. dicitur enim ioan. 1-14: verbum caro factum est, et habitavit in nobis. et apostolus paulus, philipp. 2, dicit, de filio dei loquens: cum in forma dei esset, non rapinam arbitratus est se esse aequalem deo: sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo.

3. hoc etiam ipsius domini iesu christi verba manifeste ostendunt: cum de se quandoque loquatur humilia et humana, ut est illud, pater maior me est, et tristis est anima mea usque ad mortem, quae ei secundum humanitatem assumptam conveniunt; quandoque vero sublimia et divina, ut est illud, ego et pater unum sumus, et omnia quae habet pater, mea sunt, quae certum est ei secundum naturam divinam competere.

4. ostendunt etiam hoc ipsius domini facta quae de ipso leguntur. quod enim timuit, tristatus est, esuriit, mortuus est, pertinet ad humanam naturam. quod propria potestate infirmos sanavit, quod mortuos suscitavit, et quod elementis mundi efficaciter imperavit, quod daemones expulit, quod peccata dimisit, quod a mortuis cum voluit resurrexit, quod denique caelos ascendit divinam in eo virtutem demonstrant.

CAPUT 28

De errore Photini circa incarnationem.

1. quidam autem, scripturarum sensum depravantes, circa domini nostri iesu christi divinitatem et humanitatem perversum sensum conceperunt.

2. fuerunt enim quidam, ut ebion et cerinthus, et postea paulus samosatenus et photinus, qui in christo solum naturam humanam confitentur; divinitatem vero non per naturam, sed per quandam excellentem divinae gloriae participationem, quam per opera meruerat, in eo fuisse confingunt, ut superius dictum est.

3. sed, ut alia praetermittamus quae contra positionem huiusmodi dicta sunt superius, haec positio incarnationis mysterium tollit.

4. non enim, secundum positionem huiusmodi, deus carnem assumpsisset, ut fieret homo: sed magis homo carnalis deus factus fuisset. et sic non verum esset quod ioannes dicit. verbum caro factum est: sed magis e contrario, caro verbum facta fuisset.

5. similiter etiam non convenirent dei filio exinanitio aut descensio, sed magis homini glorificatio et ascensio, et sic non verum esset quod apostolus dicit, qui cum in forma dei esset, exinanivit semetipsum formam servi accipiens: sed sola exaltatio hominis in divinam gloriam, de qua postmodum subditur, propter quod et deus exaltavit illum.

6. neque verum esset quod dominus dicit, descendi de caelo, sed solum quod ait, ascendo ad patrem meum: cum tamen utrumque scriptura coniungat. dicit enim dominus,

ioan. 3-13: nemo ascendit in caelum nisi qui de caelo descendit, filius hominis, qui est in caelo; et ephes. 4-10, qui descendit, ipse est qui ascendit super omnes caelos.

7. sic etiam non conveniret filio quod missus esset a patre neque quod a patre exiverit ut veniret in mundum, sed solum quod ad patrem iret: cum tamen ipse utrumque coniungat, dicens, ioan. 16-5, vado ad eum qui misit me; et iterum 28, exivi a patre et veni in mundum et iterum relinquo mundum et vado ad patrem; in quorum utroque et humanitas et divinitas comprobatur.

CAPUT 29

De errore Manichaeorum circa incarnationem.

1. fuerunt autem et alii qui, veritate incarnationis negata, quandam fictitiam incarnationis similitudinem introduxerunt. dixerunt enim manichaei dei filium non verum corpus, sed phantasticum assumpsisse. unde nec verus homo esse potuit, sed apparens: neque ea quae secundum hominem gessit, sicut quod natus est, quod comedit, bibit, ambulavit, passus est et sepultus, in veritate fuisse, sed in quadam simulatione, consequitur. et sic patet quod totum incarnationis mysterium ad quandam fictionem deducunt.

2. haec autem positio primo quidem scripturae auctoritatem evacuat. cum enim carnis similitudo caro non sit, neque similitudo ambulationis ambulatio, et in ceteris similiter, mentitur scriptura dicens, verbum caro factum est, si solum phantastica caro fuit. mentitur etiam dicens iesum christum ambulasse, comedisse, mortuum fuisse et sepultum, si haec in sola phantastica apparitione contigerunt. si autem vel in modico auctoritati sacrae scripturae derogetur, iam nihil fixum in fide nostra esse poterit, quae sacris scripturis innititur, secundum illud ioan. 20-31: haec scripta sunt ut credatis.

3. potest autem aliquis dicere scripturae quidem sacrae veritatem non deesse, dum id quod apparuit, refert ac si factum fuisset: quia rerum similitudines aequivoce ac figurate ipsarum rerum nominibus nuncupantur, sicut homo pictus aequivoce dicitur homo; et ipsa sacra scriptura consuevit hoc modo loquendi uti, ut est illud i cor. 10-4, petra autem erat christus. plurima autem corporalia in scripturis de deo inveniuntur dici propter similitudinem solam: sicut quod nominatur agnus vel leo, vel aliquid huiusmodi.

4. sed licet rerum similitudines aequivoce rerum sibi nomina interdum assumant, non tamen competit sacrae scripturae ut narrationem unius facti totam sub tali aequivocatione proponat, ita quod ex aliis scripturae locis manifesta veritas haberi non possit: quia ex hoc non eruditio hominum, sed magis deceptio sequeretur; cum tamen apostolus dicat, rom. 15-4, quod quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt; et ii tim. 3-16, omnis scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum et erudiendum. esset praeterea tota evangelica narratio poetica et fabularis, si rerum similitudines apparentes quasi res ipsas narraret: cum tamen dicatur ii petr. 1-16: non enim indoctas fabulas secuti notam fecimus vobis domini nostri iesu christi virtutem.

5. sicubi vero scriptura narrat aliqua quae apparentiam et non rerum existentiam habuerunt, ex ipso more narrationis hoc intelligere facit. dicitur enim gen. 18-2: cumque elevasset oculos, abraham scilicet, apparuerunt tres viri, ex quo datur intelligi quod secundum apparentiam viri fuerunt. unde et in eis deum adoravit et deitatem confessus est, dicens, 27 loquar ad dominum meum, cum sim pulvis et cinis; et iterum, 25 non est tuum hoc, qui iudicas omnem terram. quod vero isaias et ezechiel et alii prophetae aliqua descripserunt quae imaginarie visa sunt, errorem non generat: quia huiusmodi ponunt non in narratione historiae, sed in descriptione prophetiae. et tamen semper aliquid addunt per quod apparitio designatur: sicut isaiae 6-1, vidi dominum sedentem etc.; ezech. 1-3, facta est super me manus domini et vidi etc., ezech. 8-3, emissa similitudo manus apprehendit me et adduxit et veni in ierusalem in visione dei.

6. quod etiam aliqua in scripturis de rebus divinis per similitudinem dicuntur, errorem generare non potest. tum quia similitudines sumuntur a rebus tam vilibus ut manifestum sit quod haec secundum similitudinem, et non secundum rerum existentiam dicuntur. tum quia inveniuntur aliqua proprie dicta in scripturis per quae veritas expresse manifestatur quae sub similitudinibus in locis aliis occultatur. quod quidem in proposito non accidit: nam nulla scripturae auctoritas veritatem eorum quae de humanitate christi leguntur, excludit.

7. forte autem quis dicat quod hoc datur intelligi per hoc quod apostolus dicit, rom. 8-3: misit deus filium suum in similitudinem carnis peccati. vel per hoc quod dicit philipp. 2-7: in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo. hic autem sensus per ea quae adduntur excluditur. non enim dicit solum in similitudinem carnis, sed addit peccati: quia christus veram quidem carnem habuit, sed non carnem peccati, quia in eo peccatum non fuit, sed similem carni peccati, quia carnem passibilem habuit, qualis est facta caro hominis ex peccato. similiter fictionis intellectus excluditur ab hoc quod dicit in similitudinem hominum factus, per hoc quod dicitur, formam servi accipiens. manifestum est enim formam pro natura poni, et non pro similitudine, ex hoc quod dixerat, qui cum in forma dei esset, ubi pro natura ponitur forma: non enim ponunt quod christus fuerit similitudinarie deus. excluditur etiam fictionis intellectus per hoc quod subdit, factus obediens usque ad mortem. non ergo similitudo accipitur pro similitudine apparentiae, sed pro naturali similitudine speciei: sicut omnes homines similes specie dicuntur.

8. magis autem sacra scriptura expresse phantasmatis suspicionem excludit. dicitur enim matth. 14-26, quod videntes discipuli iesum ambulans supra mare, turbati sunt, dicentes, quia phantasma est, et prae timore clamaverunt. quam quidem eorum suspicionem dominus consequenter removet: unde subditur, 27 statimque iesus locutus est eis, dicens: habete fiduciam, ego sum, nolite timere. quamvis non rationabile videatur quod aut discipulos lateret quod non nisi corpus phantasticum assumpsisset, cum eos ad hoc elegerit ut de eo testimonium perhiberent veritatis ex his quae viderant et audierant: aut si eos non latebat, aestimatio phantasmatis non incussisset tunc eis timorem.

9. adhuc autem expressius suspicionem phantastici corporis a mentibus discipulorum removet dominus post resurrectionem. dicitur enim lucae ult. quod discipuli, conturbati et conterriti, aestimabant se spiritum videre, dum scilicet viderunt iesum. et dixit eis: quid turbati estis, et cogitationes ascendunt in corda vestra? videte manus meas et pedes meos, quia ego ipse sum. palpate et videte: quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere. frustra enim se palpanum praebuit, si non nisi corpus phantasticum habuisset.

10. item. apostoli seipsos idoneos christi testes ostendunt: dicit enim petrus, act. 10-40 hunc, scilicet iesum, deus suscitavit tertia die, et dedit eum manifestum fieri non omni populo, sed testibus praeordinatis a deo, nobis qui manducavimus et bibimus cum illo postquam resurrexit a mortuis. et iohannes apostolus, in principio suae epistolae, dicit: quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus, et manus nostrae contrectaverunt de verbo vitae, hoc testamur. non potest autem efficax sumi testimonium veritatis per ea quae non in rei existentia, sed solum in apparentia sunt gesta. si igitur corpus christi fuit phantasticum, et non vere manducavit et bibit, neque vere visus est et palpatum, sed phantastice tantum, invenitur non esse idoneum testimonium apostolorum de christo. et sic inanis est eorum praedicatio, inanis est et fides nostra, ut dicit paulus i cor. 15-14.

11. amplius autem, si christus verum corpus non habuit, non vere mortuus est. ergo nec vere resurrexit. sunt igitur apostoli falsi testes christi, praedicantes mundo ipsum resurrexisse. unde apostolus ibidem dicit: 15 invenimur autem et falsi testes dei: quoniam testimonium diximus adversus deum, quod suscitaverit iesus, quem non suscitavit.

12. praeterea. falsitas non est idonea via ad veritatem: secundum illud eccli. 34-4: a mendace quid verum dicetur? adventus autem christi in mundum ad veritatis manifestationem fuit: dicit enim ipse, ioan. 18-37: ego autem in hoc natus sum, et ad hoc veni, ut testimonium

perhibeam veritati. non igitur in christo fuit aliqua falsitas. fuisset autem si ea quae dicuntur de ipso, in apparentia tantum fuissent: nam falsum est quod non est ut videtur. omnia igitur quae de christo dicuntur, secundum rei existentiam fuerunt.

13. adhuc. rom. 5-9, dicitur quod iustificati sumus in sanguine christi; et apoc. 5-9, dicitur: redemisti nos, domine, in sanguine tuo. si igitur christus non habuit verum sanguinem, neque vere pro nobis ipsum fudit. neque igitur vere iustificati, neque vere redempti sumus. ad nihil igitur utile est esse in christo.

14. item. si non nisi phantasia intelligendus est adventus christi in mundum, nihil novum in christi adventu accidit: nam et in veteri testamento deus apparuit moysi et prophetis secundum multiplices figuras, ut etiam scriptura novi testamenti testatur. hoc autem totam doctrinam novi testamenti evacuat. non igitur corpus phantasticum, sed verum filius dei assumpsit.

CAPUT 30

De errore Valentini circa incarnationem.

1. his autem et valentinus propinque de mysterio incarnationis sensit. dixit enim quod christus non terrenum corpus habuit, sed de caelo portavit: et quod nihil de virgine matre accepit, sed per eam quasi aquaeductum transivit. occasionem autem sui erroris ex quibusdam verbis sacrae scripturae accepisse videtur. dicitur enim ioan. 3-13 nemo ascendit in caelum nisi qui de caelo descendit, filius hominis, qui est in caelo...p qui de caelo venit, super omnes est. et ioan. 6-38, dicit dominus: descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me. et i cor. 15-47: primus homo de terra, terrenus; secundus homo de caelo, caelestis. quae omnia sic intelligi volunt ut christus de caelo etiam secundum corpus descendisse credatur.

2. procedit autem tam haec valentini positio, quam manichaeorum praemissa, ex una falsa radice: quia credebant quod haec omnia terrena a diabolo sint creata. unde, cum filius dei in hoc apparuerit ut dissolvat opera diaboli, sicut dicitur i ioan. 3-8, non ei competebat ut de creatura diaboli corpus assumeret: cum etiam paulus dicat, ii cor. 6-14 quae societas lucis ad tenebras? quae autem conventio christi ad belial?

3. et quia quae ab eadem radice procedunt, similes fructus producunt, in idem falsitatis inconueniens relabitur haec positio cum praedicta. uniuscuiusque enim speciei sunt determinata essentialia principia, materiam dico et formam, ex quibus constituitur ratio speciei in his quae sunt ex materia et forma composita. sed sicut caro humana et os et huiusmodi sunt materia propria hominis, ita ignis, aer, aqua et terra, et huiusmodi, qualia sentimus, sunt materia carnis et ossis et huiusmodi partium. si igitur corpus christi non fuit terrenum, non fuit in ipso vera caro et verum os, sed omnia secundum apparentiam tantum. et ita etiam non fuit verus homo, sed apparens: cum tamen, ut dictum est, ipse dicat: spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.

4. adhuc. corpus caeleste secundum suam naturam est incorruptibile et inalterabile, et extra suum ubi non potest transferri. non autem decuit quod dei filius dignitati naturae assumptae aliquid detraheret, sed magis quod eam exaltaret. non igitur corpus caeleste aut incorruptibile ad inferiora portavit, sed magis assumptum terrenum corpus et passibile incorruptibile reddidit et caeleste.

5. item. apostolus dicit, rom. 1-3, de filio dei, quod factus est ex semine david secundum carnem. sed corpus david terrenum fuit. ergo et corpus christi.

6. amplius. idem apostolus dicit, galat. 4-4, quod deus misit filium suum factum ex muliere. et matth. 1-16, dicitur quod iacob genuit ioseph, virum mariae, de qua natus est iesus, qui vocatur christus. non autem vel ex ea factus, vel de ea natus diceretur, si solum per eam sicut per fistulam transisset, nihil ex ea assumens. ex ea igitur corpus assumpsit.

7. praeterea. non posset dici mater iesu maria, quod evangelista testatur, nisi ex ea aliquid accepisset.

8. adhuc. apostolus dicit, hebr. 2-11 qui sanctificat, scilicet christus, et qui sanctificantur, scilicet fideles christi, ex uno omnes. propter quam causam non confunditur eos vocare fratres, dicens: narrabo nomen tuum fratribus meis. et infra: 14 quia ergo pueri communicaverunt carni et sanguini, et ipse similiter participavit eisdem. si autem christus corpus caeleste solum habuit, manifestum est, cum nos corpus terrenum habeamus, quod non sumus ex uno cum ipso, et per consequens neque fratres eius possumus dici. neque etiam ipse participavit carni et sanguini: nam notum est quod caro et sanguis ex elementis inferioribus componuntur, et non sunt naturae caelestis. patet igitur contra apostolicam sententiam praedictam positionem esse.

9. ea vero quibus innituntur, manifestum est frivola esse. non enim christus descendit de caelo secundum corpus aut animam, sed secundum quod deus. et hoc ex ipsis verbis domini accipi potest. cum enim diceret, ioan. 3-13, nemo ascendit in caelum nisi qui descendit de caelo, adiunxit, filius hominis, qui est in caelo: in quo ostendit se ita descendisse de caelo quod tamen in caelo esse non desierit. hoc autem proprium deitatis est, ut ita in terris sit quod et caelum impleat: secundum illud ier. 23-24: caelum et terram ego impleo. non ergo filio dei, inquantum deus est, descendere de caelo competit secundum motum localem: nam quod localiter movetur, sic ad unum locum accedit quod recedit ab altero. dicitur igitur filius dei descendisse secundum hoc quod terrenam substantiam sibi copulavit: sicut et apostolus eum exinanitum dicit, inquantum formam servi accepit, ita tamen quod divinitatis naturam non perdidit.

10. id vero quod pro radice huius positionis assumunt, ex superioribus patet esse falsum. ostensum est enim in secundo libro quod ista corporalia non a diabolo, sed a deo sunt facta.

CAPUT 31

De errore Apollinaris circa corpus christi.

1. irrationabilius autem his circa incarnationis mysterium apollinaris erravit in hoc tamen cum praedictis concordans, quod corpus christi non fuit de virgine assumptum, sed, quod est magis impium, aliquid verbi dicit in carnem christi fuisse conversum: occasionem erroris sumens ex eo quod dicitur ioan. 1-14, verbum caro factum est, quod sic intelligendum putavit quasi ipsum verbum sit conversum in carnem, sicut et intelligitur illud quod legitur ioan. 2-9, ut gustavit architriclinus aquam vinum factam, quod ea ratione dicitur, quia conversa est aqua in vinum.

2. huius autem erroris impossibilitatem ex his quae supra ostensa sunt, facile est deprehendere. ostensum est enim supra quod deus omnino immutabilis est. omne autem quod in aliud convertitur, manifestum est mutari. cum igitur verbum dei sit verus deus, ut ostensum est, impossibile est quod verbum dei fuerit in carnem mutatum.

3. item. verbum dei, cum sit deus, simplex est: ostensum est enim supra in deo compositionem non esse. si igitur aliquid verbi dei sit conversum in carnem, oportet totum verbum conversum esse. quod autem in aliud convertitur, desinit esse id quod prius fuit: sicut aqua conversa in vinum, iam non est aqua sed vinum. igitur post incarnationem, secundum positionem praedictam, verbum dei penitus non erit. quod apparet impossibile: tum ex hoc quod verbum dei est aeternum, secundum illud ioan. 1-1, in principio erat verbum; tum quia post incarnationem christus verbum dei dicitur, secundum illud apoc. 19-13, vestitus erat veste aspersa sanguine, et vocabatur nomen eius: verbum dei.

4. amplius. eorum quae non communicant in materia et in genere uno, impossibile est fieri conversionem in invicem: non enim ex linea fit albedo, quia sunt diversorum generum;

neque corpus elementare potest converti in aliquod corporum caelestium, vel in aliquam incorpoream substantiam, aut e converso, cum non convenient in materia. verbum autem dei, cum sit deus, non convenit neque in genere neque in materia cum quocumque alio: eo quod deus neque in genere est, neque materiam habet. impossibile est igitur verbum dei fuisse in carnem conversum, vel in quodcumque aliud.

5. praeterea. de ratione carnis, ossis et sanguinis et huiusmodi partium est quod sit ex determinata materia. si igitur verbum dei sit in carnem conversum, secundum positionem praedictam, sequetur quod in christo non fuerit vera caro nec aliquid aliud huiusmodi. et sic etiam non erit verus homo, sed apparens tantum, et alia huiusmodi quae supra contra valentinum posuimus.

6. patet igitur hoc quod iohannes dicit, verbum caro factum est, non sic intelligendum esse quasi verbum sit conversum in carnem: sed quia carnem assumpsit, ut cum hominibus conversaretur et eis visibilis appareret. unde et subditur: et habitavit in nobis et vidimus gloriam eius etc.: sicut et in baruch de deo dicitur quod in terris visus est, et cum hominibus conversatus est.

CAPUT 32

De errore Arii et Apollinaris circa animam christi.

1. non solum autem circa corpus christi, sed etiam circa eius animam aliqui male sensisse inveniuntur.

2. posuit enim arius quod in christo non fuit anima, sed quod solam carnem assumpsit, cui divinitas loco animae fuit. et ad hoc ponendum necessitate quadam videtur fuisse inductus. cum enim vellet asserere quod filius dei sit creatura et minor patre, ad hoc probandum illa scripturarum assumpsit testimonia quae, infirmitatem humanam ostendunt in christo. et ne aliquis eius probationem refelleret, dicendo assumpta ab eo testimonia christo non secundum divinam naturam, sed humanam convenire, nequiter animam removit a christo, ut, cum quaedam corpori humano convenire non possint, sicut quod miratus est, quod timuit, quod oravit, necessarium fiat huiusmodi in ipsum filium dei minorationem inferre. assumpsit autem in suae positionis assertionem praemissum verbum iohannis dicentis, verbum caro factum est: ex quo accipere volebat quod solam carnem verbum assumpserit, non autem animam. et in hac positione etiam apollinaris eum secutus est.

3. manifestum est autem ex praemissis hanc positionem impossibilem esse. ostensum est enim supra quod deus forma corporis esse non potest. cum igitur verbum dei sit deus, ut ostensum est, impossibile est quod verbum dei sit forma corporis, ut sic carni pro anima esse possit.

4. utilis autem est haec ratio contra apollinarem, qui verbum dei verum deum esse confitebatur: et licet hoc arius negaret, tamen etiam contra eum praedicta ratio procedit. quia non solum deus non potest esse forma corporis, sed nec etiam aliquis supercaelestium spirituum, inter quos supremum filium dei arius ponebat: nisi forte secundum positionem origenis, qui posuit humanas animas eiusdem speciei et naturae cum supercaelestibus spiritibus esse. cuius opinionis falsitatem supra ostendimus.

5. item. subtracto eo quod est de ratione hominis, verus homo esse non potest. manifestum est autem animam principaliter de ratione hominis esse: cum sit eius forma. si igitur christus animam non habuit, verus homo non fuit: cum tamen apostolus eum hominem asserat, dicens, i ad tim. 2-5: unus est mediator dei et hominum, homo christus iesus.

6. adhuc. ex anima non solum ratio hominis, sed et singularium partium eius dependet: unde, remota anima, oculus, caro et os hominis mortui aequivoce dicuntur, sicut oculus pictus aut lapideus. si igitur in christo non fuit anima, necesse est quod nec vera caro in eo fuerit, nec

aliqua alia partium hominis: cum tamen dominus haec in se esse perhibeat, dicens, lucae, ult.: spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.

7. amplius. quod generatur ex aliquo vivente, filius eius dici non potest nisi in eandem speciem procedat: non enim vermis dicitur filius animalis ex quo generatur. sed si christus animam non habuit, non fuit eiusdem speciei cum aliis hominibus: quae enim secundum formam differunt, eiusdem speciei esse non possunt. non igitur dici poterit quod christus sit filius mariae virginis, aut quod illa sit mater eius. quod tamen in evangelica scriptura asseritur.

8. praeterea. in evangelio expresse dicitur quod christus animam habuit: sicut est illud matth. 26-38, tristis est anima mea usque ad mortem; et ioan. 12-27, nunc anima mea turbata est.

9. et ne forte dicant ipsum filium dei animam dici, eo quod, secundum eorum positionem, loco animae carni sit: sumendum est quod dominus dicit, ioan. 10-18, potestatem habeo ponendi animam meam, et iterum sumendi eam; ex quo intelligitur aliud esse quam animam in christo, quod habuit potestatem ponendi animam suam et sumendi. non autem fuit in potestate corporis quod uniretur filio dei vel separaretur ab eo: cum hoc etiam naturae potestatem excedat. oportet igitur intelligi in christo aliud fuisse animam, et aliud divinitatem filii dei, cui merito talis potestas tribuitur.

10. item. tristitia, ira et huiusmodi passiones sunt animae sensitivae: ut patet per philosophum in vii phys.. haec autem in christo fuisse ex evangeliiis comprobatur. oportet igitur in christo fuisse animam sensitivam: de qua planum est quod differt a natura divina filii dei.

11. sed quia potest dici humana in evangeliiis metaphorice dici de christo, sicut et de deo in plerisque locis sacrae scripturae loquuntur, accipiendum est aliquid quod necesse sit ut proprie dictum intelligatur. sicut enim alia corporalia quae de christo evangelistae narrant, proprie intelliguntur et non metaphorice, ita oportet non metaphorice de ipso intelligi quod manducaverit et esurierit. esurire autem non est nisi habentis animam sensitivam: cum esuries sit appetitus cibi. oportet igitur quod christus habuit animam sensitivam.

CAPUT 33

De errore Apollinaris dicentis
animam rationalem non fuisse in
christo, et de errore Origenis dicentis animam
christi ante mundum fuisse creatam.

1. his autem testimoniis evangelicis apollinaris convictus, confessus est in christo animam sensitivam fuisse: tamen sine mente et intellectu, ita quod verbum dei fuerit illi animae loco intellectus et mentis.

2. sed nec hoc sufficit ad inconvenientia praedicta vitanda. homo enim speciem sortitur humanam ex hoc quod mentem humanam et rationem habet. si igitur christus haec non habuit, verus homo non fuit, nec eiusdem speciei nobiscum. anima autem ratione carens ad aliam speciem pertinet quam anima rationem habens. est enim secundum philosophum, viii metaphys., quod in definitionibus et speciebus quaelibet differentia essentialis addita vel subtracta variat speciem, sicut in numeris unitas. rationale autem est differentia specifica. si igitur in christo fuit anima sensitiva sine ratione, non fuit eiusdem speciei cum anima nostra, quae est rationem habens. nec ipse igitur christus fuit eiusdem speciei nobiscum.

3. adhuc. inter ipsas animas sensitivas ratione carentes diversitas secundum speciem existit: quod patet ex animalibus irrationalibus, quae ab invicem specie differunt, quorum tamen unumquodque secundum propriam animam speciem habet. sic igitur anima sensitiva ratione carens est quasi unum genus sub se plures species comprehendens. nihil autem est in genere quod non sit in aliqua eius specie. si igitur anima christi fuit in genere animae

sensitivae ratione carentis, oportet quod contineretur sub aliqua specierum eius: utpote quod fuerit in specie animae leonis aut alicuius alterius belluae. quod est omnino absurdum.

4. amplius. corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam, et sicut instrumentum ad principale agens. oportet autem materiam proportionatam esse formae, et instrumentum principali agenti. ergo secundum diversitatem animarum oportet et corporum diversitatem esse. quod et secundum sensum apparet: nam in diversis animalibus inveniuntur diversae dispositiones membrorum, secundum quod conveniunt diversis dispositionibus animarum. si ergo in christo non fuit anima qualis est anima nostra, nec etiam membra habuisset sicut sunt membra humana.

5. praeterea. cum secundum apollinarem verbum dei sit verus deus, ei admiratio competere non potest: nam ea admiramur quorum causam ignoramus. similiter autem nec admiratio animae sensitivae competere potest: cum ad animam sensitivam non pertineat sollicitari de cognitione causarum. in christo autem admiratio fuit, sicut ex evangeliiis probatur: dicitur enim matth. 8-10, quod audiens iesus verba centurionis miratus est. oportet igitur, praeter divinitatem verbi et animam sensitivam, in christo aliquid ponere secundum quod admiratio ei competere possit, scilicet mentem humanam.

6. manifestum est igitur ex praedictis quod in christo verum corpus humanum et vera anima humana fuit. sic igitur quod iohannes dicit, verbum caro factum est, non sic intelligitur quasi verbum sit in carnem conversum; neque sic quod verbum carnem solam assumpsit; aut cum anima sensitiva, sine mente; sed secundum consuetum modum scripturae, ponitur pars pro toto, ut sic dictum sit, verbum caro factum est, ac si diceretur, verbum homo factum est; nam et anima interdum pro homine ponitur in scriptura, dicitur enim exod. 1-5, erant omnes animae quae egressae sunt de femore iacob septuaginta, similiter etiam caro pro toto homine ponitur, dicitur enim isaiae 40-5, videbit omnis caro pariter quod os domini locutum est. sic igitur et hic caro pro toto homine ponitur, ad exprimendam humanae naturae infirmitatem, quam verbum dei assumpsit.

7. si autem christus humanam carnem et humanam animam habuit, ut ostensum est, manifestum est animam christi non fuisse ante corporis eius conceptionem. ostensum est enim quod humanae animae propriis corporibus non praeexistunt. unde patet falsum esse origenis dogma, dicentis animam christi ab initio, ante corporales creaturas, cum omnibus aliis spiritualibus creaturis creatam et a verbo dei assumptam, et demum, circa fines saeculorum, pro salute hominum carne fuisse indutam.

CAPUT 34

De errore Theodori mopsuesteni et

Nestorii circa unionem verbi ad hominem.

1. ex praemissis igitur apparet quod christo nec divina natura defuit, ut ebion, cerinthus et photinus dixerunt; nec verum corpus humanum, secundum errorem manichaei atque valentini; nec etiam humana anima, sicut posuerunt arius et apollinaris. his igitur tribus substantiis in christo convenientibus, scilicet divinitate, anima humana, et vero humano corpore, circa horum unionem quid sentiendum sit secundum scripturarum documenta, inquirendum restat.

2. theodorus igitur mopsuestenus et nestorius eius sectator, talem sententiam de praedicta unione protulerunt. dixerunt enim quod anima humana et corpus humanum verum naturali unione convenerunt in christo ad constitutionem unius hominis eiusdem speciei et naturae cum aliis hominibus; et quod in hoc homine deus habitavit sicut in templo suo, scilicet per gratiam, sicut et in aliis hominibus sanctis; unde dicitur ioan. 2-19, quod ipse iudaeis dixit, solvite templum hoc, et in tribus diebus excitabo illud, et postea evangelista, quasi exponens, subdit, 21 ille autem dicebat de templo corporis sui; et apostolus, coloss. 1-19, dicit quod in

ipso complacuit omnem plenitudinem habitare. et ex hoc consecuta est ulterius quaedam affectualis unio inter hominem illum et deum, dum et homo ille bona sua voluntate deo inhaesit, et deus sua voluntate illum acceptavit, secundum illud ioan. 8-29, qui me misit, mecum est, et non reliquit me solum, quia quae placita sunt ei facio semper; ut sic intelligatur talis esse unio hominis illius ad deum, qualis est unio de qua apostolus dicit, i ad cor. 6-17, qui adhaeret deo, unus spiritus est. et sicut ex hac unione nomina quae proprie deo conveniunt, ad homines transferuntur, ut dicantur dii, et filii dei, et domini, et sancti, et christi, sicut ex diversis locis scripturae patet; ita et nomina divina homini illi conveniunt, ut, propter dei inhabitationem et unionem affectus, dicatur et deus, et dei filius, et dominus, et sanctus, et christus. sed tamen, quia in illo homine maior plenitudo gratiae fuit quam in aliis hominibus sanctis, fuit prae ceteris templum dei, et arctius deo secundum affectum unitus, et singulari quodam privilegio divina nomina participavit. et propter hanc excellentiam gratiae, constitutus est in participatione divinae dignitatis et honoris, ut scilicet coadoretur deo. et sic, secundum praedicta, oportet quod alia sit persona verbi dei, et alia persona illius hominis qui verbo dei coadoretur. et si dicatur una persona utriusque, hoc erit propter unionem affectualem praedictam: ut sic dicatur homo ille et dei verbum una persona, sicut dicitur de viro et muliere quod iam non sunt duo, sed una caro. et quia talis unio non facit ut quod de uno dicitur, de altero dici possit, non enim quicquid convenit viro, verum est de muliere, aut e converso; ideo in unione verbi et illius hominis hoc observandum putant, quod ea quae sunt propria illius hominis, ad humanam naturam pertinentia, de verbo dei, aut de deo, convenienter dici non possunt; sicut homini illi convenit quod sit natus de virgine, quod passus, mortuus et sepultus, et huiusmodi; quae omnia asserunt de deo, vel de dei verbo, dici non debere. sed quia sunt quaedam nomina quae, etsi deo principaliter conveniant, communicantur tamen hominibus per aliquem modum, sicut christus, dominus, sanctus, et etiam filius dei, de huiusmodi nominibus secundum eos nihil prohibet praedicta praedicari. convenienter enim dicimus secundum eos quod christus, vel dominus gloriae, vel sanctus sanctorum, vel dei filius, sit natus de virgine, passus, mortuus et sepultus. unde et beatam virginem non matrem dei vel verbi dei, sed matrem christi nominandam esse dicunt.

3. sed si quis diligenter consideret, praedicta positio veritatem incarnationis excludit. non enim secundum praedicta verbum dei fuit homini illi unitum nisi secundum inhabitationem per gratiam, ex qua consequitur unio voluntatum. inhabitatio autem verbi dei in homine non est verbum dei incarnari. habitavit enim verbum dei, et deus ipse, in omnibus sanctis a constitutione mundi, secundum illud apostoli ii ad cor. 6-16, vos estis templum dei vivi: sicut dicit dominus: quoniam inhabitabo in illis: quae tamen inhabitatio incarnatio dici non potest; alioquin frequenter ab initio mundi deus incarnatus fuisset. nec hoc etiam ad incarnationis rationem sufficit si verbum dei, aut deus, pleniori gratia habitavit in illo homine: quia magis et minus speciem non diversificant unionis. cum igitur christiana religio in fide incarnationis fundetur, evidenter apparet quod praedicta positio fundamentum christianae religionis tollit.

4. praeterea. ex ipso modo loquendi scripturarum, falsitas praedictae positionis apparet. inhabitationem enim verbi dei in sanctis hominibus consuevit sacra scriptura his modis significare: locutus est dominus ad moysen; dicit dominus ad moysen; factum est verbum domini ad ieremiam (aut ad aliquem aliorum prophetarum); factum est verbum domini in manu aggaei prophetae. nunquam autem legitur quod verbum domini factum sit vel moyses, vel ieremias, vel aliquis aliorum. hoc autem modo singulariter unionem dei verbi ad carnem christi designat evangelista, dicens, verbum caro factum est, ut supra expositum est. manifestum est igitur quod non solum per modum inhabitationis verbum dei in homine christo fuit, secundum traditiones scripturae.

5. item. omne quod factum est aliquid, est illud quod factum est: sicut quod factum est homo, est homo; et quod factum est album est album. sed verbum dei factum est homo, ut ex

praemissis habetur. igitur verbum dei est homo. impossibile est autem ut duorum differentium persona aut hypostasi vel supposito, unum de altero praedicetur: cum enim dicitur, homo est animal, id ipsum quod animal est, homo est; et cum dicitur, homo est albus, ipse homo albus esse significatur, licet albedo sit extra rationem humanitatis. et ideo nullo modo dici potest quod socrates sit plato, vel aliquod aliud singularium eiusdem vel alterius speciei. si igitur verbum caro factum est, idest homo, ut evangelista testatur; impossibile est quod verbi dei et illius hominis sint duae personae, vel duae hypostases, vel duo supposita.

6. adhuc. pronomina demonstrativa ad personam referuntur, vel hypostasim vel suppositum: nemo enim diceret, ego curro, alio currente; nisi forte figurative, utpote quod alius loco eius curreret. sed ille homo qui dictus est iesus, dicit de se, antequam abraham fieret, ego sum, ioan. 8-58; et ioan. 10-30, ego et pater unum sumus; et plura alia quae manifeste ad divinitatem verbi pertinent. ergo manifestum est quod persona illius hominis loquentis et hypostasis est ipsa persona filii dei.

7. amplius. ex superioribus patet quod neque corpus christi de caelo descendit, secundum errorem valentini; neque anima, secundum errorem origenis. unde restat quod ad verbum dei pertineat quod dicitur descendisse, non motu locali, sed ratione unionis ad inferiorem naturam, ut supra dictum est. sed ille homo, ex persona sua loquens, dicit se descendisse de caelo, ioan. 6-51: ego sum panis vivus, qui de caelo descendi. necesse est igitur personam et hypostasim illius hominis esse personam verbi dei.

8. item. manifestum est quod ascendere in caelum christo homini convenit, qui videntibus apostolis elevatus est, ut dicitur act. 1-9. descendere autem de caelo verbo dei convenit. sed apostolus dicit, ephes. 4-10: qui descendit, ipse est et qui ascendit. ipsa igitur est persona et hypostasis illius hominis, quae est persona et hypostasis verbi dei.

9. adhuc. ei quod originem habet ex mundo, et quod non fuit antequam esset in mundo, non convenit venire in mundum. sed homo christus secundum carnem originem habet ex mundo, quia verum corpus humanum et terrenum habuit, ut ostensum est. secundum animam vero non fuit antequam esset in mundo: habuit enim veram animam humanam, de cuius natura est ut non sit antequam corpori uniatur. relinquitur igitur quod homini illi ex sua humanitate non conveniat venire in mundum. ipse autem se dicit venisse in mundum: exivi, inquit, a patre, et veni in mundum, ioan. 16-28. manifestum est igitur quod id quod verbo dei convenit, de homine illo dicitur vere: nam quod verbo dei conveniat venire in mundum, manifeste ostendit iohannes evangelista, dicens: in mundo erat, et mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit: in propria venit. oportet igitur personam et hypostasim illius hominis loquentis esse personam et hypostasim verbi dei.

10. item apostolus dicit, hebr. 10-5: ingrediens mundum dicit: hostiam et oblationem noluisti, corpus autem aptasti mihi. ingrediens autem mundum verbum dei est, ut ostensum est. ipsi igitur dei verbo corpus aptatur, ut scilicet sit proprium corpus eius. quod dici non posset nisi esset eadem hypostasis dei verbi et illius hominis. oportet igitur esse eandem hypostasim dei verbi et illius hominis.

11. amplius. omnis mutatio vel passio conveniens corpori alicuius, potest attribui ei cuius est corpus: si enim corpus petri vulneretur, flagelletur, aut moriatur, potest dici quod petrus vulneratur, flagellatur, aut moritur. sed corpus illius hominis fuit corpus verbi dei, ut ostensum est. ergo omnis passio quae in corpore illius hominis facta fuit, potest verbo dei attribui. recte igitur dici potest quod verbum dei, et deus, est passus, crucifixus, mortuus et sepultus. quod ipsi negabant.

12. item. apostolus dicit, hebr. 2-10: decebat eum propter quem omnia, et per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum, per passionem consummari: ex quo habetur quod ille propter quem sunt omnia, et per quem sunt omnia, et qui homines in gloriam adducit, et qui est auctor salutis humanae, passus est et mortuus. sed haec quatuor singulariter sunt dei, et nulli alii attribuuntur: dicitur enim proverb. 16-4,

universa propter semetipsum operatus est dominus; et ioan. 1-3, de verbo dei dicitur, omnia per ipsum facta sunt; et in psalmo, gratiam et gloriam dabit dominus; et alibi, salus autem iustorum a domino. manifestum est igitur recte dici deum, dei verbum, esse passum et mortuum.

13. praeterea. licet aliquis homo participatione dominii dominus dici possit, nullus tamen homo, neque creatura aliqua, potest dici dominus gloriae: quia gloriam futurae beatitudinis solus deus ex natura possidet, alii vero per donum gratiae; unde et in psalmo dicitur, dominus virtutum ipse est rex gloriae. sed apostolus dicit dominum gloriae esse crucifixum, i ad cor. 2-8. vere igitur dici potest quod deus sit crucifixus.

14. adhuc. verbum dei dicitur dei filius per naturam, ut ex supra dictis patet: homo autem, propter inhabitationem dei, dicitur dei filius per gratiam adoptionis. sic igitur in domino iesu christo, secundum positionem praedictam, est accipere utrumque filiationis modum: nam verbum inhabitans est dei filius per naturam; homo inhabitatus est dei filius per gratiam adoptionis. unde homo ille non potest dici proprius, vel unigenitus dei filius, sed solum dei verbum, quod, secundum proprietatem nativitatis, singulariter a patre genitum est. attribuit autem scriptura proprio et unigenito dei filio passionem et mortem. dicit enim apostolus, rom. cap. 8-32: proprio filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum. et ioan. 3-16: sic deus dilexit mundum ut filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in illum non pereat, sed habeat vitam aeternam. et quod loquatur de traditione ad mortem, patet per id quod eadem verba supra praemiserat de filio hominis crucifixo, dicens: sicut moyses exaltavit serpentem in deserto, ita oportet exaltari filium hominis, ut omnis qui credit in illum etc.. et apostolus mortem christi indicium divinae dilectionis ad mundum esse ostendit, dicens, rom. 5-8 commendat suam caritatem deus in nobis, quoniam, cum adhuc inimici essemus, christus pro nobis mortuus est. recte igitur dici potest quod verbum dei, deus, sit passus et mortuus.

15. item. ex hoc dicitur aliquis filius alicuius matris, quia corpus eius ex ea sumitur, licet anima non sumatur ex matre, sed ab exteriori sit. corpus autem illius hominis ex virgine matre sumptum est: ostensum est autem corpus illius hominis esse corpus filii dei naturalis, idest verbi dei. convenienter igitur dicitur quod beata virgo sit mater verbi dei, et etiam dei, licet divinitas verbi a matre non sumatur: non enim oportet quod filius totum quod est de sua substantia a matre sumat, sed solum corpus.

16. amplius. apostolus dicit, ad galat. 4-4: misit deus filium suum factum ex muliere: ex quibus verbis ostenditur qualiter missio filii dei sit intelligenda: eo enim dicitur missus quo factus est ex muliere. quod quidem verum esse non posset nisi filius dei ante fuisset quam factus esset ex muliere: quod enim in aliquid mittitur, prius esse intelligitur quam sit in eo quo mittitur. sed homo ille, filius adoptivus, secundum nestorium, non fuit antequam natus esset ex muliere. quod ergo dicit, misit deus filium suum, non potest intelligi de filio adoptivo, sed oportet quod intelligatur de filio naturali, idest de deo dei verbo. sed ex hoc quod aliquis factus est ex muliere, dicitur filius mulieris. deus ergo, dei verbum, est filius mulieris.

17. sed forte dicet aliquis non debere verbum apostoli sic intelligi quod dei filius ad hoc sit missus ut sit factus ex muliere: sed ita quod dei filius qui est factus ex muliere et sub lege, ad hoc sit missus ut eos qui sub lege erant redimeret. et secundum hoc, quod dicit filium suum, non oportebit intelligi de filio naturali, sed de homine illo qui est filius adoptionis. sed hic sensus excluditur ex ipsis apostoli verbis. non enim a lege potest absolvere nisi ille qui supra legem existit, qui est auctor legis. lex autem a deo posita est. solius igitur dei est a servitute legis eripere. hoc autem attribuit apostolus filio dei de quo loquitur. filius ergo dei de quo loquitur, est filius naturalis. verum est ergo dicere quod naturalis dei filius, idest deus dei verbum, est factus ex muliere.

18. praeterea. idem patet per hoc quod redemptio humani generis ipsi deo attribuitur in psalmo: redemisti me, domine deus veritatis.

19. adhuc. adoptio filiorum dei fit per spiritum sanctum: secundum illud rom. 8-15: accepistis spiritum adoptionis filiorum. spiritus autem sanctus non est donum hominis, sed dei. adoptio ergo filiorum non causatur ab homine, sed a deo. causatur autem a filio dei misso a deo et facto ex muliere: quod patet per id quod apostolus subdit, ut adoptionem filiorum reciperemus. oportet igitur verbum apostoli intelligi de filio dei naturali. deus igitur, dei verbum, factus est ex muliere, idest ex virgine matre.

20. item. ioannes dicit: verbum caro factum est. non autem habet carnem nisi ex muliere. verbum igitur factum est ex muliere, idest ex virgine matre. virgo igitur est mater dei verbi.

21. amplius. apostolus dicit, rom. 9-5, quod christus est ex patribus secundum carnem, qui est super omnia deus benedictus in saecula. non autem est ex patribus nisi mediante virgine. deus igitur, qui est super omnia, est ex virgine secundum carnem. virgo igitur est mater dei secundum carnem.

22. adhuc. apostolus dicit, philipp. 2 de christo iesu, quod cum in forma dei esset, exinanivit semetipsum, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus. ubi manifestum est si, secundum nestorium, christum dividamus in duos, scilicet in hominem illum qui est filius adoptivus, et in filium dei naturalem, qui est verbum dei, quod non potest intelligi de homine illo. ille enim homo, si purus homo sit, non prius fuit in forma dei, ut postmodum in similitudinem hominum fieret: sed magis e converso homo existens divinitatis particeps factus est, in quo non fuit exinanitus, sed exaltatus. oportet igitur quod intelligatur de verbo dei, quod prius fuerit ab aeterno in forma dei, idest in natura dei, et postmodum exinanivit semetipsum, in similitudinem hominum factus. non potest autem intelligi ista exinanitio per solam inhabitationem verbi dei in homine iesu christo. nam verbum dei in omnibus sanctis, a principio mundi, habitavit per gratiam, nec tamen dicitur exinanitum: quia deus sic suam bonitatem creaturis communicat quod nihil ei subtrahitur, sed magis quodammodo exaltatur, secundum quod eius sublimitas ex bonitate creaturarum apparet, et tanto amplius quanto creaturae fuerint meliores. unde, si verbum dei plenius habitavit in homine christo quam in aliis sanctis, minus etiam hic quam in aliis convenit exinanitio verbi. manifestum est igitur quod unio verbi ad humanam naturam non est intelligenda secundum solam inhabitationem verbi dei in homine illo, ut nestorius dicebat: sed secundum hoc quod verbum dei vere factum est homo. sic enim solum habebit locum exinanitio: ut scilicet dicatur verbum dei exinanitum, idest parvum factum, non amissione propriae magnitudinis, sed assumptione humanae parvitat; sicut si anima praeexisteret corpori, et diceretur fieri substantia corporea quae est homo, non mutatione propriae naturae, sed assumptione naturae corporeae.

23. praeterea. manifestum est quod spiritus sanctus in homine christo habitavit: dicitur enim lucae 4-1, quod iesus plenus spiritu sancto regressus est a iordane. si igitur incarnatio verbi secundum hoc solum intelligenda est quod verbum dei in homine illo plenissime habitavit, necesse erit dicere quod etiam spiritus sanctus erit incarnatus. quod est omnino alienum a doctrina fidei.

24. adhuc. manifestum est verbum dei in sanctis angelis habitare, qui participatione verbi intelligentia replentur. dicit autem apostolus, hebr. 2-16: nusquam angelos apprehendit, sed semen abrahamae apprehendit. manifestum est igitur quod assumptio humanae naturae a verbo non est secundum solam inhabitationem accipienda.

25. adhuc. si, secundum positionem nestorii, christus separaretur in duos secundum hypostasim differentes, idest in verbum dei et hominem illum, impossibile est quod verbum dei christus dicatur. quod patet tum ex modo loquendi scripturae, quae nunquam ante incarnationem deum, aut dei verbum, nominat christum. tum etiam ex ipsa nominis ratione.

dicitur enim christus quasi unctus. unctus autem intelligitur oleo exultationis, idest spiritu sancto, ut petrus exponit, act. 10-38. non autem potest dici quod verbum dei sit unctum spiritu sancto: quia sic spiritus sanctus esset maior filio, ut sanctificans sanctificato. oportebit igitur quod hoc nomen christus solum pro homine illo possit intelligi. quod ergo dicit apostolus, ad philipp. 2-5, hoc sentite in vobis quod et in christo iesu, ad hominem illum referendum est. subdit autem, 6 qui cum in forma dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem deo. verum est igitur dicere quod homo ille est in forma, idest in natura dei, et aequalis deo. licet autem homines dicantur dii, vel filii dei, propter inhabitantem deum, nunquam tamen dicitur quod sint aequales deo. patet igitur quod homo christus non per solam inhabitationem dicitur deus.

26. item. licet nomen dei ad sanctos homines transferatur propter inhabitationem gratiae, nunquam tamen opera quae sunt solius dei, sicut creare caelum et terram, vel aliquid huiusmodi, de aliquo sanctorum propter inhabitationem gratiae dicitur. christo autem homini attribuitur omnium creatio. dicitur enim hebr. 3-1 considerate apostolum et pontificem confessionis nostrae iesum christum, qui fidelis est ei qui fecit illum sicut et moyses, in omni domo illius: quod oportet de homine illo, et non de dei verbo intelligi tum quia ostensum est quod, secundum positionem nestorii, verbum dei christus dici non potest; tum quia verbum dei non est factum, sed genitum. addit autem apostolus: 3 ampliori gloria iste prae moyse dignus habitus est, quanto ampliorem honorem habet domus qui fabricavit illam. homo igitur christus fabricavit domum dei. quod consequenter apostolus probat, subdens: 4 omnis namque domus fabricatur ab aliquo: qui autem omnia creavit, deus est. sic igitur apostolus probat quod homo christus fabricavit domum dei, per hoc quod deus creavit omnia. quae probatio nulla esset nisi christus esset deus creans omnia. sic igitur homini illi attribuitur creatio universorum: quod est proprium opus dei. est igitur homo christus ipse deus secundum hypostasim, et non ratione inhabitationis tantum.

27. amplius. manifestum est quod homo christus, loquens de se, multa divina dicit et supernaturalia: ut est illud ioan. 6-40, ego resuscitabo illum in novissimo die; et ioan. 10-28, ego vitam aeternam do eis. quod quidem esset summae superbiae, si ille homo loquens non esset secundum hypostasim ipse deus, sed solum haberet deum inhabitantem. hoc autem homini christo non competit, qui de se dicit, matth. 11-29: discite a me quia mitis sum et humilis corde. est igitur eadem persona hominis illius et dei.

28. praeterea. sicut legitur in scripturis quod homo ille est exaltatus, dicitur enim act. 2-33, dextera igitur dei exaltatus etc., ita legitur quod deus sit exinanitus, philipp. 2-7, exinanivit semetipsum etc.. sicut igitur sublimia possunt dici de homine illo ratione unionis, ut quod sit deus, quod resuscitet mortuos, et alia huiusmodi; ita de deo possunt dici humilia, ut quod sit natus de virgine, passus, mortuus et sepultus.

29. adhuc. relativa tam verba quam pronomina idem suppositum referunt. dicit autem apostolus, coloss. 1-16, loquens de filio dei, in ipso condita sunt universa in caelo et in terra, visibilia et invisibilia; et postea subdit, 18 et ipse est caput corporis ecclesiae, qui est principium, primogenitus ex mortuis. manifestum est autem quod hoc quod dicitur, in ipso condita sunt universa, ad verbum dei pertinet: quod autem dicitur, primogenitus ex mortuis, homini christo competit. sic igitur dei verbum et homo christus sunt unum suppositum, et per consequens una persona; et oportet quod quicquid dicitur de homine illo, dicatur de verbo dei, et e converso.

30. item. apostolus dicit, i ad cor. 8-6: unus est dominus iesus christus, per quem omnia. manifestum est autem quod iesus, nomen illius hominis per quem omnia, convenit verbo dei. sic igitur verbum dei et homo ille sunt unus dominus, nec duo domini nec duo filii, ut nestorius dicebat. et ex hoc ulterius sequitur quod verbi dei et hominis sit una persona.

31. si quis autem diligenter consideret, haec nestorii opinio quantum ad incarnationis mysterium, parum differt ab opinione photini. quia uterque hominem illum deum dici

asserebat solum propter inhabitationem gratiae: quamvis photinus dixerit quod ille homo nomen divinitatis et gloriam per passionem et bona opera meruit; nestorius autem confessus est quod a principio suae conceptionis huiusmodi nomen et gloriam habuit, propter plenissimam habitationem dei in ipso. circa generationem autem aeternam verbi multum differebant: nam nestorius eam confitebatur; photinus vero negabat omnino.

CAPUT 35

Contra errorem Eutychetis.

1. quia ergo, sicut multipliciter ostensum est, ita oportet mysterium incarnationis intelligi quod verbi dei et hominis sit una eademque persona, relinquitur quaedam circa huius veritatis considerationem difficultas. naturam enim divinam necesse est ut sua personalitas consequatur. similiter autem videtur et de humana natura: nam omne quod subsistit in intellectuali vel rationali natura, habet rationem personae. unde non videtur esse possibile quod sit una persona et sint duae naturae, divina et humana.

2. ad huius autem difficultatis solutionem diversi diversas positiones attulerunt. eutyches enim, ut unitatem personae contra nestorium servaret in christo, dicit in christo esse etiam unam naturam, ita quod, quamvis ante unionem essent duae naturae distinctae, divina et humana, in unione tamen coierunt in unam naturam. et sic dicebat christi personam ex duabus naturis esse, non autem in duabus naturis subsistere. propter quod in chalcedonensi synodo est condemnatus.

3. huius autem positionis falsitas ex multis apparet. ostensum enim est supra quod in christo iesu et corpus fuit, et anima rationalis, et divinitas. et manifestum est quod corpus christi, etiam post unionem, non fuit ipsa verbi divinitas: nam corpus christi, etiam post unionem, palpabile fuit, et corporeis oculis visibile, et lineamentis membrorum distinctum; quae omnia aliena sunt a divinitate verbi, ut ex superioribus patet. similiter etiam anima christi post unionem aliud fuit a divinitate verbi: quia anima christi, etiam post unionem, passionibus tristitiae et doloris et irae affecta fuit; quae etiam divinitati verbi nullo modo convenire possunt, ut ex praemissis patet. anima autem humana et corpus constituunt humanam naturam. sic igitur, etiam post unionem, humana natura in christo fuit aliud a divinitate verbi, quae est natura divina. sunt igitur in christo, etiam post unionem, duae naturae.

4. item. natura est secundum quam res aliqua dicitur res naturalis. dicitur autem res naturalis ex hoc quod habet formam, sicut et res artificialis: non enim dicitur domus antequam habeat formam artis, et similiter non dicitur equus antequam habeat formam naturae suae. forma igitur rei naturalis est eius natura. oportet autem dicere quod in christo sint duae formae, etiam post unionem. dicit enim apostolus, philipp. 2, de christo iesu, quod, cum in forma dei esset, formam servi accepit. non autem potest dici quod sit eadem forma dei, et forma servi: nihil enim accipit quod iam habet; et sic, si eadem est forma dei et forma servi, cum iam formam dei habuisset, non accepisset formam servi. neque iterum potest dici quod forma dei in christo per unionem sit corrupta: quia sic christus post unionem non esset deus. neque iterum potest dici quod forma servi sit corrupta in unione: quia sic non accepisset formam servi. sed nec dici potest quod forma servi sit permixta formae dei: quia quae permiscerentur, non manent integra, sed partim utrumque corrumpitur; unde non diceret quod accepisset formam servi, sed aliquid eius. et sic oportet dicere, secundum verba apostoli, quod in christo, etiam post unionem, fuerunt duae formae. ergo duae naturae.

5. amplius. nomen naturae primo impositum est ad significandum ipsam generationem nascentium. et exinde translatus est ad significandum principium generationis huiusmodi. et inde ad significandum principium motus intrinsecum mobili. et quia huiusmodi principium est materia vel forma, ulterius natura dicitur forma vel materia rei naturalis habentis in se

principium motus. et quia forma et materia constituunt essentiam rei naturalis, extensum est nomen naturae ad significandum essentiam cuiuscumque rei in natura existentis: ut sic natura alicuius rei dicatur essentia, quam significat definitio. et hoc modo hic de natura est quaestio: sic enim dicimus humanam naturam esse in christo et divinam.

6. si igitur, ut eutyches posuit, humana natura et divina fuerunt duae ante unionem, sed ex eis in unionem conflata est una natura, oportet hoc esse aliquo modorum secundum quos ex multis natum est unum fieri.

7. fit autem unum ex multis, uno quidem modo, secundum ordinem tantum: sicut ex multis domibus fit civitas, et ex multis militibus fit exercitus. alio modo, ordine et compositione: sicut ex partibus domus coniunctis et parietum colligatione fit domus. sed hi duo modi non competunt ad constitutionem unius naturae ex pluribus. ea enim quorum forma est ordo vel compositio, non sunt res naturales, ut sic eorum unitas possit dici unitas naturae.

8. tertio modo, ex pluribus fit unum per commixtionem: sicut ex quatuor elementis fit corpus mixtum. hic etiam modus nullo modo competit ad propositum. primo quidem, quia mixtio non est nisi eorum quae communicant in materia, et quae agere et pati ad invicem nata sunt. quod quidem hic esse non potest: ostensum est enim in primo libro quod deus immaterialis et omnino impassibilis est. secundo, quia ex his quorum unum multum excedit aliud, mixtio fieri non potest: si quis enim guttam vini mittat in mille amphoras aquae, non erit mixtio, sed corruptio vini; propter quod etiam nec ligna in fornacem ignis missa dicimus misceri igni, sed ab igne consumi, propter excellentem ignis virtutem. divina autem natura in infinitum humanam excedit: cum virtus dei sit infinita, ut in primo ostensum est. nullo igitur modo posset fieri mixtio utriusque naturae. tertio quia, dato quod fieret mixtio, neutra natura remaneret salvata: miscibilia enim in mixto non salvantur, si sit vera mixtio. facta igitur permixtione utriusque naturae, divinae scilicet et humanae, neutra natura remaneret, sed aliquod tertium: et sic christus neque esset deus neque homo. non igitur sic potest intelligi quod eutyches dixit, ante unionem fuisse duas naturas, post unionem vero unam in domino iesu christo, quasi ex duabus naturis sit constituta una natura. relinquitur ergo quod hoc intelligatur hoc modo, quod altera tantum earum post unionem remanserit. aut igitur fuit in christo sola natura divina, et id quod videbatur in eo humanum fuit phantasticum, ut manichaeus dixit; aut divina natura conversa est in humanam, ut apollinaris dixit; contra quos supra disputavimus. relinquitur igitur hoc esse impossibile, ante unionem fuisse duas naturas in christo, post unionem vero unam.

9. amplius. nunquam invenitur ex duabus naturis manentibus fieri unam: eo quod quaelibet natura est quoddam totum, ea vero ex quibus aliquid constituitur, cadunt in rationem partis; unde, cum ex anima et corpore fiat unum, neque corpus neque anima natura dici potest, sicut nunc loquimur de natura, quia neutrum habet speciem completam, sed utrumque est pars unius naturae. cum igitur natura humana sit quaedam natura completa, et similiter natura divina, impossibile est quod concurrant in unam naturam, nisi vel utraque vel altera corrumpatur. quod esse non potest: cum ex supra dictis pateat unum christum et verum deum et verum hominem esse. impossibile est igitur in christo unam esse tantum naturam.

10. item. ex duobus manentibus una natura constituitur vel sicut ex partibus corporalibus, sicut ex membris constituitur animal: quod hic dici non potest, cum divina natura non sit aliquid corporeum. vel sicut ex materia et forma constituitur aliquid unum, sicut ex anima et corpore animal. quod etiam non potest in proposito dici: ostensum est enim in primo libro quod deus neque materia est, neque alicuius forma esse potest. si igitur christus est verus deus et verus homo, ut ostensum est, impossibile est quod in eo sit una natura tantum.

11. adhuc. subtractio vel additio alicuius essentialis principii variat speciem rei: et per consequens mutat naturam, quae nihil est aliud quam essentia, quam significat definitio, ut dictum est. et propter hoc videmus quod differentia specifica addita vel subtracta definitioni,

facit differre secundum speciem: sicut animal rationale, et ratione carens, specie differunt; sicut et in numeris unitas addita vel subtracta facit aliam speciem numeri. forma autem est essentielle principium. omnis igitur formae additio facit aliam speciem et aliam naturam, sicut nunc loquimur de natura. si igitur divinitas verbi addatur humanae naturae sicut forma, faciet aliam naturam. et sic christus non erit humanae naturae, sed cuiusdam alterius: sicut corpus animatum est alterius naturae quam id quod est corpus tantum.

12. adhuc. ea quae non conveniunt in natura, non sunt similia secundum speciem, ut homo et equus. si autem natura christi sit composita ex divina et humana, manifestum est quod non erit natura christi in aliis hominibus. ergo non erit similis nobis secundum speciem. quod est contra apostolum dicentem, hebr. 2-17, quod debuit per omnia fratribus assimilari.

13. praeterea. ex forma et materia semper constituitur una species, quae est praedicabilis de pluribus actu vel potentia, quantum est de ratione speciei. si igitur humanae naturae divina natura quasi forma adveniat, oportebit quod ex commixtione utriusque quaedam communis species resultet, quae sit a multis participabilis. quod patet esse falsum: non enim est nisi unus iesus christus, deus et homo. non igitur divina et humana natura in christo constituerunt unam naturam.

14. amplius. hoc etiam videtur a fide alienum esse quod eutyches dixit, ante unionem in christo fuisse duas naturas. cum enim humana natura ex anima et corpore constituatur, sequeretur quod vel anima, vel corpus, aut utrumque, ante christi incarnationem fuerint. quod per supra dicta patet esse falsum. est igitur fidei contrarium dicere quod ante unionem fuerint duae naturae christi, et post unionem una.

CAPUT 36

De errore Macarii Antiocheni ponentis
unam tantum voluntatem in christo.

1. fere autem in idem redire videtur et macarii antiocheni positio, dicentis in christo esse unam tantum operationem et voluntatem.

2. cuiuslibet enim naturae est aliqua operatio propria: nam forma est operationis principium, secundum quam unaquaeque natura habet propriam speciem. unde oportet quod, sicut diversarum naturarum sunt diversae formae, ita sint et diversae actiones. si igitur in christo sit una tantum actio, sequitur quod in eo sit una tantum natura: quod est eutychianae haeresis. relinquitur igitur falsum esse quod in christo sit una tantum operatio.

3. item. in christo est divina natura perfecta, per quam consubstantialis est patri; et humana natura perfecta, secundum quam est unius speciei nobiscum. sed de perfectione divinae naturae est voluntatem habere, ut in primo ostensum est: similiter etiam de perfectione humanae naturae est quod habeat voluntatem, per quam est homo liberi arbitrii. oportet igitur in christo esse duas voluntates.

4. adhuc. voluntas est una pars potentialis animae humanae, sicut et intellectus. si igitur in christo non fuit alia voluntas praeter voluntatem verbi, pari ratione nec fuit in eo intellectus praeter intellectum verbi. et sic redibit positio apollinaris.

5. amplius. si in christo fuit tantum una voluntas, oportet quod in eo fuerit solum voluntas divina: non enim verbum voluntatem divinam, quam ab aeterno habuit, amittere potuit. ad voluntatem autem divinam non pertinet mereri: quia meritum est alicuius in perfectionem tendentis. sic igitur christus nihil, neque sibi neque nobis, sua passione meruisset. cuius contrarium docet apostolus, philipp. 2, dicens: factus est obediens patri usque ad mortem, propter quod et deus exaltavit illum.

6. praeterea. si in christo voluntas humana non fuit, sequitur quod neque secundum naturam assumptam liberi arbitrii fuerit: nam secundum voluntatem est homo liberi arbitrii. sic igitur non agebat christus homo ad modum hominis, sed ad modum aliorum animalium,

quae libero arbitrio carent. nihil igitur in eius actibus virtuosum et laudabile, aut nobis imitandum, fuit. frustra igitur dicit, matth. 11-29: discite a me, quia mitis sum et humilis corde; et ioan. 13-15: exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci, ita et vos faciatis.

7. adhuc. in uno homine puro, quamvis sit supposito unus, sunt tamen plures et appetitus et operationes, secundum diversa naturalia principia. nam secundum rationalem partem, inest ei voluntas; secundum sensitivam, irascibilis et concupiscibilis; et rursus naturalis appetitus consequens vires naturales. similiter autem et secundum oculum videt, secundum aurem audit, pede ambulat, lingua loquitur, et mente intelligit: quae sunt operationes diversae. et hoc ideo est, quia operationes non multiplicantur solum secundum diversa subiecta operantia, sed etiam secundum diversa principia quibus unum et idem subiectum operatur, a quibus etiam operationes speciem trahunt. divina vero natura multo plus distat ab humana quam naturalia principia humanae naturae ab invicem. est igitur alia et alia voluntas et operatio divinae et humanae naturae in christo, licet ipse christus sit in utraque natura unus.

8. item. ex auctoritate scripturae manifeste ostenditur in christo duas voluntates fuisse. dicit enim ipse, ioan. 6-38: descendi de caelo non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me, et lucae 22-42: non mea voluntas, sed tua fiat; ex quibus patet quod in christo fuit quaedam voluntas propria eius, praeter voluntatem patris. manifestum est autem quod in eo fuit voluntas quaedam communis sibi et patri: patris enim et filii, sicut est una natura, ita etiam est una voluntas. sunt igitur in christo duae voluntates.

9. idem autem et de operationibus patet. fuit enim in christo una operatio sibi et patri communis, cum ipse dicat, ioan. 5-19: quaecumque pater facit haec et similiter filius facit. est autem in eo et alia operatio, quae non convenit patri, ut dormire, esurire, comedere, et alia huiusmodi, quae christus humanitus fecit vel passus est, ut evangelistae tradunt. non igitur fuit in christo una tantum operatio.

10. videtur autem haec positio ortum habuisse ex hoc quod eius auctores nescierunt distinguere inter id quod est simpliciter unum, et ordine unum. viderunt enim voluntatem humanam in christo omnino sub voluntate divina ordinatam fuisse, ita quod nihil voluntate humana christus voluit nisi quod eum velle voluntas divina disposuit. similiter etiam nihil christus secundum humanam naturam operatus est, vel agendo vel patiendo, nisi quod voluntas divina disposuit: secundum illud ioan. 8-29: quae placita sunt ei, facio semper. humana etiam operatio christi quandam efficaciam divinam ex unione divinitatis consequabatur, sicut actio secundarii agentis consequitur efficaciam quandam ex principali agente: et ex hoc contigit quod quaelibet eius actio vel passio fuit salubris. propter quod dionysius humanam christi operationem vocat theandricam, idest dei-virilem; et etiam quia est dei et hominis. videntes igitur humanam voluntatem et operationem christi sub divina ordinari infallibili ordine, iudicaverunt in christo esse tantum voluntatem et operationem unam; quamvis non sit idem, ut dictum est, ordinis unum et simpliciter unum.

CAPUT 37

Contra eos qui dixerunt ex anima et corpore non esse aliquid unum constitutum in christo.

1. ex praemissis igitur manifestum est quod in christo est tantum una persona, secundum fidei assertionem, et duae naturae, contra id quod nestorius et eutyches posuerunt. sed quia hoc alienum videtur ab his quae naturalis ratio experitur, fuerunt quidam posteriores talem de unione positionem asserentes. quia enim ex unione animae et corporis constituitur homo, sed ex hac anima et ex hoc corpore hic homo, quod hypostasim et personam designat, volentes evitare ne cogerentur in christo ponere aliquam hypostasim vel personam praeter hypostasim vel personam verbi, dixerunt quod anima et corpus non fuerunt unita in christo,

nec ex eis aliqua substantia facta est, et per hoc nestorii haeresim vitare volebant. rursus, quia hoc impossibile videtur quod aliquid sit substantiale alicui et non sit de natura eius quam prius habuit, absque mutatione ipsius; verbum autem omnino immutabile est: ne cogerentur ponere animam et corpus assumpta pertinere ad naturam verbi quam habuit ab aeterno, posuerunt quod verbum assumpsit animam humanam et corpus modo accidentali, sicut homo assumit indumentum; per hoc errorem eutychetis excludere volentes.

2. sed haec positio omnino doctrinae fidei repugnat. anima enim et corpus sua unione hominem constituunt: forma enim materiae adveniens speciem constituit. si igitur anima et corpus non fuerint unita in christo, christus non fuit homo: contra apostolum dicentem i ad tim. 2-5: mediator dei et hominum homo christus iesus.

3. item. unusquisque nostrum ea ratione homo dicitur quia est ex anima rationali et corpore constitutus. si igitur christus non ea ratione dicitur homo, sed solum quia habuit animam et corpus licet non unita, aequivoce dicitur homo, et non erit eiusdem speciei nobiscum: contra apostolum dicentem, hebr. 2-17, quod debuit per omnia fratribus assimilari.

4. adhuc. non omne corpus pertinet ad humanam naturam, sed solum corpus humanum. non est autem corpus humanum nisi quod est per unionem animae rationalis vivificatum: neque enim oculus, aut manus, aut pes, vel caro et os, anima separata, dicuntur nisi aequivoce. non igitur poterit dici quod verbum assumpsit naturam humanam, si corpus animae non unitum assumpsit.

5. amplius. anima humana naturaliter unibilis est corpori. anima igitur quae nunquam corpori unitur ad aliquid constituendum, non est anima humana: quia quod est praeter naturam, non potest esse semper. si igitur anima christi non est unita corpori eius ad aliquid constituendum, relinquitur quod non sit anima humana. et sic in christo non fuit humana natura.

6. praeterea. si verbum unitum est animae et corpori accidentaliter sicut indumento, natura humana non fuit natura verbi. verbum igitur, post unionem, non fuit subsistens in duabus naturis: sicut neque homo indutus dicitur in duabus naturis subsistere. quod quia eutyches dixit, in chalcedonensi synodo est damnatus.

7. item. indumenti passio non refertur ad indutum: non enim dicitur homo nasci quando induitur, neque vulnerari si vestimentum laceretur. si igitur verbum assumpsit animam et corpus sicut homo indumentum, non poterit dici quod deus sit natus aut passus propter corpus assumptum.

8. adhuc. si verbum assumpsit humanam naturam solum ut indumentum, quo posset hominum oculis apparere, frustra animam assumpsisset, quae secundum suam naturam invisibilis est.

9. amplius. secundum hoc non aliter assumpsisset filius carnem humanam quam spiritus sanctus columbae speciem in qua apparuit. quod patet esse falsum: nam spiritus sanctus non dicitur factus columba, neque minor patre, sicut filius dicitur factus homo, et minor patre secundum naturam assumptam.

10. item. si quis diligenter consideret ad hanc positionem diversarum haeresum inconvenientia sequuntur. ex eo enim quod dicit filium dei unitum animae et carni accidentali modo, sicut hominem vestimento, convenit cum opinione nestorii, qui secundum inhabitationem dei verbi in homine unionem esse factam asseruit: non enim deum esse indutum potest intelligi per tactum corporeum, sed solum per gratiam inhabitantem. ex hoc etiam quod dixit accidentalem unionem verbi ad animam et carnem humanam, sequitur quod verbum post unionem non fuit subsistens in duabus naturis, quod eutyches dixit: nihil enim subsistit in eo quod sibi accidentaliter unitur. ex eo vero quod dicit animam et carnem non uniri ad aliquid constituendum convenit partim quidem cum ario et apollinari, qui posuerunt corpus christi non animatum anima rationali; et partim cum manichaeo, qui posuit christum non verum hominem, sed phantasticum fuisse. si enim anima non est unita carni ad alicuius

constitutionem, phantasticum erat quod videbatur christus similis aliis hominibus ex unione animae et corporis constitutis.

11. sumpsit autem haec positio occasionem ex verbo apostoli dicentis, philipp. 2-7: habitu inventus ut homo. non enim intellexerunt hoc secundum metaphoram dici. quae autem metaphorice dicuntur, non oportet secundum omnia similia esse. habet igitur natura humana assumpta quandam indumenti similitudinem, inquantum verbum per carnem visibilem videbatur, sicut homo videtur per indumentum: non autem quantum ad hoc quod unio verbi ad humanam naturam in christo fuerit modo accidentali.

CAPUT 38

Contra eos qui ponunt duo supposita vel
duas hypostases in una persona christi.

1. hanc igitur positionem, propter praedicta inconvenientia, alii quidem vitantes, posuerunt ex anima et carne in domino iesu christo unam substantiam constitutam esse, scilicet hominem quendam eiusdem speciei aliis hominibus; quem quidem hominem unitum dicunt verbo dei, non quidem in natura, sed in persona, ut scilicet sit una persona verbi dei et illius hominis; sed quia homo ille quaedam individua substantia est, quod est esse hypostasim et suppositum, dicunt quidam in christo aliam esse hypostasim et suppositum illius hominis et verbi dei, sed unam personam utriusque; ratione cuius unitatis dicunt verbum dei de homine illo praedicari, et hominem illum de dei verbo; ut sit sensus, verbum dei est homo, idest, persona verbi dei est persona hominis, et e converso; et hac ratione, quicquid de verbo dei praedicatur, dicunt de homine illo posse praedicari, et e converso, cum quadam tamen replicatione, ut, cum dicitur, deus est passus, sit sensus, homo, qui est deus propter unitatem personae, est passus; et, homo creavit stellas, idest, ille qui est homo.

2. sed haec positio de necessitate in errorem nestorii delabitur. si enim differentia personae et hypostasis attendatur, invenitur persona esse non alienum ab hypostasi, sed quaedam pars eius. nihil enim aliud est persona quam hypostasis talis naturae scilicet rationalis: quod patet ex definitione boetii dicentis quod persona est rationalis naturae individua substantia: ex quo patet quod, licet non omnis hypostasis sit persona, omnis tamen hypostasis humanae naturae persona est. si igitur ex sola unione animae et corporis constituta est in christo quaedam substantia particularis quae est hypostasis, scilicet ille homo, sequitur quod ex eadem unione sit constituta persona. sic igitur in christo erunt duae personae, una illius hominis de novo constituta, et alia aeterna verbi dei. quod est nestorianae impietatis.

3. item. etsi hypostasis illius hominis non posset dici persona, tamen idem est hypostasis verbi dei quod persona. si igitur hypostasis verbi dei non est illius hominis, neque etiam persona verbi dei erit persona illius hominis. et sic falsum erit quod dicunt, quod persona illius hominis est persona verbi dei.

4. adhuc. dato quod persona esset aliud ab hypostasi verbi dei vel hominis, non posset alia differentia inveniri nisi quod persona supra hypostasim addit proprietatem aliquam: nihil enim ad genus substantiae pertinens addere potest, cum hypostasis sit completissimum in genere substantiae, quod dicitur substantia prima. si igitur unio facta est secundum personam et non secundum hypostasim, sequitur quod non sit facta unio nisi secundum aliquam proprietatem accidentalem. quod iterum redit in errorem nestorii.

5. amplius. cyrillus dicit, in epistola ad nestorium, quae est in ephesina synodo approbata: si quis non confitetur carni secundum subsistentiam unitum ex deo patre verbum, unumque esse christum cum sua carne, eundem videlicet deum simul et hominem, anathema sit. et fere ubique in synodalibus scriptis hoc errori nestorii deputatur, qui posuit duas in christo hypostases.

6. praeterea. damascenus, in iii libro, dicit: ex duabus naturis perfectis dicimus esse factam unionem: non secundum prosopicam, idest personalem, ut dei inimicus dicit nestorius, sed secundum hypostasim. unde patet expresse quod haec fuit positio nestorii, confiteri unam personam et duas hypostases.

7. item. hypostasis et suppositum oportet idem esse. nam de prima substantia, quae est hypostasis, omnia alia praedicantur: scilicet et universalia in genere substantiae, et accidentia, secundum philosophum in praedicamentis. si igitur in christo non sunt duae hypostases, per consequens neque duo supposita.

8. adhuc. si verbum et homo ille supposito differunt, oportet quod, supposito homine illo, non supponatur verbum dei, nec e converso. sed distinctis suppositis, necesse est et ea quae de ipsis dicuntur, distinguere: nam supposito hominis non conveniunt praedicta praedicata divina nisi propter verbum, neque e converso. separatim igitur accipienda erunt quae de christo in scripturis dicuntur, divina scilicet et humana: quod est contra sententiam cyrilli, in synodo confirmatam, dicentis: si quis personis duabus vel subsistentiis vel eas quae sunt in evangelicis et apostolicis scripturis impertit voces, aut de christo a sanctis dictas, aut ab ipso de se; et quasdam quidem velut homini praeter illud ex deo verbum specialiter intellecto applicat, quasdam vero velut deo decibiles, soli ex deo patre verbo, anathema sit.

9. amplius. secundum positionem praedictam, ea quae verbo dei conveniunt per naturam, de illo homine non dicerentur nisi per quandam associationem in una persona: hoc enim significat replicatio interposita cum sic exponunt, homo ille creavit stellas, idest, filius dei, qui est homo ille, et similiter de aliis huiusmodi. unde, cum dicitur, homo ille est deus, sic intelligitur: homo ille verbo deus existit. huiusmodi autem locutiones condemnat cyrillus, dicens: si quis audet dicere assumptum hominem coadorari oportere dei verbo, conglorificari, et coappellari deum, quasi alterum alteri (id enim quod est eo semper quoties additur hoc intelligi cogit); et non magis una adoratione honorificat emanuelem, et unam ei glorificationem adhibet, secundum quod factum est caro verbum: anathema sit.

10. praeterea. si homo ille supposito est aliud a dei verbo, non potest ad personam verbi pertinere nisi per assumptionem qua assumptus est a verbo. sed hoc est alienum a recto sensu fidei. dicitur enim in ephesina synodo, ex verbis felicitis papae et martyris: credimus in deum nostrum iesum de virgine maria natum, quia ipse est dei sempiternus filius et verbum, et non homo a deo assumptus, ut alter sit praeter illum. neque enim hominem assumpsit dei filius, ut sit alter praeter ipsum: sed deus existens perfectus, factus simul et homo perfectus, incarnatus de virgine.

11. item. quae sunt plura supposito, simpliciter plura sunt, nec sunt unum nisi secundum quid. si igitur in christo sunt duo supposita, sequitur quod sit simpliciter duo, et non secundum quid. quod est solvere iesum: quia unumquodque intantum est inquantum unum est; quod igitur non est simpliciter unum, non est simpliciter ens.

CAPUT 39

Quid catholica fides sentiat
de incarnatione christi.

1. ex supra dictis igitur manifestum est quod, secundum catholicae fidei traditionem, oportet dicere quod in christo sit natura divina perfecta et humana natura perfecta, ex anima scilicet rationali et humana carne constituta; et quod hae duae naturae unitae sunt in christo non per solam inhabitationem; neque accidentali modo, ut homo unitur vestimento; neque in sola personali habitudine et proprietate; sed secundum unam hypostasim et suppositum unum. hoc enim solum modo salvari possunt ea quae in scripturis circa incarnationem traduntur. cum enim scriptura sacra indistincte quae sunt dei homini illi attribuat, et quae sunt illius hominis deo, ut ex praemissis patet; oportet unum et eundem esse de quo utraque dicantur.

2. sed quia opposita de eodem secundum idem dici vere non possunt; divina autem et humana quae de christo dicuntur, oppositionem habent, utpote passum et impassibile, mortuum et immortale, et cetera huiusmodi; necesse est quod secundum aliud et aliud divina et humana praedicantur de christo. sic igitur quantum ad id de quo utraque praedicantur, non est distinctio facienda, sed invenitur unitas. quantum autem ad id secundum quod praedicantur, distinctio est facienda. naturales autem proprietates praedicantur de unoquoque secundum eius naturam: sicut de hoc lapide ferri deorsum secundum naturam gravitatis. cum igitur aliud et aliud sit secundum quod divina et humana praedicantur de christo, necesse est dicere in christo esse duas naturas inconfusas et impermixtas. id autem de quo praedicantur proprietates naturales secundum naturam propriam ad genus substantiae pertinentem, est hypostasis et suppositum illius naturae. quia igitur indistinctum est et unum id de quo humana et divina praedicantur circa christum, necesse est dicere christum esse unam hypostasim et unum suppositum humanae et divinae naturae. sic enim vere et proprie de homine illo praedicabuntur divina, secundum hoc quod homo ille importat suppositum non solum humanae naturae, sed divinae: et e converso de verbo dei praedicantur humana inquantum est suppositum humanae naturae.

3. ex quo etiam patet quod, licet filius sit incarnatus, non tamen oportet neque patrem neque spiritum sanctum esse incarnatum: cum incarnatio non sit facta secundum unionem in natura, in qua tres personae divinae conveniunt, sed secundum hypostasim et suppositum, prout tres personae distinguuntur. et sic, sicut in trinitate sunt plures personae subsistentes in una natura, ita in mysterio incarnationis est una persona subsistens in pluribus naturis.

CAPUT 40

Obiectiones contra fidem incarnationis.

1. sed contra hanc catholicae fidei sententiam, plures difficultates concurrunt, propter quas adversarii fidei incarnationem impugnant.

2. ostensum est enim in primo libro quod deus neque corpus est, neque virtus in corpore. si autem carnem assumpsit, sequitur quod vel sit mutatus in corpus, vel quod sit virtus in corpore, post incarnationem. impossibile igitur videtur deum fuisse incarnatum.

3. item. omne quod acquirit novam naturam, est substantiali mutationi subiectum: secundum hoc enim aliquid generatur, quod naturam aliquam acquirit. si igitur hypostasis filii dei fiat de novo subsistens in natura humana, videtur quod esset substantialiter mutata.

4. adhuc. nulla hypostasis alicuius naturae extenditur extra naturam illam: quin potius natura invenitur extra hypostasim, utpote multas hypostases sub se habens. si igitur hypostasis filii dei sit per incarnationem facta hypostasis humanae naturae, sequitur quod filius dei non sit ubique post incarnationem: cum humana natura ubique non sit.

5. amplius. rei unius et eiusdem non est nisi unum quod quid est: hoc enim significat substantiam rei, quae unius una est. sed natura cuiuslibet rei est quod quid est eius: natura enim rei est quam significat definitio. impossibile est igitur, ut videtur, quod una hypostasis in duabus naturis subsistat.

6. praeterea. in his quae sunt sine materia, non potest esse aliud quidditas rei et res, ut supra ostensum est. et hoc praecipue est in deo, qui est non solum sua quidditas, sed etiam suum esse. sed humana natura non potest esse idem quod divina hypostasis. ergo impossibile esse videtur quod divina hypostasis subsistat in humana natura.

7. item. natura est simplicior et formalior hypostasi quae in ea subsistit: nam per additionem alicuius materialis natura communis individuatur ad hanc hypostasim. si igitur divina hypostasis subsistat in humana natura, videtur sequi quod humana natura sit simplicior et formalior quam divina hypostasis. quod est omnino impossibile.

8. adhuc. in his solum quae sunt ex materia et forma composita, differre invenitur singulare et quidditas eius: ex eo quod singulare est individuatum per materiam designatam, quae in quidditate et natura speciei non includitur; in signatione enim socratis includitur haec materia, non autem in ratione humanae naturae. omnis igitur hypostasis in natura humana subsistens est constituta per materiam signatam. quod de divina hypostasi dici non potest. non est igitur possibile, ut videtur, quod hypostasis verbi dei subsistat in humana natura.

9. amplius. anima et corpus in christo non fuerunt minoris virtutis quam in aliis hominibus. sed in aliis hominibus ex sua unione constituunt suppositum, hypostasim et personam. igitur in christo ex unione animae et corporis constituitur suppositum, hypostasis et persona. non autem suppositum, hypostasis et persona dei verbi, quae est aeterna. igitur in christo est aliud suppositum, hypostasis et persona, praeter suppositum, hypostasim et personam dei verbi, ut videtur.

10. praeterea. sicut ex anima et corpore constituitur humana natura in communi, ita ex hac anima et ex hoc corpore constituitur hic homo, quod est hypostasis hominis. sed in christo fuit haec anima et hoc corpus. igitur ex eorum unione constituta est hypostasis, ut videtur. et sic idem quod prius.

11. item. hic homo qui est christus, prout consideratur ex anima solum et carne consistens, est quaedam substantia. non autem universalis. ergo particularis. ergo est hypostasis.

12. adhuc. si idem est suppositum humanae et divinae naturae in christo, oportet quod de intellectu hominis qui est christus, sit hypostasis divina. non autem est de intellectu aliorum hominum. homo igitur aequivoce de christo dicetur et aliis. et sic non erit eiusdem speciei nobiscum.

13. amplius. in christo tria inveniuntur, ut ex dictis patet: scilicet corpus, anima et divinitas. anima autem, cum sit nobilior corpore, non est suppositum corporis, sed magis forma eius. neque igitur id quod est divinum, est suppositum humanae naturae, sed magis formaliter se habet ad ipsam.

14. praeterea. omne quod advenit alicui post esse completum, advenit ei accidentaliter. sed, cum verbum dei sit ab aeterno, manifestum est quod caro assumpta advenit ei post esse completum. igitur advenit ei accidentaliter.

CAPUT 41.

Quomodo oporteat intelligere
incarnationem filii dei.

1. ad horum igitur solutionem considerandam, paulo altius inchoandum est. cum enim eutyches unionem dei et hominis factam esse posuerit in natura; nestorius autem nec in natura nec in persona; fides autem catholica hoc teneat, quod sit facta unio in persona, non in natura: necessarium videtur praecognoscere quid sit uniri in natura, et quid sit uniri in persona.

2. natura igitur licet multis modis dicatur - nam et generatio viventium, et principium generationis et motus, et materia et forma natura dicuntur: item et aliquando natura dicitur quod quid est rei, continens ea quae ad speciei pertinent integritatem; sic enim dicimus naturam humanam communem esse omnibus hominibus, et similiter in ceteris: illa ergo uniuntur in natura ex quibus constituitur integritas speciei alicuius: sicut anima et corpus humanum uniuntur ad constituendum speciem animalis, et universaliter quaecumque sunt partes speciei.

3. est autem impossibile quod alicui speciei in sua integritate iam constitutae aliquid extraneum uniatur in unitatem naturae, nisi species solvatur. cum enim species sint sicut numeri, in quibus quaelibet unitas addita vel subtracta variat speciem si quid ad speciem iam perfectam addatur, necesse est iam aliam speciem esse: sicut si substantiae animatae tantum

addatur sensibile, erit alia species; nam animal et planta diversae species sunt. contingit tamen id quod non est de integritate speciei, in aliquo individuo sub illa specie contento reperiri: sicut album et vestitum in socrate vel platone, aut digitus sextus, vel aliquid huiusmodi. unde nihil prohibet aliqua uniri in individuo quae non uniuntur in una integritate speciei: sicut humana natura et albedo et musica in socrate, et huiusmodi, quae dicuntur esse unum subiecto. et quia individuum in genere substantiae dicitur hypostasis, in substantiis autem rationalibus dicitur etiam persona, convenienter omnia huiusmodi dicuntur uniri secundum hypostasim, vel etiam secundum personam. sic igitur patet quod nihil prohibet aliqua non unita esse secundum naturam, uniri autem secundum hypostasim vel personam.

4. audientes autem haeretici in christo unionem dei et hominis esse factam, contrariis viis incesse ad hoc exponendum, praetermisso tramite veritatis. aliqui enim hanc unionem aestimaverunt ad modum eorum quae uniuntur in unam naturam: sicut arius et apollinaris, ponentes quod verbum erat corpori christi pro anima, sive pro mente; et sicut eutyches, qui posuit ante incarnationem duas naturas dei et hominis, post incarnationem vero unam.

5. sed eorum dictum omnino impossibilitatem continet. manifestum est enim naturam verbi ab aeterno in sua integritate perfectissimam esse, nec omnino corrumpi aut mutari posse. unde impossibile est aliquid extrinsecum a natura divina, utpote naturam humanam vel aliquam partem eius, in unitatem naturae ei advenire.

6. alii vero, huius positionis impossibilitatem videntes, in viam contrariam diverterunt. ea enim quae habenti aliquam naturam adveniunt nec tamen pertinent ad integritatem naturae illius, vel accidentia esse videntur, ut albedo et musica; vel accidentaliter se habere ad ipsum, sicut anulus, vestimentum, domus, et similia. consideraverunt autem, quod, cum humana natura verbo dei adveniat nec ad eius naturae integritatem pertineat, necesse est, ut putaverunt, quod humana natura accidentalem unionem haberet ad verbum. et quidem manifestum est quod non potest inesse verbo ut accidens: tum quia deus non est susceptivum accidentis, ut supra probatum est; tum quia humana natura, cum sit de genere substantiae, nullius accidens esse potest. unde reliquum videbatur quod humana natura adveniret verbo, non sicut accidens, sed sicut accidentaliter se habens ad ipsum. posuit igitur nestorius quod humana natura christi se habebat ad verbum sicut templum quoddam: ita quod secundum solam inhabitationem erat intelligenda unio verbi ad humanam naturam. et quia templum seorsum habet suam individuationem ab eo qui inhabitat templum; individuatio autem conveniens humanae naturae est personalitas: reliquum erat quod alia esset personalitas humanae naturae, et alia verbi. et sic verbum et ille homo erant duae personae.

7. quod quidem inconveniens alii vitare volentes, circa humanam naturam talem dispositionem introduxerunt ut ei personalitas proprie convenire non possit, dicentes animam et corpus, in quibus integritas humanae naturae consistit, a verbo sic esse assumpta ut corpori anima non esset unita ad aliquam substantiam constituendam: ne cogerentur dicere illam substantiam sic constitutam rationem personae habere. unionem vero verbi ad animam et corpus posuerunt sicut ad ea quae accidentaliter se habent, puta induti ad indumentum, in hoc quodammodo nestorium imitantes.

8. his igitur remotis per supra dicta, necessarium est ponere talem fuisse unionem verbi et hominis ut neque ex duabus una natura conflata sit; neque verbi ad humanam naturam talis fuerit unio sicut est alicuius substantiae, puta hominis, ad exteriora, quae accidentaliter se habent ad ipsum, ut domus et vestimentum; sed verbum in humana natura sicut in sibi propria facta per incarnationem, subsistere ponatur; ut et corpus illud vere sit corpus verbi dei; et similiter anima; et verbum dei vere sit homo.

9. et quamvis haec unio perfecte ab homine non valeat explicari, tamen, secundum modum et facultatem nostram, conabimur aliquid dicere ad aedificationem fidei, ut circa hoc mysterium fides catholica ab infidelibus defendatur.

10. in omnibus autem rebus creatis nihil invenitur huic unioni tam simile sicut unio animae ad corpus: et maior esset similitudo, ut etiam augustinus dicit, contra felicianum, si esset unus intellectus in omnibus hominibus, ut quidam posuerunt, secundum quos oporteret dicere quod intellectus praeexistens hoc modo de novo conceptui hominis uniatur ut ex utroque fiat una persona, sicut ponimus verbum praeexistens humanae naturae in personam unam uniri. unde et propter hanc similitudinem utriusque unionis, athanasius dicit, in symbolo quod, sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita deus et homo unus est christus.

11. sed cum anima rationalis uniatur corpori et sicut materiae et sicut instrumento, non potest esse similitudo quantum ad primum modum unionis: sic enim ex deo et homine fieret una natura, cum materia et forma proprie naturam constituent speciei. relinquatur ergo ut attendatur similitudo secundum quod anima unitur corpori ut instrumento. ad quod etiam dicta antiquorum doctorum concordant, qui humanam naturam in christo organum quoddam divinitatis posuerunt, sicut et ponitur corpus organum animae.

12. aliter enim est animae organum corpus et eius partes, et aliter exteriora instrumenta. haec enim dolabra non est proprium instrumentum, sicut haec manus: per dolabram enim multi possunt operari, sed haec manus ad propriam operationem huius animae deputatur. propter quod manus est organum unitum et proprium: dolabra autem instrumentum exterius et commune. sic igitur et in unione dei et hominis considerari potest. omnes enim homines comparantur ad deum ut quaedam instrumenta quibus operatur: ipse enim est qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate, secundum apostolum, philipp. 2-13. sed alii homines comparantur ad deum quasi instrumenta extrinseca et separata: moventur enim a deo non ad operationes proprias sibi tantum, sed ad operationes communes omni rationali naturae, ut est intelligere veritatem, diligere bona, et operari iusta. sed humana natura in christo assumpta est ut instrumentaliter operetur ea quae sunt operationes propriae solius dei, sicut est mundare peccata, illuminare mentes per gratiam, et introducere in perfectionem vitae aeternae. comparatur igitur humana natura christi ad deum sicut instrumentum proprium et coniunctum, ut manus ad animam.

13. nec discrepat a rerum naturalium consuetudine quod aliquid sit naturaliter proprium instrumentum alicuius quod tamen non est forma ipsius. nam lingua, prout est instrumentum locutionis, est proprium organum intellectus: qui tamen prout philosophus probat, nullius partis corporis actus est. similiter etiam invenitur aliquod instrumentum quod ad naturam speciei non pertinet, et tamen ex parte materiae competit huic individuo: ut sextus digitus vel aliquid huiusmodi. nihil igitur prohibet hoc modo ponere unionem humanae naturae ad verbum quod humana natura sit quasi verbi instrumentum non separatum sed coniunctum, nec tamen humana natura ad naturam verbi pertinet, nec verbum est eius forma; pertinet tamen ad eius personam.

14. praedicta tamen exempla non sic posita sunt ut omnimoda similitudo in his sit requirenda: intelligendum est enim verbum dei multo sublimius et intimius humanae naturae potuisse uniri quam anima qualicumque proprio instrumento, praecipue cum toti humanae naturae mediante intellectu coniunctum dicatur. et licet verbum dei sua virtute penetret omnia, utpote omnia conservans et portans, creaturis tamen intellectualibus, quae proprie verbo perfrui possunt et eius participes esse, ex quadam similitudinis affinitate, et eminentius et ineffabilius potest uniri.

CAPUT 42

Quod assumptio humanae naturae
maxime competeat verbo dei.

1. ex quo etiam patet quod humanae naturae assumptio potissime competit personae verbi. nam, si assumptio naturae humanae ad salutem hominum ordinatur; ultima autem salus

hominis est ut secundum intellectivam partem perficiatur contemplatione veritatis primae: oportuit per verbum, quod secundum emanationem intellectualem a patre procedit, humanam naturam assumi.

2. rursus. affinitas quaedam videtur maxime verbi ad humanam naturam. homo enim propriam speciem sortitur secundum quod rationalis est. verbum autem rationi affine est: unde apud graecos logos verbum et ratio dicitur. convenientissime igitur verbum rationali naturae unitum est: nam et propter affinitatem praedictam, divina scriptura nomen imaginis et verbo attribuit et homini; dicit enim apostolus, coloss. 1-15, de verbo, quod est imago invisibilis dei; et idem de homine, i cor. 11-7, quod vir est imago dei.

3. habet etiam verbum non solum ad rationalem naturam, sed etiam universaliter ad omnem creaturam quandam affinitatis rationem: cum verbum contineat rationes omnium creatorum a deo, sicut et artifex homo conceptione sui intellectus rationes artificiatorum comprehendit. sic igitur omnes creaturae nihil aliud sunt quam realis quaedam expressio et repraesentatio eorum quae in conceptione divini verbi comprehenduntur: propter quod et omnia per verbum facta esse dicuntur. convenienter igitur verbum creaturae, scilicet humanae naturae, unitum est.

CAPUT 43

Quod humana natura assumpta
a verbo non praeexistit assumptioni,
sed in ipsa conceptione fuit assumpta.

1. cum autem verbum humanam naturam assumpserit in unitatem personae, ut ex dictis iam patet, oportuit humanam naturam non praeexistere antequam verbo uniretur.

2. si enim praeexisteret, cum natura praeexistere non possit nisi in individuo, oportuisset esse aliquod individuum illius humanae naturae praeexistentis ante unionem. individuum autem humanae naturae est hypostasis et persona. erit igitur dicere quod humana natura assumenda a verbo in aliqua hypostasi vel persona praeexistisset. si igitur natura illa assumpta fuisset manente priori hypostasi vel persona, remansissent post unionem duae hypostases vel personae, una verbi, et alia hominis. et sic non esset facta unio in hypostasi vel persona. quod est contra sententiam fidei. si vero hypostasis vel persona illa non remaneret in qua natura assumenda a verbo praeexistisset, hoc sine corruptione accidere non potuisset: nullum enim singulare desinit esse hoc quod est nisi per corruptionem. sic igitur oportuisset illum hominem corrumpi qui unioni praeexistisset: et per consequens humanam naturam in eo existentem. impossibile igitur fuit quod verbum assumeret in unitatem personae aliquem hominem praeexistentem.

3. simul autem et derogaretur perfectioni incarnationis dei verbi, si aliquid eorum quae naturalia sunt homini, ei deesset. est autem naturale homini ut nascatur nativitate humana. hoc autem dei verbum non haberet si hominem praeexistentem assumpsisset: nam ille homo in sua nativitate purus homo extitisset, unde eius nativitas verbo non posset attribui, nec beata virgo mater verbi dici posset. fides autem catholica per omnia sine peccato similem eum nobis in naturalibus confitetur, dicens filium dei, secundum apostolum, factum ex muliere et natum, et virginem matrem dei. non igitur hoc decuit, ut praeexistentem hominem assumeret.

4. hinc etiam apparet quod ab ipso conceptionis principio naturam humanam sibi univit. quia sicut humanatio dei verbi requirit quod verbum dei sit natum nativitate humana, ad hoc quod sit verus homo et naturalis per omnia in naturalibus nobis conformis, ita requirit quod dei verbum sit conceptum conceptione humana: non enim secundum naturae ordinem homo nascitur nisi prius concipiatur. si autem natura humana assumenda prius in qualicumque statu concepta fuisset quam verbo uniretur, illa conceptio verbo dei attribui non posset, ut

diceretur conceptum conceptione humana. oportuit igitur quod ab ipso conceptionis principio verbum dei humanae naturae uniretur.

5. rursum. in generatione humana virtus activa agit ad complementum humanae naturae in aliquo determinato individuo. si autem verbum dei non a principio conceptionis humanam naturam assumpsisset, virtus activa in generatione, ante unionem, suam actionem ordinasset ad aliquod individuum humanae naturae, quod est hypostasis vel persona humana; post unionem autem, oportuisset ordinari totam generationem ad aliam hypostasim vel personam, scilicet dei verbum, quod nascebatur in humana natura. sic igitur non fuisset una numero generatio: utpote ad duas personas ordinata. nec fuisset uniformis secundum totum: quod a naturae ordine videtur alienum. non igitur fuit conveniens quod verbum dei post conceptionem humanam naturam assumeret, sed in ipsa conceptione.

6. item. hoc videtur generationis humanae ordo requirere, ut qui concipitur ipse idem nascatur, et non alius: cum conceptio ad nativitatem ordinetur. unde, si filius dei natus est nativitate humana, oportet etiam quod filius dei sit conceptione humana conceptus, et non purus homo.

CAPUT 44

Quod natura assumpta a verbo in ipsa conceptione
fuit perfecta quantum ad animam et corpus.

1. ulterius autem ex hoc manifestum est quod in ipso conceptionis principio anima rationalis corpori fuit unita.

2. verbum enim dei mediante anima rationali corpus assumpsit: corpus enim hominis non magis assumptibile est a deo quam alia corpora nisi propter animam rationalem. non igitur verbum dei assumpsit corpus absque anima rationali. cum igitur verbum dei assumpserit corpus ab ipso conceptionis principio, oportuit quod in ipso conceptionis principio anima rationalis corpori uniretur.

3. item. posito eo quod est posterius in generatione, necesse est et id quod est prius secundum generationis ordinem, poni. posterius autem in generatione est id quod est perfectissimum. perfectissimum autem est ipsum individuum generatum, quod in generatione humana est hypostasis vel persona, ad cuius constitutionem ordinantur et anima et corpus. posita igitur personalitate hominis generati, necesse est quidem existere et corpus et animam rationalem. personalitas autem hominis christi non est alia quam personalitas dei verbi. verbum autem dei in ipsa conceptione univit sibi corpus humanum. fuit ergo ibi personalitas illius hominis. ergo oportuit quod et anima rationalis adesset.

4. inconveniens etiam fuisset ut verbum, quod est fons et origo omnium perfectionum et formarum, alicui rei informi et nondum perfectionem naturae habenti uniretur. quicquid autem fit corporeum, ante animationem est informe et nondum perfectionem naturae habens. non igitur fuit conveniens ut verbum dei uniretur corpori nondum animato. et sic a principio conceptionis oportuit animam illam corpori uniri.

5. ex hoc etiam apparet quod corpus illud assumptum a principio conceptionis fuit formatum, si nihil informe dei verbum assumere debuit. similiter autem anima requirit propriam materiam: sicut et quaelibet alia forma naturalis. est autem propria materia animae corpus organizatum: est enim anima entelechia corporis organici physici potentia vitam habentis. si igitur anima a principio conceptionis corpori fuit unita, ut ostensum est, necessarium fuit ut corpus a principio conceptionis organizatum et formatum esset. et etiam organizatio corporis ordine generationis praecedat animae rationalis introductionem. unde, posito posteriori, necesse fuit et ponere prius.

6. crementum autem quantitatis usque ad debitam mensuram, nihil prohibet sequi corporis animationem. sic igitur circa conceptionem hominis assumpti sentiendum est, quod

in ipso conceptionis principio fuit corpus organizatum et formatum, sed nondum habens debitam quantitatem.

CAPUT 45

Quod christum decuit nasci ex virgine.

1. per hoc autem patet quod necesse fuit hominem illum ex virgine matre nasci, absque naturali semine.

2. semen enim viri requiritur in generatione humana tanquam principium activum, propter virtutem activam quae in ipso est. sed virtus activa in generatione corporis christi non potuit esse naturalis, secundum praedicta: quia virtus naturalis non subito perficit totam corporis formationem, sed ad hoc indiget tempore; corpus autem christi in ipso principio suae conceptionis fuit formatum et organizatum, ut ostensum est. relinquatur igitur quod generatio christi humana fuit absque naturali semine.

3. item. semen maris, in generatione animalis cuiuscumque, trahit ad se materiam quam mater ministrat, quasi virtus quae est in semine maris intendat sui ipsius complementum ut finem totius generationis; unde et, completa generatione, ipsum semen, immutatum et completum, est proles quae nascitur. sed in generatione humana christi fuit ultimus generationis terminus unio ad divinam personam, non autem aliqua persona seu hypostasis humana constituenda, ut ex dictis patet. non igitur in hac generatione potuit esse activum principium semen viri, sed sola virtus divina: ut sicut semen viri, in generatione communi hominum, in suam subsistentiam trahit materiam a matre ministratam, ita eandem materiam, in generatione christi, verbum dei ad suam unionem assumpsit.

4. similiter autem manifestum est quod conveniens erat ut in ipsa generatione humana verbi dei, aliqua proprietas spiritualis generationis verbi reluceret. verbum autem, secundum quod a dicente progreditur, sive interius conceptum sive exterius prolatum, corruptionem dicenti non affert, sed magis perfectionis plenitudo per verbum attenditur in dicente. conveniens igitur fuit ut sic verbum dei secundum humanam generationem conciperetur et nasceretur, ut matris integritas non corrumpetur. cum hoc etiam manifestum est quod verbum dei, quo omnia constituta sunt, et quo omnia in sua integritate conservantur, sic nasci decuit ut per omnia matris integritatem servaret. conveniens igitur fuit hanc generationem fuisse ex virgine.

5. neque tamen hic generationis modus verae et naturali humanitati christi derogat, licet aliter quam alii homines generatus sit. manifestum est enim, cum virtus divina infinita sit, ut supra probatum est; et per eam omnes causae virtutem producendi effectum sortiantur: quod quicumque effectus per quamcumque causam producitur, potest per deum absque illius causae adminiculo produci eiusdem speciei et naturae. sicut igitur virtus naturalis quae est in humano semine producit hominem verum, speciem et humanam naturam habentem; ita virtus divina, quae talem virtutem semini dedit, absque huius virtute potest effectus illius virtutis producere, constituendo verum hominem, speciem et naturam humanam habentem.

6. si vero aliquis dicat quod, cum homo naturaliter generatus habeat corpus naturaliter constitutum ex semine maris et eo quod femina subministrat, quicquid sit illud, corpus christi non fuit eiusdem naturae cum nostro, si non est ex maris semine generatum:- ad hoc manifesta responsio est, secundum aristotelis positionem, dicentis quod semen maris non intrat materialiter in constitutionem concepti, sed est solum activum principium, materia vero corporis tota ministratur a matre. et sic, quantum ad materiam corpus christi non differt a corpore nostro: nam etiam corpora nostra materialiter constituta sunt ex eo quod est sumptum ex matre.

7. si vero aliquis praedictae positioni aristotelis repugnet, adhuc praedicta obiectio efficaciam non habet. similitudo enim aliquorum aut dissimilitudo in materia non attenditur

secundum statum materiae in principio generationis, sed secundum conditionem materiae iam praeparatae, prout est in termino generationis. non enim differt secundum materiam aer ex terra, vel ex aqua generatus: quia licet aqua et terra in principio generationis differentia sint, tamen per actionem generantis ad unam dispositionem reducuntur. sic igitur divina virtute materia quae solum ex muliere sumitur, potest reduci, in fine generationis, ad eandem dispositionem quam habet materia si sumatur simul ex mare et femina. unde non erit aliqua dissimilitudo, propter diversitatem materiae, inter corpus christi, quod divina virtute formatum est ex materia a sola matre assumpta, et corpora nostra, quae virtute naturae formantur ex materia, etiam si ab utroque parente assumantur. manifestum est enim quod plus differt a materia quae ex viro et muliere simul assumitur, limus terrae, de quo deus primum hominem formavit quem utique constat fuisse verum hominem et nobis per omnia similem, quam materia sumpta solum ex femina, ex qua corpus christi formatum est. unde nativitas christi ex virgine nihil derogat veritati humanitatis ipsius, nec similitudini eius ad nos. licet enim virtus naturalis requirat determinatam materiam ad determinatum effectum ex ea producendum, virtus tamen divina, quae potest ex nihilo cuncta producere, in agendo ad materiam determinatam non coartatur.

8. similiter etiam nec per hoc aliquid deperit dignitati matris christi quod virgo concepit et peperit, quin vera et naturalis mater filii dei dicatur. virtute enim divina faciente, materiam naturalem ad generationem corporis christi ministravit, quod solum ex parte matris requiritur: ea vero quae in aliis matribus ad corruptionem virginitatis faciunt, non ordinantur ad id quod matris est, sed solum ad id quod patris est, ut semen maris ad locum generationis perveniat.

CAPUT 46

Quod christus natus est
de spiritu sancto.

1. quamvis autem omnis divina operatio qua aliquid in creaturis agitur, sit toti trinitati communis, ut ex supra habitis ostensum est, formatio tamen corporis christi, quae divina virtute perfecta est, convenienter spiritui sancto attribuitur, licet sit toti trinitati communis.

2. hoc enim congruere videtur incarnationi verbi. nam sicut verbum nostrum in mente conceptum invisibile est, exterius autem voce prolatum sensibile fit; ita verbum dei secundum generationem aeternam in corde patris invisibiliter existit, per incarnationem autem nobis sensibile factum est. unde verbi dei incarnatio est sicut vocalis verbi nostri expressio. expressio autem vocalis verbi nostri fit per spiritum nostrum, per quem vox verbi nostri formatur. convenienter igitur et per spiritum filii dei eius carnis formatio dicitur facta.

3. convenit etiam hoc et generationi humanae. virtus enim activa quae est in semine humano, ad se trahens materiam quae fluit a matre, per spiritum operatur: fundatur enim huiusmodi virtus in spiritu, propter cuius continentiam semen spumosum oportet esse et album. verbum igitur dei, sibi carnem assumens ex virgine, convenienter hoc per spiritum suum dicitur carnem assumendo formare.

4. convenit etiam hoc ad insinuandam causam ad incarnationem verbi moventem. quae quidem nulla alia esse potuit nisi immensus amor dei ad hominem, cuius naturam sibi voluit in unitate personae copulare. in divinis autem spiritus sanctus est qui procedit ut amor, ut supra dictum est. conveniens igitur fuit ut incarnationis opus spiritui sancto attribueretur.

5. solet etiam in sacra scriptura omnis gratia spiritui sancto attribui, quia quod gratis datur, ex amore donantis videtur esse collatum. nulla autem maior est gratia homini collata quam quod deo in persona uniretur. convenienter igitur hoc opus spiritui sancto appropriatur.

CAPUT 47

Quod christus non fuit filius
spiritus sancti secundum carnem.

1. quamvis autem christus de spiritu sancto et virgine conceptus dicatur, non potest tamen dici spiritus sanctus pater christi secundum generationem humanam, sicut virgo dicitur mater eius.

2. spiritus enim sanctus non produxit humanam naturam in christo ex sua substantia, sed sola sua virtute operatus est ad eius productionem. non ergo potest dici spiritus sanctus pater christi secundum humanam generationem.

3. esset etiam inductivum erroris si christus spiritus sancti filius diceretur. manifestum est enim quod verbum dei secundum hoc habet personam distinctam quod est filius dei patris. si igitur secundum humanam naturam spiritus sancti filius diceretur, daretur intelligi quod christus esset duo filii: nam verbum dei spiritus sancti filius esse non potest. et sic, cum filiationis nomen ad personam pertineat, non ad naturam, sequeretur quod in christo essent duae personae. quod est a fide catholica alienum.

4. inconveniens etiam esset ut auctoritas patris et nomen ad personam aliam transferretur. quod contingit si spiritus sanctus pater christi diceretur.

CAPUT 48

Quod non sit dicendum
christum esse creaturam.

1. ulterius etiam manifestum est quod, quamvis humana natura a verbo assumpta sit aliqua creatura, non tamen potest simpliciter enuntiari christum esse creaturam.

2. creari enim est fieri quoddam. cum autem fieri terminetur ad esse simpliciter, eius est fieri quod habet esse subsistens: et huiusmodi est individuum completum in genere substantiae, quod quidem in natura intellectuali dicitur persona aut etiam hypostasis. formae vero et accidentia, et etiam partes, non dicuntur fieri nisi secundum quid, cum et esse non habeant in se subsistens, sed subsistant in alio: unde, cum aliquis fit albus, non dicitur fieri simpliciter, sed secundum quid. in christo autem non est alia hypostasis vel persona nisi verbi dei, quae est increata, ut ex praemissis manifestum est. non igitur simpliciter potest enuntiari quod christus sit creatura: licet cum additione possit hoc dici, ut dicatur creatura secundum quod homo, vel, secundum humanam naturam.

3. licet autem de subiecto quod est individuum in genere substantiae, non simpliciter dicatur fieri quod est proprium eius propter accidentia vel partes, sed solum secundum quid; tamen simpliciter praedicantur de subiecto quaecumque consequuntur naturaliter ad accidentia vel ad partes secundum propriam rationem; dicitur enim simpliciter homo esse videns, quia hoc consequitur ad oculum; et crispus, propter capillos; et visibilis, propter colorem. sic igitur et ea quae consequuntur proprie ad humanam naturam, simpliciter possunt enuntiari de christo: sicut quod est homo, quod est visibilis, quod ambulavit, et omnia huiusmodi. quod autem est personae proprium, de christo non enuntiatur ratione humanae naturae nisi cum aliqua additione, vel expressa vel subintellecta.

CAPUT 49

Solutio rationum contra incarnationem
superius positarum.

1. his igitur habitis, ea quae contra incarnationis fidem supra opposita sunt, facile solvuntur.

2. ostensum est enim incarnationem verbi non sic esse intelligendam quod verbum sit in carnem conversum, aut sit corpori unitum ut forma. unde non est consequens ex hoc quod verbum est incarnatum, quod vere deus sit corpus vel virtus in corpore, ut prima ratio procedebat.

3. similiter etiam non consequitur quod verbum sit substantialiter mutatum per hoc quod naturam humanam assumpsit. nulla enim mutatio in ipso verbo dei facta est, sed solum in humana natura quae est a verbo assumpta, secundum quam competit verbo et generatum esse temporaliter et natum, non autem secundum seipsum.

4. quod etiam tertio proponitur, necessitatem non habet. hypostasis enim non extenditur extra terminos illius naturae ex qua subsistentiam habet. non autem verbum dei subsistentiam habet ex natura humana, sed magis naturam humanam ad suam subsistentiam vel personalitatem trahit: non enim per illam, sed in illa subsistit. unde nihil prohibet verbum dei esse ubique, licet humana natura a verbo dei assumpta ubique non sit.

5. ex hoc etiam solvitur quartum. cuiuslibet enim rei subsistentis oportet esse unam naturam tantum per quam simpliciter esse habeat. et sic verbum dei per solam naturam divinam simpliciter esse habet: non autem per humanam naturam, sed per eam habet quod sit hoc, scilicet quod sit homo.

6. quintum etiam solvitur per hoc idem. impossibile est enim quod natura per quam verbum subsistit, sit aliud quam ipsa persona verbi. subsistit autem per naturam divinam: non autem per naturam humanam, sed eam ad suam subsistentiam trahit ut in ea subsistat, ut dictum est. unde non oportet quod natura humana sit idem quod persona verbi.

7. hinc etiam excluditur id quod sexto obiiciebatur. hypostasis enim est minus simplex, vel re vel intellectu, quam natura per quam constituitur in esse: re quidem, cum hypostasis non est sua natura; intellectu autem solo in illis in quibus idem est hypostasis et natura. hypostasis autem verbi non constituitur simpliciter per humanam naturam, ut per eam sit: sed per eam solum habet verbum quod sit homo. non igitur oportet quod natura humana sit simplicior quam verbum inquantum est verbum: sed solum inquantum verbum est hic homo.

8. ex quo etiam patet solutio ad id quod septimo obiicitur. non enim oportet quod hypostasis dei verbi simpliciter sit constituta per materiam signatam, sed solum inquantum est hic homo. sic enim solum per humanam naturam constituitur, ut dictum est.

9. quod autem anima et corpus in christo ad personalitatem verbi trahuntur, non constituentia aliquam personam praeter personam verbi, non pertinet ad minorationem virtutis, ut octava ratio procedebat, sed ad dignitatem maiorem. unumquodque enim melius esse habet cum suo digniori unitur, quam cum per se existit: sicut anima sensibilis nobilius esse habet in homine quam in aliis animalibus, in quibus est forma principalis, non tamen in homine.

10. hinc etiam solvitur quod nono obiiciebatur. in christo enim vere quidem fuit haec anima et hoc corpus: non tamen ex eis constituta est persona aliqua praeter personam dei verbi, quia sunt ad personalitatem dei verbi assumpta; sicut et corpus, cum est sine anima, propriam speciem habet, sed cum unitur animae, ab ea speciem sortitur.

11. ex hoc etiam solvitur quod decimo proponebatur. manifestum est enim quod hic homo qui est christus, substantia quaedam est non universalis, sed particularis. et hypostasis quaedam est, non tamen alia hypostasis quam hypostasis verbi: quia humana natura ab hypostasi verbi assumpta est ut verbum subsistat tam in humana natura quam in divina. id autem quod in humana natura subsistit, est hic homo. unde ipsum verbum supponitur cum dicitur hic homo. sed si quis eandem obiectionem ad humanam naturam transferat, dicens eam esse substantiam quandam non universalem sed particularem, et per consequens hypostasim: manifeste decipitur. nam humana natura etiam in socrate vel platone non est hypostasis: sed id quod in ea subsistit, hypostasis est. quod autem substantia sit et particularis, non secundum illam significationem dicitur qua hypostasis est particularis substantia. substantia enim,

secundum philosophum, dicitur dupliciter: scilicet pro supposito in genere substantiae, quod dicitur hypostasis; et de eo quod quid est, quod est natura rei. sed neque partes alicuius substantiae sic dicuntur particulae substantiae quasi sint per se subsistentes, sed subsistunt in toto. unde nec hypostases possunt dici: cum nulla earum sit substantia completa. alias sequeretur quod in uno homine tot essent hypostases quot sunt partes.

12. quod vero undecimo oppositum fuit, ex eo solvitur quod aequivocatio inducitur ex diversa forma significata per nomen, non autem ex diversitate suppositionis: non enim hoc nomen homo aequivoce sumitur ex eo quod quandoque supponit pro platone, quandoque pro socrate. hoc igitur nomen homo, et de christo et de aliis hominibus dictum, semper eandem formam significat, scilicet naturam humanam. unde univoce praedicatur de eis: sed suppositio tantum variatur, in hoc quod quidem secundum quod pro christo sumitur, supponit hypostasim increatam; secundum vero quod pro aliis sumitur, supponit hypostasim creatam.

13. neque etiam hypostasis verbi dicitur esse suppositum humanae naturae quasi subiiciatur ei ut formaliori, sicut duodecima ratio proponebat. hoc enim esset necessarium si hypostasis verbi per naturam humanam simpliciter constitueretur in esse. quod patet esse falsum: dicitur enim hypostasis verbi humanae naturae supponi prout eam ad suam subsistentiam trahit, sicut aliquid trahitur ad alterum nobilius cui unitur.

14. non tamen sequitur quod humana natura accidentaliter verbo adveniat, ex hoc quod verbum ab aeterno praeexistit, sicut ultima ratio concludebat. sic enim verbum humanam naturam assumpsit ut vere sit homo. esse autem hominem est esse in genere substantiae. quia igitur ex unione naturae humanae hypostasis verbi habet quod sit homo, non advenit ei accidentaliter: nam accidentia esse substantiale non conferunt.

CAPUT 50

Quod peccatum originale traducatur
a primo parente in posteros.

1. ostensum est igitur in praemissis non esse impossibile quod fides catholica de incarnatione filii dei praedicat. consequens autem est ostendere quod conveniens fuit filium dei naturam assumpsisse humanam.

2. huius autem convenientiae rationem apostolus assignare videtur ex peccato originali, quod in omnes pertransit: dicit enim rom. 5-19: sicut per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per unius hominis obedientiam iusti constituentur multi. sed quia pelagiani haeretici peccatum originale negaverunt, ostendendum est homines cum peccato originali nasci.

3. et primo quidem assumendum est quod dicitur gen. 2-15 tulit dominus deus hominem et posuit eum in paradiso, praecepitque ei dicens: ex omni ligno paradisi comede, de ligno autem scientiae boni et mali ne comedas: in quacumque autem die comederis ex eo, morte morieris. sed quia adam nec eo die quo comedit actu mortuus est, oportet sic intelligi quod dicitur, morte morieris: idest, necessitati mortis eris addictus. quod quidem frustra diceretur si homo ex institutione suae naturae necessitatem moriendi haberet. oportet igitur dicere quod mors, et necessitas moriendi, sit poena homini pro peccato inflictata. poena autem non infligitur iuste nisi pro culpa. in quibuscumque igitur invenitur haec poena, necesse est ut in eis inveniatur aliqua culpa. sed in omni homine invenitur haec poena, etiam a principio suae nativitatis: ex tunc enim nascitur necessitati mortis addictus; unde et aliqui mox post nativitatem moriuntur, de utero translata ad tumulum. ergo in eis est aliquod peccatum. sed non peccatum actuale: quia non habent pueri usum liberi arbitrii, sine quo nihil imputatur homini ad peccatum, ut ex his quae dicta sunt in tertio libro apparet. necesse est igitur dicere quod in eis sit peccatum per originem traductum.

4. hoc etiam expresse apparet ex verbis apostoli rom. 5-12: sicut per unum hominem in hunc mundum peccatum intravit, et per peccatum mors, ita et in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt.

5. non potest autem dici quod per unum hominem in mundum peccatum intraverit per modum imitationis. quia sic peccatum non pervenisset nisi ad eos qui peccando primum hominem imitantur: et, cum mors per peccatum in mundum intraverit, non perveniret mors nisi ad eos qui peccant in similitudinem primi hominis peccantis. sed ad hoc excludendum, apostolus subdit quod regnavit mors ab adam usque ad moysen etiam in eos qui non peccaverunt in similitudinem praevaricationis adae. non ergo intellexit apostolus quod per unum hominem peccatum in mundum intraverit per modum imitationis, sed per modum originis.

6. praeterea. si secundum imitationem apostolus loqueretur de introitu peccati in mundum, potius dixisset per diabolum peccatum intrasse in mundum quam per unum hominem: sicut etiam expresse dicitur sap. 2-24 invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum: imitantur autem illum qui sunt ex parte illius.

7. adhuc. in psalmo david dicit: ecce, in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea. quod non potest intelligi de peccato actuali: cum david ex legitimo matrimonio conceptus et natus dicatur. oportet igitur ut hoc ad peccatum originale referatur.

8. amplius. iob 14-4 dicitur: quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? nonne tu qui solus es? ex quo manifeste accipi potest quod ex immunditia humani seminis aliqua immunditia ad hominem ex semine conceptum perveniat. quod oportet intelligi de immunditia peccati, pro qua sola homo in iudicium deducitur: praemittitur enim: 3 et dignum ducis super huiusmodi aperire oculos tuos, et adducere eum tecum in iudicium? sic igitur aliquod peccatum est quod homo contrahit ab ipsa sui origine, quod originale dicitur.

9. item. baptismus et alia sacramenta ecclesiae sunt quaedam remedia contra peccatum, ut infra patebit. exhibetur autem baptismus, secundum communem ecclesiae consuetudinem, pueris recenter natis. frustra igitur exhiberetur nisi in eis esset aliquod peccatum. non est autem in eis peccatum actuale: quia carent usu liberi arbitrii, sine quo nullus actus homini in culpam imputatur. oportet igitur dicere in eis esse peccatum per originem traductum: cum in operibus dei et ecclesiae nihil sit vanum et frustra.

10. si autem dicatur quod baptismus infantibus datur, non ut a peccato mudentur, sed ut ad regnum dei perveniant, quo perveniri non potest sine baptismo, cum dominus dicat, ioan. 3-5, nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum dei: hoc vanum est. nullus enim a regno dei excluditur nisi propter aliquam culpam. finis enim omnis rationalis creaturae est ut ad beatitudinem perveniat, quae esse non potest nisi in regno dei. quod quidem nihil est aliud quam ordinata societas eorum qui divina visione fruuntur, in qua vera beatitudo consistit, ut patet ex his quae in tertio sunt ostensa. nihil autem a fine suo deficit nisi propter aliquod peccatum. si igitur pueri nondum baptizati ad regnum dei pervenire non possunt, oportet dicere esse in eis aliquod peccatum.

11. sic igitur, secundum catholicae fidei traditionem, tenendum est homines nasci cum peccato originali.

CAPUT 51

Obiectiones contra peccatum originale.

1. sunt autem quaedam quae huic veritati adversari videntur.

2. peccatum enim unius aliis non imputatur ad culpam: unde ezech. 18-20 dicitur quod filius non portat iniquitatem patris. et huius ratio est quia non laudamur neque vituperamur nisi ex his quae in nobis sunt. haec autem sunt quae nostra voluntate committimus. non igitur peccatum primi hominis toti humano generi imputatur.

3. si vero quis dicat quod, uno peccante, omnes peccaverunt in ipso ut apostolus dicere videtur, et sic uni non imputatur peccatum alterius, sed suum peccatum:- hoc etiam, ut videtur, stare non potest. quia illi qui ex adam nati sunt, quando adam peccavit, in eo nondum erant actu, sed virtute tantum, sicut in prima origine. peccare autem, cum sit agere, non competit nisi existenti in actu. non igitur in adam omnes peccavimus.

4. si autem ita dicatur nos in adam peccasse quasi originaliter ab eo in nos peccatum proveniat simul cum natura:- hoc etiam impossibile videtur. accidens enim, cum de subiecto ad subiectum non transeat, non potest traduci nisi subiectum traducatur. subiectum autem peccati anima rationalis est, quae non traducitur in nos ex primo parente, sed a deo singillatim creatur in unoquoque, ut in secundo ostensum est. non igitur per originem peccatum ad nos ab adam derivari potest.

5. adhuc. si peccatum a primo parente in alios derivatur quia ab eo originem trahunt, cum christus a primo parente originem duxerit, videtur quod ipse etiam peccato originali subiectus fuerit. quod est alienum a fide.

6. praeterea. quod consequitur aliquid secundum suam originem naturalem, est ei naturale. quod autem est alicui naturale, non est peccatum in ipso: sicut in talpa non est peccatum quod visu caret. non igitur per originem a primo homine peccatum ad alios potuit derivari.

7. si autem dicatur quod peccatum a primo parente in posteros derivatur per originem, non inquantum est naturalis, sed inquantum est vitiosa:- hoc etiam, ut videtur, stare non potest. defectus enim in opere naturae non accidit nisi per defectum alicuius naturalis principii: sicut per corruptionem aliquam quae est in semine, causantur monstrosi partus animalium. non est autem dare alicuius naturalis principii corruptionem in humano semine. non videtur igitur quod aliquod peccatum ex vitiosa origine derivetur in posteros a primo parente.

8. item. peccata quae proveniunt in operibus naturae per corruptionem alicuius principii, non fiunt semper vel frequenter, sed ut in paucioribus. si igitur per vitiatam originem peccatum a primo parente in posteros derivetur, non derivabitur in omnes, sed in aliquos paucos.

9. praeterea. si per vitiatam originem aliquis defectus in prole proveniat, eiusdem generis oportet esse illum defectum cum vitio qui est in origine: quia effectus sunt conformes suis causis. origo autem, sive generatio humana, cum sit actus potentiae generativae, quae nullo modo participat rationem, non potest habere in se vitium quod pertineat ad genus culpae: quia in his solis actibus potest esse virtus vel vitium qui subduntur aliquantulum rationi; unde non imputatur homini ad culpam si propter vitiatam originem, nascatur leprosus vel caecus. nullo igitur modo defectus culpabilis provenire potest a primo parente in posteros per vitiatam originem.

10. adhuc. naturae bonum per peccatum non tollitur: unde etiam in daemonibus manent naturalia bona, ut dionysius dicit. generatio autem est actus naturae. non igitur per peccatum primi hominis vitari potuit humanae generationis origo, ut sic peccatum primi hominis ad posteros derivaretur.

11. amplius. homo generat sibi similem secundum speciem. in his ergo quae non pertinent ad generationem speciei, non oportet filium assimilari parentibus. peccatum autem non potest pertinere ad rationem speciei: quia peccatum non est eorum quae sunt secundum naturam, sed magis corruptio naturalis ordinis. non igitur oportet quod ex primo homine peccante alii peccatores nascentur.

12. praeterea. filii magis simulantur proximis parentibus quam remotis. contingit autem quandoque quod proximi parentes sunt sine peccato, et in actu etiam generationis nullum peccatum committitur. non igitur propter peccatum primi parentis peccatores omnes nascuntur.

13. deinde, si peccatum a primo homine in alios derivatum est; maioris autem virtutis in agendo est bonum quam malum, ut supra ostensum est: multo magis satisfactio adae, et iustitia eius, per eum ad alios transivit.

14. adhuc. si peccatum primi hominis per originem propagatur in posteros, pari etiam ratione peccata aliorum parentum ad posteros deveniunt. et sic semper posteriores essent magis onerati peccatis quam priores. quod praecipue ex hoc sequi necesse est, si peccatum transit a parente in prolem, et satisfactio transire non potest.

CAPUT 52

Solutio obiectionum positarum.

1. ad horum igitur solutionem, praemittendum est quod peccati originalis in humano genere probabiliter quaedam signa apparent. cum enim deus humanorum actuum sic curam gerat ut bonis operibus praemium et malis poenam retribuatur, ut in superioribus est ostensum, ex ipsa poena possumus certificari de culpa. patitur autem communiter humanum genus diversas poenas, et corporales et spirituales. inter corporales potissima est mors, ad quam omnes aliae ordinantur: scilicet fames, sitis, et alia huiusmodi. inter spirituales autem est potissima debilitas rationis, ex qua contingit quod homo difficulter pervenit ad veri cognitionem, et de facili labitur in errorem; et appetitus bestiales omnino superare non potest, sed multoties obnubilatur ab eis.

2. posset tamen aliquis dicere huiusmodi defectus, tam corporales quam spirituales, non esse poenales, sed naturales defectus ex necessitate materiae consequentes. necesse est enim corpus humanum, cum sit ex contrariis compositum, corruptibile esse; et sensibilem appetitum in ea quae sunt secundum sensum delectabilia moveri, quae interdum sunt contraria rationi; et cum intellectus possibilis sit in potentia ad omnia intelligibilia, nullum eorum habens in actu, sed ex sensibus natus ea acquirere, difficulter ad scientiam veritatis pertingere, et de facili propter phantasmata a vero deviare. sed tamen si quis recte consideret, satis probabiliter poterit aestimare, divina providentia supposita, quae singulis perfectionibus congrua perfectibilia coaptavit, quod deus superiorem naturam inferiori ad hoc coniunxit ut ei dominaretur; et si quod huius domini impedimentum ex defectu naturae contingeret, eius speciali et supernaturali beneficio tolleretur; ut scilicet, cum anima rationalis sit altioris naturae quam corpus, tali conditione credatur corpori esse coniuncta quod in corpore aliquid esse non possit contrarium animae, per quam corpus vivit; et similiter, si ratio in homine appetitui sensuali coniungitur et aliis sensitivis potentiis, quod ratio a sensitivis potentiis, non impediatur, sed magis eis dominetur.

3. sic igitur, secundum doctrinam fidei, ponimus hominem a principio taliter esse institutum quod, quandiu ratio hominis deo esset subiecta, et inferiores vires ei sine impedimento deservirent, et corpus ab eius subiectione impediri non posset per aliquod impedimentum corporale, deo et sua gratia supplente quod ad hoc perficiendum natura minus habebat; ratione autem aversa a deo, et inferiores vires a ratione repugnarent, et corpus vitae, quae est per animam, contrarias passiones susciperet.

4. sic igitur huiusmodi defectus, quamvis naturales homini videantur, absolute considerando humanam naturam ex parte eius quod est in ea inferius, tamen, considerando divinam providentiam et dignitatem superioris partis humanae naturae, satis probabiliter probari potest huiusmodi defectus esse poenales. et sic colligi potest humanum genus peccato aliquo originaliter esse infectum.

5. his igitur visis respondendum est ad ea quae in contrarium sunt obiecta.

6. non enim est inconveniens quod, uno peccante, peccatum in omnes dicimus per originem esse propagatum, quamvis unusquisque ex proprio actu laudetur vel vituperetur: ut prima ratio procedebat. aliter enim est in his quae sunt unius individui, et aliter in his quae

sunt totius naturae speciei: nam participatione speciei sunt plures homines velut unus homo, ut porphyrius dicit. peccatum igitur quod ad aliquod individuum sive personam hominis pertinet, alteri non imputatur ad culpam nisi peccanti: quia personaliter unus ab alio divisus est. si quod autem peccatum est quod ipsam naturam speciei respiciat, non est inconveniens quod ex uno propagetur in alterum: sicut et natura speciei per unum aliis communicatur. cum autem peccatum malum quoddam sit rationalis naturae; malum autem est privatio boni: secundum illud bonum quod privatur, iudicandum est peccatum aliquod ad naturam communem, vel ad aliquam personam propriam pertinere. peccata igitur actualia, quae communiter ab hominibus aguntur, adimunt aliquod bonum personae peccantis, puta gratiam et ordinem debitum partium animae: unde personalia sunt, nec, uno peccante, alteri imputatur. primum autem peccatum primi hominis non solum peccantem destituit proprio et personali bono, scilicet gratia et debito ordine animae, sed etiam bono ad naturam communem pertinente. ut enim supra dictum est, sic natura humana fuit instituta in sui primordio quod inferiores vires perfecte rationi subiicerentur, ratio deo, et animae corpus, deo per gratiam supplente id quod ad hoc deerat per naturam. huiusmodi autem beneficium, quod a quibusdam originalis iustitia dicitur, sic primo homini collatum fuit ut ab eo simul cum natura humana propagaretur in posteros. ratione autem per peccatum primi hominis se subtrahente a subiectione divina, subsecutum est quod nec inferiores vires perfecte rationi subiiciantur, nec animae corpus: et hoc non tantum in primo peccante, sed idem defectus consequens pervenit ad posteros, ad quos etiam dicta originalis iustitia perventura erat. sic igitur peccatum primi hominis, a quo omnes alii secundum doctrinam fidei sunt derivati, et personale fuit, inquantum ipsum primum hominem proprio bono privavit; et naturale, inquantum abstulit sibi et suis posteris consequenter beneficium collatum toti humanae naturae. sic igitur huiusmodi defectus in aliis consequens ex primo parente, etiam in aliis rationem culpae habet, prout omnes homines computantur unus homo per participationem naturae communis. sic enim invenitur voluntarium huiusmodi peccatum voluntate primi parentis quemadmodum et actio manus rationem culpae habet ex voluntate primi moventis, quod est ratio: ut sic aestimentur in peccato naturae diversi homines quasi naturae communis partes, sicut in peccato personali diversae unius hominis partes.

7. secundum hoc igitur verum est dicere quod, uno peccante, omnes peccaverunt in ipso, ut apostolus dicit: secundum quod secunda ratio proponebat. non quod essent actu in ipso alii homines, sed virtute, sicut in originali principio. nec dicuntur peccasse in eo quasi aliquem actum exercentes: sed inquantum pertinent ad naturam ipsius, quae per peccatum corrupta est.

8. nec tamen sequitur, si peccatum a primo parente propagatur in posteros, cum subiectum peccati sit anima rationalis, quod anima rationalis simul cum semine propagetur: secundum processum tertiae rationis. hoc enim modo propagatur hoc peccatum naturae quod originale dicitur, sicut et ipsa natura speciei, quae, quamvis per animam rationalem perficiatur, non tamen propagatur cum semine, sed solum corpus ad susceptionem talis animae aptum natum, ut in secundo ostensum est.

9. et licet christus a primo parente secundum carnem descenderit, non tamen iniquationem originalis peccati incurrit, ut quarta ratio concludebat: quia materiam humani corporis solum a primo parente suscepit; virtus autem formativa corporis eius non fuit a primo parente derivata, sed fuit virtus spiritus sancti, ut supra ostensum est. unde naturam humanam non ab adam accepit sicut ab agente: licet eam de adam suscepit sicut de materiali principio.

10. considerandum est etiam quod praedicti defectus per naturalem originem traducuntur ex eo quod natura destituta est auxilio gratiae, quod ei fuerat in primo parente collatum ad posteros simul cum natura derivandum. et quia haec destitutio ex voluntario peccato processit, defectus consequens suscipit culpae rationem. sic igitur defectus huiusmodi et culpabiles sunt per comparisonem ad primum principium, quod est peccatum adae; et

naturales sunt per comparisonem ad naturam iam destitutam; unde et apostolus dicit, ephes. 2-3: eramus natura filii irae. et per hoc solvitur ratio quinta.

11. patet igitur secundum praedicta quod vitium originis ex quo peccatum originale causatur, provenit ex defectu alicuius principii, scilicet gratuiti doni quod naturae humanae in sui institutione fuit collatum. quod quidem donum quodammodo fuit naturale: non quasi ex principiis naturae causatum, sed quia sic fuit homini datum ut simul cum natura propagaretur. obiectio autem sexta procedebat secundum quod naturale dicitur quod ex principiis naturae causatur.

12. procedit etiam septima ratio, per modum eundem, de defectu principii naturalis quod pertinet ad naturam speciei: quod enim ex defectu huiusmodi naturalis principii provenit, accidit ut in paucioribus. sed defectus originalis peccati provenit ex defectu principii superadditi principii speciei, ut dictum est.

13. sciendum est etiam quod in actu generativae virtutis non potest esse vitium de genere actualis peccati, quod ex voluntate singularis personae dependet, eo quod actus generativae virtutis non obedit rationi vel voluntati, ut octava ratio procedebat. sed vitium originalis culpa, quae ad naturam pertinet, nihil prohibet in actu generativae potentiae inveniri: cum et actus generativae potentiae naturales dicantur.

14. quod vero non obicitur, de facili solvi potest secundum praemissa. per peccatum enim non tollitur bonum naturae quod ad speciem naturae pertinet: sed bonum naturae quod per gratiam superadditum fuit, potuit per peccatum primi parentis auferri, ut supra dictum est.

15. patet etiam ex eisdem de facili solutio ad decimam rationem. quia cum privatio et defectus sibi invicem corpondeant, ea ratione in peccato originali filii parentibus simulantur, qua etiam donum, a principio naturae praestitum, fuisset a parentibus in posteros propagatum: quia licet ad rationem speciei non pertineret, tamen ex divina gratia datum fuit primo homini ut ab eo in totam speciem derivandum.

16. considerandum est etiam quod, licet aliquis per gratiae sacramenta sic ab originali peccato mundetur ut ei non imputetur ad culpam, quod est personaliter ipsum a peccato originali liberari, non tamen natura totaliter sanatur: et ideo secundum actum naturae peccatum originale transmittitur in posteros. sic igitur in homine generante in quantum est persona quaedam, non est originale peccatum; et contingit etiam in actu generationis nullum esse actuale peccatum, ut undecima ratio proponebat; sed in quantum homo generans est naturale generationis principium, infectio originalis peccati, quod naturam respicit, in eo manet et in actu generationis ipsius.

17. sciendum etiam est quod peccatum actuale primi hominis in naturam transivit: quia natura in eo erat beneficio naturae praestito adhuc perfecta. sed per peccatum ipsius natura hoc beneficio destituta, actus eius simpliciter personalis fuit. unde non potuit satisfacere pro tota natura, neque bonum naturae reintegrare per suum actum: sed solum satisfacere aliquatenus potuit pro eo quod ad ipsius personam spectabat. ex quo patet solutio ad duodecimam rationem.

18. similiter autem et ad tertiamdecimam: quia peccata posteriorum parentum inveniunt naturam destitutam beneficio primitus ipsi naturae concesso. unde ex eis non sequitur aliquis defectus qui propagetur in posteros, sed solum qui personam peccantis inficiat.

19. sic igitur non est inconveniens, neque contra rationem, peccatum originale in hominibus esse: ut pelagianorum haeresis confundatur, quae peccatum originale negavit.

CAPUT 53

Rationes quibus videtur probari quod non fuit conveniens deum incarnari.

1. quia vero incarnationis fides ab infidelibus stultitia reputatur, secundum illud apostoli, i cor. 1-21, placuit deo per stultitiam praedicationis salvos facere credentes; stultum autem videtur aliquid praedicare, non solum quia est impossibile, sed etiam quia est indecens: insistent infideles ad incarnationis impugnationem, non solum nitentes ostendere esse impossibile quod fides catholica praedicat, sed etiam incongruum esse, et divinam bonitatem non decere.

2. est enim divinae bonitati conveniens ut omnia suum ordinem teneant. est autem hic ordo rerum, ut deus sit super omnia exaltatus, homo autem inter infimas creaturas contineatur. non igitur decet divinam maiestatem humanae naturae uniri.

3. item. si conveniens fuit deum hominem fieri, oportuit hoc esse propter aliquam utilitatem inde provenientem. sed quaecumque utilitas detur, cum deus omnipotens sit, hanc utilitatem producere potuit sola sua voluntate. cum igitur unumquodque fieri conveniat quam brevissime potest, non oportuit quod deus propter huiusmodi utilitatem humanam naturam sibi uniret.

4. adhuc. cum deus sit universalis omnium causa, ad utilitatem totius universitatis rerum eum praecipue intendere oportet. sed assumptio humanae naturae solum ad utilitatem hominis pertinet. non igitur fuit conveniens quod, si alienam naturam deus assumere debuit, quod solum naturam humanam assumpsit.

5. amplius. quanto aliquid est alicui magis simile, tanto ei convenientius unitur. deo autem similior et propinquior est angelica natura quam humana. non igitur conveniens fuit assumere naturam humanam, angelica praetermissa.

6. praeterea. id quod est praecipuum in homine est intelligentia veritatis. in quo videtur homini impedimentum praestari si deus humanam naturam assumpsit: datur enim ei ex hoc erroris occasio, ut consentiat his qui posuerunt deum non esse super omnia corpora exaltatum. non igitur hoc ad humanae naturae utilitatem conveniebat, quod deus humanam naturam assumeret.

7. item. experimento discere possumus quod circa incarnationem dei plurimi errores sunt exorti. videtur igitur humanae saluti conveniens non fuisse quod deus incarnaretur.

8. adhuc. inter omnia quae deus fecit, istud videtur esse maximum, quod ipsemet carnem assumpsit. ex maximo autem opere maxima debet expectari utilitas. si igitur incarnatio dei ad salutem hominum ordinatur, videtur fuisse conveniens quod ipse totum humanum genus salvasset: cum etiam omnium hominum salus vix videatur esse competens utilitas pro qua tantum opus fieri debuisset.

9. amplius. si propter salutem hominum deus humanam naturam assumpsit, videtur fuisse conveniens ut eius divinitas hominibus per sufficientia indicia manifestaretur. hoc autem non videtur contigisse: nam per aliquos alios homines, solo auxilio divinae virtutis absque unione dei ad eorum naturam, inveniuntur similia miracula esse facta, vel etiam maiora quam fecerit christus. non igitur videtur dei incarnatio sufficienter procurata fuisse ad humanam salutem.

10. praeterea. si hoc necessarium fuit humanae saluti quod deus carnem assumeret, cum a principio mundi homines fuerint, videtur quod a principio mundi humanam naturam assumere debuit, et non quasi in fine temporum: videtur enim omnium praecedentium hominum salus praetermissa fuisse.

11. item. pari ratione, usque ad finem mundi debuisset cum hominibus conversari, ut homines sua praesentia erudiret et gubernaret.

12. adhuc. hoc maxime hominibus utile est, ut futurae beatitudinis in eis spes fundetur. hanc autem spem magis ex deo incarnato concepisset, si carnem immortalem et impassibilem et gloriosam assumpsisset, et omnibus ostendisset. non igitur videtur fuisse conveniens quod carnem mortalem et infirmam assumpsit.

13. amplius. videtur fuisse conveniens, ad ostendendum quod omnia quae in mundo sunt, sint a deo, quod ipse abundantia rerum mundanarum usus fuisset, in divitiis et in maximis honoribus vivens. cuius contraria de ipso leguntur: quod pauperem et abiectam vitam duxit, et probrosam mortem sustinuit. non igitur videtur esse conveniens quod fides de deo incarnato praedicat.

14. praeterea. ex hoc quod ipse abiecta passus est, eius divinitas maxime fuit occultata: cum tamen hoc maxime necessarium fuerit hominibus ut eius divinitatem cognoscerent, si ipse fuit deus incarnatus. non igitur videtur quod fides praedicat humanae saluti convenire.

15. si quis autem dicat quod propter obedientiam patris filius dei mortem sustinuit, hoc non videtur rationabile. obedientia enim impletur per hoc quod obediens se conformat voluntati praecipientis. voluntas autem dei patris irrationabilis esse non potest. si igitur non fuit conveniens deum hominem factum mortem pati, quia mors contraria esse videtur divinitati, quae vita est, huius rei ratio ex obedientia ad patrem convenienter assignari non potest.

16. praeterea. voluntas dei non est ad mortem hominum, etiam peccatorum, sed magis ad vitam: secundum illud ezech. 18: nolo mortem peccatoris, sed magis ut convertatur et vivat. multo igitur minus potuit esse voluntas dei patris ut homo perfectissimus morti subiiceretur.

17. amplius. impium et crudele videtur innocentem praecepto ad mortem inducere: et praecipue pro impiis, qui morte sunt digni. homo autem christus iesus innocens fuit. impium igitur fuisset si praecepto dei patris mortem subiisset.

18. si vero aliquis dicat hoc necessarium fuisse propter humilitatem demonstrandam, sicut apostolus videtur dicere, philipp. 2, quod christus humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem: nec haec quidem ratio conveniens videtur. primum quidem, quia in eo commendanda est humilitas qui habet superiorem, cui subiici possit: quod de deo dici non potest. non igitur conveniens fuit dei verbum humiliari usque ad mortem.

19. item. satis homines ad humilitatem informari poterant verbis divinis, quibus est fides omnimoda adhibenda, et exemplis humanis. non igitur ad demonstrandum humilitatis exemplum necessarium fuit verbum dei aut carnem sumere, aut mortem subire.

20. si quis autem iterum dicat quod propter nostrorum peccatorum purificationem necessarium fuit christum mortem subire et alia quae videntur esse abiecta, sicut apostolus dicit quod traditus est propter peccata nostra, et iterum, mortuus est ad multorum exhaustiunda peccata: nec hoc videtur esse conveniens. primo quidem, quia per solam dei gratiam hominum peccata purgantur.

21. deinde quia, si aliqua satisfactio requirebatur, conveniens fuit ut ille satisfaceret qui peccavit: quia in iusto dei iudicio unusquisque onus suum debet portare.

22. item. si conveniens fuit ut aliquis homine puro maior pro homine satisfaceret, sufficiens fuisse videtur si angelus, carne assumpta, huiusmodi satisfactionem impleset: cum angelus naturaliter sit superior homine.

23. praeterea. peccatum non expiatur peccato, sed magis augetur. si igitur per mortem christus satisfacere debuit, talis debuit eius mors esse in qua nullus peccaret: ut scilicet non violenta morte, sed naturaliter moreretur.

24. adhuc. si pro peccatis hominum christum mori oportuit, cum frequenter homines peccent, oportuisset eum frequenter mortem subire.

25. si quis autem dicat quod specialiter propter peccatum originale necessarium fuit christum nasci et pati, quod quidem totam naturam humanam infecerat, homine primo peccante:- hoc impossibile videtur. si enim alii homines ad satisfaciendum pro peccato originali sufficientes non sunt, nec mors christi pro peccatis humani generis satisfactoria fuisse videtur: quia et ipse secundum humanam naturam mortuus est, non secundum divinam.

26. praeterea. si christus pro peccatis humani generis sufficienter satisfacit, iniustum videtur esse quod homines adhuc poenas patiantur, quas pro peccato scriptura divina inductas esse commemorat.

27. adhuc. si christus sufficienter pro peccatis humani generis satisfacit, non essent ultra remedia pro absolutione peccatorum quaerenda. quaeruntur autem semper ab omnibus qui suae salutis curam habent. non igitur videtur sufficienter christum peccata hominum abstulisse.

28. haec igitur sunt, et similia, ex quibus alicui videri potest ea quae de incarnatione fides catholica praedicat, divinae maiestati et sapientiae convenientia non fuisse.

CAPUT 54

Quod conveniens fuit deum incarnari.

1. si quis autem diligenter et pie incarnationis mysteria consideret, inveniet tantam sapientiae profunditatem quod humanam cognitionem excedat: secundum illud apostoli: quod stultum est dei, sapientius est hominibus. unde fit ut pie consideranti semper magis ac magis admirabiles rationes huius mysterii manifestantur.

2. primum igitur hoc considerandum est, quod incarnatio dei efficacissimum fuit auxilium homini ad beatitudinem tendenti. ostensum est enim in tertio quod perfecta beatitudo hominis in immediata dei visione consistit. posset autem alicui videri quod homo ad hunc statum nunquam possit pertingere quod intellectus humanus immediate ipsi divinae essentiae uniretur ut intellectus intelligibili, propter immensam distantiam naturarum: et sic circa inquisitionem beatitudinis homo tepesceret, ipsa desperatione detentus. per hoc autem quod deus humanam naturam sibi unire voluit in persona, evidentissime hominibus demonstratur quod homo per intellectum deo potest uniri, ipsum immediate videndo. fuit igitur convenientissimum quod deus humanam naturam assumeret ad spem hominis in beatitudinem sublevandam. unde post incarnationem christi homines coeperunt magis ad caelestem beatitudinem aspirare: secundum quod ipse dicit, ioan. 10-10: ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant.

3. simul etiam per hoc homini auferuntur impedimenta beatitudinem adipiscendi. cum enim perfecta hominis beatitudo in sola dei fruitione consistat, ut supra ostensum est, necessarium est quod quicumque his quae infra deum sunt inhaeret finaliter, a verae beatitudinis participatione impediatur. ad hoc autem homo deduci poterat quod rebus infra deum existentibus inhaereret ut fini, ignorando suae dignitatem naturae. ex hoc enim contingit quod quidam, considerantes se secundum naturam corpoream et sensitivam, quam cum aliis animalibus habent communem, in rebus corporalibus et delectationibus carnis quandam beatitudinem bestialem requirunt. quidam vero, considerantes quarundam creaturarum excellentiam super homines quantum ad aliqua, eorum cultui se adstrinxerunt: colentes mundum et partes eius, propter magnitudinem quantitatis et temporis diuturnitatem; vel spirituales substantias, angelos et daemones, propter hoc quod hominem excedere inveniuntur tam in immortalitate quam in acumine intellectus, aestimantes in his, utpote supra se existentibus, hominis beatitudinem esse quaerendam. quamvis autem quantum ad aliquas conditiones homo aliquibus creaturis existat inferior: ac etiam infimis creaturis in quibusdam assimiletur: tamen secundum ordinem finis, nihil homine existit altius nisi solus deus, in quo solo perfecta hominis beatitudo consistit. hanc igitur hominis dignitatem, quod scilicet immediata dei visione beatificandus sit, convenientissime deus ostendit per hoc quod ipse immediate naturam humanam assumpsit. unde ex incarnatione dei hoc consecutum videmus, quod magna pars hominum, cultu angelorum, daemonum, et quarumcumque creaturarum praetermisso, spretis etiam voluptatibus carnis et corporalibus omnibus, ad solum deum colendum se dedicaverunt, in quo solo beatitudinis complementum expectant; secundum quod

apostolus monet: quae sursum sunt quaerite, ubi christus est in dextera dei sedens; quae sursum sunt sapite, non quae super terram.

4. adhuc. quia beatitudo perfecta hominis in tali cognitione dei consistit quae facultatem omnis intellectus creati excedit, ut in tertio ostensum est, necessarium fuit quandam huiusmodi cognitionis praelibationem in homine esse, qua dirigeretur in illam plenitudinem cognitionis beatae: quod quidem fit per fidem, ut in tertio ostensum est. cognitionem autem qua homo in ultimum finem dirigitur, oportet esse certissimam, eo quod est principium omnium quae ordinantur in ultimum finem: sicut et principia naturaliter nota certissima sunt. certissima autem cognitio alicuius esse non potest nisi vel illud sit per se notum, sicut nobis prima demonstrationis principia; vel in ea quae per se nota sunt resolvatur, qualiter nobis certissima est demonstrationis conclusio. id autem quod de deo nobis per fidem tenendum proponitur, non potest esse homini per se notum: cum facultatem humani intellectus excedat. oportuit igitur hoc homini manifestari per eum cui sit per se notum. et quamvis omnibus divinam essentiam videntibus sit quodammodo per se notum, tamen ad certissimam cognitionem habendam oportuit reductionem fieri in primum huius cognitionis principium, scilicet in deum, cui est naturaliter per se notum, et a quo omnibus innotescit: sicut et certitudo scientiae non habetur nisi per resolutionem in prima principia indemonstrabilia. oportuit igitur hominem, ad perfectam certitudinem consequendam de fidei veritate, ab ipso deo instrui homine facto, ut homo, secundum modum humanum, divinam instructionem perciperet. et hoc est quod dicitur ioan. 1-18: deum nemo vidit unquam: unigenitus, qui est in sinu patris, ipse enarravit. et ipse dominus dicit, ioan. 18-37: ego ad hoc natus sum et veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati. propter quod videmus post christi incarnationem evidentius et certius homines in divina cognitione esse instructos: secundum illud isaiae 11-9: repleta est terra scientia domini.

5. item. cum beatitudo hominis perfecta in divina fruitione consistat, oportuit affectum hominis ad desiderium divinae fruitionis disponi: sicut videmus homini beatitudinis desiderium naturaliter inesse. desiderium autem fruitionis alicuius rei ex amore illius rei causatur. necessarium igitur fuit hominem, ad perfectam beatitudinem tendentem, ad amorem divinum induci. nihil autem sic ad amorem alicuius nos inducit sicut experimentum illius ad nos. amor autem dei ad homines nullo modo efficacius homini potuit demonstrari quam per hoc quod homini uniri voluit in persona: est enim proprium amoris unire amantem cum amato, inquantum possibile est. necessarium igitur fuit homini, ad beatitudinem perfectam tendenti, quod deus fieret homo.

6. amplius. cum amicitia in quadam aequalitate consistat, ea quae multum inaequalia sunt, in amicitia copulari non posse videntur. ad hoc igitur quod familiarior amicitia esset inter hominem et deum, expediens fuit homini quod deus fieret homo, quia etiam naturaliter homo homini amicus est: ut sic, dum visibiliter deum cognoscimus, in invisibilium amorem rapiamur.

7. similiter etiam manifestum est quod beatitudo virtutis est praemium. oportet igitur ad beatitudinem tendentes secundum virtutem disponi. ad virtutem autem et verbis et exemplis provocamur. exempla autem alicuius et verba tanto efficacius ad virtutem inducunt, quanto de eo firmior bonitatis habetur opinio. de nullo autem homine puro infallibilis opinio bonitatis haberi poterat: quia etiam sanctissimi viri in aliquibus inveniuntur defecisse. unde necessarium fuit homini, ad hoc quod in virtute firmaretur, quod a deo humanato doctrinam et exempla virtutis acciperet. propter quod ipse dominus dicit, ioan. 13-15: exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci, ita et vos faciatis.

8. item. sicut virtutibus homo ad beatitudinem disponitur, ita et peccatis impeditur. peccatum autem virtuti contrarium, impedimentum affert beatitudini, non solum inordinationem quandam animae inducens secundum quod eam ab ordine debiti finis abducit, sed etiam deum offendens, a quo beatitudinis praemium expectatur, secundum quod deus

humanorum actuum curam habet, et peccatum contrarium est caritati divinae, ut in tertio plenius ostensum est. et insuper huius offensae homo conscientiam habens, per peccatum fiduciam accedendi ad deum amittit, quae necessaria est ad beatitudinem consequendam. necessarium est igitur humano generi, quod peccatis abundat, ut ei remedium aliquod adhibeatur contra peccata. hoc autem remedium adhiberi non potest nisi per deum, qui et voluntatem hominis movere potest in bonum, ut eam ad debitum ordinem reducat, et offensam in se commissam potest remittere; offensa enim non remittitur nisi per eum in quem offensa committitur. ad hoc autem quod homo a conscientia offensae praeteritae liberetur, oportet quod sibi de remissione offensae per deum constet. non autem per certitudinem ei constare potest nisi a deo de hoc certificetur. conveniens igitur fuit, et humano generi ad beatitudinem consequendam expediens, quod deus fieret homo, ut sic et remissionem peccatorum consequeretur per deum, et huius remissionis certitudinem per hominem deum. unde et ipse dominus dicit, matth. 9-6: ut autem sciatis quia filius hominis habet potestatem dimittendi peccata etc.; et apostolus, hebr. 9-14, dicit quod sanguis christi emundabit conscientias nostras ab operibus mortuis, ad serviendum deo viventi.

9. adhuc. ex traditione ecclesiae docemur totum humanum genus peccato esse infectum. habet autem hoc ordo divinae iustitiae, ut ex superioribus patet, quod peccatum sine satisfactione non remittatur a deo. satisfacere autem pro peccato totius humani generis nullus homo purus poterat: quia quilibet homo purus aliquid minus est tota generis humani universitate. oportuit igitur, ad hoc quod humanum genus a peccato communi liberaretur, quod aliquis satisfaceret qui et homo esset, cui satisfactio competeret; et aliquid supra hominem, ut eius meritum sufficiens esset ad satisfaciendum pro peccato totius humani generis. maius autem homine, quantum ad ordinem beatitudinis, nihil est nisi solus deus: nam angeli, licet sint superiores quantum ad conditionem naturae, non tamen quantum ad ordinem finis, quia eodem beatificantur. necessarium igitur fuit homini ad beatitudinem consequendam, quod deus homo fieret ad peccatum humani generis tollendum. et hoc est quod iohannes baptista dixit de christo: ecce agnus dei: ecce qui tollit peccata mundi. et apostolus, ad romanos dicit: sicut peccatum ex uno in omnes in condemnationem, ita gratia ex uno in omnes ad iustificationem.

10. haec igitur sunt, et similia, ex quibus aliquis concipere potest non fuisse incongruum bonitati divinae deum hominem fieri, sed expedientissimum fuisse humanae salutis.

CAPUT 55

Solutio rationum supra positarum
contra convenientiam incarnationis.

1. ea vero quae contra hoc superius sunt opposita, non difficile est solvere.

2. non enim est contrarium ordini rerum deum hominem fieri, ut prima ratio procedebat. quia quamvis natura divina in infinitum naturam humanam excedat, tamen homo secundum ordinem suae naturae habet ipsum deum pro fine, et natus est ei per intellectum uniri; cuius unionis exemplum et documentum quoddam fuit unio dei ad hominem in persona; servata tamen proprietate utriusque naturae, ut nec excellentiae divinae naturae aliquid deperiret, nec humana natura per exaltationem aliquam extra terminos suae speciei traheretur.

3. considerandum etiam quod, propter perfectionem et immobilitatem divinae bonitatis, nihil dignitatis deo deperit ex hoc quod aliqua creatura quantumcumque ei appropinquat, etsi hoc creaturae accrescat. sic enim ipsis creaturis suam bonitatem communicat quod ex hoc ipse nullum patitur detrimentum.

4. similiter etiam, licet ad omnia facienda dei voluntas sufficiat, tamen divina sapientia exigit ut rebus singulis secundum earum congruentiam provideatur a deo: rebus enim singulis

proprias causas convenienter instituit. unde licet deus sola sua voluntate efficere potuerit in humano genere omnes utilitates quas ex dei incarnatione dicimus provenisse, ut secunda ratio proponebat: tamen congruebat humanae naturae ut huiusmodi utilitates inducerentur per deum hominem factum, sicut ex inductis rationibus aliquatenus apparere potest.

5. ad tertiam etiam rationem patet responsio. homo enim, cum sit constitutus ex spirituali et corporali natura, quasi quoddam confinium tenens utriusque naturae, ad totam creaturam pertinere videtur quod fit pro hominis salute. nam inferiores creaturae corporales in usum hominis cedere videntur et ei quodammodo esse subiectae. superior autem creatura spiritualis, scilicet angelica, commune habet cum homine ultimi finis consecutionem, ut ex superioribus patet. et sic conveniens videtur ut universalis omnium causa illam creaturam in unitatem personae assumeret in qua magis communicat cum omnibus creaturis. considerandum est etiam quod solius rationalis naturae est per se agere: creaturae enim irrationales magis aguntur naturali impetu quam agant per seipsas. unde magis sunt in ordine instrumentalium causarum quam se habeant per modum principalis agentis. assumptionem autem talis creaturae a deo oportuit esse quae per se agere posset tanquam agens principale. nam ea quae agunt sicut instrumenta, agunt inquantum sunt mota ad agendum: principale vero agens ipsum per se agit. si quid igitur agendum fuit divinitus per aliquam irrationalem creaturam, sufficit, secundum huius creaturae conditionem, quod solum moveretur a deo: non autem quod assumeretur in persona ut ipsamet ageret, quia hoc eius naturalis conditio non recepit, sed solum conditio rationalis naturae. non igitur fuit conveniens quod deus aliquam irrationalem naturam assumeret, sed rationalem, scilicet angelicam vel humanam.

6. et quamvis angelica natura quantum ad naturales proprietates inveniatur excellentior quam humana natura, ut quarta ratio proponebat, tamen humana congruentius fuit assumpta. primo quidem, quia in homine peccatum expiabile esse potest: eo quod eius electio non immobiliter fertur in aliquid, sed a bono potest perverti in malum, et a malo reduci in bonum: sicut etiam in hominis ratione contingit, quae, quia ex sensibilibus et per signa quaedam colligit veritatem, viam habet ad utrumque oppositorum. angelus autem, sicut habet immobilem apprehensionem, quia per simplicem intellectum immobiliter cognoscit, ita etiam habet immobilem electionem: unde vel in malum omnino non fertur; vel, si in malum feratur, immobiliter fertur; unde eius peccatum expiabile esse non potest. cum igitur praecipua causa videatur divinae incarnationis esse expiatio peccatorum, ut ex scripturis divinis docemur, congruentius fuit humanam naturam quam angelicam assumi a deo. secundo, quia assumptio creaturae a deo est in persona, non in natura, ut ex superioribus patet. convenientius igitur assumpta est hominis natura quam angelica: quia in homine aliud est natura et persona, cum sit ex materia et forma compositus; non autem in angelo, qui immaterialis est. tertio, quia angelus, secundum proprietatem suae naturae, propinquior erat ad deum cognoscendum quam homo, cuius cognitio a sensu oritur. sufficebat igitur quod angelus a deo intelligibiliter instrueretur de veritate divina. sed conditio hominis requirebat ut deus sensibiliter hominem de seipso homine instrueret. quod per incarnationem est factum. ipsa etiam distantia hominis a deo magis repugnare videbatur fruitioni divinae. et ideo magis indiguit homo quam angelus assumi a deo, ad spem de beatitudine concipiendam. homo etiam, cum sit creaturarum terminus, quasi omnes alias creaturas naturali generationis ordine praesupponens, convenienter primo rerum principio unitur, ut quadam circulatione perfectio rerum concludatur.

7. ex hoc autem quod deus humanam naturam assumpsit, non datur erroris occasio, ut quinta ratio proponebat. quia assumptio humanitatis, ut supra habitum est, facta est in unitate personae: non in unitate naturae, ut sic oporteat nos consentire his qui posuerunt deum non esse super omnia exaltatum, dicentes deum esse animam mundi, vel aliquid huiusmodi.

8. licet autem circa incarnationem dei sint aliqui errores exorti, ut sexto obiiciebatur, tamen manifestum est multo plures errores post incarnationem fuisse sublato. sicut enim ex

creatione rerum, a divina bonitate procedente, aliqua mala sunt consecuta, quod competeat conditioni creaturarum, quae deficere possunt; ita etiam non est mirum si, manifestata divina veritate, sunt aliqui errores exorti ex defectu mentium humanarum. qui tamen errores exercuerunt fidelium ingenia ad diligentius divinarum veritatem exquirendam et intelligendam: sicut et mala quae in creaturis accidunt, ordinat deus ad aliquod bonum.

9. quamvis autem omne bonum creatum, divinae bonitati comparatum, exiguum inveniatur, tamen quia in rebus creatis nihil potest esse maius quam salus rationalis creaturae, quae consistit in fruitione ipsius bonitatis divinae; cum ex incarnatione divina consecuta sit salus humana, non parum utilitatis praedicta incarnatio attulit mundo, ut septima ratio procedebat. nec oportuit propter hoc quod ex incarnatione divina omnes homines salvarentur: sed tantum illi qui praedictae incarnationi adhaerent per fidem et fidei sacramenta. est siquidem incarnationis divinae virtus sufficiens ad omnium hominum salutem: sed quod non omnes ex hoc salvantur, ex eorum indispositione contingit, quod incarnationis fructum in se suscipere nolunt, incarnato deo per fidem et amorem non inhaerendo. non enim erat hominibus subtrahenda libertas arbitrii, per quam possunt vel inhaerere vel non inhaerere deo incarnato: ne bonum hominis coactum esset, et per hoc absque merito et illaudabile redderetur.

10. praedicta etiam dei incarnatio sufficientibus indiciis hominibus manifestata est. divinitas enim nullo modo convenientius manifestari potest quam per ea quae sunt propria dei. est autem dei proprium quod naturae leges immutare possit, supra naturam aliquid operando, cuius ipse est auctor. convenientissime igitur probatur aliquid esse divinum per opera quae supra leges naturae fiunt, sicut quod caeci illuminentur, leprosi mudentur, mortui suscitentur. huiusmodi quidem opera christus effecit. unde et ipse per haec opera quaerentibus tu es qui venturus es, an alium expectamus? suam divinitatem demonstravit, dicens: caeci vident, claudi ambulant, surdi audiunt etc.. alium autem mundum creare necesse non erat: nec ratio divinae sapientiae, nec rerum natura hoc habebat. si autem dicatur, ut octava ratio proponebat, quod huiusmodi miracula etiam per alios esse facta leguntur: tamen considerandum est quod multo differentius et divinius christus effecit. nam alii orando haec fecisse leguntur: christus autem imperando, quasi ex propria potestate. et non solum ipse haec fecit, sed et aliis eadem et maiora faciendi tribuit potestatem, qui ad solam invocationem nominis christi huiusmodi miracula faciebant. et non solum corporalia miracula per christum facta sunt, sed etiam spiritualia, quae sunt multo maiora: scilicet quod per christum, et ad invocationem nominis eius, spiritus sanctus daretur, quo accenderentur corda caritatis divinae affectu; et mentes instruerentur subito in scientia divinarum; et linguae simplicium redderentur disertae, ad divinam veritatem hominibus proponendam. huiusmodi autem opera indicia sunt expressa divinitatis christi, quae nullus purus homo facere potuit. unde apostolus, ad hebr., dicit quod salus hominum, cum initium accepisset enarrari per dominum, per eos qui audierunt in nos confirmata est, attestante deo signis et virtutibus et variis spiritus sancti distributionibus.

11. licet autem saluti totius humani generis dei incarnatio necessaria foret, non tamen oportuit quod a principio mundi deus incarnaretur, ut nono obiiciebatur. primo quidem, quia per deum incarnatum oportebat hominibus medicinam afferri contra peccata, ut superius habitum est. contra peccatum autem alicui convenienter medicina non affertur nisi prius suum defectum recognoscat: ut sic per humilitatem homo, de seipso non praesumens, iacet spem suam in deum, a quo solo potest sanari peccatum, ut supra habitum est. poterat autem homo de seipso praesumere et quantum ad scientiam, et quantum ad virtutem. relinquendus igitur aliquando fuit sibi, ut experiretur quod ipse sibi non sufficeret ad salutem: neque per scientiam naturalem, quia ante tempus legis scriptae, homo legem naturae transgressus est; neque per virtutem propriam, quia, data sibi cognitione peccati per legem, adhuc ex infirmitate peccavit. et sic oportuit ut demum homini, neque de scientia neque de virtute praesumentem, daretur efficax auxilium contra peccatum per christi incarnationem: scilicet

gratia christi, per quam et instrueretur in dubiis, ne in cognitione deficeret; et roboraretur contra tentationum insultus, ne per infirmitatem deficeret. sic igitur factum est quod essent tres status humani generis: primus ante legem; secundus sub lege; tertius sub gratia. deinde per deum incarnatum praecepta et documenta perfecta hominibus danda erant. requirit autem hoc conditio humanae naturae, quod non statim ad perfectum ducatur, sed manuducatur per imperfecta ut ad perfectionem perveniat: quod in instructione puerorum videmus, qui primo de minimis instruuntur, nam a principio perfecta capere non valent. similiter etiam, si alicui multitudini aliqua inaudita proponerentur et magna, non statim caperet nisi ad ea assuesceret prius per aliqua minora. sic igitur conveniens fuit ut a principio humanum genus instrueretur de his quae pertinent ad suam salutem per aliqua levia et minora documenta per patriarchas et legem et prophetas, et tandem, in consummatione temporum, perfecta doctrina christi proponeretur in terris: secundum quod apostolus dicit, ad gal.: at ubi venit plenitudo temporis, misit deus filium suum in terris. et ibidem dicitur quod lex paedagogus noster fuit in christo, sed iam non sumus sub paedago. simul etiam considerandum est quod, sicut adventum magni regis oportet aliquos nuntios praecedere, ut praeparentur subditi ad eum reverentius suscipiendum; ita oportuit adventum dei in terras multa praecedere, quibus homines essent parati ad deum incarnatum suscipiendum. quod quidem factum est dum per praecedentia promissa et documenta hominum mentes dispositae sunt, ut facilius ei crederent qui ante praenuntiatus erat, et desiderantius susciperetur propter priora promissa.

12. et licet adventus dei incarnati in mundum esset maxime necessarius humanae saluti, tamen non fuit necessarium quod usque ad finem mundi cum hominibus conversaretur, ut decima ratio proponebat. hoc enim derogasset reverentiae quam homines debebant deo incarnato exhibere: dum, videntes ipsum carne indutum aliis hominibus similem, nihil de eo ultra alios homines aestimassent. sed eo, post mira quae gessit in terris, suam praesentiam hominibus subtrahente, magis ipsum revereri coeperunt. propter quod etiam suis discipulis plenitudinem spiritus sancti non dedit quandiu cum eis conversatus fuit, quasi per eius absentiam eorum animis ad spiritualia munera magis praeparatis. unde ipse eis dicebat: si non abiero, paraclitus non veniet ad vos: si autem abiero, mittam eum ad vos.

13. non oportuit autem deum carnem impassibilem et immortalem suscipere, secundum quod undecima ratio proponebat: sed magis passibilem et mortalem. primo quidem, quia necessarium erat hominibus quod beneficium incarnationis cognoscerent, ut ex hoc ad divinum amorem inflammarentur. oportuit autem, ad veritatem incarnationis manifestandam, quod carnem similem aliis hominibus sumeret, scilicet passibilem et mortalem. si enim impassibilem et immortalem carnem suscepisset, visum fuisset hominibus, qui talem carnem non noverant, quod aliquod phantasma esset, et non veritas carnis. secundo, quia necessarium fuit deum carnem assumere ut pro peccato humani generis satisfaceret. contingit autem unum pro alio satisfacere, ut in tertio ostensum est, ita tamen quod poenam pro peccato alteri debitam ipse, sibi non debitam, voluntarie assumat. poena autem consequens humani generis peccatum est mors et aliae passibilitates vitae praesentis, sicut supra dictum est: unde et apostolus dicit, ad rom.: per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors. oportuit igitur ut carnem passibilem et mortalem deus assumeret absque peccato, ut sic, patiundo et moriendo, pro nobis satisfaceret et peccatum auferret. et hoc est quod apostolus dicit, ad rom., quod deus misit filium suum in similitudinem carnis peccati, idest, habentem carnem similem peccatoribus, scilicet passibilem et mortalem; et subdit, ut de peccato damnaret peccatum in carne, idest, ut per poenam quam in carne pro peccato nostro sustinuit, peccatum a nobis auferret. tertio, quia per hoc quod carnem passibilem et mortalem habuit, efficacius dedit nobis exempla virtutis, passiones carnis fortiter superando, et eis virtuose utendo. quarto, quia per hoc magis ad spem immortalitatis erigimur, quod ipse de statu carnis passibilis et mortalis mutatus est in impassibilitatem et immortalitatem carnis: quod etiam de nobis sperare possumus, qui carnem gerimus passibilem et mortalem. si vero a

principio carnem impassibilem et immortalem assumpsisset, nulla daretur occasio immortalitatem sperandi his qui in seipsis mortalitatem et corruptibilitatem experiuntur. hoc etiam mediatoris officium requirebat quod, cum communem haberet nobiscum passibilem carnem et mortalem, cum deo vero virtutem et gloriam: ut auferens a nobis quod nobiscum commune habebat, scilicet passionem et mortem, ad id nos duceret quod sibi et deo erat commune. fuit enim mediator ad coniungendum nos deo.

14. similiter etiam non fuit expediens quod deus incarnatus vitam in hoc mundo ageret opulentam et honoribus seu dignitatibus sublimem, ut duodecima ratio concludebat. primo quidem, quia ad hoc venerat ut mentes hominum, terrenis deditas, a terrenis abstraheret et ad divina elevaret. unde oportuit, ut suo exemplo homines in contemptum divitiarum et aliorum quae mundani desiderant duceret, quod inopem et privatam vitam ageret in hoc mundo. secundo quia, si divitiis abundasset et in aliqua maxima dignitate constitutus fuisset, id quod divine gessit magis potentiae saeculari quam virtuti divinitatis fuisset attributum. unde efficacissimum argumentum suae divinitatis fuit quod absque adminiculo potentiae saecularis totum mundum in melius commutavit.

15. unde patet etiam solutio ad id quod decimotertio obiiciebatur.

16. non est autem procul a vero quod filius dei incarnatus obediens praecepto patris mortem sustinuit, secundum doctrinam apostoli. praeceptum enim dei est ad homines de operibus virtutum: et quanto aliquis perfectius actum virtutis exequitur, tanto magis deo obedit. inter alias autem virtutes praecipua caritas est, ad quam omnes aliae referuntur. christus igitur, dum actum caritatis perfectissime implevit, deo maxime obediens fuit. nullus enim est actus caritatis perfectior quam quod homo pro amore alicuius etiam mortem sustineat: secundum quod ipsemet dominus dicit: maiorem caritatem nemo habet quam quod animam suam ponat quis pro amicis suis. sic igitur invenitur christus, mortem sustinens pro salute hominum et ad gloriam dei patris, deo maxime obediens fuisse, actum caritatis perfectum exequendo. nec hoc repugnat divinitati ipsius, ut quartadecima ratio procedebat. sic enim facta est unio in persona ut proprietates utriusque naturae maneret, divinae scilicet et humanae, ut supra habitum est. et ideo, patiente christo etiam mortem et alia quae humanitatis sunt, divinitas impassibilis mansit, quamvis, propter unitatem personae, dicamus deum passum et mortuum. cuius exemplum aliquantulum in nobis apparet, quia, moriente carne, anima remanet immortalis.

17. sciendum est etiam quod, licet voluntas dei non sit ad mortem hominum, ut quintadecima ratio proponebat, est tamen ad virtutem, per quam homo mortem fortiter sustinet, et ex caritate periculis mortis se obicit. et sic voluntas dei fuit de morte christi, inquantum christus eam ex caritate suscepit et fortiter sustinuit.

18. unde patet quod non fuit impium et crudele quod deus pater christum mori voluit, ut sextadecima ratio concludebat. non enim coegit invitum, sed complacuit ei voluntas qua ex caritate christus mortem suscepit. et hanc etiam caritatem in eius anima operatus est.

19. similiter etiam non inconvenienter dicitur quod propter humilitatem demonstrandam christus mortem crucis voluit pati. et revera quidem humilitas in deum non cadit, ut decimaseptima ratio proponebat: quia virtus humilitatis in hoc consistit ut aliquis infra suos terminos se contineat, ad ea quae supra se sunt non se extendens, sed superiori se subiiciat; unde patet quod deo humilitas convenire non potest, qui superiorem non habet, sed ipse super omnia existit. si autem aliquis vel aequali vel inferiori se ex humilitate aliquando subiiciat, hoc est quia secundum aliquid eum qui simpliciter vel aequalis vel inferior est, superiorem se arbitratur. quamvis igitur christo secundum divinam naturam humilitatis virtus non competat, competit tamen sibi secundum humanam naturam, et eius humilitas ex eius divinitate laudabilior redditur: dignitas enim personae adiicit ad laudem humilitatis; puta quando, pro aliqua necessitate, expedit aliquem magnum aliqua infima pati. nulla autem tanta dignitas esse potest hominis quam quod sit deus. unde hominis dei humilitas maxime

laudabilis invenitur, dum abiecta sustinuit quae pro salute hominum ipsum pati expediebat. erant enim homines, propter superbiam, mundanae gloriae amatores. ut igitur hominum animos ab amore mundanae gloriae in amorem divinae gloriae transmutaret, voluit mortem sustinere, non qualemcumque, sed abiectissimam. sunt enim quidam qui, etsi mortem non timeant, abhorrent tamen mortem abiectam. ad quam etiam contemnendam dominus homines animavit suae mortis exemplo.

20. et licet homines ad humilitatem informari potuerint divinis sermonibus instructi, ut decimaoctava ratio proponebat: tamen ad agendum magis provocant facta quam verba et tanto efficacius facta movent, quanto certior opinio bonitatis habetur de eo qui huiusmodi operatur. unde, licet aliorum hominum multa humilitatis exempla invenirentur, tamen expedientissimum fuit ut ad hoc hominis dei provocarentur exemplo, quem constat errare non potuisse; et cuius humilitas tanto est mirabilior quanto maiestas sublimior.

21. manifestum est etiam ex praedictis quod oportuit christum mortem pati, non solum ut exemplum praeberet mortem contemnendi propter veritatis amorem, sed ut etiam aliorum peccata purgaret. quod quidem factum est dum ipse, qui absque peccato erat, mortem peccato debitam pati voluit, ut in se poenam aliis debitam, pro aliis satisfaciendo, susciperet. et quamvis sola dei gratia sufficiat ad remittendum peccata, ut decimanona ratio proponebat, tamen in remissione peccati exigitur etiam aliquid ex parte eius cui peccatum remittitur: ut scilicet satisfaciat ei quem offendit. et quia alii homines pro seipsis hoc facere non poterant, christus hoc pro omnibus fecit, mortem voluntariam ex caritate patiundo.

22. et quamvis in puniendo peccata oportet illum puniri qui peccavit, ut vigesima ratio proponebat, tamen in satisfaciendo unus potest alterius poenam ferre. quia dum poena pro peccato infligitur, pensatur eius qui punitur iniquitas: in satisfactione vero, dum quis, ad placandum eum quem offendit, voluntarie poenam assumit, satisfacientis caritas et benevolentia aestimatur, quae maxime apparet cum quis pro alio poenam assumit. et ideo deus satisfactionem unius pro alio acceptat, ut etiam in tertio libro ostensum est.

23. satisfacere autem pro toto humano genere, ut supra ostensum est, nullus homo purus poterat: nec ad hoc angelus sufficebat, ut vigesimaprima ratio procedebat. angelus enim, licet quantum ad aliquas proprietates naturales sit homine potior, tamen quantum ad beatitudinis participationem, in quam per satisfactionem reducendus erat, est ei aequalis. et iterum: non plene redintegraretur hominis dignitas, si angelo pro homine satisfacienti obnoxius redderetur.

24. sciendum autem est quod mors christi virtutem satisfaciendi habuit ex caritate ipsius, qua voluntarie mortem sustinuit, non ex iniquitate occidentium, qui eum occidendo peccaverunt: quia peccatum non deletur peccato, ut vigesimasecunda ratio proponebat.

25. et quamvis mors christi pro peccato satisfactoria fuerit, non tamen toties eum mori oportuit quoties homines peccant, ut vigesimatertia ratio concludebat. quia mors christi sufficiens fuit ad omnium expianda peccata: tum propter eximiam caritatem qua mortem sustinuit; tum propter dignitatem personae satisfacientis, quae fuit deus et homo. manifestum est autem etiam in rebus humanis quod, quanto persona est altior, tanto poena quam sustinet pro maiori computatur, sive ad humilitatem et caritatem patientis, sive ad culpam inferentis.

26. ad satisfaciendum autem pro peccato totius humani generis mors christi sufficiens fuit. quia, quamvis secundum humanam naturam solum mortuus fuerit, ut vigesimaquarta ratio proponebat, tamen ex dignitate personae patientis, quae est persona filii dei, mors eius redditur pretiosa. quia, ut supra dictum est, sicut maioris est criminis alicui personae inferre iniuriam quae maioris dignitatis existit, ita virtuosius est, et ex maiori caritate procedens, quod maior persona pro aliis se subiiciat voluntariae passioni.

27. quamvis autem christus pro peccato originali sua morte sufficienter satisfecerit, non est tamen inconveniens quod poenalitates ex peccato originali consequentes remaneant adhuc in omnibus qui etiam redemptionis christi participes fiunt: ut vigesimaquinta ratio

procedebat. hoc enim congruenter et utiliter factum est ut poena remaneret, etiam culpa sublata. primo quidem, ut esset conformitas fidelium ad christum, sicut membrorum ad caput. unde sicut christus prius multas passiones sustinuit, et sic ad immortalitatis gloriam pervenit; sic decuit ut fideles eius prius passionibus subiacerent, et sic ad immortalitatem pervenirent, quasi portantes in seipsis insignia passionis christi, ut similitudinem gloriae eius consequerentur; sicut apostolus, ad rom., dicit: heredes quidem dei, coheredes autem christi. si tamen compatimur, ut et simul glorificemur. secundo quia, si homines venientes ad iesum statim immortalitatem et impassibilitatem consequerentur, plures homines ad christum accederent magis propter haec corporalia beneficia quam propter spiritualia bona. quod est contra intentionem christi, venientis in mundum ut homines ab amore corporalium ad spiritualia transferret. tertio quia, si accedentes ad christum statim impassibiles et immortales redderentur, hoc quodammodo compelleret homines ad fidem christi suscipiendam. et sic meritum fidei minueretur.

28. quamvis autem sufficienter pro peccatis humani generis sua morte satisfecerit, ut vigesimasexta ratio proponebat, sunt tamen unicuique remedia propriae salutis quaerenda. mors enim christi est quasi quaedam universalis causa salutis: sicut peccatum primi hominis fuit quasi universalis causa damnationis. oportet autem universalem causam applicari ad unumquemque specialiter, ut effectum universalis causae percipiat. effectus igitur peccati primi parentis pervenit ad unumquemque per carnis originem: effectus autem mortis christi pertingit ad unumquemque per spiritualem regenerationem, per quam homo christo quodammodo coniungitur et incorporatur. et ideo oportet quod unusquisque quaerat regenerari per christum, et alia suscipere in quibus virtus mortis christi operatur.

29. ex quo patet quod effluxus salutis a christo in homines non est per naturae propaginem, sed per studium bonae voluntatis, qua homo christo adhaeret. et sic quod a christo unusquisque consequitur, est personale bonum. unde non derivatur ad posteros, sicut peccatum primi parentis, quod cum naturae propagine producitur. et inde est quod, licet parentes sint a peccato originali mundati per christum, non tamen est inconveniens quod eorum filii cum peccato originali nascentur, et sacramentis salutis indigeant, ut vigesimaseptima ratio concludebat.

30. sic igitur ex praemissis aliquatenus patet quod ea quae circa mysterium incarnationis fides catholica praedicat, neque impossibilia neque incongrua inveniuntur.

CAPUT 56

De necessitate sacramentorum.

1. quia vero, sicut iam dictum est, mors christi est quasi universalis causa humanae salutis; universalem autem causam oportet applicari ad unumquemque effectum: necessarium fuit exhiberi hominibus quaedam remedia per quae eis beneficium mortis christi quodammodo coniungeretur. huiusmodi autem esse dicuntur ecclesiae sacramenta.

2. huiusmodi autem remedia oportuit cum aliquibus visibilibus signis tradi. primo quidem, quia sicut ceteris rebus ita etiam homini deus providet secundum eius conditionem. est autem talis hominis conditio quod ad spiritualia et intelligibilia capienda naturaliter per sensibilia deducitur. oportuit igitur spiritualia remedia hominibus sub signis sensibilibus dari. secundo quia instrumenta oportet esse primae causae proportionata. prima autem et universalis causa humanae salutis est verbum incarnatum, ut ex praemissis apparet. congruum igitur fuit ut remedia quibus universalis causae virtus pertingit ad homines, illius causae similitudinem haberent: ut scilicet in eis virtus divina invisibiliter operaretur sub visibilibus signis. tertio, quia homo in peccatum lapsus erat rebus visibilibus indebite inhaerendo. ne igitur crederetur visibilia ex sui natura mala esse, et propter hoc eis inhaerentes peccasse, per ipsa visibilia congruum fuit quod hominibus remedia salutis adhiberentur: ut sic appareret

ipsa visibilia ex sui natura bona esse, velut a deo creata, sed hominibus noxia fieri secundum quod eis inordinate inhaerent, salutifera vero secundum quod ordinate eis utuntur.

3. ex hoc autem excluditur error quorundam haereticorum qui omnia huiusmodi visibilia a sacramentis ecclesiae volunt esse removenda. nec mirum, quia ipsi iidem opinantur omnia visibilia ex sui natura mala esse, et ex malo auctore producta: quod in secundo libro reprobavimus.

4. nec est inconveniens quod per res visibiles et corporales spiritualis salus ministretur: quia huiusmodi visibilia sunt quasi quaedam instrumenta dei incarnati et passi; instrumentum autem non operatur ex virtute suae naturae, sed ex virtute principalis agentis, a quo applicatur ad operandum. sic igitur et huiusmodi res visibiles salutem spiritualem operantur, non ex proprietate suae naturae, sed ex institutione ipsius christi, ex qua virtutem instrumentalem consequuntur.

CAPUT 57

De distinctione sacramentorum
veteris et novae legis.

1. deinde considerandum est quod, cum huiusmodi visibilia sacramenta ex passione christi efficaciam habeant et ipsam quodammodo repraesentent, talia ea esse oportet ut congruant saluti factae per christum. haec autem salus, ante christi incarnationem et mortem, erat quidem promissa, sed non exhibita: sed verbum incarnatum et passum est salutem huiusmodi operatum. sacramenta igitur quae incarnationem christi praecesserunt, talia esse oportuit ut significarent et quodammodo repromitterent salutem: sacramenta autem quae christi passionem consequuntur, talia esse oportet ut salutem hominibus exhibeant, et non solum significando demonstrent.

2. per hoc autem evitatur iudaeorum opinio, qui credunt sacramenta legalia, propter hoc quod a deo sunt instituta, in perpetuum esse servanda: cum deus non poeniteat, non mutetur. fit autem absque mutatione disponentis vel poenitentia, quod diversa disponat secundum congruentiam temporum diversorum: sicut paterfamilias alia praecepta tradit filio parvulo, et alia iam adulto. sic et deus congruenter alia sacramenta et praecepta ante incarnationem tradidit, ad significandum futura: alia post incarnationem, ad exhibendum praesentia et rememorandum praeterita.

3. magis autem irrationabilis est nazaraeorum et ebionitarum error qui sacramenta legalia simul cum evangelio dicebant esse servanda, quia huiusmodi error quasi contraria implicat. dum enim servant evangelica sacramenta, profitentur incarnationem et alia christi mysteria iam esse perfecta: dum autem etiam sacramenta legalia servant, profitentur ea esse futura.

CAPUT 58

De numero sacramentorum novae legis.

1. quia vero, ut dictum est, remedia spiritualis salutis sub signis sensibilibus sunt hominibus tradita, conveniens etiam fuit ut distinguerentur remedia quibus provideretur spirituali vitae, secundum similitudinem corporalis.

2. in vita autem corporali duplicem ordinem invenimus: sunt enim propagatores et ordinatores corporalis vitae in aliis; et sunt qui propagantur et ordinantur secundum corporalem vitam.

3. vitae autem corporali et naturali tria sunt per se necessaria, et quartum per accidens. oportet enim primo, quod per generationem seu nativitatem res aliqua vitam accipiat; secundo, quod per augmentum ad debitam quantitatem et robur perveniat; tertio, ad

conservationem vitae per generationem adeptae, et ad augmentum, est necessarium nutrimentum. et haec quidem sunt per se necessaria naturali vitae: quia sine his vita corporalis perfici non potest; unde et animae vegetativae quae est vivendi principium, tres vires naturales assignantur, scilicet generativa, augmentativa, et nutritiva. sed quia contingit aliquod impedimentum circa vitam corporalem, ex quo res viva infirmatur, per accidens necessarium est quartum, quod est sanatio rei viventis aegrotae.

4. sic igitur et in vita spirituali primum est spiritualis generatio, per baptismum; secundum est spirituale augmentum perducens ad robur perfectum, per sacramentum confirmationis; tertium est spirituale nutrimentum, per eucharistiae sacramentum. restat quartum, quod est spiritualis sanatio, quae fit vel in anima tantum per poenitentiae sacramentum; vel ex anima derivatur ad corpus, quando fuerit opportunum, per extremam unctionem. haec igitur pertinent ad eos qui in vita spirituali propagantur et conservantur.

5. propagatores autem et ordinatores corporalis vitae secundum duo attenduntur: scilicet secundum originem naturalem, quod ad parentes pertinet; et secundum regimen politicum, per quod vita hominis pacifica conservatur, et hoc pertinet ad reges et principes.

6. sic igitur est et in spirituali vita. sunt enim quidam propagatores et conservatores spiritualis vitae secundum spirituale ministerium tantum, ad quod pertinet ordinis sacramentum; et secundum corporalem et spiritualem simul, quod fit per sacramentum matrimonii, quo vir et mulier conveniunt ad prolem generandam et educandam ad cultum divinum.

CAPUT 59

De baptismo.

1. secundum hoc igitur apparere potest circa sacramenta singula et effectus proprius uniuscuiusque et materia conveniens. et primo quidem circa spiritualem generationem, quae per baptismum fit, considerandum est quod generatio rei viventis est mutatio quaedam de non vivente ad vitam. vita autem spirituali privatus est homo in sua origine per peccatum originale, ut supra dictum est; et adhuc quaecumque peccata sunt addita abducunt a vita. oportuit igitur baptismum, qui est spiritualis generatio, talem virtutem habere quod et peccatum originale, et omnia actualia peccata commissa tollat.

2. et quia signum sensibile sacramenti congruum debet esse ad repraesentandum spiritualem sacramenti effectum, foeditatis autem ablutio in rebus corporalibus facilius et communius fit per aquam: idcirco baptismus convenienter in aqua confertur per verbum dei sanctificata.

3. et quia generatio unius est alterius corruptio; et quod generatur priorem formam amittit et proprietates ipsam consequentes: necesse est quod per baptismum, qui est spiritualis generatio, non solum peccata tollantur, quae sunt spirituali vitae contraria, sed etiam omnes peccatorum reatus. et propter hoc baptismus non solum a culpa abluit, sed etiam ab omni reatu poenae absolvit. unde baptizatis satisfactio non iniungitur pro peccatis.

4. item, cum per generationem res formam acquirat, simul acquirit et operationem consequentem formam, et locum ei congruentem: ignis enim, mox generatus, tendit sursum sicut in proprium locum. et ideo, cum baptismus sit spiritualis generatio, statim baptizati idonei sunt ad spirituales actiones, sicut ad susceptionem aliorum sacramentorum, et ad alia huiusmodi; et statim eis debetur locus congruus spirituali vitae, qui est beatitudo aeterna. et propter hoc baptizati, si decedant, statim in beatitudine recipiuntur. unde dicitur quod baptismus aperit ianuam caeli.

5. considerandum est etiam quod unius rei est una tantum generatio. unde, cum baptismus sit spiritualis generatio, unus homo est semel tantum baptizandus.

6. manifestum est etiam quod infectio, quae per adam in mundum intravit, semel tantum hominem inquinat. unde et baptismus, qui contra eam principaliter ordinatur, iterari non debet. hoc etiam commune est, quod, ex quo res aliqua semel consecrata est, quandiu manet, ulterius consecrari non debet, ne consecratio inefficax videatur. unde, cum baptismus sit quaedam consecratio hominis baptizati, non est iterandum baptisma.

7. per quod excluditur error donatistarum, vel rebaptizantium.

CAPUT 60

De confirmatione.

1. perfectio autem spiritualis roboris in hoc proprie consistit, quod homo fidem christi confiteri audeat coram quibuscumque, nec inde retrahatur propter confusionem aliquam vel terrorem: fortitudo enim inordinatum timorem repellit. sacramentum igitur quo spirituale robur regenerato confertur, eum quodammodo instituit pro fide christi propugnatorem. et quia pugnares sub aliquo principe eius insignia deferunt, hi qui confirmationis sacramentum suscipiunt signo christi insignantur, videlicet signo crucis, quo pugnavit et vicit. hoc autem signum in fronte suscipiunt, in signum quod publice fidem christi confiteri non erubescant.

2. haec autem insignitio fit ex confectione olei et balsami, quae chrisma vocatur, non irrationabiliter. nam per oleum spiritus sancti virtus designatur, quo et christus unctus nominatur, ut sic a christo christiani dicantur, quasi sub ipso militantes. in balsamo autem, propter odorem, bona fama ostenditur, quam necesse est habere eos qui inter mundanos conversantur, ad fidem christi publice confitendam, quasi in campum certaminis de secretis ecclesiae sinibus producti.

3. convenienter etiam hoc sacramentum a solis pontificibus confertur, qui sunt quodammodo duces exercitus christiani: nam et apud saecularem militiam ad ducem exercitus pertinet ad militiam eligendo quosdam adscribere; ut sic qui hoc sacramentum suscipiunt, ad spiritualem militiam quodammodo videantur adscripti. unde et eis manus imponitur, ad designandam derivationem virtutis a christo.

CAPUT 61

De eucharistia.

1. sicut autem corporalis vita materiali alimento indiget, non solum ad quantitatis augmentum, sed etiam ad naturam corporis sustentandam, ne propter resolutiones continuas dissolvatur et eius virtus depereat; ita necessarium fuit in spirituali vita spirituale alimentum habere, quo regenerati et in virtutibus conserventur, et crescant.

2. et quia spirituales effectus sub similitudine visibilium congruum fuit nobis tradi, ut dictum est, huiusmodi spirituale alimentum nobis traditur sub speciebus illarum rerum quibus homines communius ad corporale alimentum utuntur. huiusmodi autem sunt panis et vinum. et ideo sub speciebus panis et vini hoc traditur sacramentum.

3. sed considerandum est quod aliter generans generato coniungitur et aliter nutrimentum nutritio in corporalibus rebus. generans enim non oportet secundum substantiam generato coniungi, sed solum secundum similitudinem et virtutem: sed alimentum oportet nutritio secundum substantiam coniungi. unde, ut corporalibus signis spirituales effectus respondeant, mysterium verbi incarnati aliter nobis coniungitur in baptismo, qui est spiritualis regeneratio; atque aliter in hoc eucharistiae sacramento, quod est spirituale alimentum. in baptismo enim continetur verbum incarnatum solum secundum virtutem: sed in eucharistiae sacramento confitemur ipsum secundum substantiam contineri.

4. et quia complementum nostrae salutis factum est per passionem christi et mortem, per quam eius sanguis a carne separatus est, separatim nobis traditur sacramentum corporis

eius sub specie panis, et sanguinis sub specie vini; ut sic in hoc sacramento passionis dominicae memoria et repraesentatio habeatur. et secundum hoc impletur quod dominus dixit, ioan. 6-56: caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus.

CAPUT 62

De errore infidelium circa sacramentum eucharistiae.

1. sicut autem, christo proferente haec verba, quidam discipulorum turbati sunt, dicentes, durus est hic sermo. quis potest eum audire? ita et contra doctrinam ecclesiae insurrexerunt haeretici veritatem huius negantes. dicunt enim in hoc sacramento non realiter esse corpus et sanguinem christi, sed significative tantum: ut sic intelligatur quod christus dixit, demonstrato pane, hoc est corpus meum, ac si diceret, hoc est signum, vel figura corporis mei; secundum quem modum et apostolus dixit, i cor. 10-4, petra autem erat christus, idest, christi figura; et ad hunc intellectum referunt quicquid in scripturis invenitur similiter dici.

2. huius autem opinionis occasionem assumunt ex verbis domini, qui de sui corporis comestione et sanguinis potatione, ut scandalum discipulorum quod obortum fuerat sopiretur, quasi seipsum exponens, dixit: verba quae ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt: quasi ea quae dixerat, non ad litteram, sed secundum spiritualem sensum intelligenda essent.

3. inducuntur etiam ad dissentiendum ex multis difficultatibus quae ad hanc ecclesiae doctrinam sequi videntur, propter quas hic sermo christi et ecclesiae durus eis apparet.

4. et primo quidem, difficile videtur quomodo verum corpus christi in altari esse incipiat. aliquid enim incipit esse ubi prius non fuit, dupliciter: vel per motum localem, vel per conversionem alterius in ipsum; ut patet in igne, qui alicubi esse incipit vel quia ibi de novo accenditur, vel quia illuc de novo apportatur. manifestum est autem verum corpus christi non semper in hoc altari fuisse: confitetur enim ecclesia christum in suo corpore ascendisse in caelum. videtur autem impossibile dici quod aliquid hic de novo convertatur in corpus christi. nihil enim videtur converti in praeexistens: cum id in quod aliquid convertitur, per huiusmodi conversionem esse incipiat. manifestum est autem corpus christi praeexistisse, utpote in utero virginali conceptum. non igitur videtur esse possibile quod in altari de novo esse incipiat per conversionem alterius in ipsum. similiter autem, nec per loci mutationem. quia omne quod localiter movetur, sic incipit esse in uno loco quod desinit esse in alio, in quo prius fuit. oportebit igitur dicere quod, cum christus incipit esse in hoc altari, in quo hoc sacramentum peragitur, desinat esse in caelo, quo ascendendo pervenerat. amplius. nullus motus localis terminatur simul ad duo loca. manifestum est autem hoc sacramentum simul in diversis altaribus celebrari. non est ergo possibile, quod per motum localem corpus christi, ibi esse incipiat.

5. secunda difficultas ex loco accidit. non enim semotim partes alicuius in diversis locis continentur, ipso integro permanente. manifestum est autem in hoc sacramento seorsum esse panem et vinum in locis separatis. si igitur caro christi sit sub specie panis, et sanguis sub specie vini, videtur sequi quod christus non remaneat integer, sed semper cum hoc sacramentum agitur, eius sanguis a corpore separetur. adhuc. impossibile videtur quod maius corpus in loco minoris includatur. manifestum est autem verum corpus christi esse maioris quantitatis quam panis qui in altari offertur. impossibile igitur videtur quod verum corpus christi totum et integrum sit ubi videtur esse panis. si autem ibi est non totum, sed aliqua pars eius, redibit primum inconveniens, quod semper dum hoc sacramentum agitur, corpus christi per partes discerpatur. amplius. impossibile est unum corpus in pluribus locis existere. manifestum est autem hoc sacramentum in pluribus locis celebrari. impossibile igitur videtur quod corpus christi in hoc sacramento veraciter contineatur. nisi forte quis dicat quod

secundum aliquam particulam est hic, et secundum aliam alibi. ad quod iterum sequitur quod per celebrationem huius sacramenti corpus christi dividatur in partes: cum tamen nec quantitas corporis christi sufficere videatur ad tot particulas ex eo dividendas, in quot locis hoc sacramentum peragitur.

6. tertia difficultas est ex his quae in hoc sacramento sensu percipimus. sentimus enim manifeste, etiam post consecrationem, in hoc sacramento omnia accidentia panis et vini, scilicet colorem, saporem, odorem, figuram, quantitatem et pondus: circa quae decipi non possumus, quia sensus circa propria sensibilia non decipitur. huiusmodi autem accidentia in corpore christi esse non possunt sicut in subiecto; similiter etiam nec in aere adiacenti: quia, cum plurima eorum sint accidentia naturalia, requirunt subiectum determinatae naturae, non qualis est natura corporis humani vel aeris. nec possunt per se subsistere: cum accidentis esse sit inesse. accidentia etiam, cum sint formae, individuari non possunt nisi per subiectum. unde remoto subiecto, essent formae universales. relinquitur igitur huiusmodi accidentia esse in suis determinatis subiectis, scilicet in substantia panis et vini. est igitur ibi substantia panis et vini, et non substantia corporis christi: cum impossibile videatur duo corpora esse simul.

7. quarta difficultas accidit ex passionibus et actionibus quae apparent in pane et vino post consecrationem sicut et ante. nam vinum, si in magna quantitate sumeretur, calefaceret, et inebriaret: panis autem et confortaret et nutriret. videntur etiam, si diu et incaute servantur, putrescere; et a muribus comedi; comburi etiam possunt et in cinerem redigi et vaporem; quae omnia corpori christi convenire non possunt; cum fides ipsum impassibilem praedicet. impossibile igitur videtur quod corpus christi in hoc sacramento substantialiter contineatur.

8. quinta difficultas videtur specialiter accidere ex fractione panis: quae quidem sensibiliter apparet, nec sine subiecto esse potest. absurdum etiam videtur dicere quod illius fractionis subiectum sit corpus christi. non igitur videtur ibi esse corpus christi, sed solum substantia panis et vini.

9. haec igitur et huiusmodi sunt propter quae doctrina christi et ecclesiae circa hoc sacramentum dura esse videtur.

CAPUT 63

Solutio praemissarum difficultatum, et primo
quoad conversionem panis in corpus christi.

1. licet autem divina virtus sublimius et secretius in hoc sacramento operetur quam ab homine perquiri possit, ne tamen doctrina ecclesiae circa hoc sacramentum, infidelibus impossibilis videatur, conandum est ad hoc quod omnis impossibilitas excludatur.

2. prima igitur occurrit consideratio, per quem modum verum christi corpus esse sub hoc sacramento incipiat.

3. impossibile autem est quod hoc fiat per motum localem corporis christi. tum quia sequeretur quod in caelo esse desineret quandocumque hoc agitur sacramentum. tum quia non posset simul hoc sacramentum agi, nisi in uno loco: cum unus motus localis non nisi ad unum terminum finiatur. tum etiam quia motus localis instantaneus esse non potest, sed tempore indiget. consecratio autem perficitur in ultimo instanti prolationis verborum.

4. relinquitur igitur dicendum quod verum corpus christi esse incipiat in hoc sacramento per hoc quod substantia panis convertitur in substantiam corporis christi, et substantia vini in substantiam sanguinis eius.

5. ex hoc autem apparet falsam esse opinionem, tam eorum qui dicunt substantiam panis simul cum substantia corporis christi in hoc sacramento existere; quam etiam eorum qui ponunt substantiam panis in nihilum redigi, vel in primam materiam resolvi. ad utrumque enim sequitur quod corpus christi in hoc sacramento esse incipere non possit nisi per motum localem: quod est impossibile, ut ostensum est. praeterea, si substantia panis simul est in hoc

sacramento cum vero corpore christi, potius christo dicendum fuit, hic est corpus meum, quam, hoc est corpus meum: cum per hic demonstretur substantia quae videtur, quae quidem est substantia panis, si in sacramento cum corpore christi remaneat. similiter etiam impossibile videtur quod substantia panis omnino in nihilum redeat. multum enim de natura corporea primo creata iam in nihilum rediisset ex frequentatione huius mysterii. nec est decens ut in sacramento salutis divina virtute aliquid in nihilum redigatur. neque etiam in materiam primam substantiam panis est possibile resolvi: cum materia prima sine forma esse non possit. nisi forte per materiam primam prima elementa corporea intelligantur. in quae quidem si substantia panis resolveretur, necesse esset hoc ipsum percipi sensu: cum elementa corporea sensibilia sint. esset etiam ibi localis transmutatio et corporalis alteratio contrariorum, quae instantanea esse non possunt.

6. sciendum tamen est quod praedicta conversio panis in corpus christi alterius modi est ab omnibus conversionibus naturalibus. nam in qualibet conversione naturali manet subiectum, in quo succedunt sibi diversae formae, vel accidentales, sicut cum album in nigrum convertitur, vel substantiales, sicut cum aer in ignem: unde conversiones formales nominantur. sed in conversione praedicta subiectum transit in subiectum, et accidentia manent: unde haec conversio substantialis nominatur. et quidem qualiter haec accidentia maneant et quare, posterius perscrutandum est.

7. nunc autem considerare oportet quomodo subiectum in subiectum convertatur. quod quidem natura facere non potest. omnis enim naturae operatio materiam praesupponit per quam substantia individuatur; unde natura facere non potest quod haec substantia fiat illa, sicut quod hic digitus fiat ille digitus. sed materia subiecta est virtuti divinae: cum per ipsam producat in esse. unde divina virtute fieri potest quod haec individua substantia in illam praeexistentem convertatur. sicut enim virtute naturalis agentis, cuius operatio se extendit tantum ad immutationem formae, et existentia subiecti supposita, hoc totum in illud totum convertitur secundum variationem speciei et formae, utpote hic aer in hunc ignem generatum: ita virtute divina, quae materiam non praesupponit, sed eam producit, et haec materia convertitur in illam, et per consequens hoc individuum in illud: individuationis enim principium materia est, sicut forma est principium speciei.

8. hinc autem manifestum est quod in conversione praedicta panis in corpus christi non est aliquod subiectum commune permanens post conversionem: cum transmutatio fiat secundum primum subiectum, quod est individuationis principium. necesse est tamen aliquid remanere, ut verum sit quod dicitur, hoc est corpus meum, quae quidem verba sunt huius conversionis significativa et factiva. et quia substantia panis non manet, nec aliqua prior materia, ut ostensum est: necesse est dicere quod maneat id quod est praeter substantiam panis. huiusmodi autem est accidens panis. remanent igitur accidentia panis, etiam post conversionem praedictam.

9. inter accidentia vero quidam ordo considerandus est. nam inter omnia accidentia propinquius inhaeret substantiae quantitas dimensiva. deinde qualitates in substantia recipiuntur quantitate mediante, sicut color mediante superficie: unde et per divisionem quantitatis, per accidens dividuntur. ulterius autem qualitates sunt actionum et passionum principia; et relationum quarundam, ut sunt pater et filius, dominus et servus, et alia huiusmodi. quaedam vero relationes immediate ad quantitates consequuntur: ut maius et minus, duplum et dimidium, et similia. sic igitur accidentia panis, post conversionem praedictam, remanere ponendum est ut sola quantitas dimensiva sine subiecto subsistat, et in ipsa qualitates fundentur sicut in subiecto, et per consequens actiones, passionem et relationes. accidit igitur in hac conversione contrarium ei quod in naturalibus mutationibus accidere solet, in quibus substantia manet ut mutationis subiectum, accidentia vero variantur: hic autem e converso accidens manet, et substantia transit.

10. huiusmodi autem conversio non potest proprie dici motus, sicut a naturali consideratur, ut subiectum requirat, sed est quaedam substantialis successio, sicut in creatione est successio esse et non esse, ut in secundo dictum est.

11. haec igitur est una ratio quare accidens panis remanere oportet: ut inveniatur aliquod manens in conversione praedicta.

12. est autem et propter aliud necessarium. si enim substantia panis in corpus christi converteretur et panis accidentia transirent, ex tali conversione non sequeretur quod corpus christi, secundum suam substantiam, esset ubi prius fuit panis: nulla enim relinqueretur habitudo corporis christi ad locum praedictum. sed cum quantitas dimensiva panis remanet post conversionem, per quam panis hunc locum sortiebatur, substantia panis in corpus christi mutata fit corpus christi sub quantitate dimensiva panis; et per consequens locum panis quodammodo sortitur, mediantibus tamen dimensionibus panis. possunt et aliae rationes assignari. et quantum ad fidei rationem quae de invisibilibus est. et eius meritum quod circa hoc sacramentum tanto maius est quanto invisibilis agitur, corpore christi sub panis accidentibus occultato. et propter commodiorem et honestiorem usum huius sacramenti. esset enim horri summentibus, et abominationi videntibus, si corpus christi in sua specie a fidelibus sumeretur. unde sub specie panis et vini, quibus communius homines utuntur ad esum et potum, corpus christi proponitur manducandum, et sanguis potandus.

CAPUT 64

Solutio eorum quae
obiiciebantur ex parte loci.

1. his igitur consideratis circa modum conversionis, ad alia solvenda nobis aliquatenus via patet. dictum est enim quod locus in quo hoc agitur sacramentum, attribuitur corpori christi ratione dimensionum panis, remanentium post conversionem substantiae panis in corpus christi. secundum hoc igitur ea quae christi sunt necesse est esse in loco praedicto, secundum quod exigit ratio conversionis praedictae.

2. considerandum est igitur in hoc sacramento aliquid esse ex vi conversionis, aliquid autem ex naturali concomitantia. ex vi quidem conversionis est in hoc sacramento illud ad quod directe conversio terminatur: sicut sub speciebus panis corpus christi, in quod substantia panis convertitur, ut per verba consecrationis patet, cum dicitur, hoc est corpus meum; et similiter sub specie vini est sanguis christi, cum dicitur, hic est calix sanguinis mei etc.. sed ex naturali concomitantia sunt ibi omnia alia ad quae conversio non terminatur, sed tamen ei in quod terminatur sunt realiter coniuncta. manifestum est enim quod conversio panis non terminatur in divinitatem christi, neque in eius animam; sed tamen sub specie panis est anima christi et eius divinitas propter unionem utriusque ad corpus christi.

3. si vero in triduo mortis christi hoc sacramentum celebratum fuisset, non fuisset sub specie panis anima christi, quia realiter non erat corpori eius unita: et similiter nec sub specie panis fuisset sanguis, nec sub specie vini corpus, propter separationem utriusque in morte. nunc autem, quia corpus christi in sua natura non est sine sanguine, sub utraque specie continetur corpus et sanguis: sed sub specie panis continetur corpus ex vi conversionis, sanguis autem ex naturali concomitantia: sub specie autem vini e converso.

4. per eadem etiam patet solutio ad id quod obiiciebatur de inaequalitate corporis christi ad locum panis. substantia enim panis directe convertitur in substantiam corporis christi: dimensiones autem corporis christi sunt in sacramento ex naturali concomitantia, non autem ex vi conversionis, cum dimensiones panis remaneant. sic igitur corpus christi non comparatur ad hunc locum mediantibus dimensionibus propriis, ut eis oporteat adaequari locum: sed mediantibus dimensionibus panis remanentibus, quibus locus adaequatur.

5. inde etiam patet solutio ad id quod obiiciebatur de pluralitate locorum. corpus enim christi per suas proprias dimensiones in uno tantum loco existit: sed mediantibus dimensionibus panis in ipsum transeuntis in tot locis in quot huiusmodi conversio fuerit celebrata: non quidem divisum per partes, sed integrum in unoquoque; nam quilibet panis consecratus in integrum corpus christi convertitur.

CAPUT 65

Solutio eorum quae obiiciebantur
ex parte accidentium.

1. sic igitur difficultate soluta quae ex loco accidit, inspiciendum est de ea quae ex accidentibus remanentibus esse videtur. non enim negari potest accidentia panis et vini remanere: cum sensus hoc infallibiliter demonstret.

2. neque his corpus christi aut sanguis afficitur: quia hoc sine eius alteratione esse non posset, nec talium accidentium capax est. similiter autem et substantia aeris. unde relinquitur quod sint sine subiecto. tamen per modum praedictum: ut scilicet sola quantitas dimensioniva sine subiecto subsistat, et ipsa aliis accidentibus praebeat subiectum.

3. nec est impossibile quod accidens virtute divina subsistere possit sine subiecto. idem enim est iudicandum de productione rerum, et conservatione earum in esse. divina autem virtus potest producere effectus quarumcumque causarum secundarum sine ipsis causis secundis: sicut potuit formare hominem sine semine, et sanare febrem sine operatione naturae. quod accidit propter infinitatem virtutis eius, et quia omnibus causis secundis largitur virtutem agendi. unde et effectus causarum secundarum conservare potest in esse sine causis secundis. et hoc modo in hoc sacramento accidens conservat in esse, sublata substantia quae ipsum conservabat.

4. quod quidem praecipue dici potest de quantitativis dimensionibus: quas etiam platonici posuerunt per se subsistere, propter hoc quod secundum intellectum separantur. manifestum est autem quod plus potest deus in operando quam intellectus in apprehendendo.

5. habet autem et hoc proprium quantitas dimensioniva inter accidentia reliqua, quod ipsa secundum se individuatur. quod ideo est, quia positio, quae est ordo partium in toto, in eius ratione includitur: est enim quantitas positionem habens. ubicumque autem intelligitur diversitas partium eiusdem speciei, necesse est intelligi individuationem: nam quae sunt unius speciei, non multiplicantur nisi secundum individuum; et inde est quod non possunt apprehendi multae albedines nisi secundum quod sunt in diversis subiectis; possunt autem apprehendi multae lineae, etiam si secundum se considerentur: diversus enim situs, qui per se lineae inest, ad pluralitatem linearum sufficiens est.

6. et quia sola quantitas dimensioniva de sui ratione habet unde multiplicatio individuorum in eadem specie possit accidere, prima radix huiusmodi multiplicationis ex dimensione esse videtur: quia et in genere substantiae multiplicatio fit secundum divisionem materiae; quae nec intelligi posset nisi secundum quod materia sub dimensionibus consideratur; nam, remota quantitate, substantia omnis indivisibilis est, ut patet per philosophum in i physicorum.

7. manifestum est autem quod in aliis generibus accidentium, multiplicantur individua eiusdem speciei ex parte subiecti. et sic relinquitur quod, cum in huiusmodi sacramento ponamus dimensiones per se subsistere; et alia accidentia in eis sicut in subiecto fundari: non oportet nos dicere quod accidentia huiusmodi individuata non sint; remanet enim in ipsis dimensionibus individuationis radix.

CAPUT 66

Solutio eorum quae obiiciebantur
ex parte actionis et passionis.

1. his autem consideratis, quae ad quartam difficultatem pertinent considerata sunt. circa quae aliquid quidem est quod de facili expediri potest: aliquid quidem est quod maiorem difficultatem praetendit.

2. quod enim in hoc sacramento eadem actiones appareant quae prius in substantia panis et vini apparebant, puta quod similiter immutent sensum, similiter etiam alterent aerem circumstantem, vel quodlibet aliud, odore aut colore: satis conveniens videtur ex his quae posita sunt. dictum est enim quod in hoc sacramento remanent accidentia panis et vini: inter quae sunt qualitates sensibiles, quae sunt huiusmodi actionum principia.

3. rursus, circa passiones aliquas, puta quae fiunt secundum alterationes huiusmodi accidentium, non magna etiam difficultas accidit, si praemissa supponantur. cum enim praemissum sit quod alia accidentia in dimensionibus fundantur sicut in subiecto, per eundem modum circa huiusmodi subiectum alteratio aliorum accidentium considerari potest, sicut si esset ibi substantia; ut puta si vinum esset calefactum et infrigidaretur, aut mutaret saporem, aut aliquod huiusmodi.

4. sed maxima difficultas apparet circa generationem et corruptionem quae in hoc sacramento videtur accidere. nam si quis in magna quantitate hoc sacramentali cibo uteretur, sustentari posset, et vino etiam inebriari, secundum illud apostoli i cor. 11-21, alius esurit, alius ebrius est: quae quidem accidere non possent nisi ex hoc sacramento caro et sanguis generaretur; nam nutrimentum convertitur in substantiam nutriti; quamvis quidam dicant hominem sacramentali cibo non posse nutriri, sed solum confortari et refocillari, sicut cum ad odorem vini confortatur. sed haec quidem confortatio ad horam accidere potest: non autem sufficit ad sustentandum hominem, si diu sine cibo permaneat. experimento autem de facili inveniretur hominem diu sacramentali cibo sustentari posse.

5. mirandum etiam videtur cur negent hominem hoc sacramentali cibo posse nutriri, refugientes hoc sacramentum in carnem et sanguinem posse converti: cum ad sensum appareat quod per putrefactionem vel combustionem in aliam substantiam, scilicet cineris et pulveris, convertatur.

6. quod quidem difficile tamen videtur: eo quod nec videatur possibile quod ex accidentibus fiat substantia: nec credi fas sit quod substantia corporis christi, quae est impassibilis, in aliam substantiam convertatur.

7. si quis autem dicere velit quod, sicut miraculose panis in corpus christi convertitur, ita miraculose accidentia in substantiam convertuntur: primum quidem, hoc non videtur miraculo esse conveniens, quod hoc sacramentum putrescat, vel per combustionem dissolvatur; deinde, quia putrefactio et combustio consueto naturae ordine huic sacramento accidere inveniuntur: quod non solet esse in his quae miraculose fiunt.

8. ad hanc dubitationem tollendam quaedam famosa positio est adinventata, quae a multis tenetur. dicunt enim quod, cum contingit hoc sacramentum in carnem converti aut sanguinem per nutrimentum, vel in cinerem per combustionem aut putrefactionem, non convertuntur accidentia in substantiam; neque substantia corporis christi; sed redit, divino miraculo, substantia panis quae prius fuerat, et ex ea generantur illa in quae hoc sacramentum converti invenitur.

9. sed hoc quidem omnino stare non potest. ostensum est enim supra quod substantia panis in substantiam corporis christi convertitur. quod autem in aliquid conversum est, redire non potest nisi e converso illud reconvertatur in ipsum. si igitur substantia panis redit, sequitur quod substantia corporis christi reconvertitur in panem. quod est absurdum.

10. adhuc, si substantia panis redit, necesse est quod vel redeat speciebus panis manentibus; vel speciebus panis iam destructis. speciebus quidem panis durantibus, substantia

panis redire non potest: quia quamdiu species manent, manet sub eis substantia corporis christi; sequeretur ergo quod simul esset ibi substantia panis et substantia corporis christi. similiter etiam neque, corruptis speciebus panis, substantia panis redire potest: tum quia substantia panis non est sine propriis speciebus; tum quia, destructis speciebus panis, iam generata est alia substantia, ad cuius generationem ponebatur quod substantia panis rediret.

11. melius igitur dicendum videtur quod in ipsa consecratione, sicut substantia panis in corpus christi miraculose convertitur, ita miraculose accidentibus confertur quod subsistant, quod est proprium substantiae: et per consequens quod omnia possint facere et pati quae substantia posset facere et pati, si substantia adesset. unde sine novo miraculo, et inebriare et nutrire, et incinerari et putrefieri possunt, eodem modo et ordine ac si substantia panis et vini adesset.

CAPUT 67

Solutio eorum quae obiiciebantur
ex parte fractionis.

1. restat autem ea quae ad quintam difficultatem pertinent speculari. manifestum est autem secundum praedicta, quod fractionis subiectum ponere possumus dimensiones per se subsistentes. nec tamen, huiusmodi dimensionibus fractis, frangitur substantia corporis christi: eo quod totum corpus christi sub qualibet portione remaneat.

2. quod quidem, etsi difficile videatur tamen secundum ea quae praemissa sunt, expositionem habet. dictum est enim supra quod corpus christi est in hoc sacramento per substantiam suam ex vi sacramenti; dimensiones autem corporis christi sunt ibi ex naturali concomitantia quam ad substantiam habent; e contrario ei secundum quod corpus naturaliter est in loco; nam corpus naturale est in loco mediantibus dimensionibus quibus loco commensuratur.

3. alio autem modo se habet aliquid substantiale ad id in quo est; et alio modo aliquid quantum. nam quantum totum ita est in aliquo toto quod totum non est in parte, sed pars in parte, sicut totum in toto. unde et corpus naturale sic est in toto loco totum quod non est totum in qualibet parte loci, sed partes corporis partibus loci aptantur: eo quod est in loco mediantibus dimensionibus. si autem aliquid substantiale sit in aliquo toto totum, etiam totum est in qualibet parte eius: sicut tota natura et species aquae in qualibet parte aquae est, et tota anima est in qualibet corporis parte.

4. quia igitur corpus christi est in sacramento ratione suae substantiae, in quam conversa est substantia panis dimensionibus eius manentibus; sicut tota species panis erat sub qualibet parte dimensionum, ita integrum corpus christi est sub qualibet parte earundem. non igitur fractio illa, seu divisio, attingit ad corpus christi, ut sit in illo sicut in subiecto: sed subiectum eius sunt dimensiones panis vel vini remanentes, sicut et aliorum accidentium ibidem remanentium diximus eas esse subiectum.

CAPUT 68

Solutio auctoritatis inductae.

1. his igitur difficultatibus remotis, manifestum est quod id quod ecclesiastica traditio habet circa sacramentum altaris, nihil continet impossibile deo, qui omnia potest.

2. nec etiam contra ecclesiae traditionem est verbum domini dicentis ad discipulos, qui de hac doctrina scandalizati videbantur: verba quae ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt. non enim per hoc dedit intelligere quod vera caro sua in hoc sacramento manducanda fidelibus non traderetur: sed quia non traditur manducanda carnaliter, ut scilicet, sicut alii cibi

carnales, in propria specie dilacerata sumeretur; sed quia quodam spirituali modo sumitur, praeter consuetudinem aliorum ciborum carnalium.

CAPUT 69

Ex quali pane et vino debet
confici hoc sacramentum.

1. quia vero, ut supra dictum est, ex pane et vino hoc sacramentum conficitur, necesse est eas conditiones servari in pane et vino, ut ex eis hoc sacramentum confici possit, quae sunt de ratione panis et vini. vinum autem non dicitur nisi liquor qui ex uvis exprimitur: nec panis proprie dicitur nisi qui ex granis tritici conficitur. alii vero qui dicuntur panes, pro defectu panis triticei, ad eius supplementum, in usum venerunt: et similiter alii liquores in usum vini. unde nec ex alio pane nec ex alio vino hoc sacramentum confici posset: neque etiam si pani et vino tanta alienae materiae admixtio fieret quod species solveretur.

2. si qua vero huiusmodi pani et vino accidunt quae non sunt de ratione panis et vini, manifestum est quod, his praetermissis, potest verum confici sacramentum. unde, cum esse fermentatum vel azymum non sit de ratione panis, sed utrolibet existente species panis salvetur, ex utrolibet pane potest confici sacramentum. et propter hoc diversae ecclesiae diversum in hoc usum habent: et utrumque congruere potest significationi sacramenti. nam, ut gregorius dicit in registro: romana ecclesia offert azymos panes, propterea quod dominus sine ulla commixtione carnem suscepit. sed caeterae ecclesiae offerunt fermentatum: pro eo quod verbum patris indutum est carne, et est verus deus et verus homo, sicut et fermentum commiscetur farinae.

3. congruit tamen magis puritati corporis mystici, idest ecclesiae, quae in hoc sacramento configuratur, usus azymi panis: secundum illud apostoli, i cor. 5-7 pascha nostrum immolatus est christus. itaque epulemur in azymis sinceritatis et veritatis.

4. per hoc autem excluditur error quorundam graecorum, qui dicunt in azymo sacramentum hoc celebrari non posse. quod etiam evidenter evangelii auctoritate destruitur. dicitur enim matth. 25-17; et marc. 14-12; et luc. 22-7, quod dominus prima die azymorum pascha cum discipulis suis comedit, et tunc hoc sacramentum instituit. cum autem non esset licitum secundum legem quod prima die azymorum fermentatum in domibus iudaeorum inveniretur, ut patet exodi 12-15, dominus autem, quandiu fuit in mundo, legem servavit: manifestum est quod panem azymum in corpus suum convertit, et discipulis sumendum dedit. stultum est igitur improbare in usu ecclesiae latinorum quod dominus in ipsa institutione huius sacramenti servavit.

5. sciendum tamen quod quidam dicunt ipsum praevenisse diem azymorum, propter passionem imminens: et tunc fermentato pane eum usum fuisse. quod quidem ostendere nituntur ex duobus. primo ex hoc quod dicitur ioan. 13-1 quod ante diem festum paschae dominus cum discipulis cenam celebravit, in qua corpus suum consecravit, sicut apostolus tradit i cor. 11-23. unde videtur quod christus cenam celebraverit ante diem azymorum: et sic in consecratione sui corporis usus fuerit pane fermentato. hoc etiam confirmare volunt per hoc quod habetur ioan. 18-28, quod sexta feria, qua christus est crucifixus, iudaei non intraverunt praetorium pilati, ut non contaminarentur, sed manducarent pascha. pascha autem dicuntur azyma. ergo concludunt quod cena fuit celebrata ante azyma.

6. ad hoc autem respondetur quod, sicut dominus mandat exodi 12, festum azymorum septem diebus celebrabatur, inter quos dies prima erat sancta atque solemnis praecipue inter alias, quod erat quintadecima die mensis. sed quia apud iudaeos solemnitates a praecedenti vespere incipiebant, ideo quartadecima die ad vesperam incipiebant comedere azyma, et comedebant per septem subsequentes dies. et ideo dicitur in eodem capitulo: primo mense, quartadecima die mensis ad vesperam, comedetis azyma, usque ad diem vigesimam primam

eiusdem mensis ad vesperam. septem diebus fermentatum non invenietur in domibus vestris. et eadem quartadecima die ad vespas immolabatur agnus paschalis. prima ergo dies azymorum a tribus evangelistis, matthaeo, marco, luca, dicitur quartadecima dies mensis: quia ad vesperam comedebant azyma, et tunc immolabatur pascha, idest agnus paschalis: et hoc erat secundum iohannem, ante diem festum paschae, idest ante diem quintam decimam diem mensis, qui erat solemnior inter omnes, in quo iudaei volebant comedere pascha, idest panes azymos paschales, non autem agnum paschalem. et sic nulla discordia inter evangelistas existente, planum est quod christus ex azymo pane corpus suum consecravit in cena. unde manifestum fit quod rationabiliter latinorum ecclesia pane azymo utitur in hoc sacramento.

CAPUT 70

De sacramento poenitentiae.

et primo, quod homines post gratiam

sacramentalem acceptam peccare possunt.

1. quamvis autem per praedicta sacramenta hominibus gratia conferatur, non tamen per acceptam gratiam impeccabiles fiunt.

2. gratuita enim dona recipiuntur in anima sicut habituales dispositiones: non enim homo secundum ea semper agit. nihil autem prohibet eum qui habitum habet, agere secundum habitum vel contra eum: sicut grammaticus potest secundum grammaticam recte loqui, vel etiam contra grammaticam loqui incongrue. et ita est etiam de habitibus virtutum moralium: potest enim qui iustitiae habitum habet, et contra iustitiam agere. quod ideo est quia usus habituum in nobis ex voluntate est: voluntas autem ad utrumque oppositorum se habet. manifestum est igitur quod suscipiens gratuita dona peccare potest contra gratiam agendo.

3. adhuc. impeccabilitas in homine esse non potest sine immutabilitate voluntatis. immutabilitas autem voluntatis non potest homini competere nisi secundum quod attingit ultimum finem. ex hoc enim voluntas immutabilis redditur quod totaliter impletur, ita quod non habet quo divertat ab eo in quo est firmata. impletio autem voluntatis non competit homini nisi ut finem ultimum attingenti: quandiu enim restat aliquid ad desiderandum, voluntas impleta non est. sic igitur homini impeccabilitas non competit antequam ad ultimum finem perveniat. quod quidem non datur homini in gratia quae in sacramentis confertur: quia sacramenta sunt in adiutorium hominis secundum quod est in via ad finem. non igitur ex gratia in sacramentis percepta aliquis impeccabilis redditur.

4. amplius. omne peccatum ex quadam ignorantia contingit: unde dicit philosophus quod omnis malus est ignorans; et in proverbiiis dicitur: errant qui operantur malum. tunc igitur solum homo securus potest esse a peccato secundum voluntatem, quando secundum intellectum securus est ab ignorantia et errore. manifestum est autem quod homo non redditur immunis ab omni ignorantia et errore per gratiam in sacramentis perceptam: hoc enim est hominis secundum intellectum illam veritatem inspicientis quae est certitudo omnium veritatum; quae quidem inspectio est ultimus hominis finis, ut in tertio ostensum est. non igitur per gratiam sacramentorum homo impeccabilis redditur.

5. item. ad alterationem hominis quae est secundum malitiam et virtutem, multum operatur alteratio quae est secundum animae passiones: nam ex eo quod ratione passiones animae refrenantur et ordinantur, homo virtuosus fit vel in virtute conservatur: ex eo vero quod ratio sequitur passiones, homo redditur vitiosus. quandiu igitur homo est alterabilis secundum animae passiones, est etiam alterabilis secundum vitium et virtutem. alteratio autem quae est secundum animae passiones, non tollitur per gratiam in sacramentis collatam, sed manet in homine quandiu anima passibili corpori unitur. manifestum est igitur quod per sacramentorum gratiam homo impeccabilis non redditur.

6. praeterea. superfluum videtur eos admonere ne peccent qui peccare non possunt. sed per evangelicam et apostolicam doctrinam admonentur fideles iam per sacramenta spiritus sancti gratiam consecuti: dicitur enim hebr. 12-15: contemplantes ne quis desit gratiae dei, ne qua radix amaritudinis, sursum germinans, impediat; et ephes. 4-30: nolite contristare spiritum sanctum dei, in quo signati estis; et i cor. 10-12: qui se existimat stare, videat ne cadat. ipse etiam apostolus de se dicit: castigo corpus meum et in servitutem redigo: ne forte, cum aliis praedicaverim, ipse reprobus efficiar. non igitur per gratiam in sacramentis perceptam homines impeccabiles redduntur.

7. per hoc excluditur quorundam haereticorum error, qui dicunt quod homo, postquam gratiam spiritus percepit, peccare non potest: et si peccat, nunquam gratiam spiritus sancti habuit.

8. assumunt autem in fulcimentum sui erroris quod dicitur i cor. 13-8: caritas nunquam excidit. et i ioan. 3-6 dicitur: omnis qui in eo manet non peccat; et omnis qui peccat, non vidit nec cognovit eum. et infra expressius: omnis qui est ex deo, peccatum non facit: quoniam semen ipsius in eo manet, et non potest peccare, quoniam ex deo natus est.

9. sed haec ad eorum propositum ostendendum efficacia non sunt. non enim dicitur quod caritas nunquam excidit, propter hoc quod ille qui habet caritatem, eam quandoque non amittat, cum dicatur apoc. 2-4, habeo adversum te pauca, quod caritatem tuam primam reliquisti. sed ideo dictum est quod caritas nunquam excidit, quia, cum cetera dona spiritus sancti de sui ratione imperfectionem habentia, utpote spiritus prophetiae et huiusmodi, evacuentur cum venerit quod perfectum est, caritas in illo perfectionis statu remanebit.

10. ea vero quae ex epistola iohannis inducta sunt, ideo dicuntur quia dona spiritus sancti quibus homo adoptatur vel renascitur in filium dei, quantum est de se, tantam habent virtutem quod hominem sine peccato conservare possunt, nec homo peccare potest secundum ea vivens. potest tamen contra ea agere, et ab eis discedendo peccare. sic enim dictum est, qui natus est ex deo, non potest peccare, sicut si diceretur quod calidum non potest infrigidare: id tamen quod est calidum, potest fieri frigidum, et sic infrigidabit. vel sicut si diceretur, iustus non iniusta agit: scilicet, inquantum est iustus.

CAPUT 71

Quod homo peccans post sacramentorum gratiam potest converti per gratiam.

1. ex praemissis autem apparet ulterius quod homo post sacramentalem gratiam susceptam in peccatum cadens, iterum reparari potest ad gratiam.

2. ut enim ostensum est, quandiu hic vivitur, voluntas mutabilis est secundum vitium et virtutem. sicut igitur post acceptam gratiam potest peccare, ita et a peccato, ut videtur, potest ad virtutem redire.

3. item. manifestum est bonum esse potentius malo: nam malum non agit nisi in virtute boni, ut supra in tertio est ostensum. si igitur voluntas hominis a statu gratiae per peccatum avertitur, multo magis per gratiam potest a peccato revocari.

4. adhuc. immobilitas voluntatis non competit alicui quandiu est in via. sed quandiu hic homo vivit, est in via tendendi in ultimum finem. non igitur habet immobilem voluntatem in malo, ut non possit per divinam gratiam reverti ad bonum.

5. amplius. manifestum est quod a peccatis quae quis ante gratiam perceptam in sacramentis commisit, per sacramentorum gratiam liberatur: dicit enim apostolus, i ad cor. 6-9 neque fornicarii, neque idolis servientes, neque adulteri, etc., regnum dei possidebunt. et hoc quidem fuistis aliquando, sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed iustificati estis in nomine domini nostri iesu christi, et in spiritu dei nostri. manifestum est etiam quod gratia in sacramentis collata naturae bonum non minuit, sed auget. pertinet autem hoc ad bonum

naturae, quod a peccato reducibilis sit in statum iustitiae: nam potentia ad bonum quoddam bonum est. igitur, si contingat peccare post gratiam perceptam, adhuc homo reducibilis erit ad statum iustitiae.

6. adhuc. si peccantes post baptismum ad gratiam redire non possunt, tollitur eis spes salutis. desperatio autem est via ad libere peccandum: dicitur enim ad ephes. 4-19 de quibusdam quod desperantes tradiderunt semetipsos impudicitiae, in operationem omnis immunditiae et avaritiae. periculosissima est igitur haec positio, quae in tantam sentinam vitiorum homines inducit.

7. praeterea. ostensum est supra quod gratia in sacramentis percepta non constituit hominem impeccabilem. si igitur post gratiam in sacramentis perceptam peccans ad statum iustitiae redire non posset, periculosum esset sacramenta percipere. quod patet esse inconveniens. non igitur peccantibus post sacramenta percepta reditus ad iustitiam denegatur.

8. hoc etiam auctoritate sacrae scripturae confirmatur. dicitur enim i ioan. 2-1: filioli mei, haec scribo vobis ut non peccetis. sed et si quis peccaverit, advocatum habemus apud patrem, iesum christum iustum, et ipse est propitiatio pro peccatis nostris: quae quidem verba manifestum est quod fidelibus iam renatis proponebantur. paulus etiam de corinthio fornicario scribit ii cor. 2-6 sufficit illi qui eiusmodi est obiurgatio haec quae fit a pluribus, ita ut e contrario magis doleatis et consolemini. et infra, 7-9, dicit: gaudeo, non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad poenitentiam. dicitur etiam ier. 3-1: tu autem fornicata es cum amatoribus multis: tamen revertere ad me, dicit dominus. et thren. ult.: converte nos, domine, ad te, et convertemur, innova dies nostros sicut a principio. ex quibus omnibus apparet quod, si fideles post gratiam lapsi fuerint, iterum patet eis reditus ad salutem.

9. per hoc autem excluditur error novatianorum, qui peccantibus post baptismum indulgentiam denegabant.

10. ponebant autem sui erroris occasionem ex eo quod dicitur hebr. 6-4 impossibile est eos qui semel sunt illuminati, et gustaverunt donum caeleste, et participes sunt facti spiritus sancti, gustaverunt nihilominus bonum verbum dei, virtutesque saeculi venturi, et prolapsi sunt renovari rursus ad poenitentiam.

11. sed ex quo sensu hoc apostolus dixerit, apparet ex hoc quod subditur: rursus crucifigentes sibimetipsis filium dei, et ostentui habentes. ea igitur ratione qui prolapsi sunt post gratiam perceptam renovari rursus ad poenitentiam non possunt, quia filius dei rursus crucifigendus non est. denegatur igitur illa renovatio in poenitentiam per quam homo simul crucifigitur christo. quod quidem est per baptismum: dicitur enim rom. 6-3: quicumque baptizati sumus in christo iesu, in morte ipsius baptizati sumus. sicut igitur christus non est iterum crucifigendus, ita qui peccat post baptismum, non est rursus baptizandus. potest tamen rursus converti ad gratiam per poenitentiam. unde et apostolus non dixit quod impossibile sit eos qui semel lapsi sunt, rursus revocari vel converti ad poenitentiam, sed quod impossibile sit renovari, quod baptismo attribuere solet, ut patet tit. 3-5: secundum misericordiam suam salvos nos fecit, per lavacrum regenerationis et renovationis spiritus sancti.

CAPUT 72

De necessitate poenitentiae et partium eius.

1. ex hoc igitur apparet quod, si aliquis post baptismum peccet, remedium sui peccati per baptismum habere non potest. et quia abundantia divinae misericordiae, et efficacia gratiae christi, hoc non patitur ut absque remedio dimittatur, institutum est aliud sacramentale remedium, quo peccata purgentur. et hoc est poenitentiae sacramentum, quod est quaedam velut spiritualis sanatio. sicut enim qui vitam naturalem per generationem adepti sunt, si aliquem morbum incurrant qui sit contrarius perfectioni vitae, a morbo curari possunt, non quidem sic ut iterato nascantur, sed quadam alteratione sanantur; ita baptismus, qui est

spiritualis regeneratio, non reiteratur contra peccata post baptismum commissa, sed poenitentia, quasi quadam spirituali alteratione, sanantur.

2. considerandum est autem quod corporalis sanatio quandoque quidem ab intrinseco totaliter est: sicut quando aliquis sola virtute naturae curatur. quandoque autem ab intrinseco et extrinseco simul: ut puta quando naturae operatio iuvatur exteriori beneficio medicinae. quod autem totaliter ab extrinseco curetur, non contingit: habet enim adhuc in seipso principia vitae, ex quibus sanitas quodammodo in ipso causatur. in spirituali vero curatione accidere non potest quod totaliter ab intrinseco fiat: ostensum est enim in tertio quod a culpa homo liberari non potest nisi auxilio gratiae. similiter etiam neque potest esse quod spiritualis curatio sit totaliter ab exteriori: non enim restitueretur sanitas mentis nisi ordinati motus voluntatis in homine causarentur. oportet igitur in poenitentiae sacramento spiritualem salutem et ab interiori et ab exteriori procedere.

3. hoc autem sic contingit. ad hoc enim quod aliquis a morbo corporali curetur perfecte, necesse est quod ab omnibus incommodis liberetur quae per morbum incurrit. sic igitur et spiritualis curatio poenitentiae perfecta non esset nisi homo ab omnibus detrimentis sublevaretur in quae inductus est per peccatum. primum autem detrimentum quod homo ex peccato sustinet, est deordinatio mentis: secundum quod mens avertitur ab incommutabili bono, scilicet a deo, et convertitur ad peccatum. secundum autem est quod reatum poenae incurrit: ut enim in tertio ostensum est, a iustissimo rectore deo pro qualibet culpa poena debetur. tertium est quaedam debilitatio naturalis boni: secundum quod homo peccando redditur pronior ad peccandum, et tardior ad bene agendum.

4. primum igitur quod in poenitentia requiritur, est ordinatio mentis: ut scilicet mens convertatur ad deum, et avertatur a peccato, dolens de commissio, et proponens non committendum: quod est de ratione contritionis.

5. haec vero mentis reordinatio sine gratia esse non potest: nam mens nostra debite ad deum converti non potest sine caritate, caritas autem sine gratia haberi non potest, ut patet ex his quae in tertio dicta sunt. sic igitur per contritionem et offensa dei tollitur et a reatu poenae aeternae liberatur, qui cum gratia et caritate esse non potest: non enim aeterna poena est nisi per separationem a deo, cui gratia et caritate homo coniungitur. haec igitur mentis reordinatio, quae in contritione consistit, ex interiori procedit, idest a libero arbitrio, cum adiutorio divinae gratiae.

6. quia vero supra ostensum est quod meritum christi pro humano genere patientis ad expiationem omnium peccatorum operatur, necesse est ad hoc quod homo de peccato sanetur, quod non solum mente deo adhaereat, sed etiam mediatori dei et hominum iesu christo, in quo datur remissio omnium peccatorum: nam in conversione mentis ad deum salus spiritualis consistit, quam quidem salutem consequi non possumus nisi per medicum animarum nostrarum iesum christum, qui salvat populum suum a peccatis eorum. cuius quidem meritum sufficiens est ad omnia peccata totaliter tollenda, ipse est enim qui tollit peccata mundi, ut dicitur ioan. 1-29: sed tamen non omnes effectum remissionis perfecte consequuntur, sed unusquisque in tantum consequitur in quantum christo pro peccatis patienti coniungitur.

7. quia igitur coniunctio nostri ad christum in baptismo non est secundum operationem nostram, quasi ab interiori, quia nulla res seipsam generat ut sit; sed a christo, qui nos regenerat in spem vivam: remissio peccatorum in baptismo fit secundum potestatem ipsius christi nos sibi coniungentis perfecte et integre, ut non solum impuritas peccati tollatur, sed etiam solvatur penitus omnis poenae reatus; nisi forte per accidens in his qui non consequuntur effectum sacramenti propter hoc quod fictae accedunt.

8. in hac vero spirituali sanatione christo coniungimur secundum operationem nostram divina gratia informatam. unde non semper totaliter, nec omnes aequaliter remissionis effectum per hanc coniunctionem consequimur. potest enim esse conversio mentis in deum et ad meritum christi, et in detestationem peccati, tam vehemens quod perfecte remissionem

peccati homo consequitur non solum quantum ad expurgationem culpae, sed etiam quantum ad remissionem totius poenae. hoc autem non semper contingit. unde quandoque, per contritionem amota culpa, et reatu poenae aeternae soluto, ut dictum est, remanet obligatio ad aliquam poenam temporalem, ut iustitia dei salvetur, secundum quam culpa ordinatur per poenam.

9. cum autem subire poenam pro culpa iudicium quoddam requirat, oportet quod poenitens, qui se christo sanandum commisit, christi iudicium in taxatione poenae expectet: quod quidem per suos ministros exhibet christus, sicut et cetera sacramenta. nullus autem potest iudicare de culpis quas ignorat. necessarium igitur fuit confessionem institui, quasi secundam partem huius sacramenti, ut culpa poenitentis innotescat christi ministro.

10. oportet igitur ministrum cui fit confessio, iudiciariam potestatem habere vice christi, qui constitutus est iudex vivorum et mortuorum. ad iudiciariam autem potestatem duo requiruntur: scilicet auctoritas cognoscendi de culpa, et potestas absolvendi vel condemnandi. et haec duo dicuntur duae claves ecclesiae, scilicet scientia discernendi, et potentia ligandi et solvendi, quas dominus petro commisit, iuxta illud matth. 16-19: tibi dabo claves regni caelorum. non autem sic intelligitur petro commisisse ut ipse solus haberet, sed ut per eum derivarentur ad alios: alias non esset sufficienter fidelium saluti provisum.

11. huiusmodi autem claves a passione christi efficaciam habent, per quam scilicet christus nobis aperuit ianuam regni caelestis. et ideo, sicut sine baptismo, in quo operatur passio christi, non potest hominibus esse salus, vel realiter suscepto, vel secundum propositum desiderato, quando necessitas, non contemptus, sacramentum excludit; ita peccantibus post baptismum salus esse non potest nisi clavibus ecclesiae se subiiciant, vel actu confitendo et iudicium ministrorum ecclesiae subeundo, vel saltem huius rei propositum habendo, ut impleatur tempore opportuno, quia, ut dicit petrus, act. 4-12 non est aliud nomen datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri, nisi in nomine domini nostri iesu christi.

12. per hoc autem excluditur quorundam error qui dixerunt hominem posse peccatorum veniam consequi sine confessione et proposito confitendi: vel quod per praelatos ecclesiae dispensari potest quod ad confessionem aliquis non teneatur. non enim hoc possunt praelati ecclesiae, ut claves frustrentur ecclesiae, in quibus tota eorum potestas consistit: neque ut sine sacramento a passione christi virtutem habente, aliquis remissionem peccatorum consequatur; hoc enim est solius christi, qui est sacramentorum institutor et auctor. sicut igitur dispensari non potest per praelatos ecclesiae ut aliquis sine baptismo salvetur, ita nec quod aliquis remissionem sine confessione et absolutione consequatur.

13. considerandum tamen est quod sicut baptismus efficaciam aliquam habet ad remissionem peccati etiam antequam actu suscipiatur, dum est in proposito ipsum suscipiendi - licet postmodum plenior effectum conferat et in adeptione gratiae et in remissione culpae, cum actu suscipitur; et quandoque in ipsa susceptione baptismi confertur gratia, et remittitur culpa, ei cui prius remissa non fuit,- sic et claves ecclesiae efficaciam habent in aliquo antequam eis se actu subiiciat, si tamen habeat propositum ut se eis subiiciat; plenior tamen gratiam et remissionem consequitur dum se eis actu subiicit confitendo, et absolutionem percipiendo; et nihil prohibet quin aliquando virtute clavium alicui confesso in ipsa absolutione gratia conferatur, per quam ei culpa dimittitur.

14. quia igitur etiam in ipsa confessione et absolutione plenior effectus gratiae et remissionis confertur ei qui prius, propter bonum propositum, utrumque obtinuit; manifestum est quod virtute clavium minister ecclesiae, absolvendo, aliquid de poena temporali dimittit, cuius debitor remansit poenitens post contritionem. ad residuum vero sua iniunctione obligat poenitentem: cuius quidem obligationis impletio satisfactio dicitur, quae est tertia poenitentiae pars; per quam homo totaliter a reatu poenae liberatur, dum poenam exsolvit quam debuit; et ulterius debilitas naturalis boni curatur, dum homo a malis abstinet et bonis assuescit; deo spiritum subiiciendo per orationem, carnem vero domando per ieiunium, ut sit subiecta

spiritui; et rebus exterioribus, per eleemosynarum largitionem, proximos sibi adiungendo, a quibus fuit separatus per culpam.

15. sic igitur patet quod minister ecclesiae in usu clavium iudicium quoddam exercet. nulli autem iudicium committitur nisi in sibi subiectos. unde manifestum est quod non quilibet sacerdos quemlibet potest absolvere a peccato, ut quidam mentiuntur: sed eum tantum in quem accepit potestatem.

CAPUT 73

De sacramento extremae unctionis.

1. quia vero corpus est animae instrumentum; instrumentum autem est ad usum principalis agentis: necesse est quod talis sit dispositio instrumenti ut competat principali agenti; unde et corpus disponitur secundum quod congruit animae. ex infirmitate igitur animae, quae est peccatum, interdum infirmitas derivatur ad corpus, hoc divino iudicio dispensante. quae quidem corporalis infirmitas interdum utilis est ad animae sanitatem: prout homo infirmitatem corporalem sustinet humiliter et patienter, et ei quasi in poenam satisfactoriam computatur. est etiam quandoque impeditiva spiritualis salutis, prout ex infirmitate corporali impediuntur virtutes. conveniens igitur fuit ut contra peccatum aliqua spiritualis medicina adhiberetur, secundum quod ex peccato derivatur infirmitas corporalis, per quam quidem spiritualem medicinam sanatur infirmitas corporalis aliquando, cum scilicet expedit ad salutem. et ad hoc ordinatum est sacramentum extremae unctionis, de quo dicitur iacob. 5-14 infirmatur quis in vobis: inducat presbyteros ecclesiae, et orent super eum, ungentes eum oleo in nomine domini; et oratio fidei sanabit infirmum.

2. nec praeiudicat virtuti sacramenti si aliquando infirmi quibus hoc sacramentum confertur, non ex toto ab infirmitate corporali curantur: quia quandoque sanari corporaliter, etiam digne hoc sacramentum summentibus, non est utile ad spiritualem salutem. nec tamen inutiliter sumunt, quamvis corporalis sanitas non sequatur. cum enim hoc sacramentum sic ordinetur contra infirmitatem corporis inquantum consequitur ex peccato, manifestum est quod contra alias sequelas peccati hoc sacramentum ordinatur, quae sunt pronitas ad malum et difficultas ad bonum: et tanto magis quanto huiusmodi infirmitates animae sunt propinquiores peccato quam infirmitas corporalis. et quidem huiusmodi infirmitates spirituales per poenitentiam sunt curandae, prout poenitens per opera virtutis, quibus satisfaciendo utitur, a malis retrahitur et ad bonum inclinatur. sed quia homo, vel per negligentiam, aut propter occupationes varias vitae, aut etiam propter temporis brevitatem, aut propter alia huiusmodi, praedictos defectus in se perfecte non curat, salubriter ei providetur, ut per hoc sacramentum praedicta curatio compleatur, et a reatu poenae temporalis liberetur, ut sic nihil in eo remaneat quod in exitu animae a corpore eam possit a perceptione gloriae impedire. et ideo iacobus addit: et alleviabit eum dominus. contingit etiam quod homo omnium peccatorum quae commisit, notitiam vel memoriam non habet, ut possint per poenitentiam singula expurgari. sunt etiam quotidiana peccata, sine quibus praesens vita non agitur. a quibus oportet hominem in suo exitu per hoc sacramentum emundari, ut nihil inveniatur in eo quod perceptioni gloriae repugnet. et ideo addit iacobus quod, si in peccatis sit, dimittentur ei.

3. unde manifestum est quod hoc sacramentum est ultimum, et quodammodo consummativum totius spiritualis curationis, quo homo quasi ad percipiendam gloriam praeparatur. unde et extrema unctio nuncupatur.

4. ex quo manifestum est quod hoc sacramentum non quibuscumque infirmantibus est exhibendum, sed illis tantum qui ex infirmitate videntur propinquare ad finem. qui tamen, si convaluerint, iterato potest hoc sacramentum eis conferri, si ad similem statum devenerint. non enim huius sacramenti unctio est ad consecrandum, sicut unctio confirmationis, ablutio baptismi, et quaedam aliae unctiones, quae ideo nunquam iterantur quia consecratio semper

manet, dum res consecrata durat, propter efficaciam divinae virtutis consecrantis. ordinatur autem huius sacramenti inunctio ad sanandum: medicina autem sanativa toties iterari debet quoties infirmitas iteratur.

5. et licet aliqui sint in statu propinquo morti etiam absque infirmitate, ut patet in his qui damnantur ad mortem, qui tamen spiritualibus effectibus huius sacramenti indigerent: non tamen est exhibendum, nisi infirmanti, cum sub specie corporalis medicinae exhibeatur, quae non competit nisi corporaliter infirmato; oportet enim in sacramentis significationem servari. sicut igitur requiritur in baptismo ablutio corpori exhibita, ita in hoc sacramento requiritur medicatio infirmitati corporali apposita. unde etiam oleum est specialis materia huius sacramenti, quia habet efficaciam ad sanandum corporaliter mitigando dolores: sicut aqua, quae corporaliter abluit, est materia sacramenti in quo fit spiritualis ablutio.

6. inde etiam manifestum est quod, sicut medicatio corporalis adhibenda est ad infirmitatis originem, ita haec unctio illis partibus corporis adhibetur ex quibus infirmitas peccati procedit: sicut sunt instrumenta sensuum et manus et pedes, quibus opera peccati exercentur, et, secundum quorundam consuetudinem, renes, in quibus vis libidinis viget.

7. quia vero per hoc sacramentum peccata dimittuntur; peccatum autem non dimittitur, nisi per gratiam: manifestum est quod in hoc sacramento gratia confertur.

8. ea vero, in quibus gratia illuminans mentem confertur exhibere solum pertinet ad sacerdotes, quorum ordo est illuminativus, ut dionysius dicit. nec requiritur ad hoc sacramentum episcopus: cum per hoc sacramentum non conferatur excellentia status, sicut in illis quorum est minister episcopus.

9. quia tamen hoc sacramentum perfectae curationis effectum habet, et in eo requiritur copia gratiae; competit huic sacramento quod multi sacerdotes intersint, et quod oratio totius ecclesiae ad effectum huius sacramenti coadiuvet. unde iacobus dicit: inducat presbyteros ecclesiae, et oratio fidei sanabit infirmum. si tamen unus solus presbyter adsit, intelligitur hoc sacramentum perficere in virtute totius ecclesiae, cuius minister existit, et cuius personam gerit.

10. impeditur autem huius sacramenti effectus per fictionem susipientis, sicut contingit in aliis sacramentis.

CAPUT 74

De sacramento ordinis.

1. manifestum est autem ex praedictis, quod in omnibus sacramentis de quibus iam actum est, spiritualis confertur gratia sub sacramento visibilium rerum. omnis autem actio debet esse proportionata agenti. oportet igitur quod praedictorum dispensatio sacramentorum fiat per homines visibiles, spiritualem virtutem habentes. non enim angelis competit sacramentorum dispensatio, sed hominibus visibili carne indutis: unde et apostolus dicit, ad hebr. 5-1: omnis pontifex, ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his quae sunt ad deum.

2. huius etiam ratio aliunde sumi potest. sacramentorum enim institutio et virtus a christo initium habet: de ipso enim dicit apostolus, ad ephes. 5, quod christus dilexit ecclesiam, et seipsum tradidit pro ea, ut illam sanctificaret, mundans eam lavacro aquae in verbo vitae. manifestum est etiam quod christus sacramentum sui corporis et sanguinis in cena dedit, et frequentandum instituit; quae sunt principalia sacramenta. quia igitur christus corporalem sui praesentiam erat ecclesiae subtracturus, necessarium fuit ut alios institueret sibi ministros, qui sacramenta fidelibus dispensarent: secundum illud apostoli i ad cor. 4-1: sic nos existimet homo ut ministros christi, et dispensatores mysteriorum dei. unde discipulis consecrationem sui corporis et sanguinis commisit, dicens: hoc facite in meam commemorationem; eisdem potestatem tribuit peccata remittendi, secundum illud ioan. 20-23:

quorum remiseritis peccata, remittuntur eis; eisdem etiam docendi et baptizandi iniunxit officium, dicens matth. ult.: euntes docete omnes gentes, baptizantes eos. minister autem comparatur ad dominum sicut instrumentum ad principale agens: sicut enim instrumentum movetur ab agente ad aliquid efficiendum, sic minister movetur imperio domini ad aliquid exequendum. oportet autem instrumentum esse proportionatum agenti. unde et ministros christi oportet esse ei conformes. christus autem, ut dominus, auctoritate et virtute propria nostram salutem operatus est, inquantum fuit deus et homo: ut secundum id quod homo est, ad redemptionem nostram pateretur; secundum autem quod deus, passio eius nobis fieret salutaris. oportet igitur et ministros christi homines esse, et aliquid divinitatis eius participare secundum aliquam spiritualem potestatem: nam et instrumentum aliquid participat de virtute principalis agentis. de hac autem potestate apostolus dicit, ii ad cor. ult., quod potestatem dedit ei dominus in aedificationem, et non in destructionem.

3. non est autem dicendum quod potestas huiusmodi sic data sit christi discipulis quod per eos ad alios derivanda non esset: data est enim eis ad ecclesiae aedificationem, secundum apostoli dictum. tandiu igitur oportet hanc potestatem perpetuari, quandiu necesse est aedificari ecclesiam. hoc autem necesse est post mortem discipulorum christi usque ad saeculi finem. sic igitur data fuit discipulis christi spiritualis potestas ut per eos deveniret ad alios. unde et dominus discipulos in persona aliorum fidelium alloquebatur: ut patet per id quod habetur marc. 13-37: quod vobis dico, omnibus dico; et matth. ult., dominus discipulis dixit: ecce, ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi.

4. quia igitur haec spiritualis potestas a christo in ministros ecclesiae derivatur; spirituales autem effectus in nos a christo derivati, sub quibusdam sensibilibus signis explentur, ut ex supra dictis patet: oportuit etiam quod haec spiritualis potestas sub quibusdam sensibilibus signis hominibus traderetur. huiusmodi autem sunt certae formae verborum et determinati actus, utputa impositio manuum, inunctio, et porrectio libri vel calicis, aut alicuius huiusmodi quod ad executionem spiritualis pertinet potestatis. quandocunque autem aliquid spirituale sub signo corporali traditur, hoc dicitur sacramentum. manifestum est igitur quod in collatione spiritualis potestatis quoddam sacramentum peragitur, quod dicitur ordinis sacramentum.

5. ad divinam autem liberalitatem pertinet ut cui confertur potestas ad aliquid operandum, conferantur etiam ea sine quibus huiusmodi operatio convenienter exerceri non potest. administratio autem sacramentorum, ad quae ordinatur spiritualis potestas, convenienter non fit nisi aliquis ad hoc a divina gratia adiuvetur. et ideo in hoc sacramento confertur gratia: sicut et in aliis sacramentis.

6. quia vero potestas ordinis ad dispensationem sacramentorum ordinatur; inter sacramenta autem nobilissimum et consummativum aliorum est eucharistiae sacramentum, ut ex dictis patet: oportet quod potestas ordinis consideretur praecipue secundum comparisonem ad hoc sacramentum; nam unumquodque denominatur a fine.

7. eiusdem autem virtutis esse videtur aliquam perfectionem tribuere, et ad susceptionem illius materiam praeparare: sicut ignis virtutem habet et ut formam suam transfundat in alterum, et ut materiam disponat ad formae susceptionem. cum igitur potestas ordinis ad hoc se extendat ut sacramentum corporis christi conficiat et fidelibus tradat, oportet quod eadem potestas ad hoc se extendat quod fideles aptos reddat et congruos ad huius sacramenti perceptionem. redditur autem aptus et congruus fidelis ad huius sacramenti perceptionem per hoc quod est a peccato immunis: non enim potest aliter christo spiritualiter uniri, cui sacramentaliter coniungitur hoc sacramentum percipiendo. oportet igitur quod potestas ordinis se extendat ad remissionem peccatorum, per dispensationem illorum sacramentorum quae ordinantur ad peccati remissionem, cuiusmodi sunt baptismus et poenitentia, ut ex dictis patet. unde, ut dictum est, dominus discipulis, quibus commisit sui corporis consecrationem, dedit etiam potestatem remittendi peccata. quae quidem potestas per

claves intelligitur, de quibus dominus petro, matth. 16-19, dixit: tibi dabo claves regni caelorum. caelum enim unicuique clauditur et aperitur per hoc quod peccato subiacet, vel a peccato purgatur: unde et usus harum clavium dicitur esse ligare et solvere, scilicet a peccatis. de quibus quidem clavibus supra dictum est.

CAPUT 75

De distinctione ordinum.

1. considerandum est autem quod potestas quae ordinatur ad aliquem principalem effectum, nata est habere sub se inferiores potestates sibi deservientes. quod manifeste in artibus apparet: arti enim quae formam artificialem inducit, deserviunt artes quae disponunt materiam; et illa quae formam inducit, deservit arti ad quam pertinet artificii finis; et ulterius quae ordinatur ad ceteriorem finem, deservit illi ad quam pertinet ultimus finis: sicut ars quae caedit ligna, deservit navifactivae; et haec gubernatoriae; quae iterum deservit oeconomicae, vel militari, aut alicui huiusmodi, secundum quod navigatio ad diversos fines ordinari potest.

2. quia igitur potestas ordinis principaliter ordinatur ad corpus christi consecrandum et fidelibus dispensandum, et ad fideles a peccatis purgandos; oportet esse aliquem principalem ordinem, cuius potestas ad hoc principaliter se extendat, et hic est ordo sacerdotalis; alios autem qui eidem serviant aliquantulum materiam disponendo, et hi sunt ordines ministrantium. quia vero sacerdotalis potestas, ut dictum est, se extendit ad duo, scilicet ad corporis christi consecrationem, et ad reddendum fideles idoneos per absolutionem a peccatis ad eucharistiae perceptionem; oportet quod inferiores ordines ei deserviant vel in utroque, vel in altero tantum. et manifestum est quod tanto aliquis inter inferiores ordines superior est, quanto sacerdotali ordini deservit in pluribus, vel in aliquo digniori.

3. infimi igitur ordines deserviunt sacerdotali ordini solum in populi praeparatione: ostiarii quidem arcendo infideles a coetu fidelium; lectores autem instruendo catechumenos de fidei rudimentis, unde eis scriptura veteris testamenti legenda committitur; exorcistae autem purgando eos qui iam instructi sunt, sed aliquantulum a daemone impediuntur a perceptione sacramentorum.

4. superiores vero ordines sacerdotali deserviunt et in praeparatione populi, et ad consummationem sacramenti. nam acolythi habent ministerium super vasa non sacra, in quibus sacramenti materia praeparatur: unde eis urceoli in sua ordinatione traduntur. subdiaconi autem habent ministerium super vasa sacra, et super dispositionem materiae nondum consecratae. diaconi autem ulterius habent aliquod ministerium super materiam iam consecratam, prout sanguinem christi dispensant fidelibus. et ideo hi tres ordines, scilicet sacerdotum, diaconorum et subdiaconorum, sacri dicuntur, quia accipiunt ministerium super aliqua sacra. deserviunt etiam superiores ordines in praeparatione populi. unde et diaconibus committitur evangelica doctrina populo proponenda; subdiaconibus apostolica; acolythis ut circa utrumque exhibeant quod pertinet ad solemnitatem doctrinae, ut scilicet luminaria deferant, et alia huiusmodi administrent.

CAPUT 76

De episcopali potestate: et quod
in ea unus sit summus.

1. quia vero omnium horum ordinum collatio cum quodam sacramento perficitur, ut dictum est; sacramenta vero ecclesiae sunt per aliquos ministros ecclesiae dispensanda: necesse est aliquam superiorem potestatem esse in ecclesia alicuius altioris ministerii, quae ordinis sacramentum dispenset. et haec est episcopalis potestas, quae, etsi quidem quantum ad consecrationem corporis christi non excedat sacerdotis potestatem; excedit tamen eam in his

quae pertinent ad fideles. nam et ipsa sacerdotalis potestas ab episcopali derivatur; et quicquid arduum circa populum fidelem est agendum episcopis reservatur; quorum auctoritate etiam sacerdotes possunt hoc quod eis agendum committitur. unde et in his quae sacerdotes agunt, utuntur rebus per episcopum consecratis: ut in eucharistiae consecratione utuntur consecratis per episcopum calice, altari et pallis. sic igitur manifestum est quod summa regiminis fidelis populi ad episcopalem pertinet dignitatem.

2. manifestum est autem quod quamvis populi distinguantur per diversas dioeceses et civitates, tamen, sicut est una ecclesia, ita oportet esse unum populum christianum. sicut igitur in uno speciali populo unius ecclesiae requiritur unus episcopus, qui sit totius populi caput; ita in toto populo christiano requiritur quod unus sit totius ecclesiae caput.

3. item. ad unitatem ecclesiae requiritur quod omnes fideles in fide conveniant. circa vero ea quae fidei sunt, contingit quaestiones moveri. per diversitatem autem sententiarum divideretur ecclesia, nisi in unitate per unius sententiam conservaretur. exigitur igitur ad unitatem ecclesiae conservandam quod sit unus qui toti ecclesiae praesit. manifestum est autem, quod christus ecclesiae in necessariis non defecit, quam dilexit, et pro qua sanguinem suum fudit: cum et de synagoga dicatur per dominum: quid ultra debui facere vineae meae, et non feci? isaiae 5-4. non est igitur dubitandum quin ex ordinatione christi unus toti ecclesiae praesit.

4. adhuc. nulli dubium esse debet quin ecclesiae regimen sit optime ordinatum: utpote per eum dispositum per quem reges regnant et legum conditores iusta decernunt. optimum autem regimen multitudinis est ut regatur per unum: quod patet ex fine regiminis, qui est pax; pax enim et unitas subditorum est finis regentis; unitatis autem congruentior causa est unus quam multi. manifestum est igitur regimen ecclesiae sic esse dispositum ut unus toti ecclesiae praesit.

5. amplius. ecclesia militans a triumphanti ecclesia per similitudinem derivatur: unde et iohannes in apocalypsi, vidit ierusalem descendentem de caelo; et moysi dictum est quod faceret omnia secundum exemplar ei in monte monstratum. in triumphanti autem ecclesia unus praesidet, qui etiam praesidet in toto universo, scilicet deus: dicitur enim apoc. 21-3: ipsi populus eius erunt, et ipse cum eis erit eorum deus. ergo et in ecclesia militante unus est qui praesidet universis.

6. hinc est quod oseae 1-11 dicitur: congregabuntur filii iuda et filii israel pariter, et ponent sibi caput unum. et dominus dicit, ioan. 10-16: fiet unum ovile et unus pastor.

7. si quis autem dicat quod unum caput et unus pastor est christus, qui est unus unius ecclesiae sponsus: non sufficienter respondet. manifestum est enim quod omnia ecclesiastica sacramenta ipse christus perficit: ipse enim est qui baptizat; ipse qui peccata remittit; ipse est verus sacerdos, qui se obtulit in ara crucis, et cuius virtute corpus eius in altari quotidie consecratur: et tamen, quia corporaliter non cum omnibus fidelibus praesentialiter erat futurus, elegit ministros, per quos praedicta fidelibus dispensaret, ut supra dictum est. eadem igitur ratione, quia praesentiam corporalem erat ecclesiae subtracturus, oportuit ut alicui committeret qui loco sui universalis ecclesiae gereret curam. hinc est quod petro dixit ante ascensionem: pasce oves meas, ioan. ult.; et ante passionem: tu iterum conversus, confirma fratres tuos luciae 22-32; et ei soli promisit: tibi dabo claves regni caelorum; ut ostenderetur potestas clavium per eum ad alios derivanda, ad conservandam ecclesiae unitatem.

8. non potest autem dici quod, etsi petro hanc dignitatem dederit, tamen ad alios non derivatur. manifestum est enim quod christus ecclesiam sic instituit ut esset usque ad finem saeculi duratura: secundum illud isaiae 9-7: super solium david, et super regnum eius sedebit, ut confirmet illud et corroboret in iudicio et iustitia, amodo et usque in sempiternum. manifestum est igitur quod ita illos qui tunc erant in ministerio constituit, ut eorum potestas derivaretur ad posteros, pro utilitate ecclesiae, usque ad finem saeculi: praesertim cum ipse dicat, matth. ult.: ecce, ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi.

9. per hoc autem excluditur quorundam praesumptuosus error, qui se subducere nituntur ab obedientia et subiectione petri, successorem eius romanum pontificem universalis ecclesiae pastorem non recognoscentes.

CAPUT 77

Quod per malos ministros
sacramenta dispensari possunt.

1. ex his quae praemissa sunt manifestum est quod ministri ecclesiae potentiam quandam in ordinis susceptione divinitus suscipiunt ad sacramenta fidelibus dispensanda.

2. quod autem alicui rei per consecrationem acquiritur, perpetuo in eo manet: unde nihil consecratum iterato consecratur. potestas igitur ordinis perpetuo in ministris ecclesiae manet. non ergo tollitur per peccatum. possunt ergo etiam a peccatoribus, et malis, dummodo ordinem habeant, ecclesiastica sacramenta conferri.

3. item. nihil potest in id quod eius facultatem excedit nisi accepta aliunde potestate. quod tam in naturalibus quam in civilibus patet: non enim aqua calefacere potest nisi accipiat virtutem calefaciendi ab igne; neque balivus cives coercere potest nisi accepta potestate a rege. ea autem quae in sacramentis aguntur, facultatem humanam excedunt, ut ex praemissis patet. ergo nullus potest sacramenta dispensare, quantumcumque sit bonus, nisi potestatem accipiat dispensandi. bonitati autem hominis malitia opponitur et peccatum. ergo nec per peccatum ille qui potestatem accepit, impeditur quo minus sacramenta dispensare possit.

4. adhuc. homo dicitur bonus vel malus secundum virtutem vel vitium, quae sunt habitus quidam. habitus autem a potentia in hoc differt quod per potentiam sumus potentes aliquid facere: per habitum autem non reddimur potentes vel impotentes ad aliquid faciendum, sed habiles vel inhabiles ad id quod possumus bene vel male agendum. per habitum igitur neque datur neque tollitur nobis aliquid posse: sed hoc per habitum acquirimus, ut bene vel male aliquid agamus. non igitur ex hoc quod aliquis est bonus vel malus, est potens vel impotens ad dispensandum sacramenta, sed idoneus vel non idoneus ad bene dispensandum.

5. amplius. quod agit in virtute alterius, non assimilatur sibi patiens, sed principali agenti: non enim domus assimilatur instrumentis quibus artifex utitur, sed arti ipsius. ministri autem ecclesiae in sacramentis non agunt in virtute propria, sed in virtute christi, de quo dicitur ioan. 1-33: hic est qui baptizat. unde et sicut instrumentum ministri agere dicuntur: minister enim est sicut instrumentum animatum. non igitur malitia ministrorum impedit quin fideles salutem per sacramenta consequantur a christo.

6. praeterea. de bonitate vel malitia alterius hominis homo iudicare non potest: hoc enim solius dei est, qui occulta cordis rimatur. si igitur malitia ministri impedire posset sacramenti effectum, non posset homo habere fiduciam certam de sua salute, nec conscientia eius remaneret libera a peccato. inconveniens etiam videtur quod spem suae salutis in bonitate puri hominis quis ponat: dicitur enim ierem. 17-5: maledictus homo qui confidit in homine. si autem homo salutem consequi per sacramenta non speraret nisi a bono ministro dispensata, videretur spem suae salutis aliquid in homine ponere. ut ergo spem nostrae salutis in christo ponamus, qui est deus et homo, confitendum est quod sacramenta sunt salutaria ex virtute christi, sive per bonos sive per malos ministros dispensentur.

7. hoc etiam apparet per hoc quod dominus etiam malis praelatis obedire docet, quorum tamen non sunt opera imitanda: dicit enim matthaeus 23-2 super cathedram moysi sederunt scribae et pharisaei. quae ergo dixerint vobis, servate et facite; secundum autem opera eorum nolite facere. multo autem magis obediendum est aliquibus propter hoc quod suscipiunt ministerium a christo, quam propter cathedram moysi. est ergo etiam malis ministris obediendum. quod non esset nisi in eis ordinis potestas maneret, propter quam eis obeditur. habent ergo potestatem dispensandi sacramenta etiam mali.

8. per hoc autem excluditur quorundam error dicentium quod omnes boni possunt sacramenta ministrare, et nulli mali.

CAPUT 78

De sacramento matrimonii.

1. quamvis autem homines per sacramenta restaurentur ad gratiam, non tamen mox restaurantur ad immortalitatem: cuius rationem supra, ostendimus. quaecumque autem corruptibilia sunt, perpetuari non possunt nisi per generationem. quia igitur populum fidelium perpetuari oportebat usque ad mundi finem, necessarium fuit hoc per generationem fieri, per quam etiam humana species perpetuatur.

2. considerandum est autem quod, quando aliquid ad diversos fines ordinatur, indiget habere diversa dirigentia in finem: quia finis est proportionatus agenti. generatio autem humana ordinatur ad multa: scilicet ad perpetuitatem speciei; et ad perpetuitatem alicuius boni politici, puta ad perpetuitatem populi in aliqua civitate; ordinatur etiam ad perpetuitatem ecclesiae, quae in fidelium collectione consistit. unde oportet quod huiusmodi generatio a diversis dirigatur. inquantum igitur ordinatur ad bonum naturae, quod est perpetuitas speciei, dirigitur in finem a natura inclinante in hunc finem: et sic dicitur esse naturae officium. inquantum vero ordinatur ad bonum politicum, subiacet ordinationi civilis legis. inquantum igitur ordinatur ad bonum ecclesiae, oportet quod subiaceat regimini ecclesiastico. ea autem quae populo per ministros ecclesiae dispensantur, sacramenta dicuntur. matrimonium igitur secundum quod consistit in coniunctione maris et feminae intendentium prolem ad cultum dei generare et educare est ecclesiae sacramentum: unde et quaedam benedictio nubentibus per ministros ecclesiae adhibetur.

3. et sicut in aliis sacramentis per ea quae exterius aguntur, spirituale aliquid figuratur; sic et in hoc sacramento per coniunctionem maris et feminae coniunctio christi et ecclesiae figuratur: secundum illud apostoli, ad ephes. 5-32: sacramentum hoc magnum est: ego autem dico in christo et ecclesia.

4. et quia sacramenta efficiunt quod figurant, credendum est quod nubentibus per hoc sacramentum gratia conferatur, per quam ad unionem christi et ecclesiae pertineant: quod eis maxime necessarium est, ut sic carnalibus et terrenis intendant quod a christo et ecclesia non disiungantur.

5. quia igitur per coniunctionem maris et feminae christi et ecclesiae coniunctio designatur, oportet quod figura significato respondeat. coniunctio autem christi et ecclesiae est unius ad unam perpetuo habendam: est enim una ecclesia, secundum illud cant. 6-8: una est columba mea, perfecta mea; nec unquam christus a sua ecclesia separabitur, dicit enim ipse matth. ult.: ecce, ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi; et ulterius: semper cum domino erimus, ut dicitur i ad thess. 4-17. necesse est igitur quod matrimonium, secundum quod est ecclesiae sacramentum, sit unius ad unam indivisibiliter habendam. et hoc pertinet ad fidem, qua sibi invicem vir et uxor obligantur.

6. sic igitur tria sunt bona matrimonii, secundum quod est ecclesiae sacramentum: scilicet proles, ad cultum dei suscipienda et educanda; fides, prout unus vir uni uxori obligatur; et sacramentum, secundum quod indivisibilitatem habet matrimonialis coniunctio, inquantum est coniunctionis christi et ecclesiae sacramentum.

7. cetera autem quae in matrimonio considerata sunt, supra in tertio libro pertractavimus.

CAPUT 79

Quod per christum resurrectio corporum sit futura.

1. quia vero supra ostensum est quod per christum liberati sumus ab his quae per peccatum primi hominis incurrimus; peccante autem primo homine, non solum in nos peccatum derivatum est, sed etiam mors, quae est poena peccati, secundum illud apostoli, ad rom. 5-12: per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors: necessarium est quod per christum ab utroque liberemur, et a culpa scilicet et a morte. unde ibidem dicit apostolus: si in unius delicto mors regnavit per unum, multo magis accipientes abundantiam donationis et iustitiae, in vitam regnabunt per unum iesum christum.

2. ut igitur utrumque nobis in seipso demonstraret, et mori et resurgere voluit: mori quidem voluit ut nos a peccato purgaret, unde apostolus dicit, hebr. 9-27: quemadmodum statutum est hominibus semel mori, sic et christus semel oblatus est ad multorum exhaurienda peccata; resurgere autem voluit ut nos a morte liberaret unde apostolus, i cor. 15-20 christus resurrexit a mortuis, primitiae dormientium. quoniam quidem per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum.

3. effectum igitur mortis christi in sacramentis consequimur quantum ad remissionem culpa: dictum est enim supra quod sacramenta in virtute passionis christi operantur.

4. effectum autem resurrectionis christi quantum ad liberationem a morte in fine saeculi consequemur, quando omnes per christi virtutem resurgemus. unde dicit apostolus, i cor. 15-12 si christus praedicatur quod resurrexit a mortuis, quomodo quidam dicunt in vobis quoniam resurrectio mortuorum non est? si autem resurrectio mortuorum non est, neque christus resurrexit, si autem christus non resurrexit, inanis est praedicatio nostra, inanis est et fides nostra. est igitur de necessitate fidei credere resurrectionem mortuorum futuram.

5. quidam vero hoc perverse intelligentes, resurrectionem corporum futuram non credunt: sed quod de resurrectione legitur in scripturis, ad spiritualem resurrectionem referre conantur, secundum quod aliqui a morte peccati resurgunt per gratiam.

6. hic autem error ab ipso apostolo reprobatur. dicit enim ii tim. 2-16 profana et vaniloquia devota, multum enim proficiunt ad impietatem, et sermo eorum ut cancer serpit: ex quibus est hymenaeus et philetus, qui a veritate fidei exciderunt, dicentes resurrectionem iam factam esse: quod non poterat intelligi nisi de resurrectione spirituali. est ergo contra veritatem fidei ponere resurrectionem spiritualem, et negare corporalem.

7. praeterea. manifestum est ex his quae apostolus corinthiis dicit, quod praemissa verba de resurrectione corporali sunt intelligenda. nam post pauca subdit: seminatur corpus animale, surget corpus spirituale, ubi manifeste corporis resurrectionem tangit; et postmodum subdit: oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem. hoc autem corruptibile et mortale est corpus. corpus igitur est quod resurget.

8. adhuc. dominus, ioan. 5-25, utramque resurrectionem promittit. dicit enim: amen, amen dico vobis, quia venit hora, et nunc est, quando mortui audient vocem filii dei, et qui audierint, vivent: quod ad resurrectionem spiritualem animarum pertinere videtur, quae tunc iam fieri incipiebat, dum aliqui per fidem christo adhaerebant. sed postmodum corporalem resurrectionem exprimit dicens: venit hora in qua omnes qui in monumentis sunt audient vocem filii dei. manifestum est enim quod animae in monumentis non sunt, sed corpora. praedicatur ergo hic corporum resurrectio.

9. expresse etiam corporum resurrectio praenuntiatur a iob. dicitur enim iob 19-25: scio quod redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum, et rursus circumdabor pelle mea et in carne mea videbo deum.

10. ad ostendendum etiam resurrectionem carnis futuram evidens ratio suffragatur, suppositis his quae in superioribus sunt ostensa. ostensum est enim in secundo animas hominum immortales esse. remanent igitur post corpora a corporibus absolutae. manifestum est etiam ex his quae in secundo dicta sunt, quod anima corpori naturaliter unitur: est enim secundum suam essentiam corporis forma. est igitur contra naturam animae absque corpore

esse. nihil autem quod est contra naturam, potest esse perpetuum. non igitur perpetuo erit anima absque corpore. cum igitur perpetuo maneat, oportet eam corpori iterato coniungi: quod est resurgere. immortalitas igitur animarum exigere videtur resurrectionem corporum futuram.

11. adhuc. ostensum est supra, in tertio, naturale hominis desiderium ad felicitatem tendere. felicitas autem ultima est felicitis perfectio. cuicumque igitur deest aliquid ad perfectionem, nondum habet felicitatem perfectam, quia nondum eius desiderium totaliter quietatur: omne enim imperfectum perfectionem consequi naturaliter cupit. anima autem a corpore separata est aliquo modo imperfecta, sicut omnis pars extra suum totum existens: anima enim naturaliter est pars humanae naturae. non igitur potest homo ultimam felicitatem consequi nisi anima iterato corpori coniungatur: praesertim cum ostensum sit quod in hac vita homo non potest ad felicitatem ultimam pervenire.

12. item. sicut in tertio ostensum est, ex divina providentia peccantibus poena debetur, et bene agentibus praemium. in hac autem vita homines ex anima et corpore compositi peccant vel recte agunt. debetur igitur hominibus et secundum animam et secundum corpus praemium vel poena. manifestum est autem quod in hac vita praemium ultimae felicitatis consequi non possunt, ex his quae in tertio ostensa sunt. multoties etiam peccata in hac vita non puniuntur: quinimmo, ut dicitur iob 21-7: hic impii vivunt, confortati sunt, sublimatique divitiis. necessarium est igitur ponere iteratam animae ad corpus coniunctionem, ut homo in corpore et anima praemiari et puniri possit.

CAPUT 80

Obiectiones contra resurrectionem.

1. sunt autem quaedam quae resurrectionis fidem impugnare videntur.

2. in nullo enim naturalium rerum invenitur id quod corruptum est idem numero redire in esse: sicut nec ab aliqua privatione ad habitum videtur posse rediri. et ideo, quia quae corrumpuntur eadem numero iterari non possunt, natura intendit ut id quod corrumpitur idem specie per generationem conservetur. cum igitur homines per mortem corrumpantur, ipsumque corpus hominis usque ad prima elementa resolvatur: non videtur quod idem numero homo possit reparari ad vitam.

3. item. impossibile est esse idem numero cuius aliquod essentialium principiorum idem numero esse non potest: nam essentiali principio variato, variatur essentia rei, per quam res, sicut est, ita et una est. quod autem omnino redit in nihilum, idem numero resumere non potest: potius enim erit novae rei creatio quam eiusdem reparatio. videntur autem plura principiorum essentialium hominis per eius mortem in nihilum redire. et primo quidem ipsa corporeitas, et forma mixtionis: cum corpus manifeste dissolvatur. deinde pars animae sensitivae et nutritivae, quae sine corporeis organis esse non possunt. ulterius autem in nihilum videtur redire ipsa humanitas, quae dicitur esse forma totius, anima a corpore separata. impossibile igitur videtur quod homo idem numero resurgat.

4. adhuc. quod non est continuum, idem numero esse non videtur. quod quidem non solum in magnitudinibus et motibus manifestum est, sed etiam in qualitatibus et formis: si enim post sanitatem aliquis infirmatus, iterato sanetur, non redibit eadem sanitas numero. manifestum est autem quod per mortem esse hominis aufertur: cum corruptio sit mutatio de esse in non esse. impossibile est igitur quod esse hominis idem numero reiteretur. neque igitur erit idem homo numero: quae enim sunt eadem numero, secundum esse sunt idem.

5. amplius. si idem hominis corpus reparatur ad vitam, pari ratione oportet quod quicquid in corpore hominis fuit, eidem restituatur. ad hoc autem maxima indecentia sequitur: non solum propter capillos et ungues et pilos, qui manifeste quotidiana praecisione tolluntur; sed etiam propter alias partes corporis, quae occulte per actionem naturalis caloris

resolvuntur; quae omnia si restituantur homini resurgenti, indecens magnitudo consurget. non videtur igitur quod homo sit post mortem resurrecturus.

6. praeterea. contingens est quandoque aliquos homines carnibus humanis vesci; et solum tali nutrimento nutrir; et sic nutritos filios generare. caro igitur eadem in pluribus hominibus invenitur. non est autem possibile quod in pluribus resurgat. nec aliter videtur esse universalis resurrectio et integra, si unicuique non restituatur quod hic habuit. videtur igitur impossibile quod sit hominum resurrectio futura.

7. item. illud quod est commune omnibus existentibus in aliqua specie videtur esse naturale illi speciei. non est autem hominis resurrectio naturalis: non enim aliqua virtus naturalis agentis sufficit ad hoc agendum. non igitur communiter omnes homines resurgent.

8. adhuc. si per christum liberamur et a culpa et a morte, quae est peccati effectus, illi soli videntur liberandi esse a morte per resurrectionem qui fuerunt participes mysteriorum christi, quibus liberarentur a culpa. hoc autem non est omnium hominum. non igitur omnes homines resurgent, ut videtur.

CAPUT 81

Solutio praemissarum obiectionum.

1. ad horum igitur solutionem, considerandum est quod deus, sicut supra dictum est, in institutione humanae naturae, aliquid corpori humano attribuit supra id quod ei ex naturalibus principiis debebatur: scilicet incorruptibilitatem quandam, per quam convenienter suae formae coaptaretur, ut sicut animae vita perpetua est, ita corpus per animam posset perpetuo vivere.

2. et talis quidem incorruptibilitas, etsi non esset naturalis quantum ad activum principium, erat tamen quodammodo naturalis ex ordine ad finem, ut scilicet materia proportionaretur suae naturali formae, quae est finis materiae.

3. anima igitur, praeter ordinem suae naturae, a deo aversa, subtracta est dispositio quae eius corpori divinitus indita erat, ut sibi proportionaliter responderet, et secuta est mors. est igitur mors quasi per accidens superveniens homini per peccatum, considerata institutione humanae naturae.

4. hoc autem accidens sublatum est per christum, qui merito suae passionis mortem moriendo destruxit. ex hoc igitur consequitur quod divina virtute, quae corpori incorruptionem dedit, iterato corpus de morte ad vitam reparatur.

5. secundum hoc igitur ad primum dicendum quod virtus naturae deficiens est a virtute divina, sicut virtus instrumenti a virtute principalis agentis. quamvis igitur operatione naturae hoc fieri non possit, ut corpus corruptum reparatur ad vitam, tamen virtute divina id fieri potest. nam quod natura hoc facere non possit, ideo est quia natura semper per formam aliquam operatur. quod autem habet formam, iam est. cum vero corruptum est, formam amisit, quae poterat esse actionis principium. unde operatione naturae, quod corruptum est idem numero reparari non potest. sed divina virtus, quae res produxit in esse, sic per naturam operatur quod absque ea effectum naturae producere potest, ut superius est ostensum. unde, cum virtus divina maneat eadem etiam rebus corruptis, potest corrupta in integrum reparare.

6. quod vero secundo obiicitur, impedire non potest quin homo idem numero resurgere possit. nullum enim principiorum essentialium hominis per mortem omnino cedit in nihilum: nam anima rationalis, quae est hominis forma, manet post mortem, ut superius est ostensum; materia etiam manet, quae tali formae fuit subiecta, sub dimensionibus eisdem ex quibus habebat ut esset individualis materia. ex coniunctione igitur eiusdem animae numero ad eandem materiam numero, homo reparabitur.

7. corporeitas autem dupliciter accipi potest. uno modo, secundum quod est forma substantialis corporis, prout in genere substantiae collocatur. et sic corporeitas cuiuscumque corporis nihil est aliud quam forma substantialis eius, secundum quam in genere et specie

collocatur, ex qua debetur rei corporali quod habeat tres dimensiones. non enim sunt diversae formae substantiales in uno et eodem, per quarum unam collocetur in genere supremo, puta substantiae; et per aliam in genere proximo, puta in genere corporis vel animalis; et per aliam in specie puta hominis aut equi. quia si prima forma faceret esse substantiam, sequentes formae iam advenirent ei quod est hoc aliquid in actu et subsistens in natura: et sic posteriores formae non facerent hoc aliquid, sed essent in subiecto quod est hoc aliquid sicut formae accidentales. oportet igitur, quod corporeitas, prout est forma substantialis in homine, non sit aliud quam anima rationalis, quae in sua materia hoc requirit, quod habeat tres dimensiones: est enim actus corporis alicuius. alio modo accipitur corporeitas prout est forma accidentalis, secundum quam dicitur corpus quod est in genere quantitatis. et sic corporeitas nihil aliud est quam tres dimensiones, quae corporis rationem constituunt. etsi igitur haec corporeitas in nihilum cedit, corpore humano corrupto, tamen impedire non potest quin idem numero resurgat: eo quod corporeitas primo modo dicta non in nihilum cedit, sed eadem manet.

8. similiter etiam forma mixti dupliciter accipi potest. uno modo ut per formam mixti intelligatur forma substantialis corporis mixti. et sic, cum in homine non sit alia forma substantialis quam anima rationalis, ut ostensum est: non poterit dici quod forma mixti, prout est forma substantialis, homine moriente cedat in nihilum. alio modo dicitur forma mixti qualitas quaedam composita et temperata ex mixtione simplicium qualitatum, quae ita se habet ad formam substantialem corporis mixti sicut se habet qualitas simplex ad formam substantialem corporis simplicis. unde etsi forma mixtionis sic dicta in nihilum cedat, non praeiudicat unitati corporis resurgentis.

9. sic etiam dicendum est et de parte nutritiva, et sensitiva. si enim per partem sensitivam et nutritivam intelligantur ipsae potentiae, quae sunt proprietates naturales animae, vel magis compositi, corrupto corpore corrumpuntur: nec tamen per hoc impeditur unitas resurgentis. si vero per partes praedictas intelligatur ipsa substantia animae sensitivae et nutritivae, utraque earum est eadem cum anima rationali. non enim sunt in homine tres animae, sed una tantum, ut in secundo libro ostensum est.

10. de humanitate vero, non est intelligendum quod sit quaedam forma consurgens ex coniunctione formae ad materiam, quasi realiter sit alia ab utroque: quia, cum per formam materia fiat hoc aliquid actu, ut dicitur ii de anima, illa tertia forma consequens non esset substantialis, sed accidentalis. dicunt autem quidam quod forma partis eadem est et forma totius: sed dicitur forma partis secundum quod facit materiam esse in actu; forma vero totius dicitur secundum quod complet speciei rationem. et secundum hoc, humanitas non est aliud realiter quam anima rationalis. unde patet quod, corrupto corpore, non cedit in nihilum. sed quia humanitas est essentia hominis; essentia autem rei est quam significat definitio; definitio autem rei naturalis non significat tantum formam, sed formam et materiam: necessarium est quod humanitas aliquid significet compositum ex materia et forma, sicut et homo. differenter tamen. nam humanitas significat principia essentialia speciei, tam formalia quam materialia, cum praecisione principiorum individualium, dicitur enim humanitas secundum quam aliquis est homo; homo autem non est aliquis ex hoc quod habet principia individualia, sed ex hoc solum quod habet principia essentialia speciei. humanitas igitur significat sola principia essentialia speciei. unde significatur per modum partis. homo autem significat quidem principia essentialia speciei, sed non excludit principia individuantia a sui significatione: nam homo dicitur qui habet humanitatem, ex quo non excluditur quin alia habere possit. et propter hoc homo significatur per modum totius: significat enim principia speciei essentialia in actu, individuantia vero in potentia. socrates vero significat utraque in actu, sicut et differentiam genus habet potestate, species vero actu. unde patet quod et homo redit idem numero in resurrectione, et humanitas eadem numero, propter animae rationalis permanentiam et materiae unitatem.

11. quod vero tertio obiicitur, quod esse non est unum quia non est continuum: falso innititur fundamento. manifestum est enim quod materiae et formae unum est esse: non enim materia habet esse in actu nisi per formam. differt tamen quantum ad hoc anima rationalis ab aliis formis. nam esse aliarum formarum non est nisi in concretione ad materiam: non enim excedunt materiam neque in esse, neque in operari. anima vero rationalis, manifestum est quod excedit materiam in operari: habet enim aliquam operationem absque participatione organi corporalis, scilicet intelligere. unde et esse suum non est solum in concretione ad materiam. esse igitur eius, quod erat compositi, manet in ipsa corpore dissoluto: et reparato corpore in resurrectione, in idem esse reducitur quod remansit in anima.

12. quod etiam quarto obiicitur, resurgentis unitatem non tollit. quod enim non impedit unitatem secundum numerum in homine dum continue vivit, manifestum est quod non potest impedire unitatem resurgentis. in corpore autem hominis, quandiu vivit, non semper sunt eadem partes secundum materiam, sed solum secundum speciem; secundum vero materiam partes fluunt et refluunt: nec propter hoc impeditur quin homo sit unus numero a principio vitae usque in finem. cuius exemplum accipi potest ex igne, qui, dum continue ardet, unus numero dicitur, propter hoc quod species eius manet, licet ligna consumantur et de novo apponantur. sic etiam est in humano corpore. nam forma et species singularium partium eius continue manet per totam vitam: sed materia partium et resolvitur per actionem caloris naturalis, et de novo adgeneratur per alimentum. non est igitur alius numero homo secundum diversas aetates, quamvis non quicquid materialiter est in homine secundum unum statum sit in eo secundum alium. sic igitur non requiritur ad hoc quod resurgat homo numero idem, quod quicquid fuit materialiter in eo secundum totum tempus vitae suae resumatur: sed tantum ex eo quantum sufficit ad complementum debitae quantitatis; et praecipue illud resumendum videtur quod perfectius fuit sub forma et specie humanitatis consistens. si quid vero defuit ad complementum debitae quantitatis, vel quia aliquis praeventus est morte antequam natura ipsum ad perfectam quantitatem deduceret, vel quia forte aliquis mutilatus est membro; aliunde hoc divina supplebit potentia. nec tamen hoc impedit resurgentis corporis unitatem: quia etiam opere naturae super id quod puer habet, aliquid additur aliunde, ut ad perfectam perveniat quantitatem, nec talis additio facit alium numero; idem enim numero est homo et puer et adultus.

13. ex quo etiam patet quod nec resurrectionis fidem impedire potest etiam si aliqui carnibus humanis vescantur, ut quinto obiiciebatur. non enim est necessarium, ut ostensum est, quod quicquid fuit in homine materialiter, resurgat in eo: et iterum, si aliquid deest, suppleri potest per potentiam dei. caro igitur comesta resurget in eo in quo primo fuit anima rationali perfecta. in secundo vero, si non solis carnibus humanis est pastus sed et aliis cibis, resurgere poterit in eo tantum de alio quod ei materialiter advenit, quod erit necessarium ad debitam quantitatem corporis restaurandam. si vero solis humanis carnibus sit pastus, resurget in eo quod a generantibus traxit: et quod defuerit, supplebitur omnipotentia creatoris. quod et si parentes ex solis humanis carnibus pasti fuerint, ut sic et eorum semen, quod est superfluum alimenti, ex carnibus alienis generatum sit: resurget quidem semen in eo qui est natus ex semine, loco cuius ei cuius carnes comestae sunt, supplebitur aliunde. hoc enim in resurrectione servabitur: quod si aliquid materialiter fuit in pluribus hominibus, resurget in eo ad cuius perfectionem magis pertinebat. unde si fuit in uno ut radicale semen ex quo est generatus, in alio vero sicut superveniens nutrimentum, resurget in eo qui est generatus ex hoc sicut ex semine. si vero in uno fuit ut pertinens ad perfectionem individui, in alio ut deputatum ad perfectionem speciei: resurget in eo ad quem pertinebat secundum perfectionem individui. unde semen resurget in genito, et non in generante: et costa adae resurget in eva, non in adam, in quo fuit sicut in naturae principio. si autem secundum eundem perfectionis modum fuit in utroque, resurget in eo in quo primitus fuit.

14. ad id vero quod sexto obiectum est, ex his quae dicta sunt iam patet solutio. resurrectio enim quantum ad finem naturalis est, inquantum naturale est animae esse corpori unitam: sed principium eius activum non est naturale, sed sola virtute divina causatur.

15. nec etiam negandum est omnium resurrectionem esse futuram, quamvis non omnes per fidem christo adhaereant, nec eius mysteriis sint imbuti. filius enim dei propter hoc naturam humanam assumpsit ut eam repararet. id igitur quod est defectus naturae, in omnibus reparabitur, unde omnes a morte redibunt ad vitam. sed defectus personae non reparabitur nisi in illis qui christo adhaeserunt: vel per proprium actum, credendo in ipsum; vel saltem per fidei sacramentum.

CAPUT 82

Quod homines resurgent immortales.

1. ex quo etiam patet quod in futura resurrectione homines non sic resurgent ut sint iterum morituri.

2. necessitas enim moriendi est defectus in naturam humanam ex peccato proveniens. christus autem, merito suae passionis, naturae defectus reparavit qui in ipsam ex peccato provenerunt. ut enim dicit apostolus rom. 5-15: non sicut delictum, ita et donum. si enim unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia dei, in gratia unius hominis iesu christi in plures abundavit. ex quo habetur quod efficacius est meritum christi ad tollendum mortem, quam peccatum adae ad inducendum. illi igitur qui per meritum christi resurgent a morte liberati, mortem ulterius non patientur.

3. praeterea. illud quod in perpetuum duraturum est, non est destructum. si igitur homines resurgentes adhuc iterum morientur, ut sic mors in perpetuum duret, nullo modo mors per mortem christi destructa est. est autem destructa: nunc quidem in causa quod dominus per osee praedixerat dicens: ero mors tua, o mors, oseae 13-14; ultimo autem destruetur in actu, secundum illud: novissime inimica destruetur mors, i cor. 15-26. est igitur secundum fidem ecclesiae hoc tenendum, quod resurgentes non iterum morientur.

4. adhuc. effectus similatur suae causae. resurrectio autem christi causa est futurae resurrectionis, ut dictum est. sic autem resurrexit christus ut non ulterius moreretur, secundum illud rom. 6-9: christus resurgens ex mortuis iam non moritur. homines igitur sic resurgent ut ulterius non moriantur.

5. amplius. si homines resurgentes iterum moriantur, aut iterum ab illa morte iterato resurgent, aut non. si non resurgent, remanebunt perpetuo animae separatae, quod est inconveniens, ut supra dictum est, ad quod evitandum ponuntur primo resurgere: vel, si post secundam mortem non resurgent, nulla erit ratio quare post primam resurgent. si autem post secundam mortem iterato resurgent, aut resurgent iterum morituri, aut non. si non iterum morituri, eadem ratione hoc erit ponendum in prima resurrectione. si vero iterum morituri, procedet in infinitum alternatio mortis et vitae in eodem subiecto. quod videtur inconveniens. oportet enim quod intentio dei ad aliquid determinatum feratur: ipsa autem mortis et vitae alternatio successiva est quasi quaedam transmutatio, quae finis esse non potest; est enim contra rationem motus quod sit finis, cum omnis motus in aliud tendat.

6. praeterea. intentio inferioris naturae in agendo ad perpetuitatem fertur. omnis enim naturae inferioris actio ad generationem ordinatur, cuius quidem finis est ut conservetur esse perpetuum speciei: unde natura non intendit hoc individuum sicut ultimum finem, sed speciei conservationem in ipso. et hoc habet natura inquantum agit in virtute dei, quae est prima radix perpetuitatis. unde etiam finis generationis esse ponitur a philosopho, ut generata participant esse divinum secundum perpetuitatem. multo igitur magis actio ipsius dei ad aliquid perpetuum tendit. resurrectio autem non ordinatur ad perpetuitatem speciei: haec enim per generationem poterat conservari. oportet igitur quod ordinetur ad perpetuitatem individui. non

autem secundum animam tantum: hoc enim iam anima habebat ante resurrectionem. ergo secundum compositum. homo igitur resurgens perpetuo vivet.

7. adhuc. anima et corpus diverso ordine comparari videntur secundum primam hominis generationem, et secundum resurrectionem eiusdem. nam secundum generationem primam, creatio animae sequitur generationem corporis: praeparata enim materia corporali per virtutem decisi seminis, deus animam creando infundit. in resurrectione autem corpus animae praeexistenti coaptatur. prima autem vita, quam homo per generationem adipiscitur, sequitur conditionem corruptibilis corporis in hoc quod per mortem privatur. vita igitur quam homo resurgendo adipiscitur, erit perpetua, secundum conditionem incorruptibilis animae.

8. item. si in infinitum succedant sibi in eodem vita et mors, ipsa alternatio vitae et mortis habebit speciem circulationis cuiusdam. omnis autem circulatio in rebus generabilibus et corruptibilibus a prima circulatione incorruptibilium corporum causatur: nam prima circulatio in motu locali invenitur, et secundum eius similitudinem ad motus alios derivatur. causabitur igitur alternatio mortis et vitae a corpore caelesti. quod esse non potest: quia reparatio corporis mortui ad vitam facultatem actionis naturae excedit. non igitur est ponenda huiusmodi alternatio vitae et mortis: nec per consequens, quod resurgentia corpora moriantur.

9. amplius. quaecumque succedunt sibi in eodem subiecto, habent determinatam mensuram suae durationis secundum tempus. omnia autem huiusmodi subiecta sunt motui caeli, quem tempus consequitur. anima autem separata non est subiecta motui caeli: quia excedit totam naturam corporalem. alternatio igitur separationis eius et unionis ad corpus non subiacet motui caeli. non igitur est talis circulatio in alternatione mortis et vitae, qualis sequitur si resurgentes iterum moriantur. resurgent igitur de cetero non morituri.

10. hinc est quod dicitur isaiae 25-8: praecipitabit dominus mortem in sempiternum, et apoc. 21-4: mors ultra non erit.

11. per hoc autem excluditur error quorundam antiquorum gentilium, qui credebant eadem temporum temporaliumque rerum volumina repeti, verbi gratia: sicut in isto saeculo plato philosophus in urbe atheniensi, et in eadem schola, quae academica dicta est, discipulos docuit, ita per innumerabilia retro saecula, multis quidem prolixis intervallis, sed tamen certis, et idem plato, et eadem civitas, et eadem schola, iidemque discipuli repetiti, et per innumerabilia demum saecula repetendi sunt, ut augustinus introducit in xii de civ. dei. ad quod, ut ipse ibidem dicit, quidam referre volunt illud quod dicitur eccle. 1-9 quid est quod fuit? ipsum quod futurum est. quid est quod factum est? ipsum quod faciendum est. nihil sub sole novum, nec valet quisquam dicere, ecce hoc recens est: iam enim praecessit in saeculis quae fuerunt ante nos. quod quidem non sic intelligendum est quod eadem numero per generationes varias repetantur, sed similia specie: ut augustinus ibidem solvit. et aristoteles, in fine de generatione, hoc ipsum docuit, contra praedictam sectam loquens.

CAPUT 83

Quod in resurgentibus non erit
usus ciborum neque venereorum.

1. ex praemissis autem ostenditur quod apud homines resurgentes non erit venereorum et ciborum usus.

2. remota enim vita corruptibili, necesse est removeri ea quae corruptibili vitae deserviunt. manifestum est autem quod ciborum usus corruptibili vitae deservit: ad hoc enim cibos assumimus ut corruptio quae posset accidere ex consumptione naturalis humidi, evitetur. est etiam in praesenti ciborum usus necessarius ad augmentum: quod post resurrectionem in hominibus non erit, quia omnes in debita quantitate resurgent, ut ex dictis patet. similiter commixtio maris et feminae corruptibili vitae deservit, ordinatur enim ad generationem per quam quod perpetuo conservari non potest secundum individuum, in specie

conservatur. ostensum est autem quod resurgentium vita incorruptibilis erit. non igitur in resurgentibus erit ciborum neque venereorum usus.

3. adhuc. vita resurgentium non minus ordinata erit quam praesens vita, sed magis: quia ad illam homo perveniet solo deo agente: hanc autem consequitur cooperante natura. sed in hac vita ciborum usus ordinatur ad aliquem finem: ad hoc enim cibus assumitur ut per digestionem convertatur in corpus. si igitur tunc erit ciborum usus, oportebit quod ad hoc sit quod convertatur in corpus. cum ergo a corpore nihil resolvatur, eo quod corpus erit incorruptibile; oportebit dicere quod totum quod convertitur ex alimento, transeat in augmentum. resurget autem homo in debita quantitate, ut supra dictum est. ergo perveniet ad immoderatam quantitatem: immoderata est enim quantitas quae debitam quantitatem excedit.

4. amplius. homo resurgens in perpetuum vivet. aut igitur semper cibo utetur: aut non semper, sed per aliquod determinatum tempus. si autem semper cibo utetur, cum cibus in corpus conversus a quo nihil resolvitur necesse sit quod augmentum faciat secundum aliquam dimensionem, oportebit dicere quod corpus hominis resurgentis in infinitum augeatur. quod non potest esse: quia augmentum est motus naturalis; intentio autem virtutis naturalis moventis nunquam est ad infinitum, sed semper est ad aliquid certum; quia, ut dicitur in ii de anima, omnium natura constantium terminus est et magnitudinis et augmenti. si autem non semper cibo utetur homo resurgens, semper autem vivet, erit aliquod tempus dare in quo cibo non utetur. quare hoc a principio faciendum est. non igitur homo resurgens cibo utetur. si autem non utetur cibo, sequitur quod neque venereorum usum habebit, ad quem requiritur decisio seminis. a corpore autem resurgentis semen decidi non poterit. neque ex substantia eius. tum quia hoc est contra rationem seminis: esset enim semen ut corruptum et a natura recedens; et sic non posset esse naturalis actionis principium, ut patet per philosophum in libro de generatione animalium. tum etiam quia a substantia illorum corporum incorruptibilium existentium nihil resolvi poterit. neque etiam semen esse poterit superfluum alimenti, si resurgentes cibus non utantur, ut ostensum est. non igitur in resurgentibus erit venereorum usus.

5. item. venereorum usus ad generationem ordinatur. si igitur post resurrectionem erit venereorum usus, nisi sit frustra, sequitur quod tunc etiam erit hominum generatio, sicut et nunc. multi igitur homines erunt post resurrectionem qui ante resurrectionem non fuerunt. frustra igitur tantum differtur resurrectio mortuorum, ut omnes simul vitam accipiant qui eandem habent naturam.

6. amplius. si post resurrectionem erit hominum generatio, aut igitur illi qui generabuntur iterum corruptentur: aut incorruptibiles erunt et immortales. si autem erunt incorruptibiles et immortales multa inconvenientia sequuntur. primo quidem, oportebit ponere quod illi homines sine peccato nascentur originali, cum necessitas moriendi sit poena consequens peccatum originale: quod est contra apostolum dicentem rom. 5-12, quod per unum hominem peccatum in omnes homines pervenit et mors. deinde sequitur quod non omnes indigeant redemptione quae est a christo, si aliqui sine peccato originali et necessitate moriendi nascentur: et sic christus non erit omnium hominum caput, quod est contra sententiam apostoli dicentis i cor. 15-22, quod sicut in adam omnes moriuntur, ita et in christo omnes vivificabuntur. sequitur etiam et aliud inconveniens, ut quorum est similis generatio, non sit similis generationis terminus: homines enim per generationem quae est ex semine nunc quidem consequuntur corruptibilem vitam; tunc autem immortalem. si autem homines qui tunc nascentur, corruptibiles erunt et morientur: si iterato non resurgunt, sequetur quod eorum animae perpetuo remanebunt a corporibus separatae; quod est inconveniens, cum sint eiusdem speciei cum animabus hominum resurgentium. si autem et ipsi resurgent, debuit et eorum resurrectio ab aliis expectari, ut simul omnibus qui unam naturam participant, beneficium conferatur resurrectionis, quod ad naturae reparationem pertinet, ut ex dictis patet.

et praeterea non videtur esse aliqua ratio quare aliqui expectentur ad simul resurgendum, si non omnes expectantur.

7. adhuc. si homines resurgentes venereis utentur et generabunt, aut hoc erit semper: aut non semper. si semper, sequetur quod multiplicatio hominum erit in infinitum. intentio autem naturae generantis post resurrectionem non poterit esse ad alium finem quam ad multiplicationem hominum: non enim erit ad conservationem speciei per generationem, cum homines incorruptibiliter sint victuri. sequetur igitur quod intentio naturae generantis sit ad infinitum: quod est impossibile. si vero non semper generabunt, sed ad aliquod determinatum tempus, post illud igitur tempus non generabunt. quare et a principio hoc eis attribuendum est, ut venereis non utantur nec generent.

8. si quis autem dicat quod in resurgentibus erit usus ciborum et venereorum, non propter conservationem vel augmentum corporis, neque propter conservationem speciei vel multiplicationem hominum, sed propter solam delectationem quae in his actibus existit, ne aliqua delectatio hominibus in ultima remuneratione desit:- patet quidem multipliciter hoc inconvenienter dici.

9. primo quidem, quia vita resurgentium ordinatio erit quam vita nostra, ut supra dictum est. in hac autem vita inordinatum et vitiosum est si quis cibis et venereis utatur propter solam delectationem, et non propter necessitatem sustentandi corporis, vel prolis procreandae. et hoc rationabiliter: nam delectationes quae sunt in praemissis actionibus, non sunt fines actionum, sed magis e converso; natura enim ad hoc ordinavit delectationes in istis actibus, ne animalia, propter laborem, ab istis actibus necessariis naturae desisterent: quod contingeret nisi delectatione provocarentur. est ergo ordo praeposterus et indecens si operationes propter solas delectationes exerceantur. nullo igitur modo hoc in resurgentibus erit, quorum vita ordinatissima ponitur.

10. adhuc. vita resurgentium ad conservandam perfectam beatitudinem ordinatur. beatitudo autem et felicitas hominis non consistit in delectationibus corporalibus, quae sunt delectationes ciborum et venereorum, ut in tertio libro ostensum est. non igitur oportet ponere in vita resurgentium huiusmodi delectationes esse.

11. amplius. actus virtutum ordinantur ad beatitudinem sicut ad finem. si igitur in statu futurae beatitudinis essent delectationes ciborum et venereorum, quasi ad beatitudinem pertinentes, sequeretur quod in intentione eorum qui virtuosa agunt, essent aliququaliter delectationes praedictae. quod rationem temperantiae excludit: est enim contra temperantiae rationem ut aliquis a delectationibus nunc abstineat ut postmodum eis magis frui possit. redderetur igitur omnis castitas impudica, et omnis abstinencia gulosa. si vero praedictae delectationes erunt, non tamen quasi ad beatitudinem pertinentes, ut oporteat eas esse intentas ab his qui virtuosa agunt:- hoc esse non potest. quia omne quod est, vel est propter alterum, vel propter seipsum. praedictae autem delectationes non erunt propter alterum: non enim erunt propter actiones ordinatas ad finem naturae, ut iam ostensum est. relinquitur igitur, quod erunt propter seipsas. omne autem quod est huiusmodi, vel est beatitudo vel pars beatitudinis. oportet igitur, si delectationes praedictae in vita resurgentium erunt, quod ad beatitudinem eorum pertineant. quod esse non potest, ut ostensum est. nullo igitur modo huiusmodi delectationes erunt in futura vita.

12. praeterea. ridiculum videtur delectationes quaerere corporales, in quibus nobiscum animalia bruta communicant, ubi expectantur delectationes altissimae, in quibus cum angelis communicamus, quae erunt in dei visione, quae nobis et angelis erit communis, ut in tertio libro ostensum est. nisi forte quis dicere velit beatitudinem angelorum esse imperfectam, quia desunt eis delectationes brutorum: quod est omnino absurdum. hinc est quod dominus dicit, matth. 22-30, quod in resurrectione neque nubent neque nubentur, sed erunt sicut angeli dei.

13. per hoc autem excluditur error iudaeorum et saracenorum, qui ponunt quod in resurrectione homines cibis et venereis utentur, sicut et nunc. quos etiam quidam christiani

haeretici sunt secuti, ponentes regnum christi futurum in terris terrenum per mille annos, in quo spatio temporis dicunt eos qui tunc resurrexerint, immoderatissime carnalibus epulis vacaturos, in quibus sit cibus tantus ac potus ut non solum nullam modestiam teneant, sed modum quoque ipsius incredulitatis excedant. nullo autem modo ista possunt nisi a carnalibus credi. hi autem qui spirituales sunt, istos ista credentes chiliastas appellant, graeco vocabulo, quod, verbum e verbo exprimentes, nos possumus millenarios nuncupare, ut augustinus dicit, xx de civitate dei.

14. sunt autem quaedam quae huic opinioni suffragari videntur. et primo quidem, quia adam ante peccatum vitam habuit immortalem: et tamen et cibus et venereis uti potuit in illo statu, cum ante peccatum illi sit dictum: crescite et multiplicamini, et iterum: de omni ligno quod est in paradiso comedite.

15. deinde ipse christus post resurrectionem legitur comedisse et bibisse. dicitur enim luc. ult., quod cum manducasset coram discipulis, sumens reliquias dedit eis. et actuum 10, dicit petrus: hunc, scilicet iesum, deus suscitavit tertia die, et dedit eum manifestum fieri, non omni populo, sed testibus praeordinatis a deo, nobis, qui manducavimus et bibimus cum illo, postquam resurrexit a mortuis.

16. sunt etiam quaedam auctoritates quae ciborum usum in huiusmodi statu hominibus repromittere videntur. dicitur enim isaiae 25-6: faciet dominus exercituum omnibus populis in monte hoc convivium pinguium medullarum, vindemiae defaecatae. et quod intelligatur quantum ad statum resurgentium, patet ex hoc quod postea subditur: praecipitabit mortem in sempiternum, et auferet dominus deus omnem lacrymam ab omni facie. dicitur etiam isaiae 65-13: ecce, servi mei comedent, et vos esurietis. ecce, servi mei bibent, et vos sitietis. et quod hoc referendum sit ad statum futurae vitae, patet ex eo quod postea subditur: ecce, ego creabo caelum novum, et terram novam etc.. dominus etiam dicit, matth. 26-29: non bibam amodo de hoc genimine vitis usque in diem illum cum illud bibam vobiscum novum in regno patris mei. et luc. 22 dicit: ego dispono vobis, sicut disposuit mihi pater meus, regnum: ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo. apocalypsis etiam 22-2, dicitur quod ex utraque parte fluminis, quod erit in civitate beatorum, erit lignum vitae, afferens fructus duodecim. et 20, dicitur: vidi animas decollatorum propter testimonium iesu, et vixerunt et regnaverunt cum christo mille annis. ceteri mortuorum non vixerunt donec consummarentur mille anni. ex quibus omnibus praedictorum haeticorum opinio confirmari videtur.

17. haec autem non difficile est solvere. quod enim primo obiicitur, de adam, efficaciam non habet. adam enim perfectionem quandam habuit personalem, nondum tamen erat natura humana totaliter perfecta, nondum multiplicato humano genere. institutus ergo fuit adam in tali perfectione quae competeat principio totius humani generis. et ideo oportuit quod generaret ad multiplicationem humani generis; et per consequens quod cibus uteretur. sed perfectio resurgentium erit natura humana totaliter ad suam perfectionem perveniente, numero electorum iam completo. et ideo generatio locum non habebit, nec alimenti usus. propter quod et alia erit immortalitas et incorruptio resurgentium, et alia quae fuit in adam. resurgentes enim sic immortales erunt et incorruptibiles ut mori non possint, nec ex eorum corporibus aliquid resolvi. adam autem sic fuit immortalis ut posset non mori si non peccaret, et posset mori si peccaret: et eius immortalitas sic conservari poterat, non quod nihil resolveretur ab eius corpore, sed ut contra resolutionem humidi naturalis ei subveniri posset per ciborum assumptionem, ne ad corruptionem corpus eius perveniret.

18. de christo autem dicendum est quod post resurrectionem comedit, non propter necessitatem, sed ad demonstrandum suae resurrectionis veritatem. unde cibus ille non fuit conversus in carnem, sed resolutus in praeiacentem materiam. haec autem causa comedendi non erit in resurrectione communi.

19. auctoritates vero quae ciborum usum post resurrectionem repromittere videntur, spiritualiter intelligendae sunt. proponit enim nobis divina scriptura intelligibilia sub

similitudine sensibilibus, ut animus noster ex his quae novit, discat incognita amare. et secundum hunc modum delectatio quae est in contemplatione sapientiae, et assumptio veritatis intelligibilis in intellectum nostrum, per usum ciborum in sacra scriptura consuevit designari: secundum illud proverb. 9, quod de sapientia dicitur: miscuit vinum, et proposuit mensam suam. et insipientibus locuta est, venite, comedite panem meum, et bibite vinum quod miscui vobis. et eccli. 15-3 dicitur: cibabit illum pane vitae et intellectus, et aqua sapientiae salutaris potabit illum. de ipsa etiam sapientia dicitur proverb. 3-18: lignum vitae est his qui apprehenderint eam: et qui tenuerit eam, beatus. non igitur praedictae auctoritates cogunt dicere quod resurgentes cibis utantur.

20. hoc tamen quod positum est de verbis domini quae habentur matth. 26-29 potest et aliter intelligi: ut referatur ad hoc quod ipse cum discipulis post resurrectionem comedit, et bibit novum quidem vinum, idest, novo modo, scilicet non propter necessitatem, sed propter resurrectionis demonstrationem. et dicit, in regno patris mei, quia in resurrectione christi regnum immortalitatis demonstrari incoepit.

21. quod vero in apocalypsi dicitur de mille annis et prima resurrectione martyrum, intelligendum est quod prima resurrectio est animarum, prout a peccatis resurgunt: secundum illud apostoli, ephes. 5-14: exsurge a mortuis, et illuminabit te christus. per mille autem annos intelligitur totum tempus ecclesiae, in quo martyres regnant cum christo, et alii sancti, tam in praesenti ecclesia, quae regnum dei dicitur, quam etiam in caelesti patria quantum ad animas: millenarius enim perfectionem significat, quia est numerus cubicus et radix eius est denarius qui solet etiam perfectionem significare.

22. sic ergo manifestum fit quod resurgentes non vacabunt cibis et potibus, neque venereis actibus.

23. ex quo ultimo haberi potest quod omnes occupationes activae vitae cessabunt, quae ordinari videntur ad usum ciborum et venereorum et ad alia quae sunt necessaria corruptibili vitae. sola ergo occupatio contemplativae vitae in resurgentibus remanebit. propter quod luc. 10-42, dicitur de maria contemplante quod optimam partem elegit, quae non auferetur ab ea. inde est etiam quod dicitur iob 7-9 qui descendit ad inferos, non ascendet, nec revertetur ultra in domum suam, neque cognoscet eum amplius locus eius, in quibus verbis talem resurrectionem iob negat qualem quidam posuerunt, dicentes quod post resurrectionem homo redibit ad similes occupationes quas nunc habet, ut scilicet aedificet domos, et alia huiusmodi exerceat officia.

CAPUT 84

Quod corpora resurgentium
erunt eiusdem naturae.

1. occasione autem praemissorum quidam circa conditiones resurgentium erraverunt. quia enim corpus ex contrariis compositum videtur ex necessitate corrumpi, fuerunt aliqui qui dixerunt homines resurgentes huiusmodi corpora ex contrariis composita non habere.

2. quorum aliqui posuerunt corpora nostra non in natura corporali resurgere, sed transmutari in spiritum: moti ex eo quod apostolus dicit, i cor. 15-44: seminatur corpus animale, surget spirituale. alii vero ex eodem verbo sunt moti ut dicerent quod corpora nostra in resurrectione erunt subtilia, et aeri et ventis similia. nam et spiritus aer dicitur: ut sic spiritualia aerea intelligantur. alii vero dixerunt quod in resurrectione animae resument corpora, non quidem terrena, sed caelestia: occasionem accipientes ex eo quod apostolus dicit, i cor. 15-40, de resurrectione loquens: sunt corpora caelestia, et corpora terrestria. quibus omnibus suffragari videtur quod apostolus ibidem dicit, quod caro et sanguis regnum dei non possidebunt. et sic videtur quod corpora resurgentium non habebunt carnem et sanguinem, et per consequens nec aliquos humores.

3. sed harum opinionum error manifeste apparet. nostra enim resurrectio conformis erit resurrectioni christi, secundum illud apostoli, philipp. 3-21: reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae. christus autem post resurrectionem habuit corpus palpabile, ex carnibus et ossibus consistens: quia, ut dicitur lucae ult. post resurrectionem discipulis dixit: palpate et videte: quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere. ergo et alii homines resurgentes corpora palpabilia habebunt, ex carnibus et ossibus composita.

4. adhuc. anima unitur corpori sicut forma materiae. omnis autem forma habet determinatam materiam: oportet enim esse proportionem actus et potentiae. cum igitur anima sit eadem secundum speciem, videtur quod habeat eandem materiam secundum speciem. erit ergo idem corpus secundum speciem post resurrectionem et ante. et sic oportet quod sit consistens ex carnibus et ossibus, et aliis huiusmodi partibus.

5. amplius. cum in definitione rerum naturalium, quae significat essentiam speciei, ponatur materia, necessarium est quod, variata materia secundum speciem, varietur species rei naturalis. homo autem res naturalis est. si igitur post resurrectionem non habebit corpus consistens ex carnibus et ossibus et huiusmodi partibus, sicut nunc habet, non erit qui resurget eiusdem speciei, sed dicetur homo tantum aequivoce.

6. item. magis distat ab anima unius hominis corpus alterius speciei, quam corpus humanum alterius hominis. sed anima non potest iterato uniri corpori alterius hominis, ut in secundo ostensum est. multo igitur minus poterit in resurrectione uniri corpori alterius speciei.

7. praeterea. ad hoc quod homo idem numero resurgat, necessarium est quod partes eius essentiales sint eadem numero. si igitur corpus hominis resurgentis non erit ex his carnibus et ossibus ex quibus nunc componitur, non erit homo resurgens idem numero.

8. has autem omnes falsas opiniones manifestissime iob excludit, dicens: rursum circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo deum, quem visurus sum ego ipse, et non alius.

9. habent autem et singulae praedictarum opinionum propria inconvenientia.

10. ponere enim corpus transire in spiritum est omnino impossibile. non enim transeunt in invicem nisi quae in materia communicant. spiritualium autem et corporalium non potest esse communicatio in materia: cum substantiae spirituales sint omnino immateriales, ut in secundo ostensum est. impossibile est igitur quod corpus humanum transeat in substantiam spiritualem.

11. item. si transeat in substantiam spiritualem corpus humanum, aut transibit in ipsam substantiam spiritualem quae est anima: aut in aliquam aliam. si in ipsam, tunc post resurrectionem non esset in homine nisi anima, sicut et ante resurrectionem. non igitur immutaretur conditio hominis per resurrectionem. si autem transibit in aliam substantiam spiritualem, sequetur quod ex duabus substantiis spiritualibus efficietur aliquid unum in natura: quod est omnino impossibile, quia quaelibet substantia spiritualis est per se subsistens.

12. similiter etiam impossibile est quod corpus hominis resurgentis sit quasi aereum et ventis simile.

13. oportet enim corpus hominis, et cuiuslibet animalis, habere determinatam figuram et in toto et in partibus. corpus autem habens determinatam figuram oportet quod sit in se terminabile: quia figura est quae termino vel terminis comprehenditur; aer autem non est in se terminabilis, sed solum termino alieno terminatur. non est ergo possibile quod corpus hominis resurgentis sit aereum et ventis simile.

14. praeterea. corpus hominis resurgentis oportet esse tactivum: quia sine tactu nullum est animal. oportet autem ut resurgens sit animal, si sit homo. corpus autem aereum non potest esse tactivum, sicut nec aliquod aliud corpus simplex: cum oporteat corpus per quod fit tactus, esse medium inter qualitates tangibiles, ut sit quodammodo in potentia ad eas, ut philosophus

probat in libro de anima. impossibile est igitur quod corpus hominis resurgentis sit aereum et simile ventis.

15. ex quo etiam apparet quod non poterit esse corpus caeleste.

16. oportet enim corpus hominis, et cuiuslibet animalis, esse susceptivum tangibilium qualitatum, ut iam dictum est. hoc autem corpori caelesti non potest convenire quod non est neque calidum neque frigidum, neque humidum neque siccum, neque aliquid huiusmodi, vel actu vel potentia, ut probatur in i de caelo. corpus igitur hominis resurgentis non erit corpus caeleste.

17. adhuc. corpora caelestia sunt incorruptibilia, et transmutari non possunt a sua naturali dispositione. naturaliter autem eis debetur figura sphaerica ut probatur in ii de caelo et mundo. non est igitur possibile quod accipiant figuram quae naturaliter humano corpori debetur. impossibile est igitur quod corpora resurgentium sint de natura caelestium corporum.

CAPUT 85

Quod corpora resurgentium
erunt alterius dispositionis.

1. quamvis autem corpora resurgentium sint futura eiusdem speciei cuius nunc sunt corpora nostra, tamen aliam dispositionem habebunt.

2. et primo quidem quantum ad hoc, quod omnia resurgentium corpora, tam bonorum quam malorum, incorruptibilia erunt.

3. cuius quidem ratio triplex est: una quidem sumitur ex fine resurrectionis. ad hoc enim resurgent tam boni quam mali, ut etiam in propriis corporibus praemium consequantur vel poenam pro his quae gesserunt dum vixerunt in corpore. praemium autem bonorum, quod est felicitas, erit perpetuum; similiter etiam peccato mortali debetur poena perpetua: quorum utrumque patet ex his quae in tertio determinata sunt. oportet igitur quod utrumque corpus incorruptibile recipiatur. alia ratio potest sumi a causa formali resurgentium, quae est anima. dictum est enim supra quod, ne anima in perpetuum remaneat a corpore separata, iterato per resurrectionem corpus resumet. quia igitur in hoc perfectioni animae providetur quod corpus recipiat, conveniens erit ut corpus secundum quod competit animae disponatur. est autem anima incorruptibilis. unde et corpus ei incorruptibile reddetur. tertia vero ratio sumi potest ex causa activa resurrectionis. deus enim, qui corpora iam corrupta reparabit ad vitam, multo fortius hoc corporibus praestare poterit, ut recuperata vita in eis perpetuo conservetur. in cuius rei exemplum, etiam corpora corruptibilia, cum voluit, a corruptione servavit illaesa, sicut corpora trium puerorum in fornace.

4. sic igitur intelligenda est incorruptibilitas futuri status, quia hoc corpus, quod nunc corruptibile est, incorruptibile divina virtute reddetur: ita quod anima in ipsum perfecte dominabitur, quantum ad hoc quod ipsum vivificet; nec talis communicatio vitae a quocumque alio poterit impediri. unde et apostolus dicit, i cor. 15-53: oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem.

5. non igitur per hoc homo resurgens immortalis erit quod aliud corpus incorruptibile resumat, ut praedictae opiniones posuerunt: sed quia hoc ipsum corpus quod nunc est corruptibile, incorruptibile fiet.

6. sic igitur intelligendum est quod apostolus dicit: caro et sanguis regnum dei non possidebunt, quod in statu resurgentium corruptio tolletur carnis et sanguinis, substantia tamen carnis et sanguinis remanente. unde subiungit: neque corruptio incorruptelam possidebit.

CAPUT 86

De qualitate corporum glorificatorum.

1. quamvis autem merito christi defectus naturae in resurrectione tollatur ab omnibus communiter tam bonis quam malis, remanebit tamen differentia inter bonos et malos quantum ad ea quae personaliter utrisque conveniunt. est autem de ratione naturae quod anima humana sit corporis forma, ipsum vivificans et in esse conservans: sed ex personalibus actibus meretur anima in gloriam divinae visionis elevari, vel ab ordine huius gloriae propter culpam excludi. disponetur igitur corpus communiter omnium secundum condecientiam animae: ut scilicet forma incorruptibilis esse incorruptibile corpori tribuat, contrariorum compositione non obstante: eo quod materia corporis humani divina virtute animae humanae quantum ad hoc subiicietur omnino. sed ex claritate et virtute animae ad divinam visionem elevatae, corpus sibi unitum aliquid amplius consequitur. erit enim totaliter subiectum animae, divina virtute hoc faciente, non solum quantum ad esse, sed etiam quantum ad actiones et passiones, et motus, et corporeas qualitates.

2. sicut igitur anima divina visione fruens quadam spirituali claritate replebitur, ita per quandam redundantiam ex anima in corpus, ipsum corpus suo modo claritatis gloriae induetur. unde dicit apostolus, i cor. 15-43: seminatur corpus in ignobilitate, surget in gloria: quia corpus nostrum nunc est opacum, tunc autem erit clarum; secundum illud matth. 13-43: fulgebunt iusti sicut sol in regno patris eorum.

3. anima etiam quae divina visione fruatur, ultimo fini coniuncta, in omnibus experietur suum desiderium adimpletum. et quia ex desiderio animae movetur corpus, consequens erit ut corpus omnino spiritui ad nutum obediat. unde corpora resurgentium beatorum futura erunt agilia. et hoc est quod apostolus dicit ibidem: seminatur in infirmitate, surget in virtute. infirmitatem enim experimur in corpore quia invalidum invenitur ad satisfaciendum desiderio animae in motibus et actionibus quas anima imperat: quae infirmitas totaliter tunc tolletur, virtute redundante in corpus ex anima deo coniuncta. propter quod etiam sap. 3-7, dicitur de iustis, quod tanquam scintillae in arundineto discurrent: non quod motus sit in eis propter necessitatem, cum nullo indigeant qui deum habent, sed ad virtutis demonstrationem.

4. sicut autem anima deo fruens habebit desiderium adimpletum quantum ad omnis boni ademptionem, ita etiam eius desiderium impletum erit quantum ad remotionem omnis mali: quia cum summo bono locum non habet aliquod malum. et corpus igitur perfectum per animam, proportionaliter animae, immune erit ab omni malo, et quantum ad actum et quantum ad potentiam. quantum ad actum quidem, quia nulla in eis erit corruptio, nulla deformitas, nullus defectus. quantum ad potentiam vero, quia non poterunt pati aliquid quod eis sit molestum. et propter hoc impassibilia erunt. quae tamen impassibilitas non excludit ab eis passionem quae est de ratione sensus: utentur enim sensibus ad delectationem secundum illa quae statui incorruptionis non repugnant. ad hanc igitur eorum impassibilitatem ostendendam apostolus dicit: seminatur in corruptione, surget in incorruptione.

5. rursus, anima deo fruens ipsi perfectissime adhaerebit, et eius bonitatem participabit in summo, secundum suum modum: sic igitur et corpus perfecte subdetur animae, et eius proprietates participabit quantum possibile est, in perspicuitate sensuum, in ordinatione corporei appetitus, et in omnimoda perfectione naturae: tanto enim aliquid perfectius est in natura, quanto eius materia perfectius subditur formae. et propter hoc dicit apostolus: seminatur corpus animale, surget corpus spirituale. spirituale quidem corpus resurgentis erit: non quia sit spiritus, ut quidam male intellexerunt, sive per spiritum intelligatur spiritualis substantia, sive aer aut ventus: sed quia erit omnino subiectum spiritui; sicut et nunc dicitur corpus animale, non quia sit anima, sed quia animalibus passionibus subiacet, et alimonia indiget.

6. patet igitur ex praedictis quod, sicut anima hominis elevabitur ad gloriam spirituum caelestium ut deum per essentiam videat, sicut in tertio est ostensum; ita eius corpus

sublimabitur ad proprietates caelestium corporum, inquantum erit clarum, impassibile, absque difficultate et labore mobile, et perfectissime sua forma perfectum. et propter hoc apostolus dicit resurgentium corpora esse caelestia, non quantum ad naturam, sed quantum ad gloriam. unde cum dixisset quod sunt corpora caelestia, et sunt terrestria, subiungit quod alia est caelestium gloria, alia terrestrium. sicut autem gloria in quam humana anima sublevatur, excedit naturalem virtutem caelestium spirituum, ut in tertio est ostensum; ita gloria resurgentium corporum excedit naturalem perfectionem caelestium corporum, ut sit maior claritas, impassibilitas firmior, agilitas faciliior et dignitas naturae perfectior.

CAPUT 87

De loco corporum glorificatorum.

1. quia vero locus debet proportionari locato, consequens est quod, cum corpora resurgentium proprietatem caelestium corporum consequentur, etiam in caelis locum habeant: vel magis super omnes caelos, ut simul cum christo sint, cuius virtute ad hanc gloriam perducentur, de quo dicit apostolus, ad ephes. 4-10: qui ascendit super omnes caelos, ut adimpleret omnia.

2. frivolum autem videtur contra hanc divinam promissionem ex naturali elementorum positione argumentari, quasi impossibile sit corpus hominis, cum sit terrenum et secundum suam naturam infimum locum habens, supra elementa levia elevari. manifestum est enim quod ex virtute animae est quod corpus ab ipsa perfectum elementorum inclinationes non sequatur. ipsa enim anima sua virtute etiam nunc continet corpus, quandiu vivimus, ne ex contrarietate elementorum dissolvatur; et virtute etiam animae motivae corpus in altum elevatur; et tanto amplius quanto virtus motiva fortior fuerit. manifestum est autem quod tunc anima perfectae virtutis erit, quando deo per visionem coniungetur. non igitur debet grave videri si tunc virtute animae corpus et ab omni corruptione servetur immune, et supra quaecumque corpora elevetur.

3. neque etiam huic promissioni divinae impossibilitatem affert quod corpora caelestia frangi non possunt, ut super ea gloriosa corpora sublevantur. quia a virtute divina hoc fiet, ut gloriosa corpora simul cum aliis corporibus esse possint: cuius rei indicium in corpore christi praecessit, dum ad discipulos ianuis clausis intravit.

CAPUT 88

De sexu et aetate resurgentium.

1. non est tamen aestimandum quod in corporibus resurgentium desit sexus femineus, ut aliqui putaverunt. quia, cum per resurrectionem sint reparandi defectus naturae, nihil eorum quae ad perfectionem naturae pertinent, a corporibus resurgentium auferetur. sicut autem alia corporis membra ad integritatem humani corporis pertinent, ita et ea quae generationi deserviunt, tam in maribus quam in feminis. resurgent ergo membra huiusmodi in utrisque.

2. neque tamen huic obviat quod usus horum membrorum non erit, ut supra ostensum est. quia si propter hoc haec membra in resurgentibus non erunt, pari ratione nec omnia membra quae nutrimento deserviunt, in resurgentibus essent: quia nec ciborum usus post resurrectionem erit. sic igitur magna pars membrorum corpori resurgentis deesset. erunt igitur omnia membra huiusmodi, quamvis eorum usus non sit, ad integritatem naturalis corporis restituendam. unde frustra non erunt.

3. similiter etiam nec infirmitas feminei sexus perfectioni resurgentium obviat. non enim est infirmitas per recessum a natura, sed a natura intenta. et ipsa etiam naturae distinctio in hominibus perfectionem naturae demonstrabit et divinam sapientiam, omnia cum quodam ordine disponentem.

4. nec etiam cogit ad hoc verbum apostoli quod dicit ephes. 4-13: donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionis filii dei, in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis christi. non enim hoc ideo dictum est quia quilibet in illo occurso quo resurgentes exhibunt obviam christo in aera, sit sexum virilem habiturus: sed ad designandam perfectionem ecclesiae et virtutem. tota enim ecclesia erit quasi vir perfectus christo occurrens: ut ex praecedentibus et sequentibus patet.

5. in aetate autem christi, quae est aetas iuvenilis, oportet omnes resurgere, propter perfectionem naturae quae in hac sola aetate consistit. puerilis enim aetas nondum perfectionem naturae consecuta est per augmentum: senilis vero aetas iam ab eo recessit, per decrementum.

CAPUT 89

De qualitate corporum resurgentium in damnatis.

1. ex his autem rationabiliter considerare possumus qualis futura sit conditio corporum resurgentium in damnandis.

2. oportet enim et illa corpora animabus damnandorum proportionata esse. animae autem malorum naturam quidem bonam habent, utpote a deo creatam: sed voluntatem habebunt inordinatam, et a fine proprio deficientem. corpora igitur eorum, quantum ad id quod naturae est, integra reparabuntur: quia videlicet in aetate perfecta resurgent, absque omni diminutione membrorum, et absque omni defectu et corruptione quam error naturae aut infirmitas introduxit. unde apostolus dicit i cor. 15-52: mortui resurgent incorrupti: quod manifestum est de omnibus debere intelligi, tam bonis quam malis, ex his quae praecedunt et sequuntur in littera.

3. quia vero eorum anima erit secundum voluntatem a deo aversa, et fine proprio destituta, eorum corpora non erunt spiritualia, quasi spiritui omnino subiecta, sed magis eorum anima per affectum erit carnalis. nec ipsa corpora erunt agilia, quasi sine difficultate animae obedientia: sed magis erunt ponderosa et gravia, et quodammodo animae importabilia, sicut et ipsae animae a deo per inobedientiam sunt aversae. remanebunt etiam passibilia sicut nunc, vel etiam magis: ita tamen quod patientur quidem a rebus sensibilibus afflictionem, non tamen corruptionem; sicut et ipsorum animae torquebuntur, a naturali desiderio beatitudinis totaliter frustratae. erunt etiam eorum corpora opaca et tenebrosa: sicut et eorum animae a lumine divinae cognitionis erunt alienae. et hoc est quod apostolus dicit i cor. 15-51, quod omnes resurgemus, sed non omnes immutabimur: soli enim boni immutabuntur ad gloriam, malorum vero corpora absque gloria resurgent.

4. forte autem alicui potest impossibile videri quod malorum corpora sint passibilia, non tamen corruptibilia: cum omnis passio, magis facta abiiciat a substantia: videmus enim quod, si corpus diu in igne permaneat, finaliter consumetur; dolor etiam si sit nimis intensus, animam a corpore separat. sed hoc totum accidit supposita transmutabilitate materiae de forma in formam. corpus autem humanum post resurrectionem non erit transmutabile de forma in formam, neque in bonis neque in malis: quia in utrisque totaliter perficietur ab anima quantum ad esse naturae, ita ut iam non sit possibile hanc formam a tali corpore removeri, neque aliam introduci, divina virtute corpus animae totaliter subiiciente. unde et potentia quae est in prima materia ad omnem formam, in corpore humano remanebit quodammodo ligata per virtutem animae, ne possit in actum alterius formae reduci. sed quia damnatorum corpora quantum ad aliquas conditiones non erunt animae totaliter subiecta, affligentur secundum sensum a contrarietate sensibilibus. affligentur enim ab igne corporeo, inquantum qualitas ignis propter sui excellentiam contrariatur aequalitati complexionis et harmoniae quae est

sensui connaturalis, licet eam solvere non possit. non tamen talis afflictio animam a corpore poterit separare: cum corpus semper sub eadem forma necesse sit remanere.

5. sicut autem corpora beatorum propter innovationem gloriae supra caelestia corpora elevabuntur; ita et locus infimus, et tenebrosus, et poenalis, proportionaliter deputabitur corporibus damnatorum. unde et in psalm. dicitur: veniat mors super eos, et descendant in infernum viventes. et apoc. 20 dicitur quod diabolus, qui seducebat eos, missus est in stagnum ignis et sulphuris, ubi et bestia et pseudopropheta cruciabuntur die ac nocte in saecula saeculorum.

CAPUT 90

Quomodo substantiae incorporeae
patiantur ab igne corporeo.

1. sed potest venire in dubium quomodo diabolus, qui incorporeus est, et animae damnatorum ante resurrectionem, ab igne corporali possint pati a quo patientur in inferno corpora damnatorum sicut et dominus dicit, matth. 25-41: ite, maledicti, in ignem aeternum qui paratus est diabolo et angelis eius.

2. non igitur sic aestimandum est quod substantiae incorporeae ab igne corporeo pati possint quod earum natura corrumpatur per ignem, vel alteretur, aut qualitercumque aliter transmutetur, sicut nunc nostra corpora corruptibilia patiuntur ab igne: substantiae enim incorporeae non habent materiam corporalem, ut possint a rebus corporeis immutari: neque etiam formarum sensibilibus susceptivae sunt, nisi intelligibiliter; talis autem susceptio non est poenalis, sed magis perfectiva et delectabilis.

3. neque etiam potest dici quod patiantur ab igne corporeo afflictionem ratione alicuius contrarietatis, sicut corpora post resurrectionem patientur, quia substantiae incorporeae organa sensuum non habent, neque potentiis sensitivis utuntur.

4. patiuntur igitur ab igne corporeo substantiae incorporeae per modum alligationis cuiusdam. possunt enim alligari spiritus corporibus vel per modum formae sicut anima corpori humano alligatur, ut det ei vitam: vel etiam absque hoc quod sit eius forma, sicut necromantici, virtute daemonum, spiritus alligant imaginibus aut huiusmodi rebus. multo igitur magis virtute divina spiritus damnandi igni corporeo alligari possunt. et hoc ipsum est eis in afflictionem, quod sciunt se rebus infimis alligatos in poenam.

5. est etiam conveniens quod damnati spiritus poenis corporalibus puniuntur. omne enim peccatum rationalis creaturae ex hoc est quod deo obediendo non subditur. poena autem proportionaliter debet culpae respondere: ut voluntas per poenam in contrario eius affligatur quod diligendo peccavit. est igitur conveniens poena naturae rationali peccanti ut rebus se inferioribus, scilicet corporalibus, quodammodo alligata subdatur.

6. item. peccato quod in deum committitur non solum poena damni, sed etiam poena sensus debetur, ut in tertio ostensum est: poena enim sensus respondet culpae quantum ad conversionem inordinatam ad commutabile bonum, sicut poena damni respondet culpae quantum ad aversionem ab incommutabili bono. creatura autem rationalis, et praecipue humana anima, peccat inordinate se ad corporalia convertendo. ergo conveniens poena est ut per corporalia affligatur.

7. praeterea. si poena afflictiva peccato debetur, quam dicimus poenam sensus, oportet quod ex illo haec poena proveniat quod potest afflictionem inferre. nihil autem afflictionem infert nisi in quantum est contrarium voluntati. non est autem contrarium naturali voluntati rationalis naturae quod spirituali substantiae coniungatur: quinimmo hoc est delectabile ei, et ad eius perfectionem pertinens; est enim coniunctio similis ad simile, et intelligibilis ad intellectum; nam omnis substantia spiritualis secundum se intelligibilis est. est autem contrarium naturali voluntati spiritualis substantiae ut corpori subdatur, a quo, secundum

ordinem suae naturae, libera esse debet. conveniens est igitur ut substantia spiritualis per corporalia puniatur.

8. hinc etiam apparet quod, licet corporalia quae de praemiis beatorum in scripturis leguntur, spiritualiter intelliguntur, sicut dictum est de promissione ciborum et potuum; quaedam tamen corporalia quae scriptura peccantibus comminatur in poenam, corporaliter sunt intelligenda, et quasi proprie dicta. non enim est conveniens quod natura superior per usum inferioris praemietur, sed magis per hoc quod superiori coniungitur: punitur autem convenienter natura superior per hoc quod cum inferioribus deputatur.

9. nihil tamen prohibet quaedam etiam quae de damnatorum poenis in scripturis dicta corporaliter leguntur, spiritualiter accipi, et velut per similitudinem dicta: sicut quod dicitur isaiae ult.: vermis eorum non morietur: potest enim per vermem intelligi conscientiae remorsus, quo etiam impii torquebuntur; non enim est possibile quod corporeus vermis spiritualement corrodatur substantiam, neque etiam corpora damnatorum quae incorruptibilia erunt. fletus etiam et stridor dentium in spiritualibus substantiis non nisi metaphorice intelligi possunt: quamvis in corporibus damnatorum, post resurrectionem, nihil prohibeat corporaliter ea intelligi; ita tamen quod per fletum non intelligatur lacrimarum deductio, quia ab illis corporibus resolutio nulla fieri potest, sed solum dolor cordis et conturbatio oculorum et capitis, prout in fletibus esse solet.

CAPUT 91

Quod animae statim post separationem a corpore poenam vel praemium consequuntur.

1. ex his autem accipere possumus quod statim post mortem animae hominum recipiunt pro meritis vel poenam vel praemium.

2. sunt enim animae separatae susceptibles poenarum non solum spiritualium, sed etiam corporalium, ut ostensum est. quod autem sint susceptibles gloriae, manifestum est ex his quae in tertio sunt tractata. ex hoc enim quod anima separatur a corpore, fit capax visionis divinae, ad quam, dum esset coniuncta corruptibili corpori, pervenire non poterat. in visione autem dei ultima hominis beatitudo consistit, quae est virtutis praemium. nulla autem ratio esset quare differretur poena et praemium, ex quo utriusque anima particeps esse potest. statim igitur cum anima separatur a corpore, praemium vel poenam recipit pro his quae in corpore gessit.

3. adhuc. in vita ista est status merendi vel demerendi: unde comparatur militiae, et diebus mercenarii, ut patet iob 7-1: militia est vita hominis super terram: et sicut mercenarii dies eius. sed post statum militiae et laborem mercenarii statim debetur praemium vel poena bene vel male certantibus: unde et levit. 19-13, dicitur: non morabitur opus mercenarii tui apud te usque mane. dominus etiam dicit ioel ult.: cito velociter reddam vicissitudinem vobis super caput vestrum. statim igitur post mortem animae vel praemium consequuntur vel poenam.

4. amplius. secundum ordinem culpae et meriti convenienter est ordo in poena et praemio. meritum autem et culpa non competit corpori nisi per animam: nihil enim habet rationem meriti vel demeriti nisi in quantum est voluntarium. igitur tam praemium quam poena convenienter ab anima derivatur ad corpus: non autem animae convenit propter corpus. nulla igitur ratio est quare in punishmente vel praemiatione animarum expectetur resumptio corporum: quin magis conveniens videtur ut animae, in quibus per prius fuit culpa et meritum, prius etiam puniantur vel praemientur.

5. item. eadem dei providentia creaturis rationalibus praemia debentur et poena, qua rebus naturalibus perfectiones eis debitae adhibentur. sic est autem in rebus naturalibus quod

unumquodque statim recipit perfectionem cuius est capax, nisi sit impedimentum vel ex parte recipientis, vel ex parte agentis. cum igitur animae statim cum fuerint separatae a corpore sint capaces et gloriae et poenae, statim utrumque recipient, nec differtur vel bonorum praemium vel malorum poena quousque animae corpora reassumant.

6. considerandum tamen est quod ex parte bonorum aliquod impedimentum esse potest, ne animae statim a corpore absolutae ultimam mercedem recipiant, quae in dei visione consistit. ad illam enim visionem creatura rationalis elevari non potest nisi totaliter fuerit depurata: cum illa visio totam facultatem naturalem creaturae excedat. unde sap. 7-25, dicitur de sapientia quod nihil inquinatum incurrat in illam et isaiae 35-8, dicitur: non transibit per eam pollutus. polluitur autem anima per peccatum, inquantum rebus inferioribus inordinate coniungitur. a qua quidem pollutione purificatur in hac vita per poenitentiam et alia sacramenta, ut supra dictum est. quandoque vero contingit quod purificatio talis non totaliter perficitur in hac vita, sed remanet adhuc debitor poenae: vel propter negligentiam aliquam aut occupationem; aut etiam quia homo morte praevenitur. nec tamen propter hoc meretur totaliter excludi a praemio: quia haec absque peccato mortali contingere possunt, per quod solum tollitur caritas, cui praemium vitae aeternae debetur, ut apparet ex his quae in tertio dicta sunt. oportet igitur quod post hanc vitam purgentur, antequam finale praemium consequantur. purgatio autem haec fit per poenas, sicut et in hac vita per poenas satisfactorias purgatio completa fuisset: alioquin melioris conditionis essent negligentes quam solliciti, si poenam quam hic pro peccatis non implent, non sustineant in futuro. retardantur igitur animae bonorum qui habent aliquid purgabile in hoc mundo, a praemii consecutione, quousque poenas purgatorias sustineant. et haec est ratio quare purgatorium ponimus.

7. huic autem positioni suffragatur dictum apostoli i cor. 3-15: si cuius opus arserit, detrimentum patietur, ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem. ad hoc etiam est consuetudo ecclesiae universalis, quae pro defunctis orat: quae quidem oratio inutilis esset si purgatorium post mortem non ponatur. non enim orat ecclesia pro his qui iam sunt in termino boni vel mali, sed pro his qui nondum ad terminum pervenerunt.

8. quod autem statim post mortem animae consequantur poenam vel praemium si impedimentum non sit, auctoritatibus scripturae confirmatur. dicitur enim iob 21-13, de malis: ducunt in bonis dies suos: et in puncto ad inferna descendunt; et luciae 16-22: mortuus est dives, et sepultus est in inferno; infernus autem est locus ubi animae puniuntur. similiter etiam et de bonis patet. ut enim habetur luciae 23-43, dominus in cruce pendens latroni dixit: hodie mecum eris in paradiso; per paradisum autem intelligitur praemium quod repromittitur bonis, secundum illud apoc. 2-7: vincenti dabo edere de ligno vitae quod est in paradiso dei mei.

9. dicunt autem quidam quod per paradisum non intelligitur ultima remuneratio, quae erit in caelis, secundum illud matth. 5-12: gaudete et exultate, quoniam merces vestra copiosa est in caelis; sed aliqualis remuneratio quae erit in terra. nam paradisus locus quidam terrenus esse videtur, ex hoc quod dicitur gen. 2-8, quod plantaverat dominus deus paradisum voluptatis, in quo posuit hominem quem formaverat. sed si quis recte verba sacrae scripturae consideret, inveniet quod ipsa finalis retributio, quae in caelis promittitur sanctis, statim post hanc vitam datur. apostolus enim ii cor. 4, cum de finali gloria locutus fuisset, dicens quod id quod in praesenti est tribulationis nostrae momentaneum et leve, supra modum in sublimitate aeternum gloriae pondus operatur in nobis, non contemplantibus nobis ea quae videntur, sed ea quae non videntur; quae enim videntur temporalia sunt, quae autem non videntur aeterna, quae manifestum est de finali gloria dici, quae est in caelis; ut ostenderet quando et qualiter haec gloria habeatur, subiungit: scimus enim quoniam si terrestris domus nostra huius habitationis dissolvatur, quod aedificationem ex deo habemus, domum non manufactam, sed aeternam in caelis; per quod manifeste dat intelligere quod, dissoluto corpore, anima ad aeternam et caelestem mansionem perducitur, quae nihil aliud est quam fruitio divinitatis, sicut angeli fruuntur in caelis.

10. si quis autem contradicere velit, dicens apostolum non dixisse, quod statim, dissoluto corpore, domum aeternam habeamus in caelis in re, sed solum in spe, tandem habituri in re: manifeste hoc est contra intentionem apostoli: quia etiam dum hic vivimus habituri sumus caelestem mansionem secundum praedestinationem divinam; et iam eam habemus in spe, secundum illud rom. 8-24: spe enim salvi facti sumus. frustra igitur addidit: si terrena domus nostra huius habitationis dissolvatur; suffecisset enim dicere: scimus quod aedificationem habemus ex deo etc.. rursus expressius hoc apparet ex eo quod subditur: scientes quoniam, dum sumus in corpore, peregrinamur a domino: per fidem enim ambulamus, et non per speciem. audemus autem, et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore, et praesentes esse ad dominum. frustra autem vellemus peregrinari a corpore, idest separari, nisi statim essemus praesentes ad dominum. non autem sumus praesentes nisi quando videmus per speciem: quandiu enim ambulamus per fidem et non per speciem, peregrinamur a domino, ut ibidem dicitur. statim igitur cum anima sancta a corpore separatur, deum per speciem videt: quod est ultima beatitudo, ut in tertio est ostensum. hoc autem idem ostendunt et verba eiusdem apostoli, philipp. 1-23, dicentis: desiderium habens dissolvi et esse cum christo. christus autem in caelis est. sperabat igitur apostolus statim post corporis dissolutionem se perventurum ad caelum.

11. per hoc autem excluditur error quorundam graecorum, qui purgatorium negant, et dicunt animas ante corporum resurrectionem neque ad caelum ascendere, neque in infernum demergi.

CAPUT 92

Quod animae sanctorum post mortem
habent voluntatem immutabilem in bono.

1. ex his autem apparet quod animae, statim cum a corpore fuerint separatae, immobiles secundum voluntatem redduntur: ut scilicet ulterius voluntas hominis mutari non possit, neque de bono in malum, neque de malo in bonum.

2. quandiu enim anima de bono in malum vel de malo in bonum mutari potest, est in statu pugnae et militiae: oportet enim ut sollicitate resistat malo, ne ab ipso vincatur; vel conetur ut ab eo liberetur. sed statim cum anima a corpore separatur, non erit in statu militiae vel pugnae, sed recipiendi praemium vel poenam pro eo quod legitime vel illegitime certavit: ostensum est enim quod statim vel praemium vel poenam consequitur. non igitur ulterius anima secundum voluntatem vel de bono in malum, vel de malo in bonum mutari potest.

3. item. ostensum est in tertio quod beatitudo, quae in dei visione consistit, perpetua est: et similiter in eodem ostensum est quod peccato mortali debetur poena aeterna. sed anima beata esse non potest si voluntas eius recta non fuerit: desinit enim esse recta per hoc quod a fine avertitur; non potest autem simul esse quod a fine avertatur, et fine fruatur. oportet igitur rectitudinem voluntatis in anima beata esse perpetuam, ut non possit transmutari de bono in malum.

4. amplius. naturaliter creatura rationalis appetit esse beata: unde non potest velle non esse beata. potest tamen per voluntatem deflecti ab eo in quo vera beatitudo consistit, quod est voluntatem esse perversam. et hoc quidem contingit quia id in quo vera beatitudo est, non apprehenditur sub ratione beatitudinis, sed aliquid aliud, in quo voluntas inordinata deflectitur sicut in finem: puta, qui ponit finem suum in voluptatibus corporalibus, aestimat eas ut optimum, quod est ratio beatitudinis. sed illi qui iam beati sunt, apprehendunt id in quo vere beatitudo est sub ratione beatitudinis et ultimi finis: alias in hoc non quiesceret appetitus, et per consequens non essent beati. quicumque igitur beati sunt, voluntatem deflectere non possunt ab eo in quo est vera beatitudo. non igitur possunt perversam voluntatem habere.

5. item. cuicumque sufficit id quod habet, non quaerit aliquid extra ipsum. sed quicumque est beatus, sufficit ei id in quo est vera beatitudo, alias non impleretur eius desiderium. ergo quicumque est beatus, nihil aliud quaerit quod non pertineat ad id in quo vera beatitudo consistit. nullus autem habet perversam voluntatem nisi per hoc quod vult aliquid quod repugnat ei in quo vera beatitudo consistit. nullius igitur beati voluntas potest mutari in malum.

6. praeterea. peccatum in voluntate non accidit sine aliquali ignorantia intellectus: nihil enim volumus nisi bonum verum vel apparens; propter quod dicitur proverb. 14-22: errant qui operantur malum; et philosophus iii ethic., dicit quod omnis malus ignorans. sed anima quae est vere beata, nullo modo potest esse ignorans: cum in deo omnia videat quae pertinent ad suam perfectionem. nullo igitur modo potest malam voluntatem habere: praecipue cum illa dei visio semper sit in actu, ut in tertio est ostensum.

7. adhuc. intellectus noster circa conclusiones aliquas errare potest antequam in prima principia resolutio fiat, in quae resolutione iam facta, scientia de conclusionibus habetur, quae falsa esse non potest. sicut autem se habet principium demonstrationis in speculativis, ita se habet finis in appetitivis. quandiu igitur finem ultimum non consequimur, voluntas nostra potest perverti: non autem postquam ad fruitionem ultimi finis pervenerit, quod est propter se ipsum desiderabile, sicut prima principia demonstrationum sunt per se nota.

8. amplius. bonum, inquantum huiusmodi, diligibile est. quod igitur apprehenditur ut optimum, est maxime diligibile. sed substantia rationalis beata videns deum, apprehendit ipsum ut optimum. ergo maxime ipsum diligit. hoc autem habet ratio amoris, quod voluntates se amantium sint conformes. voluntates igitur beatorum sunt maxime conformes deo: quod facit rectitudinem voluntatis, cum divina voluntas sit prima regula omnium voluntatum. voluntates igitur deum videntium non possunt fieri perversae.

9. item. quandiu aliquid est natum moveri ad alterum, nondum habet ultimum finem. si igitur anima beata posset adhuc transmutari de bono in malum, nondum esset in ultimo fine. quod est contra beatitudinis rationem. manifestum est igitur quod animae quae statim post mortem fiunt beatae, redduntur immutabiles secundum voluntatem.

CAPUT 93

Quod animae malorum post mortem
habent voluntatem immutabilem in malo.

1. similiter etiam et animae quae statim post mortem efficiuntur in poenis miserae, redduntur immutabiles secundum voluntatem.

2. ostensum est enim in tertio quod peccato mortali debetur poena perpetua. non autem esset poena perpetua animarum quae damnantur, si possent voluntatem mutare in melius: quia iniquum esset quod ex quo bonam voluntatem haberent, perpetuo punirentur. voluntas igitur animae damnatae non potest mutari in bonum.

3. praeterea. ipsa inordinatio voluntatis quaedam poena est, et maxime afflictiva: quia, in quantum habet inordinatam voluntatem aliquis, displicent ei quae recte fiunt, et damnatis displicebit quod voluntas dei impletur in omnibus, cui peccando restiterunt. igitur inordinata voluntas nunquam ab eis tolletur.

4. adhuc. voluntatem a peccato mutari in bonum non contingit nisi per gratiam dei, ut patet ex his quae in tertio dicta sunt. sicut autem bonorum animae admittuntur ad perfectam participationem divinae bonitatis, ita damnatorum animae a gratia totaliter excluduntur. non igitur poterunt mutare in melius voluntatem.

5. praeterea. sicut boni in carne viventes omnium suorum operum et desideriorum finem constituunt in deo, ita mali in aliquo indebito fine avertente eos a deo. sed animae

separatae bonorum immobiliter inhaerebunt fini quem in hac vita sibi praestituerunt, scilicet deo. ergo et animae malorum immobiliter inhaerebunt fini quem sibi elegerunt. sicut igitur bonorum voluntas non poterit fieri mala, ita nec malorum poterit fieri bona.

CAPUT 94

De immutabilitate voluntatis in
animabus in purgatorio detentis.

1. sed quia quaedam animae sunt quae statim post separationem ad beatitudinem non perveniunt, nec tamen sunt damnatae, sicut illae quae secum aliquid purgabile deferunt, ut dictum est; ostendendum est quod nec etiam huiusmodi animae separatae possunt secundum voluntatem mutari. beatorum enim et damnatorum animae habent immobilem voluntatem ex fine cui adhaeserunt, ut ex dictis patet: sed animae quae secum aliquid purgabile deferunt, in fine non discrepant ab animabus beatis: decedunt enim cum caritate, per quam inhaeremus deo ut fini. ergo etiam ipsaemet immobilem voluntatem habebunt.

CAPUT 95

De immutabilitate voluntatis communiter in
omnibus animabus post separationem a corpore.

1. quod autem ex fine in omnibus animabus separatis sequatur immobilitas voluntatis, sic manifestum esse potest.

2. finis enim, ut dictum est, se habet in appetitivis sicut prima principia demonstrationis in speculativis. huiusmodi autem principia naturaliter cognoscuntur; et error qui circa huiusmodi principia accideret, ex corruptione naturae proveniret. unde non posset homo mutari de vera acceptione principiorum in falsam, aut e converso, nisi per mutationem naturae: non enim qui errat circa principia, revocari potest per aliqua certiora, sicut revocatur homo ab errore qui est circa conclusiones. et similiter nec posset aliquis a vera acceptione principiorum per aliqua magis apparentia seduci. sic igitur et se habet circa finem. quia unusquisque naturaliter habet desiderium ultimi finis.

3. et hoc quidem sequitur in universali naturam rationalem, ut beatitudinem appetat: sed quod hoc vel illud sub ratione beatitudinis et ultimi finis desideret, ex aliqua speciali dispositione naturae contingit; unde philosophus dicit quod qualis unusquisque est talis et finis videtur ei. si igitur dispositio illa per quam aliquid desideratur ab aliquo ut ultimus finis, ab eo removeri non possit, non poterit immutari voluntas eius quantum ad desiderium finis illius.

4. huiusmodi autem dispositiones removeri possunt a nobis quandiu est anima corpori coniuncta. quod enim aliquid appetatur a nobis ut ultimus finis, contingit quandoque ex eo quod sic disponimur aliqua passione, quae cito transit: unde et desiderium finis de facili removetur, ut in continentibus apparet. quandoque autem disponimur ad desiderium alicuius finis boni vel mali per aliquem habitum: et ista dispositio non de facili tollitur, unde et tale desiderium finis fortius manet, ut in temperatis apparet; et tamen dispositio habitus in hac vita auferri potest.

5. sic ergo manifestum est quod, dispositione manente qua aliquid desideratur ut ultimus finis, non potest illius finis desiderium moveri: quia ultimus finis maxime desideratur; unde non potest aliquis a desiderio ultimi finis revocari per aliquid desiderabile magis. anima autem est in statu mutabili quandiu corpori unitur: non autem postquam fuerit a corpore separata. dispositio enim animae movetur per accidens secundum aliquem motum corporis: cum enim corpus deserviat animae ad proprias operationes, ad hoc ei naturaliter datum est ut in ipso existens perficiatur, quasi ad perfectionem mota. quando igitur erit a corpore separata,

non erit in statu ut moveatur ad finem, sed ut in fine adepto quiescat. immobilis igitur erit voluntas eius quantum ad desiderium ultimi finis.

6. ex ultimo autem fine dependet tota bonitas vel malitia voluntatis: quia bona quaecumque aliquis vult in ordine ad bonum finem, bene vult: mala autem quaecumque in ordine ad malum finem, male vult. non est igitur voluntas animae separatae mutabilis de bono in malum: licet sit mutabilis de uno volito in aliud, servato tamen ordine ad eundem ultimum finem.

7. ex quo apparet quod talis immobilitas voluntatis libero arbitrio non repugnat, cuius actus est eligere: electio enim est eorum quae sunt ad finem, non autem ultimi finis. sicut igitur non repugnat nunc libero arbitrio quod immobili voluntate desideramus beatitudinem et miseriam fugimus in communi, ita non erit contrarium libero arbitrio quod voluntas immobiliter fertur in aliquid determinatum sicut in ultimum finem: quia sicut nunc immobiliter nobis inhaeret natura communis, per quam beatitudinem appetimus in communi; ita tunc immobiliter manebit illa specialis dispositio per quam hoc vel illud desideratur ut ultimus finis.

8. substantiae autem separatae, scilicet angeli, propinquiores sunt, secundum naturam in qua creantur, ultimae perfectioni quam animae: quia non indigent acquirere scientiam ex sensibus, neque pervenire ratiocinando de principiis ad conclusiones, sicut animae; sed per species inditas statim possunt in contemplationem veritatis pervenire. et ideo statim quod debito fini, vel indebito adhaeserunt, immobiliter in eo permanserunt.

9. non est tamen aestimandum quod animae, postquam resument corpora in resurrectione, immobilitatem voluntatis amittant, sed in ea perseverant: quia, ut supra dictum est, corpora in resurrectione disponentur secundum exigentiam animae, non autem animae immutabuntur per corpora.

CAPUT 96

De finali iudicio.

1. ex praemissis igitur apparet quod duplex est retributio pro his quae homo in vita gerit: una secundum animam, quam aliquis percipit statim cum anima fuerit a corpore separata; alia vero retributio erit in resumptione corporum, secundum quod quidam impassibilia et gloriosa corpora, quidam vero passibilia resument et ignobilia. et prima quidem retributio singillatim fit singulis, secundum quod divisim singuli moriuntur. secunda autem retributio simul omnibus fiet, secundum quod omnes simul resurgent. omnis autem retributio qua diversa redduntur secundum diversitatem meritorum, iudicium requirit. necesse est ergo duplex esse iudicium: unum, quo divisim singulis quantum ad animam redditur poena vel praemium; aliud autem commune, secundum quod, quantum ad animam et corpus, reddetur omnibus simul quod meruerunt.

2. et quia christus sua humanitate, secundum quam passus est et resurrexit, nobis et resurrectionem et vitam aeternam promeruit; sibi competit illud commune iudicium, quo resurgentes vel praemiantur vel puniuntur. propterea de eo dicitur ioan. 5-27: potestatem dedit ei iudicium facere, quia filius hominis est.

3. oportet autem iudicium proportionale esse his de quibus iudicatur. et quia finale iudicium erit de praemio vel poena visibilium corporum, conveniens est ut illud iudicium visibiliter agatur. unde etiam christus in forma humanitatis iudicabit, quam omnes possint videre, tam boni quam mali. visio autem divinitatis eius beatos facit, ut in tertio est ostensum: unde a solis bonis poterit videri. iudicium autem animarum, quia de invisibilibus est, invisibiliter agitur.

4. licet autem christus in illo finali iudicio auctoritatem habeat iudicandi, iudicabunt tamen simul cum illo, velut iudicis assessores, qui ei prae ceteris adhaeserunt, scilicet

apostoli, quibus dictum est, matth. 19-28: vos qui secuti estis me, sedebitis super sedes iudicantes duodecim tribus israel; quae promissio etiam ad illos extenditur, qui apostolorum vestigia imitantur.

CAPUT 97

De statu mundi post iudicium.

1. peracto igitur finali iudicio, natura humana totaliter in suo termino constituetur. quia vero omnia corporalia sunt quodammodo propter hominem, ut in tertio est ostensum, tunc etiam totius creaturae corporeae conveniens est ut status immutetur, ut congruat statui hominum qui tunc erunt. et quia tunc homines incorruptibiles erunt, a tota creatura corporea tolletur generationis et corruptionis status. et hoc est quod dicit apostolus, rom. 8-21, quod ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum dei.

2. generatio autem et corruptio in inferioribus corporibus ex motu caeli causatur. ad hoc igitur quod in inferioribus cesset generatio et corruptio, oportet etiam quod motus caeli cesset. et propter hoc dicitur apoc. 10-6, quod tempus amplius non erit.

3. non debet autem impossibile videri quod motus caeli cesset. non enim motus caeli sic est naturalis sicut motus gravium et levium, ut ab aliquo interiori activo principio inclinetur ad motum: sed dicitur naturalis, inquantum habet in sua natura aptitudinem ad talem motum; principium autem illius motus est aliquis intellectus, ut in tertio est ostensum. movetur igitur caelum sicut ea quae a voluntate moventur. voluntas autem movet propter finem. finis autem motus caeli non potest esse ipsum moveri: motus enim, cum semper in aliud tendat, non habet rationem ultimi finis. nec potest dici quod finis caelestis motus sit, ut corpus caeleste reducatur secundum ubi de potentia in actum: quia haec potentia nunquam potest tota in actum reduci: quia dum corpus caeleste est actu in uno ubi, est in potentia ad aliud; sicut est et de potentia materiae primae respectu formarum. sicut igitur finis naturae in generatione non est reducere materiam de potentia in actum, sed aliquid quod ad hoc consequitur, scilicet perpetuitas rerum, per quam ad divinam similitudinem accedunt; ita finis motus caelestis non est reduci de potentia in actum, sed aliquid consequens ad hanc reductionem, scilicet assimilari deo in causando. omnia autem generabilia et corruptibilia, quae causantur per motum caeli, ad hominem ordinantur quodammodo sicut in finem, ut in tertio est ostensum. motus igitur caeli praecipue est propter generationem hominum: in hoc enim maxime divinam similitudinem consequitur in causando, quia forma hominis, scilicet anima rationalis, immediate creatur a deo, ut in secundo est ostensum. non autem potest esse finis multiplicatio animarum in infinitum: quia infinitum contrariatur rationi finis. nihil igitur inconveniens sequitur si, certo numero hominum completo, ponamus motum caeli desistere.

4. cessante tamen motu caeli et generatione et corruptione ab elementis, eorum substantia remanebit, ex immobilitate divinae bonitatis: creavit enim res ut essent. unde esse rerum quae aptitudinem habent ad perpetuitatem, in perpetuum remanebit. habent autem naturam ut sint perpetua, secundum totum et partem, corpora caelestia; elementa vero secundum totum, licet non secundum partem, quia secundum partem corruptibilia sunt; homines vero secundum partem, licet non secundum totum, nam anima rationalis incorruptibilis est, compositum autem corruptibile. haec igitur secundum substantiam remanebunt in illo ultimo statu mundi, quae quoquo modo ad perpetuitatem aptitudinem habent, deo supplente sua virtute quod eis ex propria infirmitate deest.

5. alia vero animalia, et plantae, et corpora mixta, quae totaliter sunt corruptibilia, et secundum totum et partem, nullo modo in illo incorruptionis statu remanebunt. sic igitur intelligendum est quod apostolus dicit, i cor. 7-31: praeterit figura huius mundi, quia haec species mundi quae nunc est, cessabit: substantia vero remanebit. sic etiam intelligitur quod

dicitur iob 14-12: homo, cum dormierit, non resurget donec atteratur caelum: idest, donec ista dispositio caeli cesset qua movetur et in aliis motum causat.

6. quia vero inter alia elementa maxime activum est ignis, et corruptibilium consumptivum; consumptio eorum quae in futuro statu remanere non debent, convenientissime fiet per ignem. et ideo secundum fidem ponitur quod finaliter mundus per ignem purgabitur, non solum a corruptibilibus corporibus, sed etiam ab infectione quam locus iste incurrit ex habitatione peccatorum. et hoc est quod dicitur ii petri 3-7: caeli qui nunc sunt et terra eodem verbo repositi sunt, igni reservati, in diem iudicii: ut per caelos non ipsum firmamentum intelligamus, in quo sunt sidera, sive fixa sive errantia, sed istos caelos aereos terrae vicinos.

7. quia igitur creatura corporalis finaliter disponetur per congruentiam ad hominis statum; homines autem non solum a corruptione liberabuntur, sed etiam gloria induentur, ut ex dictis patet: oportebit quod etiam creatura corporalis quandam claritatis gloriam suo modo consequatur.

8. et hinc est quod dicitur apoc. 21-1: vidi caelum novum et terram novam; et isaiae 65-17 ego creabo caelos novos, et terram novam, et non erunt in memoria priora, et non ascendent super cor: sed gaudebitis et exultabitis usque in sempiternum. amen.

Summa proti pohanům 4.kniha

Kniha čtvrtá

1. Úvod
2. O tom, že v Bohu je plození, otcovství a synovství
3. O tom, že Syn Boží je Bůh
4. Photinova domněnka o Božím Synu a její vyvrácení
5. Náзор Sabellia o Božím Synu a jeho vyvrácení
6. Ariova domněnka o Božím Synu
7. Vyvrácení Ariovy domněnky o Božím Synu
8. Řešení k autoritám, které uváděl Arius ve svůj prospěch
9. Řešení k Photinovým a Sabelliovým autoritám
10. Důvody proti božskému plození a vycházení
11. O tom, jak se má přijímat plození v Bohu a co se praví o Synu v Písmu svatém
12. O tom, jak Syn Boží je nazýván Boží moudrostí
13. O tom, že v Bohu je pouze jediný Syn
14. Vyvrácení výše uvedených důvodů proti božskému plození
15. O tom, že Duch svatý je v Bohu
16. Důvody, pro než se někteří domnívali, že Duch svatý je tvor
17. O tom, že Duch svatý je pravý Bůh
18. O tom, že Duch svatý je osoba jsoucí o sobě
19. O tom, jak se má chápat to, co se praví o Duchu svatém
20. O účincích, přisuzovaných Duchu svatému v Písmu svatém s ohledem na celé tvorstvo
21. O účincích, přisuzovaných Duchu svatému v Písmu svatém s ohledem na rozumného tvora, co se týká Božích darů
22. O účincích, přisuzovaných Duchu svatému, dle čeho pohybuje tvora k Bohu
23. Vyvrácení důvodů, uvedených proti božství Ducha svatého
24. O tom, že Duch svatý vychází od Syna
25. Důvody, prokazující, že Duch svatý nevychází od Syna, a jejich řešení
26. O tom, že v Bohu jsou pouze tři osoby, a to Otec, Syn a Duch svatý
27. O Vtělení Slova dle podání Písma svatého
28. O Photinovu bludu ohledně Vtělení
29. O manichejském bludu ohledně Vtělení
30. O Valentinovu bludu ohledně Vtělení
31. O Apollinarovu bludu ohledně Kristova těla
32. O Ariovu a Apollinarovu bludu ohledně Kristovy duše
33. O Apollinarovu bludu, tvrdícím, že v Kristu nebyla rozumová duše, a o Origenovu bludu, tvrdícím, že Kristova duše byla stvořena před světem
34. O bludu Theodora Mopsuestena a Nestoria, ohledně připojení Slova k člověku
35. Proti Eutychovu bludu
36. O bludu Macaria Antiošského, uvádějícího v Kristu toliko jednu vůli
37. Proti těm, kdo tvrdili, že v Kristu není ustanoveno něco jediného z duše a těla.
38. Proti těm, kdo zdůrazňují dvě bytnosti, čili dvě svébyty v jediné Kristově osobě
39. O tom, jak smýšlí nauka katolické víry o Kristově Vtělení
40. Námitky proti víře ve Vtělení
41. O tom, jak je třeba rozumět Vtělení Božího Syna
42. O tom, že přijetí lidské přirozenosti na sebe přísluší především Božímu Slovu
43. O tom, že lidská přirozenost, kterou přijalo na sebe Slovo, neexistovala dříve, nýbrž byla na sebe vzata Božím Slovem v samotném početí

44. O tom, že lidská přirozenost přijatá Slovem na sebe, byla v samotném početí dokonalá, co se týká duše a těla
45. O tom, že bylo vhodné, aby se Kristus narodil z Panny
46. O tom, že se Kristus zrodil z Ducha svatého
47. O tom, že Kristus nebyl synem Ducha svatého co do těla
48. O tom, že se nemá říkat: Kristus je tvor
49. Vyvrácení výše uvedených důvodů proti Vtělení
50. O tom, že prvotní hřích přechází od prarodičů na potomky
51. Námitky proti prvotnímu hříchu
52. Vyvrácení uvedených námitek
53. Důvody, jimiž se zdá být prokázáno, že nebylo vhodné, aby se Bůh vtělil
54. O tom, že bylo vhodné, aby se Bůh vtělil
55. Vyvrácení důvodů uvedených proti vhodnosti Vtělení
56. O nutnosti svátostí
57. O odlišení svátostí Starého a Nového zákona
58. O počtu svátostí Nového zákona
59. O křtu
60. O biřmování
61. O eucharistii
62. O bludu nevěřících ohledně svátosti eucharistie
63. Vyvrácení uvedených obtíží a prvně, co se týká převedení chleba v tělo Kristovo
64. Vyvrácení námitek po stránce místa
65. Vyvrácení námitek ze strany případků
66. Vyvrácení námitek ze strany konání a trpění
67. Vyvrácení námitek ohledně lámání
68. Řešení z podnětu autority
69. O tom, jaký chléb a víno se má použít k této svátosti
70. O svátosti smíření a předně, že lidé mohou po přijetí svátostné milosti zhřešit
71. O tom, že člověk, který po milosti svátostí hřeší, může se vrátit k milosti
72. O nutnosti pokání a jeho částí
73. O svátosti pomazání (nemocných)
74. O svátosti kněžství
75. O odlišení stupňů svěcení
76. O biskupské důstojnosti, že v ní jeden je nejvyšší
77. O tom, že svátosti mohou být (platně) udělovány nehodnými služebníky
78. O svátosti manželství
79. O tom, že skrze Krista nastane vzkříšení z mrtvých
80. Námitky proti Zmrtvýchvstání
81. Vyvrácení uvedených námitek
82. O tom, že lidské vstanou nesmrtelní
83. O tom, že při vzkříšení nebude užívání pokrmů, ani požitků lásky
84. O tom, že zmrtvýchvstalá těla budou stejné přirozenosti
85. O tom, že těla zmrtvýchvstalých budou uzpůsobena jinak
86. O jakosti oslavených těl
87. O místě oslavovaných těl
88. O pohlaví a věku vzkříšených
89. O jakosti zmrtvýchvstalých těl u zavržených
90. O tom, jak netělesné podstaty budou trpět od tělesného ohně
91. O tom, že duše dosáhnou trestu či odměny ihned po oddělení od těla
92. O tom, že duše svatých mají po smrti neměnitelnou vůli k dobru

93. O tom, že duše zlých mají po smrti neměnitelnou vůli ke zlu
94. O nezměnitelnosti vůle u duší, zadržovaných v očistci
95. O společné příčině nezměnitelnosti vůle u všech duší po oddělení od těla
96. O Posledním soudu
97. O stavu světa po soudu
Sv.Tomáš Akvinský
ANDĚLSKÝ DOKTOR
Summa contra gentiles
Pracovní vydání
Překlad pořídil P.PhDr Tomáš J.Bahounek O.P.
Co: P.PhDr Tomáš J.Bahounek O.P.
Kniha čtvrtá

Kapitola 1.

Úvod

"HLE, TO JE JEN ČÁST JEHO CEST; ZASLECHLI JSME O NĚM POUHÝ ŠELEST, KDO MŮŽE POROZUMĚT HŘÍMÁNÍ JEHO BOHATÝRSKÉ SÍLY?" (Jb26,14)

Lidský intelekt, jenž si přirozeně osvojuje vědomosti ze smysly vnímatelných věcí, nestačí sám od sebe dospět k nazírání Boží podstaty v sobě samé, jež přesahuje všechno smysly vnímatelné, ba povznáší se nesrovnatelně nade všechna jiná jsoucna. Ježto ale dokonalým dobrem pro člověka je, aby jakýmkoli způsobem poznal Boha, aby se nezdálo, že tak ušlechtilý tvor je naprosto k ničemu, jakoby nebyl schopen dospět k vlastnímu cíli, je člověku dána jakási cesta, po které může vykročit k poznání Boha; vždyť přece všechny dokonalosti věcí sestupují od Boha - nejvyššího vrcholu věcí - v jakémusi uspořádání; začne-li tedy člověk sám od nejnižších (věcí) a postupně vystupuje, prospívá v poznání Boha; neboť i v tělesných pohybech je stejná cesta, po níž se vystupuje a sestupuje, odlišena rázem základu a cíle.

Leč důvod uvedeného sestupu dokonalostí od Boha je dvojitý. Předně ovšem ten, který se týká prvního původu věcí: vždyť Boží moudrost uvedla věci do řádného bytí, aby v nich byla dokonalost, aby všeobecnost tvorstva byla doplněna z nejvyšších a nejnižších věcí. Další důvod však vychází, ze samotných věcí: vždyť jsou-li příčiny vznešenější než účinky, zapříčiněná přece napřed odstupují od Boha, prvé to příčiny, přičemž ale vynikají nad své účinky, a tak po pořádku, až se dospěje k nejvzdálenějším věcem. A ježto se u Boha, nejvyšším to vrcholku věcí, shledává dokonalá jednota, přičemž každé čím více je jedno, tím je ctnostnější a ušlechtlejší, proto platí, že čím více se odstupuje od prvního základu, tím větší různost a změna se shledává ve věcech. Je tedy třeba, aby postup odstupování od Boha byl ovšem v samotných základech jednotný, kdežto rozrůzněn u nejnižších věcí, u kterých končí. A tak se dle různosti věcí objevuje různost cest, jakoby započatých od jednoho základu a zakončených různě.

Náš intelekt tedy může těmito cestami postupovat k poznání Boha. Kvůli chabosti našeho intelektu však nemůžeme poznat dokonale ani samotnou cestu. Neboť protože smysly, od kterých vychází naše poznání, se přece točí kolem vnějších případků, jež jsou samy od sebe vnímatelné, jako barva, vůně a podobně, tedy intelekt může stěží dospět od těchto vnějškovostí k vnitřní znalosti také oněch věcí,

jejichž případy vnímá smysly dokonale. Ještě méně tedy bude moci dospět k pochopení přirozenosti oněch věcí, z nichž poznáváme smysly jen málokteré případy, a ještě méně (bude moci dospět k pochopení přirozenosti) oněch (věcí), jejichž případy nelze vnímat, třebaže se na nich podílejí jakýmsi odstupujícími účinky. I kdyby nám však byly známy samotné přirozenosti věcí, přesto jejich řád, dle kterého jsou uzpůsobovány a řízeny k cíli Boží prozřetelnosti i navzájem, nám může být jen málo znám, pokud nedospějeme k poznání

rázu Boží prozřetelnosti. Nepoznáváme-li tedy dokonale samotné cesty, jak bychom pak mohli po nich dospět k dokonalému základu samotných cest, jenž nesrovnatelně přesahuje uvedené cesty? A také, pokud bychom dokonale poznali samotné cesty, stále bychom ještě neměli dokonalé poznání základů.

Vzhledem k tomu, že poznání Boha, k němuž člověk může dospět uvedenými cestami jakýmsi intelektuálním jakoby nazíráním, je temné, Bůh sám zjevil lidem některé (pravdy), jež přesahují lidský intelekt; učinil tak z přemíry své dobroty, aby lidské poznání o Bohu bylo jistější. V tomto zjevení je však dle vhodnosti člověka zachováván jistý řád, aby poznenáhlu z nedokonalého dospěl k dokonalému, jako se stává u pohyblivých věcí. Napřed jsou tedy (tyto pravdy) člověku zjevovány tak, aby jim ještě nebylo porozuměno, nýbrž aby jim bylo uvěřeno jen jakoby slyšeným, ježto lidský intelekt v tom stavu, v němž je odkázán na smysly, naprosto nemůže být povznesen k vnímání těch (pravd), které přesahují veškerá smyslová přirovnání; teprve po osvobození od pout smyslovosti, je povznášen k nazírání toho, co je zjevováno.

Je tedy trojí lidské poznání Boha. První z nich je, že člověk vystupuje přes tvory k poznání Boha přirozeným světlem rozumu; - druhé je, že božská pravda, přesahující lidský intelekt, sestupuje k nám na způsob zjevování, třebaže nikoli prokazatelně viditelná, nýbrž jakoby řečí pronesená k uvěření; - třetí je, že je lidská mysl povznášena k dokonalému nazírání toho, co mu bylo zjeveno.

Toto trojí poznání tedy naznačuje Job v následujících slovech. Co totiž praví: "Hle, to je jen část jeho cest" (Jb 26, 14), patří k onomu poznání, kterým náš intelekt vystupuje k poznání Boha cestou od tvorů. A ježto danou cestou poznáváme nedokonale, správně připojuje slovy Apoštola - částečně: "naše poznání je jen částečné" (I Kor 13, 9).

Co však přidává: "Zaslechli jsme o něm pouhý šelest" (Jb 26, 14), náleží ke druhému poznání, pokud se nám zjevují božské (pravdy) na způsob hovoru; "víra", totiž, jak se praví, je "ze zvěstování a zvěstování z pověření Kristova" (Řím 10, 17), o němž se také praví: "Posvěť je v pravdě; slovo tvé je pravda" (Jan 17, 17). Takto se tedy správně říká: slyšíme, jelikož zjevená pravda o Bohu se předkládá nikoli k nazírání, ale k uvěření. - Ježto ale ono nedokonalé poznání vzešlo z onoho dokonalého poznání, jímž je Boží pravda viděna sama v sobě, zatímco je Bohem zjevována prostřednictvím andělů, kteří pohlížejí na tvář Otce, proto se správně připomíná šepot; proto se praví: "V ten den bude (toto): Crčeti budou hory sladkostí" (Jl 3, 18). - Jelikož se nám ale nezjevují všechna tajemství, která viděná v První Pravdě poznávají andělé a jiní blažení, nýbrž jenom některá, jasně dodává: nepatrně. Praví se přece: "Kdo ho bude velebit takového, jaký doopravdy je? Mnohá tajemství jsou ještě větší než tato, neboť jsme spatřili dosud málo z jeho skutků" (Sír 43, 35-36); A Pán praví učedníkům: "Ještě mnoho jiného bych vám měl povědět, ale nyní byste to nesnesli" (Jan 16, 12). - Dále to málo, co je nám zjevováno, je nám předkládáno v jakýchsi podobenstvích a v zahalení slov, aby k jeho pochopení dospěli pouze příčinliví, kdežto jiní, aby to uctívali jakoby tajné, a neproniknutelné pro nevěřící; proto Apoštol praví: "Nyní vidíme jako v zrcadle, v hádance" (I Kor 13, 12), výslovně tedy připojil "částečně", aby se ukázala nesnáz.

Co však přidal: "Hřímání velikosti jeho kdo může slyšet?" (Jb 26, 14), náleží ke třetímu poznání, jímž se poznává První Pravda, nikoli jako uvěřená, nýbrž jako nazíraná: "neboť" se praví: "budeme ho vidět tak, jak jest" (I Jan 3, 2); proto se říká: "nazíratí". A nepozná se jen něco málo z Božích tajemství, nýbrž se uvidí samotná Boží velebnost a veškerá dokonalost dobra; proto Pán promluvil k Mojžíšovi: "Ukáži ti všechno dobro" (Ex 33, 19), správně tedy mluví o velikosti. - Člověku se však nepředkládá pravda, zakrytá nějakými závoji, nýbrž naprosto zjevná; proto Pán praví svým učedníkům: "Přichází hodina, kdy již nebudu mluvit vám v podobenstvích, nýbrž zjevně budu vám zvěstovati o Otci" (Jan 16, 25); Důrazně tedy mluví o hřímání, k naznačení zjevení.

Leč uvedená slova přísluší našemu předsevzetí; v předchozím jsme totiž jednali o Bohu, pokud přirozený rozum může skrze tvory dospět k poznání Boha; přesto nedokonale a dle

možnosti vlastního důmyslu, takže lze říci s Jobem: "Hle, to je jen část jeho cest" (Jb 26, 14). Zbývá však pojednat ještě o tom, co je nám božsky zjeveno, jako to, čemu se má věřit, a co přesahuje lidský intelekt.

Uvedená slova nás poučují ohledně toho, jak a kudy se má postupovat. Jestliže jsme totiž ze slov Písma svatého stěží slyšeli pravdu, sestupující k nám jako rosa, aniž někdo může v tomto životě vnímat hřímání velikosti, dlužno zachovávat takový postup, že to, co se podává ve slovech Písma svatého, vezme se jako základ, a takto to, co se nám skrytě nabízí v uvedených slovech, snažme se všemožně pojmout myslí obhajováním proti výpadům nevěřících; přesto ale zde není očekávané dokonalé poznávání. Podobné se přece musí prokazovat autoritou Písma svatého, a nikoli přirozeným rozumem; přesto ale dlužno prokázat, že to neodporuje přirozenému rozumu, aby se to obhájilo proti výpadům nevěřících; takový postup byl také stanoven už na začátku tohoto díla (Kn. I, kap. 9).

Ježto ale přirozený rozum vystupuje k poznání Boha skrze tvory, kdežto poznání víry sestupuje k nám opačně od Boha božským zjevením, přičemž cesta vystupování a postupování je stejná: (proto) je třeba postupovat stejnou cestou v tom, čemu se věří a přesahuje to rozum, jímž bylo výše postupováno ohledně toho, co se zkoumá o Bohu rozumem: předně se totiž pojedná o tom, co přesahuje rozum a předkládá se k víře, jako je vyznáváná Nejsvětější Trojice; za druhé se pojedná o tom, co Bůh koná nad rozum, jako dílo Vtělení a to, co s tím souvisí (Kap. 27 a násl.); za třetí se však (probere) to, co se nad rozum očekává v posledním cíli lidí, jako je vzkříšení a oslavení těl, věčná blaženost duší a těch, jež se s nimi spojují (Kap. 79 a násl.).

Kapitola 2.

O tom, že v Bohu je plození, otcovství a synovství

Vyjdeme-li na začátku úvahy od tajemství Božího plození, předesíláme to, co se o něm musí dodržovat dle dokladů Písma svatého. Dále však uvádíme ty důvody, které vymýšlejí nevěřící proti pravdě víry (Kap. 10); připojením jejich vyvrácení (Kap. 11 - 14) dosáhneme předpokladu této úvahy.

Písmo svaté nám tedy podává o Bohu jména otcovství a synovství, a dosvědčuje, že Ježíš Kristus je Boží Syn, což se nalézá nejčastěji v knihách Nového Zákona. Praví se totiž: "Nikdo nezná Syna, než Otec, ani nikdo nezná Otce, než Syn" (Mt 11, 27). - Dále Marek začíná své evangelium slovy: "Počátek evangelia Ježíše Krista, Syna Božího" (Mk 1, 1). - Také evangelista Jan to často dokazuje; praví totiž: "Otec miluje Syna a všechno dal mu do ruky" (Jan 3, 35) a "Jako Otec křísí mrtvé a oživuje, tak i Syn oživuje, koho chce" (Jan 5, 21). - Také apoštol Pavel uvádí často tato slova: "Povolaný za apoštola, určený k hlásání radostné zvěsti, kterou Bůh skrze své proroky ve svatém Písmě už předem oznámil o svém Synu" (Řím 1, 1); a "Mnohokrát a mnoha způsoby mluvil v minulosti Bůh k našim předkům ústy proroků; v této však, to je poslední době, promluvil k nám ve svém Synu" (Žd 1, 1).

Toto se také podává, třebaže řidčeji, v knihách Starého Zákona; praví se přece: "Víš, jak se jmenuje on a syn jeho?" (Př 30, 4) V žalmu se také čte: "Pán pravil ke mně: Syn můj jsi ty" (Ž 2, 7); a zase: "On bude vzývati mne: 'Tys můj otec'" (Ž 88, 27).

A třebaže se někteří snažili překroutit smysl těchto posledních dvou úryvků tak, že praví-li se: "Pán řekl ke mně: Syn můj jsi ty", vztahuje se to k samotnému Davidovi, kdežto praví-li se: "On bude vzývati mne: tys můj otec", přisuzuje se to Šalamounovi; přesto to, co se připojuje k obojímu, prokazuje, že tomu tak vůbec není. Davidovi přece nemůže náležet to, co se dále dodává: "Já dnes zplodil jsem tebe" (Ž 2, 7), a co se připojuje: "Národy ti předám do dědictví v trvalé vlastnictví i dálavy země" (Ž 2, 8), když jeho království nebylo rozšířené až ke končinám země, jak uvádějí dějiny Knih královských; rovněž ani Šalamounovi nemůže vůbec náležet, co se praví: "On bude vzývati mne: 'Tys můj otec'", když se přidává: "Jeho potomstvu dám trvat navěky, jeho trůnu po všechny dny nebes" (Ž 88, 30). Dává se tudíž na

srozuměnou, že - jelikož některá z uvedených slov, připojená na Davida nebo na Šalamouna, by mohla být příhodná, kdežto jiná nikoli - uvádí se tato slova o Davidovi a Šalamounovi dle zvyku Písma, k obrazu jiného, ve kterém se všechna splní.

Jelikož ale jména Otce a Syna sledují nějaké plození, Písmo svaté nemlčelo ani o božském plození. Vždyť i v žalmu, jak bylo řečeno, se uvádí: "Já dnes zplodil jsem tebe" (Ž 2, 7), a praví se: "Ještě nebyly propastné tůně, když jsem se zrodila; před pahrbky jsem se narodila" (Př 8, 24 a 25), nebo dle jiného znění: "Před všemi pahorky zrodil mne Pán." - Praví se také: "Což já, který otvírá život, nemám umožnit narozené? praví Hospodin. Když dávám plodnost, mám zavírat lůno? praví Hospodin Bůh tvůj." (Iz 66, 9) A třebaže by mohlo být řečeno, že se to musí vztahovat na rozmnožení synů Izraele, vracejících se do vlasti ze zajetí, jelikož se předesílá: "Počne a porodí (dcera) Sionská své syny" (Iz 66, 8), přesto to není na překážku uvedenému. Ať se tedy upraví ráz k čemukoli, přesto samotný ráz, jež se uvádí z úst Božích, zůstává stálý a pevný: uděluje-li on sám zrození jiným, není neplodný. Ani by nebylo příhodné - způsobuje-li on sám, že jiní rodí - aby sám rodil nikoli skutečně, ale skrze podobenství; protože je třeba, aby něco bylo vznešenější v příčině, než v účincích, jak bylo prokázáno (Kap. 1). - Říká se také: "Viděli jsme jeho slávu, slávu jakou má od Otce jednorozený Syn" (Jan 1, 14) a zase: "Jednorozený Syn, který je v náručí Otcově, nám to řekl" (Jan 1, 18). A Pavel praví: "A když chce uvést Prvorozeného do světa, praví: 'Ať se mu pokloní všichni andělé Boží!'" (Žd 1, 6)

Kapitola 3.

O tom, že Syn Boží je Bůh

Přesto dlužno uvážít, že Písmo svaté užívá uvedených jmen také k prokázání stvoření věcí; říká se přece: "Má snad déšť otce? Kdo zplodil krůpěje rosy? Z čího lůna vyšel led? Kdo rodí nebeské jíní?" (Jb 38, 28-29). Tedy proto, aby se neporozumělo z označení otcovství, synovství a plození nic, než účinnost stvoření, připojuje autorita Písma, aby o tom, jehož označovala synem a zrozeným, také nesmlčela, že je Bůh, a že takto uvedenému zrození se má rozumět šířeji, nežli stvoření; praví se přece: "Na počátku bylo Slovo, a Slovo bylo u Boha, a Bůh bylo Slovo" (Jan 1, 1). A to, že se označením Slova rozumí Syn, prokazuje se z následujícího: "A Slovo tělem učiněno jest, a přebývalo mezi námi, a viděli jsme slávu jeho, slávu jako jednorozeného od Otce" (Jan 1, 14). - A Pavel praví: "Ale ukázala se dobrota a láska Boha, Spasitele našeho" (Tt 3, 4).

Toto nezamlčelo ani Písmo Starého Zákona, když nazývalo Mesiáše Bohem; praví se přece: "Tvůj trůn, Bože, bude stát věčně a navždy tvým žezlem královským je žezlo práva" (Ž 44, 7-8); a že se jedná o Krista, je jasné z toho, co se dodává: "Proto tě pomazal Hospodin, Bůh tvůj, olejem radosti nad tvoje druhy" (Ž 44, 8), a "Neboť dítě narodí se nám a syn bude nám dán, vladařství na rameni bude míti, a nazýván bude: Zázračný, rádce, Bůh silný, otec na budoucí věky, kníže pokoje." (Iz 9, 6)

Takto jsme tedy poučováni z Písma svatého, že Boží Syn, od Boha zrozený, je Bohem. Avšak Syna Božího, Ježíše Krista, vyznal Petr slovy: "Ty jsi Kristus, Syn Boha živého" (Mt 16, 16). On sám je tedy jak jednorozeným, tak Bohem.

Kapitola 4.

Photinova domněnka o Božím Synu a její vyvrácení

Avšak někteří zvrácení lidé, ve snaze překroutit smysl této pravdivé nauky (Photin., In: Euseb., V Hist. Eccl., 5; August., De Haeres., 45), pojali o uvedeném různé pošelilé domněnky.

Někteří z nich uvažovali, že v Písmě svatém je obvyklé, aby ti, kdo jsou ospravedlňováni Boží milostí, byli nazýváni Božími syny, dle onoho: "Dal jim moc státi se dětmi Božími, totiž těm, kteří věří ve jméno jeho" (Jan 1, 12); a "Ano, i Duch vydává svědectví s duchem

naším, že jsme dítkami Božími" (Řím 8, 16); a "Vizte, jakou lásku Otec nám prokázal, abychom dítkami Božími sluli; a my jsme jimi" (I Jan 3, 1). Písmo svaté nezamlčuje ani to, že také tito jsou od Boha zrozeni; praví se přece: "Dobrovolně zajisté zplodil nás slovem pravdy" (Jak 1, 18); a "Žádný, kdo se zrodil z Boha, nečiní hříchu, neboť símě jeho zůstává v něm." (I Jan 3, 9) - A co je podivuhodnější, přiznává se jim jméno božskosti: "Hospodin pravil k Mojžíšovi: Hle, já tě ustanovuji Bohem Faraóna" (Ex 7, 1) a "Já jsem řekl: 'Bohové jste, synové Nejvyššího všichni!'" (Ž 81, 6); a jako Pán praví: "bohy nazval ty, k nimž slovo Boží bylo řečeno" (Jan 10, 35).

Tímto způsobem se domnívali, že Ježíš Kristus je pouhým člověkem, zrozeným z Panny Marie, a že dosáhl pocty božskosti před ostatními skrze zásluhu blahoslaveného života; podobně se domnívali, že je v Písmě nazýván Bohem skrze ducha přijetí za Božího syna; a skrze milost od něho zrozeného; a jakýmsi připodobněním se Bohu, nikoli skrze přirozenost, nýbrž skrze jakési společenství Boží dobroty; tak i o svatých se praví: "Abyste se skrze ně (dary) stali účastni božské přirozenosti, a unikli té zkáze, která jest ve světě skrze zlou žádostivost." (II Pt 1, 4)

Toto tvrzení se snažili potvrzovat autoritou Písma svatého.

1. - Pán totiž praví: "Dána jest mi veškerá moc na nebi i na zemi" (Mt 28, 18). Kdyby byl Bohem před dobou, tak během doby by nepřijal moc.

2. - Stejně se praví o Synu, že "povstal" jemu (totiž Bohu) "podle těla z potomstva Davidova", a že "byl prokázán jako Syn Boží mocný" (Ř 1, 3). Avšak to, co se prokazuje a povstává, zdá se, že není věčné.

3. - Rovněž Apoštol praví: "Stal se poslušným až k smrti, a to smrti kříže. Proto také Bůh povýšil ho a dal mu jméno, které je nad každé jméno" (Flp 2, 8). Z toho se zdá být prokázáno, že byl obdařen božskou poctou a nad ostatní povýšen pro zásluhu poslušnosti a utrpení.

4. - Také Petr uvádí: "Najisto tedy věz veškeren dům izraelský, že Bůh jej učinil i Pánem, i Vykupitelem - toho totiž Ježíše, kterého jste vy ukřižovali" (Sk 2, 36). Zdá se tedy, že se během doby stal Bohem, a nikoli že byl zrozen před časem.

Uvádějí také na podporu svého tvrzení to, co v Písmě sv. zdánlivě Kristu škodí, jako, že byl nošen v ženském lůně, přijímal během věku dospělost, trpěl žízní a byl ochablostí zemdlen a podroben smrti, že vždy prospíval, že vyznal svou neznalost dne (Posledního) soudu, hrůzou smrti byl zdeptán a podobné jiné věci, které nemohou příslušet Bohu, existujícímu skrze přirozenost. Proto vyvozují, že zásluhou dosáhl pocty božství skrze milost, a nikoli, že by byl božské přirozenosti.

Toto tvrzení však poprvé vyslovili už dávno nějací sektáři, Cerinthus a Ebion (August., De Haeres., 8), a posléze je připomenul Pavel Samosatenus (Tamtéž, 44), a poté je prosazoval Photinus (Tamtéž, 45), takže ti, kdo toto učí, se nazývají Photiniáni.

Kdo však bedlivě uváží slova Písma svatého, objevuje, že v nich není obsažen ten smysl, jaký uvedení lidé pojali svou domněnkou. Vždyť, praví-li Šalamoun: "Před mořen já jsem zrozena již byla" (Př 8, 24), tedy dostatečně prokazuje, že toto zrození bylo přede vším tělesným. Zbývá tedy, že Syn zplozený Bohem nepřijal počátek jsoucna od P. Marie. A třebaže se snažili podsouvat těmto a jiným podobným svědectvím zvrhlý výklad, když tvrdili, že se jim musí rozumět dle předurčení: totiž, že před ustanovením světa bylo zařízeno, aby se Boží Syn narodil z Marie Panny, a nikoli, že Boží Syn byl před světem; přesto je z následujícího jasné, že (Boží Syn) byl před Marií nejen v předurčení, nýbrž také věčně. Vždyť po uvedených Šalamounových slovech se připojuje: "když odvažoval základy země, s ním jsem byla, všechno pořádající" (Př 8, 29-30); kdyby ale byla (Boží Moudrost) v pouhém předurčení, nemohla by nic konat. Totéž plyne i ze slov Jana evangelisty; neboť když předeslal: "Na počátku bylo Slovo", a tímto označením se rozumí Boží Syn, jak bylo prokázáno, tedy proto, aby nikdo nemohl přijímat toto dle předurčení, dodává: "Všechno povstalo skrze ně, a bez něho nepovstalo nic" (Jan 1, 3); a to by nemohlo být pravdivé, jedině, že by byl před světem. -

Opět: o Božím Synu se praví: "Nikdo nevstoupil na nebesa, leč ten, který sestoupil z nebes, totiž Syn člověka" (Jan 3, 13); a zase: "Sestoupil jsem s nebe ne, abych činil vůli svou, ale abych činil vůli toho, jenž mě poslal" (Jan 6, 38). Objevuje se tedy, že on byl dříve, než sestoupil s nebe.

Mimo to: dle uvedeného tvrzení, člověk pro své životní zásluhy dospěl v Boha. Leč Apoštol naopak prokazuje, že když byl Bohem, stal se člověkem; říká totiž: "Způsoben bytí byl roven Bohu, a přece na své rovnosti nelpěl, nýbrž sám sebe zmařil, vzal na sebe způsob služebníka, stal se jedním z lidí." (Flp 2, 6) Uvedené tvrzení tedy odporuje mínění Apoštolů.

Dále: mezi jinými, kdo byli obdařeni Boží milostí, měl ji v hojnosti Mojžíš; praví se o něm: "mluvil Hospodin k Mojžíšovi tváří v tvář, jako mluvívá obyčejně člověk ke svému příteli." (Ex 33, 11). Kdyby tedy Ježíš Kristus nebyl nazýván Božím Synem, leda pro milost přijetí za Syna, jako jiní svatí, tedy by se ze stejného důvodu Mojžíš, tak, jako Kristus, nazýval (Božím) synem, třebaže Kristus je naplňován hojnější milostí; vždyť také mezi jinými svatými je jeden naplňován větší milostí, než druhý, a přece jsou ze stejného důvodu nazýváni Božími syny. Mojžíš se však nenazývá synem ze stejného důvodu jako Kristus. Apoštol totiž odlišuje Krista od Mojžíše jako syna od služebníka; říká přece: "Mojžíš byl věrný v celém Božím domě, ale jen jako služebník, který měl teprve dosvědčit to, co teprve bude vysloveno, Kristus však jako Syn je nad celým Božím domem" (Žd 3, 5). Je tedy jasné, že Kristus se nenazývá Božím Synem skrze milost přijetí za syna jako jiní svatí.

Podobný důvod může být vyvozován také z mnohých jiných míst Písma svatého, které zvláštním způsobem označuje Krista mezi jinými Božím Synem; někdy ovšem jej jmenuje bez ostatních zvláštním způsobem Synem, jako když hlas Otce zazněl při křtu: "Tento jest Syn můj milý, v němž se mi zalíbilo" (Mt 3, 17); někdy ho nazývá jednorozeným, jako: "Viděli jsme jej jako jednorozeného od Otce" (Jan 1, 14), a opět: "Jednorozený Syn, který je v náručí Otcově, nám o něm řekl" (Jan 1, 18). Kdyby byl označován synem v obecném smyslu, jako jiný, pak by nemohl být nazýván jednorozeným; někdy je též jmenován prvorozeným, aby se prokázalo nějaké odvození synovství Boží na jiných, dle onoho: "Které předem vyhlédl ty také předem určil, aby přijali podobu jeho Syna, tak, aby byl prvorozený mezi mnoha bratřími" (Řím 8, 29); a "Bůh vyslal Syna svého...abychom obdrželi přijetí za syny (Boží)" (Ga 4, 4); on sám je tedy z jiného důvodu Synem, když skrze podobnost jeho synovství jsou jiní nazýváni syny.

Obširněji: některá díla v Písmě svatém se přisuzují vlastně Bohu tak, že nemohou být příhodná druhému, jako posvěcení duší a odpouštění hříchů; praví se totiž: "Já jsem Hospodin, který vás posvěcuje" (Lv 20, 8); a "Já sám zahlazuji kvůli sobě tvoje nevěrnosti, na tvé hříchy nevzpomenu" (Iz 43, 25). Obojí z toho se však přisuzuje Kristu; říká se přece: "Neboť ten, který posvěcuje, a ti, kteří bývají posvěcováni, pocházejí všichni od jednoho" (Žd 2, 11); a "Proto vně brány trpěl i Ježíš, aby posvětil lid svou krví" (Žid 13, 12). Také samotný pán o sobě vyznal, že má moc odpouštět hříchy a potvrdil zázrakem, jak je psáno (Mt 9, 6). Totéž i anděl předem o něm ohlásil slovy: "On spasí lid svůj od hříchů jejich" (Mt 1, 21). Tedy Kristus, jak posvěčující, tak hříchy odpouštějící se nenazývá Bohem tak, jako se nazývají božími ti, kdo jsou posvěcováni a jejichž hříchy se odpouštějí, nýbrž jako mající sílu i přirozenost božství.

Avšak ona svědectví z Písma, jimiž se snažili prokázat, že Kristus prý nebyl Bohem přirozeností, nejsou účinná k prokázání jejich předpokladu. V Kristu, vtěleném Božím Synu totiž vyznáváme dvě přirozenosti, a to lidskou a božskou; proto se o něm vypovídá jak to, co je vlastní Bohu, a to z důvodu božské přirozenosti, tak to, co se zdá náležet k jeho nedostatku, a to z důvodu lidské přirozenosti, jak se dále více objasní (Kap. 9, 27). Nyní však, k současné úvaze o božském plození stačí, že bylo z Písma svatého prokázáno, že se Kristus nazývá Božím Synem i Bohem, nikoli jen jako pouhý člověk skrze milost přijetí za syna, nýbrž kvůli božské přirozenosti.

Kapitola 5.

Názor Sabellia o Synu Božím a jeho vyvrácení

Třebaže ale všichni, kdo správně smýšlejí o Bohu, mají jasný pojem mysli o tom, že přirozeně může být pouze jeden Bůh, přesto někteří, chápající z Písma svatého, že Kristus je opravdu a přirozeně Bůh a Syn Boží, vyznávali, že je jeden Bůh Kristus, Syn Boží a Bůh Otec: netvrdili že Boží Syn je nazýván podle své přirozenosti od věčnosti, ale že přijal jméno synovství od tehdy, od kdy se zrodil z Panny Marie skrze tajemství Vtělení; a tak vše, co Kristus vytrpěl na těle, připisovali Bohu Otci, rozuměj, že je synem panny, počatý a zrozený z ní, a že trpěl, zemřel a vstal z mrtvých, a všechno ostatní, co Písmo svaté vypovídá o Kristu ohledně těla.

Toto tvrzení se snažili doložit autoritami Písma svatého. - Praví se totiž: "Slyš, Izraeli, Hospodin, Bůh náš, je jediný Hospodin" (Dt 6, 4); a "Vizte, že já jsem sám jediný, mimo mne že jiný Bůh není" (Dt 32, 39); a "Otec, který zůstává ve mně, činí ty skutky; kdo vidí mne, vidí i Otce; já jsem v Otci, a Otec ve mně jest." (Jan 14, 9-11) Z toho všeho vyvozovali, že Bůh Otec je označován za samotného Syna, zrozeného z panny.

To však byla domněnka Sabelliánů, kterou jsou nazýváni také Patripassiani proto, že vyznávali, že Otec trpěl, když tvrdili, že Kristus je samotný Bůh Otec (Augustin., De Haeres., 41).

Třebaže se ale toto tvrzení odlišuje od uvedeného (Kap. 4), pokud se týká Kristova božství, neboť vyznává, že Kristus je opravdový a co do přirozenosti Bůh, což první popíralo, přesto, co se týká zrození a synovství je obojí názor shodný. Vždyť tak, jako první tvrzení uvádí, že synovství a zrození, od něhož se Kristus nazývá synem, nebylo před P. Marií, tak to tvrdí i tato domněnka. Tedy žádné z obou tvrzení ohledně zrození a synovství se nevztahuje k Boží přirozenosti, nýbrž pouze k lidské přirozenosti. Tomuto tvrzení je tudíž vlastní i to, že praví-li se Syn Boží, neoznačuje se osoba jsoucí o sobě, nýbrž nějaká vlastnost, přistupující k předem existující osobě. Vždyť sám Otec, pokud by přijal tělo z panny, přijal by označení Syn, nikoli jakoby Syn byl nějaká osoba jsoucí o sobě, odlišná od osoby Otce.

Klamnost tohoto tvrzení se však jasně prokáže autoritou Písma.

Kristus se přece v Písmě nazývá nejen syn panny, nýbrž také Syn Boží, jak je jasné z uvedeného (Kap. 2). To však nemůže být, aby tentýž byl synem sebe samého; když přece syn je zrozen od otce, přičemž plodící dává zrozenému bytí, pak by následovalo, že tentýž by byl dárce bytí a příjemcem bytí: to je naprosto nemožné. Bůh Otec tedy není samotným Synem, nýbrž Syn se liší od Otce.

Taktéž: Pán praví: "Sestoupil jsem s nebe, nikoliv abych činil vůli svou, nýbrž vůli toho, jenž mě poslal" (Jan 6, 38); a "Oslav mne ty, Otče, u sebe" (Jan 17, 5); z toho a podobného jiného se prokazuje, že se Syn liší od Otce.

Dle tohoto tvrzení však může být řečeno, že Kristus je označován Synem Boha Otce pouze dle své přirozenosti, že totiž samotný Bůh Otec stvořil a posvětil lidskou přirozenost, kterou na sebe vzal. Tedy takto jedině on jako samotný Bůh se pro své lidství nazývá Otcem; a stejně tak nic nebrání tomu, aby tentýž dle lidství se lišil od sebe samého dle božství.

Z toho by však vyplývalo, že Kristus by se nazýval Synem Božím, stejně jako jiní lidé, buď z důvodu stvoření, nebo z důvodu posvěcení. Bylo však prokázáno (Kap. 4), že Kristus se nazývá Božím Synem jiným rázem, než ostatní svatí. Uvedeným způsobem tedy nelze porozumět tomu, že samotný Otec je Kristus a syn sebe samého.

Mimo to: kde je jedno jsoucí o sobě podloženo, nepřipouští se výpovědi v množném čísle. Kristus však vypovídá o sobě a o Otci v množném čísle, když říká: "Já a Otec jedno jsme" (Jan 10, 30). Syn tedy není samotný Otec.

Dále: jestliže se Syn neliší od Otce, leda tajemstvím Vtělení, pak před Vtělením nebylo žádné odlišení. Z Písma svatého se však ukazuje, že se Syn lišil od Otce už před Vtělením. Praví se

přece: "Na počátku bylo Slovo, a Slovo bylo u Boha, a Bůh byl Slovo" (Jan 1, 1). Tedy slovo, které bylo u Boha, se od něho nějak lišilo; jde totiž o zvyk ve výpovědích, že se praví, že jiný je u jiného. - Podobně se také praví zrozený od Boha: "S ním jsem byla, všechno pořádajíc" (Př 8, 30); v tom se zase označuje přidružování a jakési odlišení. Říká se také: "Nad domem Judovým se slituji, a vysvobodím je skrze Hospodina, Boha jejich" (Oz 1, 7), tam, kde Bůh Otec hovoří o národech, které mají být spaseny v Bohu Synu, jako o osobě odlišené od sebe, jež je hodna Božího jména. - Praví se také: "Učiňme člověka k obrazu a podobě naší" (Gn 1, 25); v tom se výslovně označuje mnohost a odlišení vytvářejících člověka; leč Písmo poučuje, že člověk přijímá bytí od samotného Boha. - A tato mnohost a odlišení Boha Otce a Boha Syna byla také před Vtělením Krista. Samotný Otec se tedy nenazývá Synem pro tajemství Vtělení.

Obširněji: opravdové synovství náleží k samotnému svébyetí (suppositum) toho, jenž je nazýván synem; totiž ruka nebo noha člověka vlastně nepřijímá označení synovství, nýbrž samotný člověk, jehož částmi jsou tyto (končetiny). Avšak označení otcovství a synovství vyžadují odlišení od v tom, o čem se praví, jakož i plodící i zrozený. Nazývá-li se tedy někdo vskutku synem, tedy je třeba, aby se odlišoval svébytím od otce. Kristus je ale vskutku Boží Syn; praví se přece: "A jsme v tom pravém Bohu, protože jsme v Jeho Synu, Ježíši Kristu" (I Jan 5, 20). Je tudíž třeba, aby Kristus byl svébytím odlišený od Otce; sám Otec tedy není Synem. - Dále: po tajemství Vtělení vyznává Otec o Synu: "Tento jest Syn můj milý" (Mt 3, 17). Toto prokázání se však vztahuje k svébyetí. Kristus se tedy co do svébyetí liší od Otce.

Avšak to, čím se Sabellius snaží doložit své tvrzení, neprokazuje to, co zamýšlí, jak se plně prokáže dále (Kap. 9). Vždyť tím, že Bůh je jeden, nebo, že Otec je v Synu a Syn v Otcí, se nerozumí, že Syn a Otec jsou jedno co do svébyetí; nějaká jednota totiž může být také jednotou dvou odlišných svébytí.

Kapitola 6.

O Ariově domněnce o Božím Synu

Když však není příhodné nauce víry, že Boží Syn byl počat od Marie, jak říkal Photinus (Kap. 4), ani to, že ten, jenž byl od věčnosti Bohem a Otcem začal být Synem přibráním těla na sebe, jak pravil Sabellius (Kap. 5), vyskytli se další, přebírající stejný názor o božském plození, který uvádí Písmo, že Boží Syn existoval před tajemstvím Vtělení jakož i před ustavením světa. Ježto se tento Syn liší od Boha Otce, domnívali se, že nemá stejnou přirozenost jako Bůh Otec; nemohli totiž pochopit, ani nechtěli uvěřit, že by někteří dva, co do osoby odlišní, měli stejnou bytnost a přirozenost. A protože se dle nauky víry věří ve věčnou jedinou přirozenost Boha Otce, tvrdili, že přirozenost Syna nepovstala od věčnosti, třebaže Syn byl dříve, než ostatní tvorové. Jelikož ale vše, co není věčné, je vytvořeno z ničeho a stvořeno Bohem, tedy hlásali, že Boží Syn je stvořen z ničeho, a že je tvorem. Ježto byli ale vedeni autoritou Písma k tomu, aby nazývali také Syna Bohem, jak bylo výše řečeno (Kap. 3), tvrdili, že on je jeden s Bohem Otcem, ale nikoli přirozeně, nýbrž skrze jakousi jednotu souhlasu a účasti na Boží podobnosti před ostatními tvory; proto, když nejvyšší tvorové, které nazýváme anděly, jsou uváděni v Písmě též jako bohové a synové Boha, dle onoho: "Kde jsi byl..., když všechny jitřní hvězdy se radovaly, a když plesali veškerí synové Boží?" (Jb 38, 4-7) a "Bůh se dostavil do sboru Božího" (Ž 81, 1), tedy bylo třeba, aby tento Boží Syn byl také před jinými nazýván Bohem, jako vznešenější, než ostatní tvorové tak, že Bůh Otec skrze něj ustavil všechno ostatní tvorstvo.

Toto tvrzení se však snažili doložit doklady Písma svatého.

1. - Syn přece v řeči k Otcí praví: "To pak jest život věčný, aby poznali tebe, jediného pravého Boha" (Jan 17, 3). Tedy pouze Otec je pravý Bůh. Pokud tedy Syn není Otcem, pak Syn nemůže být pravým Bohem.

2. - Taktéž: Apoštol praví: "abys bez poskvrny a výtky plnil své poslání až do příchodu našeho Pána Ježíše Krista. Jeho příchod zjeví v určený čas požehnaný a jediný Vládce, Král králů a Pán pánů. On jediný je nesmrtelný a přebývá v nepřístupném světle" (I Tim 6, 14) V těchto slovech se prokazuje odlišení Boha Otce poukazujícího ke Kristu prokazovanému. Tedy jedině Bůh Otec poukazující je mocný, Král králů a Pán panujících, a jen on má nesmrtelnost a přebývá ve světle nepřístupném. Tedy jedině Otec je pravý Bůh, a nikoli Syn.

3. - Mimo to: Pán praví: "Otec je větší mne" (Jan 14, 28); a Apoštol praví, že Syn podléhá Otcí: "Až mu bude podřízeno všecko, pak i sám syn se podřídí tomu", totiž Otcí, "kdo mu všecko podřídil" (I Kor 15, 28). Pokud by ale byla stejná přirozenost Otce i Syna, tedy by byla také stejná velikost a stejná vznešenost; pak by Syn nebyl menší než Otec, ani Otcí podroben. Zbývá tedy z Písma, že Syn nemá stejnou přirozenost jako Otec, jak se domnívali.

4. - Dále: přirozenost Otce netrpí potřebou. U Syna se však nachází potřeba; Z Písma se přece prokazuje, že obdržel od Otce; avšak přijímat je vlastní tomu, kdo potřebuje; praví se totiž: "Všecko jest mi dáno od mého Otce" (Mt 11, 27) a "Otec miluje Syna a všecko dal mu do ruky" (Jan 3, 35). Zdá se tedy, že Syn není stejné přirozenosti s Otcem.

5. - Obšírněji: být poučován a podporován je vlastní potřebující. Avšak syn je poučován a podporován Otcem; praví se totiž: "Nemůže Syn sám od sebe činiti ničeho, leč co vidí, že činí Otec" (Jan 5, 19); a takto: "Otec miluje Syna a ukazuje mu všecko, co sám činí" (Jan 5, 20); a Syn praví učedníkům: "Oznámil jsem vám všecko, co jsem slyšel od Otce svého" (Jan 15, 15). Nezdá se tedy, že Syn má stejnou přirozenost jako Otec.

6. Mimo to: přijímat rozkaz, poslouchat, modlit se a být poslán, se zdá patřit nižší. Leč o Synu se čte tohle: "tak činím, jak mi Otec přikázal" (Jan 14, 31); a "stal se poslušným Otce až k smrti" (Flp 2, 8); a "Já budu prositi Otce a jiného Utěšitele dá vám" (Jan 14, 16); a "Když však přišla plnost času, Bůh poslal Syna svého" (Ga 4, 4). Syn je tedy menší, než Otec, a je mu podroben.

7. - Taktéž: Syn je oslavován Otcem, jak sám praví: "Otče, oslav jméno své", a následuje: "Oslavil jsem a ještě oslavím" (Ga 4, 4). Apoštol také praví, že Bůh "vzkřísil z mrtvých Ježíše" (Řím 8, 11); a Petr praví, že je "povýšen pravicí Boží" (Sk 2, 33). Z to se zdá, jakoby byl menší, než Otec.

8. - Mimoto: v přirozenosti Otce nemůže být žádná vada. Leč u Syna se shledává nedostatek moci; praví se přece: "seděti však na pravici neb levici mé není mojí věcí dáti vám, nýbrž těm, jimž připraveno jest od Otce mého" (Mt 20, 23); - dále nedostatek vědění: "O tom dni však neb hodině neví nikdo, ani andělé v nebi, ani Syn, leč jedině Otec" (Mk 13, 32). - Rovněž se v něm shledává nedostatek pokojné příchynosti, když o něm Písmo sv. dosvědčuje, že měl zármutek a hněv a jiné podobné vášně. - Tedy se nezdá, že by Syn měl stejnou přirozenost s Otcem.

9. - Dále se Písmě výslovně nachází, že Boží syn je tvorem; praví se přece: "Tehdy mi vykázal Tvůrce vesmíru stánek, a můj Původce mne usadil v něm" (Sír 24, 12), a dále: "od počátku, před věky jsem stvořena" (Sír 24, 14). Syn je tedy tvorem.

10. - Mimo to: Syn se počítá k tvorům; praví se přece z osoby Moudrosti: "Já jsem z úst Nejvyššího vyšla, prvorozená před kterýmkoli tvorem" (Sír 24, 5); a Apoštol uvádí o Synu, že je "prvorozenecem nade všecko tvorstvo" (Kol 1, 15). Zdá se tedy, že Syn uspořádává tvory, jakoby stál na prvním stupni mezi nimi.

11. - Obšírněji: Syn praví při modlitbě k Bohu za učedníky: "A já jsem jim dal slávu, kterou jsi mi dal, aby byli jedno, jakož i my jedno jsme" (Jan 17, 22). Tedy tak, jako Otec a Syn jsou jedno, tak chtěl, aby též učedníci byli jedno. Nechtěl však, aby učedníci byli jedno bytností. Z toho se zdá plynout, že je tvorem a Otcí podrobeným.

Avšak takové je tvrzení Aria a Eunomia (August., De Haeres., 49, 54). Jak se zdá, vzešlo z výroků platoniků, kteří pokládali nejvyššího Boha Otce za stvořitele všech věcí, od kterého, dle nich, vzešla jakási mysl, ve které byly tvary všech věcí, převyšující všechny věci, a tu

nazývali otcovským intelektem; a dále, duše světa; a pak ostatní tvorstvo. Co se tedy v Písmě svatém praví o Synu Božím, tomu rozuměli ohledně uvedené mysli, a to zejména, když Písmo svaté označuje Syna Božího Boží Moudrostí a Božím Slovem. - S touto domněnkou se shoduje také tvrzení Avicenny (IX Metaphys., 4; f. 104), který klade nad duši prvního nebe první inteligenci, která pohybuje prvním nebem, na kterou dál na vrchol kladl Boha.

Takto se tedy domnívali Ariáni ohledně Božího Syna, jako by byl nějakým tvorem, vynikajícím nad všechny ostatní tvory, jehož prostřednictvím Bůh stvořil vše; zejména pak, když někteří filozofové tvrdili, že věci vyšly v jakémsi pořadí od prvního základu tak, že skrze první stvořené je stvořeno všechno ostatní.

Kapitola 7.

Vyvrácení Ariovy domněnky o Božím Synu

Kdo však bedlivě uváží výroky Písma svatého, může jasně poznat, že toto tvrzení odporuje Písmu svatému.

Pokud totiž Písmo svaté označuje Krista Synem Božím a anděly Božími syny, přesto tak činí pokaždé jiným rázem; proto Apoštol praví: "Neboť kterému z andělů řekl kdy Bůh: 'Syn můj jsi ty, já dnes zplodil jsem tebe'?" (Žd 1, 5), což uvádí, že bylo řečeno o Kristu. Avšak dle uvedeného tvrzení ze stejného důvodu jsou nazýváni andělé Božími syny i Kristus; obojím přece příslušelo označení synovství dle jakési vznešenosti přirozenosti, v níž byli Bohem stvořeni.

Rovněž není na překážku, má-li Kristus vznešenější přirozenost, nežli andělé, jelikož také mezi anděly se nacházejí řády, jak je známo z uvedeného (Kn. III, kap. 79, 80), a přece všem náleží stejný ráz synovství. Tedy Kristus se nenazývá Božím Synem dle toho, co uvádí uvedené tvrzení.

Taktéž: pokud je z důvodu stvoření mnohým příhodné označení Božího synovství, totiž všem andělům i svatým, (pak) jestliže by ze stejného důvodu byl označován i Kristus Synem, (tedy) by nebyl jednorozený, třebaže by výtečností své přirozenosti mohl být nazýván prvorozeným mezi ostatními. Písmo však uvádí, že on je jednorozený: "Viděli jsme... jeho... jako Jednorozeného od Otce" (Jan 1, 14). Není tedy nazýván Božím Synem z důvodu stvoření.

Obširněji: označení synovství sleduje vlastně a opravdově zrození živoucích, v nichž zrození pochází z podstaty plodícího; jinak by se totiž označení synovství nepřijímalo dle pravdy, ale spíše dle podobnosti, když nazýváme syny buď učedníky, nebo ty, o něž pečujeme. Kdyby tedy Kristus nebyl nazýván synem jinak, než z důvodu stvoření, pak - pokud to, co je stvořeno, se odvozuje od Boha, nikoli z Boží podstaty - Kristus by se nemohl opravdu nazývat synem. Nazývá se však pravým Synem: "abychom" byli "v pravém jeho Synu, Ježíši Kristu" (I Jan 5, 20). Nenazývá se tedy Božím Synem jako od Boha stvořený v jakékoli vznešenosti přirozenosti, nýbrž jako zrozený z Boží podstaty.

Mimo to: nazývá-li se Kristus Synem z důvodu stvoření, nebude ani pravým Bohem. Vždyť nic stvořeného nemůže být nazýváno Bohem, leda skrze jakousi podobnost k Bohu. Avšak samotný Ježíš Kristus je pravý Bůh; Jan přece pravil: "To jest pravý Bůh a život věčný" (I Jan 5, 20). Ježíš Kristus se tedy nenazývá Synem Božím z důvodu stvoření.

Obširněji: Apoštol praví: "z nich pochází Kristus Bůh, který je nade všemi. buď pochválen navěky, amen" (Řím 9, 5); a "očekávali blažené splnění naděje a příchod slávy velikého Boha a našeho Spasitele Ježíše Krista" (Tt 2, 13); a "Davidovi vzbudím výhonek spravedlivý", a pak se dodává: "a nazvou ho tímto jménem: Hospodin - naše spravedlnost" (Jr 23, 5-6), kde je v hebrejštině slovo, označující číslovku čtyři (z hebr. arba, čtyřka, mající zastupovat nevyslovitelné Boží jméno - JHVH, Pozn. překl.), což je jisté, že se říká jedině o Bohu samém, z čehož vychází najevo, že Syn Boží je opravdový Bůh.

Mimo to: je-li Kristus opravdový Syn, tedy nutně následuje, že je pravý Bůh; jinak by nemohl být pravdivě nazýván synem, kdyby byl zplozen od jiného, jakož i pokud se rodí z

podstaty rodícího, ledaže postupuje v podobný vzhled rodícího; je totiž třeba, aby syn člověka byl člověkem. Je-li tedy Kristus pravý Syn Boží, je třeba, aby byl pravý Bůh; není tedy něco stvořeného.

Taktéž: žádný tvor nepřijímá celou plnost božské dobroty, jelikož, jak je zjevné z uvedeného (Kap. 1), dokonalosti postupují na tvory od Boha na způsob jakéhosi sestupování. Leč Kristus má v sobě veškerou plnost božské dobroty; Apoštol přece praví: "V něm přebývá všechna plnost božství" (Kol 2, 9). Kristus tedy není tvorem.

Dále: i když intelekt anděla má poznání dokonalejší, než intelekt člověka, přesto je příliš vzdálen Božímu intelektu. Avšak intelekt Kristův se v poznání nevzdaluje Božímu intelektu; Apoštol přece praví, že v Kristu: "jsou všechny poklady moudrosti a vědomosti skryty" (Kol 2, 3). Kristus tedy není tvorem.

Obširněji: cokoli má Bůh v sobě samém, je jeho bytnost, jak bylo prokázáno (Kn. I, kap. 21 a 22). Avšak vše, co má Otec, je Syna; samotný Syn přece praví: "Všecko, cokoli má Otec, mé jest" (Jan 16, 15), a k Otci praví: "Všechno, co jest tvé, jest moje" (Jan 17, 10). Otci i Synu tedy patří stejná bytnost i přirozenost. Syn tudíž není tvorem.

Mimo to: Apoštol praví, že Syn, dříve, nežli "zmařil sám sebe, vzal na sebe způsob služebníka", byl "ve způsobě Boží" (Flp 2, 6-7). Leč Boží způsobou se nerozumí nic jiného, než lidská přirozenost. Syn Boží je tedy v Boží přirozenosti. Není tedy tvorem.

Taktéž: nic stvořeného se nemůže vyrovnat Bohu. Avšak Syn je roven Otci; říká se přece: "Židé ještě více usilovali Ježíše zabít protože nejen znesvěcoval sobotu, ale dokonce nazýval Boha vlastním Otcem, a tak se stavěl na roveň Bohu" (Jan 5, 18). Toto je tedy podání evangelisty, jehož "svědectví je pravdivé" (Jan 19, 35; 21, 24), že Kristus se nazýval Božím Synem a rovným Bohu, a proto jej Židé pronásledovali; žádný křesťan rovněž nepochybuje, že by také to, co Kristus o sobě pravil, nebylo pravdivé, když také Apoštol praví, že to nebyla "uloupená věc, že je rovný Bohu" (Flp 2, 6). Syn je tedy roven Otci. Není tudíž tvorem.

Obširněji: v žalmu se čte, že není něčí podobnosti k Bohu také mezi anděly, kteří jsou nazýváni Božími syny: "Kdo..." praví žalmista, "se podobá Pánu ze synů Božích?" (Ž 88, 7) a jinde: "Hospodine, kdo je podoběn tobě?" (Ž 34, 10). Co je třeba, aby bylo přijato o dokonalé podobnosti, co je jasné z toho, co bylo uvedeno (Kn. I, kap. 29). Avšak Kristus prokazuje svou dokonalou podobnost Otci také životem; praví přece: "Jako Otec má život sám v sobě, tak dal i Synu, aby měl život sám v sobě" (Jan 5, 26). Kristus se tedy nemá počítat mezi stvořené Boží syny.

Dále: žádná stvořená podstata nepředstavuje Boha, co se týká jeho podstaty. Cokoli se totiž objevuje z dokonalosti jakéhokoli tvora, je méně, než to, co je Bůh; proto se nelze skrze žádného tvora dozvědět o Bohu, co jest. Avšak Syn představuje Otce; Apoštol totiž o něm praví, že "je obrazem neviditelného Boha" (Kol 1, 15); a aby se někdo nedomníval, že je obrazem vadným, nepředstavujícím Boží bytnost, takže by nemohlo být o Bohu poznáno, co jest, jako muž se nazývá obrazem Božím (I Kor 11, 7); prokazuje se, že je dokonalým Božím obrazem, představujícím samotnou Boží podstatu, jak praví Apoštol: "On odlesk Boží slávy a výraz Boží podstaty" (Žd 1, 3). Boží Syn tedy není tvorem.

Mimo to: nic, co je v nějakém rodu, není všeobecnou příčinou těch, která jsou v onom rodu; jako všeobecnou příčinou lidí není nějaký člověk, neboť nic není příčinou sebe sama; nýbrž slunce, jež je mimo lidský rod, je všeobecnou příčinou lidského plození, a dále Bůh. Avšak Syn je všeobecnou příčinou tvorstva; praví se totiž: "Všechno povstalo skrze něj" (Jan 1, 3) a zrozená Moudrost praví: "s ním jsem byla všechno pořádajíc" (Př 8, 30); a Apoštol praví: "něm bylo stvořeno všechno na nebi i na zemi." (Kol 1, 16) On sám tedy není z rodu tvorstva.

Taktéž: z výše prokázaného (Kn. II, kap. 98) je jasné, že netělesné podstaty, které nazýváme anděly, nemohou povstat jinak, než stvořením; a také bylo prokázáno (Kn. II, kap. 21), že žádná z podstat nemůže stvořit, pouze jediný Bůh. Avšak Syn Boží, Ježíš Kristus, je příčina andělů, uvádějící je do bytí. Apoštol totiž praví: "Jan nebeské trůny, tak i panstva, vlády a

mocnosti - a všechno je stvořeno skrze něho a pro něho." (Kol 1, 16). Samotný Syn tedy není tvorem.

Mimo to: protože vlastní úkon kterékoli ctnosti sleduje její přirozenost, žádnému nepřísluší vlastní úkon nějaké věci, jemuž nepřísluší přirozenost oné věci; co totiž nemá lidský druh, nemůže mít ani lidský úkon. Leč vlastní Boží úkony jsou příhodné Synu, jako stvořit, jak už bylo prokázáno; obsáhnout a zachovávat v bytí a hříchy odpouštět; což je vlastní samotnému Bohu, jak je jasné z výše uvedeného (Kn. III, kap. 65, 157); praví se však o Synu, že "všecko v něm spočívá" (Kol 1, 17); a říká se: "udržuje všecko mocným slovem svým..., když byl vykonal očistu od hříchů." (Žd 1, 3) Syn je tedy božské přirozenosti a není tvorem.

Ježto by ale Arián mohl říci, že Syn toto koná ne jako hlavní působící, ale jako nástroj hlavního působícího, což nekoná vlastní mocí, nýbrž jen silou hlavního působícího, toto tvrzení Pán vyvrací, když praví: "Cokoli totiž činí On, to činí podobně i Syn" (Jan 5, 19). Jako tedy Otec působí skrze sebe sama vlastní silou, tak činí i Syn.

Dále: také se z tohoto slova vyvozuje, že síla a moc Syna i Otce je stejná. Neuvádí totiž jenom to, že Syn koná podobně jako Otec, ale že je stejná a podobná. Avšak totéž může být konáno stejným způsobem ode dvou působících, leč nepodobně, jako totéž nastává od hlavního působícího a nástroje, nebo podobně, a tehdy je třeba, aby se scházeli v jedné síle; tato síla se ovšem někdy shromáždí z různých sil, nalézajících se v různých působících, jako je zjevné u mnoha (lidí) táhnoucích lodí; všichni totiž táhnou podobně, a ježto síla kteréhokoli z nich je nedokonalá a nedostatečná k tomuto účinku, spojí se z různých sil jediná síla všech, jež dostačuje k tažení lodi. Toto ale nemůže být řečeno o Otci a Synu: vždyť síla Otce není nedokonalá, nýbrž je nekonečná, jak bylo prokázáno (Kn. I, kap. 43). Je tedy třeba, aby síla Otce i Syna byla tatáž co do počtu. A ježto síla sleduje přirozenost věci, je třeba, aby přirozenost i bytnost Otce i Syna byla co do počtu byla tatáž. Což může být vyvozeno také z předchozího; vždyť je-li v Synovi božská přirozenost, jak bylo mnohokrát prokázáno, pak, protože božská přirozenost se nemůže zmnohonásobit, jak bylo prokázáno (Kn. I, kap. 42), nutně z toho plyne, že přirozenost i bytnost v Otci i Synu je co do počtu tatáž.

Taktéž: naše nejvyšší blaženost je v samotném Bohu, do něhož samotného také musí být vkládána naděje člověka a jemuž samotnému se má prokazovat bohopocta, jak bylo prokázáno (Kn. III, kap. 37, 52, 120). Avšak naše blaženost je v Synu Božím; praví se přece: "To pak jest život věčný, aby poznali tebe", totiž Otce, "a toho, jehož jsi poslal, Ježíše Krista" (Jan 17, 3); a o Synu se praví, že "jest pravý Bůh a život věčný" (I Jan 5, 20). Je však jisté, že názvem života věčného je v Písmě svatém označována nejvyšší blaženost; Izaiáš přece praví o Synu, jak uvádí Apoštol: "Objeví se potomek z kořene Jesse, vystoupí a bude vládnout nad národy. Pohani v něj budou skládat naději" (Řím 15, 12); praví se také: "Klanět se budou mu králové světa, a všichni národové mu budou sloužit" (Ž 71, 11); a praví se: "aby všichni ctili Syna, jako ctí Otce" (Jan 5, 23); a opět se praví: "klaní se mu všichni andělé" (Ž 96, 7), což uvádí Apoštol o Synu (Žd 1, 6). je tedy jasné, že Boží Syn je pravý Bůh.

K prokázání toho platí také to, co bylo výše uvedeno (Kap. 4) proti Photinovi k prokázání, že Kristus je Bůh nikoli učiněný, nýbrž pravý.

Církev svatá, poučená z uvedených a podobných dokladů Písma svatého, vyznává, že Kristus je pravý a přirozený Boží Syn, stejně věčný s Otcem, a jemu rovný a pravý Bůh, stejné bytnosti a přirozenosti s Otcem, zrozený, ne stvořený, ani učiněný.

Proto je jasné, že jedině víra katolické Církve opravdu vyznává zrození v Bohu, když samotné zrození Syna vztahuje k tomu, že Syn přijal od Otce božskou přirozenost; avšak jiní heretikové vztahují toto zrození k nějaké vnější přirozenosti: Photinus a ovšem i Sabellius (je vztahují) k lidské (přirozenosti), kdežto Arius nikoli k lidské, nýbrž k nějaké stvořené přirozenosti, převyšující všechny ostatní tvory. - Arius se také odlišuje od Sabellia a Photina, když tvrdí, že uvedené podobné zrození bylo před světem, zatímco oni popírají, že by bylo před narozením z Panny. - Sabellius se přesto liší od Photina tím, že Sabellius vyznává, že

Kristus je pravý a přirozený Bůh, kdežto Photinus nikoli, a rovněž ani Arius; zatímco Photinus (uznává v Kristu) pouhého člověka, Arius ho (uznává) zase jakoby smíšeného z jakéhosi nejvznešenějšího tvora, božského a lidského. Tito vyznávají, že osoba Otce a Syna je odlišná; Sabellius to popírá.

Tedy víra katolické Církve postupuje střední cestou a vyznává s Ariem a Photinem proti Sabelliovi, že osoba Otce se liší od osoby Syna, i že Syn je zrozen, kdežto Otec naprosto nezrozen; se Sabelliem však proti Photinovi a Ariovi (vyznává), že Kristus je pravý a přirozený Bůh, a stejné přirozenosti s Otcem, třebaže nikoli stejné osoby. - Z toho může být také vzat posudek katolické pravdy: vždyť o pravdě, jak říká Filozof, svědčí také klamy (II Anal. Prior., 2, 2; 53 b; I Mor. Eud., 6, 6; 1217 a); klamy však jsou vzdálené nejen od pravdy, nýbrž také navzájem.

Kapitola 8.

Řešení k autoritám, které uváděl Arius ve svůj prospěch

Ježto ale pravda nemůže odporovat pravdě, je jasné, že to, co bylo od Ariánů uváděno z pravdivého Písma na potvrzení jejich bludu (Kap. 6), neprospívá jejich názoru. Protože totiž bylo z Písma svatého prokázáno (Kap. 7), že Otec a Syn mají co do počtu stejnou bytnost i přirozenost božskou, dle které jsou oba nazýván pravým Bohem, tedy je třeba, aby Otec a Syn nebyli dva bohové, nýbrž jediný Bůh. Kdyby totiž bylo více bohů, bylo by následně třeba, aby božská bytnost byla rozdělena v obou, jako ve dvou lidech je co do počtu pokaždé jiné lidství; a zejména neliší-li se Boží přirozenost od samotného Boha, jak bylo výše prokázáno (Kn. I, kap. 21 a násl.), z toho nutně plyne, že existuje-li v Otci a Synu jediná božská přirozenost, je Otec a Syn jediným Bohem. I když tedy vyznáváme, že Otec je Bůh a Syn je Bůh, přesto neustupujeme od názoru, jímž se tvrdí, že je jeden jediný Bůh, což jsme doložili (Kn. I, kap. 42) jak důvody, tak autoritami; proto, třebaže je jeden jediný pravý Bůh, přesto vyznáváme, že se to musí hlásat jak o Otci, tak o Synu.

1. - Když tedy Pán v řeči o Otci praví: "aby poznali tebe, jediného pravého Boha" (Jan 17, 3), nemá se to chápat tak, že by jediný Otec byl pravý Bůh, kdežto Syn byl nepravý Bůh, nýbrž (jak se jasně dokazuje svědectvím Písma), že to, jež je jediné pravé božství, je příhodné Otci, ale tak, že se odsud nevylučuje ani Syn. Pán přece důrazně pravil "aby poznali tebe, jediného pravého Boha" nikoli jakoby on sám jediný byl Bůh; nýbrž pravil: "aby poznali tebe" a dodal: "jediného pravého Boha", aby prokázal, že Otec, za jehož Syna se vydával, je Bohem, v němž se nachází to, co jediné je pravé božství. A ježto je třeba, aby pravý Syn byl stejné přirozenosti s Otcem, tedy následuje spíše, že to, jež jediné je pravé božství, je příhodné Synu, než aby byl Syn od toho vylučován. Proto také Jan, jakoby vykládal tato slova Páně, přisoudil pravému Synu obojí z toho, co zde Pán praví o Otci, a to, že je pravý Bůh, a že je v něm život věčný, řka: "abychom poznali pravého Boha; a my jsme v pravém jeho synu; to jest pravý Bůh a život věčný" (I Jan 5, 20). - Pokud by se ale přesto vyznával Syn, že jediné Otec je pravý Bůh, nemuselo by se kvůli tomu ještě rozumět, že Syn je vylučován z pravého božství. Jestliže totiž Otec a Syn je jediný Bůh, jak bylo prokázáno (Kap. 7), tedy cokoli se praví z rázu božství o Otci, je totéž, jakoby se pravilo o Synu, a naopak. Totiž kvůli tomu, že Pán praví: "Nikdo nezná Syna, leč Otec, aniž kdo zná Otce, leč Syn" (Mt 11, 27), se nerozumí, že buď Otec je vylučován z poznání sebe, nebo Syn.

2. - Z toho je také jasné, že pravé božství Syna se nevyvrací slovy Apoštola, který praví: "Jeho příchod zjeví v určený čas požehnaný a jediný Vládce, Král králů a Pán pánů" (I Tm 6, 15). V těchto slovech přece není jmenován Otec, nýbrž to, co je společné Otci a Synu. Vždyť to, že také Syn je Král králů a Pán pánů, se jasně prokazuje tam, kde se praví: "je oděn v roucho krví zbarvené; jeho jméno je Slovo Boží" (Zj 19, 13), a poté přidává: "Na rouchu na boku, má napsáno jméno: Král králů a Pán pánů" (Zj 19, 16). Ani z toho, co se přidává: "jenž jediný má nesmrtelnost" (I Tm 6, 16), není vylučován Syn, když těm, kdo v něho věří, uděluje

nesmrtelnost; proto se praví: "Kdo ve mne věří, neumře na věky" (Jan 11, 26). Leč i to, co se přidává: "Jehož nikdo z lidí neviděl, ba ani viděti nemůže" (I Tm 6, 16), je jisté, že je příhodné pro Syna, protože Pán praví: "Nikdo nezná Syna, leč Otec" (Mt 11, 27). Tomu nepřekáží, že se objevil viditelný; to se přece stalo dle těla, zatímco co do božství je neviditelný tak, jako Otec. Proto Apoštol ve stejném listu praví: "Vpravdě veliké je tajemství zbožnosti: Byl zjeven v těle" (I Tm 3, 16). Rovněž nevzniká nutnost, že bychom museli rozumět, že je to řečeno o samotném Otci, jelikož se praví, jakoby bylo třeba, aby jiný byl ukazující a jiný ukazovaný; vždyť také Syn zjevuje sebe sama; sám přece říká: "Kdo miluje mne, bude milován od Otce mého; i já jej budu milovati a zjevím se mu" (Jan 14, 21); proto také jeho prosíme: "Zjev svou tvář, a budeme spaseni" (Ž 79, 20).

3. - Apoštol nás poučuje, jak se má rozumět tomu, když Pán praví: "Otec jest větší než já" (Jan 14, 28). Pokud se totiž větší vztahuje k menšímu, dlužno tomu rozumět tak, že je to řečeno o Synu, pokud je umenšen. Avšak Apoštol prokazuje, že on je umenšen tím, že na sebe vzal služební tvar, zatímco po stránce božského tvaru existuje rovný Bohu Otci; praví totiž: "Způsobem bytí byl roven Bohu, a přece na své rovnosti nelpěl, nýbrž sám sebe zmařil, vzal na sebe způsob služebníka" (Flp 2, 6). A není podivné, že se označuje Otec větším než on, protože Apoštol říká, že on je také ponížen od andělů; "Toho", pravil: "jenž byl nakrátko ponížen pod anděly, na Ježíše, který pro utrpení a smrt svou byl slávou a ctí korunován" (Žd 2, 9). Z toho je také jasné, že se dle stejného rázu praví, že Syn je podroben Otci, totiž dle lidské přirozenosti; to se objevuje také ze samotné okolnosti Písma. Apoštol přece předeslal: "Skrze člověka přišla smrt, a skrze člověka přichází též vzkříšení z mrtvých" (I Kor 15, 21); a proto připojil, že každý povstane ve svém řádu, první Kristus, potom ti, kteří jsou Kristovi; a pak dodává: "potom bude konec, když bude odevzdávati království Bohu a Otci" (I Kor 15, 24); a po prokázání, jaké je toto království, že totiž je třeba, aby mu bylo všechno podrobeno, důsledně připojuje: "Když pak mu bude poddáno všechno, tu i Syn poddá se tomu, jenž mu poddal všechno" (I Kor 15, 28). Tedy samotná souvislost Písma svatého prokazuje, že se to má rozumět o Kristu, pokud je člověkem; takto totiž zemřel a vstal z mrtvých; neboť, co do božství, koná-li vše, co koná Otec, jak bylo prokázáno, také sám si vše podrobuje; proto Apoštol praví: "Jako spasitele očekáváme Pána našeho Ježíše Krista, jenž promění nízké tělo naše, aby bylo podobno tělu slávy jeho, a to podle moci, kterou může také si podmaniti všechno" (Flp 3, 20).

4. - Avšak z toho, že se praví v Písmu svatém, že Otec Synu dává, z čehož skrze Písmo následuje, že on přijímá, nelze prokázat, že by v něm byla nějaká potřeba; nýbrž se to vyžaduje k tomu, že je Synem; nemohl by přece být nazýván Synem, kdyby nebyl od Otce zplozen. Leč všechno zplozené přijímá od plodícího přirozenost plodícího. Tedy tím, že se praví, že Otec dává Synovi, se nerozumí nic jiného, než zplození Syna, dle čehož Otec dal Synovi svou přirozenost. - A totéž možno rozumět i z toho, co se dává; Pán totiž praví: "Co mi dal Otec můj, to jest větší nade všechno" (Jan 10, 29); jenže to, co je nade všechno větší, je božská přirozenost, v níž se Syn rovná Otci. Prokazují to sama slova Páně. Předdeslal přece, že jeho ovce nemůže nikdo uchvátit z jeho rukou. Prokazuje to tím, že uvádí dané slovo, totiž že to, co je mu dáno od Otce, je větší nade všechno. A ježto z rukou Otce (jak dodává) nemůže nikdo (něco) uchvátit, plyne z toho, že ani z rukou Syna; to by ale nevyplývalo odjinud, nežli z toho, že je mu to dáno Otcem, aby byl Otci roven; proto se k jasnějšímu vysvětlení dodává: "Já a Otec jedno jsme" (Jan 10, 30). - Podobně také uvádí Apoštol: "A dal mu jméno, které je nade všechno jméno, aby ve jménu Ježíšově pokleklo veškeré koleno, nebešťanů, pozemšťanů, i těch, kteří jsou v podsvětí" (Flp 2, 9). Avšak jméno, vyšší nad každé jméno, jež uctívají všichni tvorové, není jiné, nežli jméno Boží. Udělením zrození se tedy rozumí samo zrození, dle něhož Otec dal Synovi pravé božství. - Totéž se dále prokazuje tím, že se praví, že je "mu všechno dáno od Otce" (Jan 3, 35); avšak nebylo by mu vše dáno, kdyby nebyla v Synu "všecka plnost božství" (Ko 2, 9), jež je v Otci. Takto tedy uznáním, že mu Otec dal, vyznává

proti Sabelliovi, že je pravým Synem (Kap. 5); avšak z velikosti toho, co se dává, vyznává že je roven Otci, aby byl zahanben Arius. Tedy je jasné, že takové obdarování neznamená u Syna potřebu. Syn přece nebyl dříve, než se mu dalo, protože samo jeho zrození je darování; ani plnost daru nestrpí to, aby mohl potřebovat onen, o němž je jasné, že mu bylo dáno.

Uvedenému neodporuje ani to, že se čte v Písmě, že Otec dal Synu (něco) během doby: jako po Zmrtvýchvstání praví Pán učedníkům: "Dána jest mi veškerá moc na nebi i na zemi" (Mt 28, 18) a Apoštol praví: "proto také Bůh povýšil ho a dal mu jméno, které je nade všechno jméno", jelikož byl "poslušným až k smrti" (Flp 2, 8-9); jakoby toto jméno neměl od věčnosti. V Písmě sv. je totiž obvyklé, že se praví, že něco je, či se stává (tehdy), když se stává známým. Avšak toto, že Syn přijal od věčnosti všeobecnou moc a božské označení, bylo po Zmrtvýchvstání zjeveno při kázání učedníků světu; a toto prokazují i slova Boží: "A nyní oslav mě ty, Otče, u sebe slávou, kterou jsem měl u tebe, prve nežli svět byl" (Jan 17, 5). Žádá totiž, aby jeho sláva, kterou od věčnosti obdržel od Otce jako Bůh, se ozřejmila, že je na něm, který je už učiněn člověkem.

5. - Z toho však je jasné, jak je Syn poučován, ač není neznající. Bylo přece prokázáno (Kn. I, kap. 45), že rozumět a být v Bohu je totéž. Proto sdělení božské přirozenosti je také sdělení inteligence. Avšak sdělení může být nazýváno prokázání inteligence, nebo hovor, nebo nauka. Takže tím, že Syn přijal svým zrozením od Otce božskou přirozenost, se říká, že buď slyšel od Otce, nebo, že Otec mu prokázal, nebo pokud se v Písmě čte něco jiného podobného; nikoli, že napřed by Syn byl neznající či nevědoucí, a potom by jej Otec poučil; Apoštol přece říká: "Kristus je Boží moc a Boží moudrost" (I Kor 1, 24). Avšak není možné, aby moudrost byla neznající, nebo aby síla zeslábla.

Proto také výrok: "Nemůže Syn sám od sebe činiti ničeho" (Jan 5, 19) neprokazuje žádnou slabost působení v Synu, nýbrž se praví, že Syn nemůže působit ze sebe, nýbrž působí z Otce, tak, jako že nemůže být od sebe, ale pouze od Otce (ježto není-li v Synu působit jiné než být, ani jeho úkon se neliší od jeho bytnosti, jak bylo prokázáno v Kn. I, kap. 45). Kdyby totiž byl sám od sebe, tak už by nebyl Synem. Jako tedy Syn nemůže nebýt Synem, tak nemůže sám od sebe konat. Ježto ale Syn přijímá stejnou přirozenost, jakou má Otec, a následkem toho stejnou sílu, tedy ačkoli Syn není sám od sebe, ani nekoná sám od sebe, přesto je skrze sebe a skrze sebe koná; vždyť jako je skrze vlastní přirozenost, kterou přijal od Otce, tak působí skrze vlastní přirozenost, kterou přijal od Otce. Proto, když Pán pravil: "Nemůže syn sám od sebe činiti ničeho", aby prokázal, že Syn působí skrze sebe (třebaže nikoli od sebe), dodává: "Cokoli totiž činí On", totiž Otec, "to činí podobně i Syn" (Jan 5, 19).

6. - Z uvedeného vychází též najevo, jak Otec nařizuje Synovi a Syn poslouchá Otce, nebo se k Otci modlí, či je od Otce poslán.

To vše je totiž příhodné Synovi, pokud je podroben Otci, což je pouze dle na sebe vzatého lidství, jak bylo prokázáno. Otec tedy nařizuje Synovi jako sobě podrobenému co do lidské přirozenosti. A to také vyjevují slova Páně. Vždyť praví-li Pán: "aby svět poznal, že miluji Otce, a tak činím, jak Otec přikázal, tedy to, co tento příkaz znamená, prokazuje se skrze dodatek: "Vstaňte a pojďte" (Jan 14, 34). Říká to přece tehdy, když přistupuje k utrpení. Je však jasné, že příkaz k utrpení, nenáleží Synu jinak, než co do lidské přirozenosti. Podobně tam, kde se říká: "Budete-li zachovávat přikázání má, zůstanete v lásce mé, jako i já jsem zachoval přikázání Otce svého a zůstávám v lásce jeho" (Jan 15, 10), je jasné, že tyto příkazy patří Synovi, pokud byl od Otce milován jako člověk, jako on sám miloval učedníky jako lidi. - A to, že příkazy Otce k Synovi se mají přijímat dle lidské přirozenosti, kterou Syn přijal na sebe, prokazuje Apoštol; učí, že Syn byl poslušný Otce v tom, co patří k lidské přirozenosti; praví přece: "Stal se poslušným Otce až k smrti" (Flp 2, 8). - Apoštol rovněž prokazuje, že modlit se je příhodné Synu co do lidské přirozenosti; říká přece, že "Ježíš za svého pozemského života přinesl s bolestným voláním a slzami obět modliteb a úpěnlivých proseb Bohu, který ho mohl zachránit před smrtí; a Bůh ho pro jeho pokoru slyšel" (Žd 5, 7). -

Apoštol také prokazuje, podle čeho se praví, že byl poslán od Otce, když praví: "Bůh vyslal syna svého, učiněného z ženy" (Ga 4, 4); poslaný se tedy praví tím, čím je vytvořen z ženy; což mu ovšem bezpochyby odpovídá, dle těla, které na sebe přijal. Je tedy jasné, že tím vším nelze prokázat, že Syn je Otcí podroben jinak, než co do lidské přirozenosti. - Dlužno ovšem vědět, že se praví, že Syn byl poslán Otcem také neviditelně, pokud je Bůh, bez ubrání rovnosti, kterou má vůči Otcí, jak se ukáže dále (Kap. 23), kde se jedná o seslání Ducha svatého.

7. - Podobně je také jasné, že tím, že Syn je Otcem oslavován, nebo vzkříšen z mrtvých, nebo povyšován, nelze prokazovat, že Syn je menší než Otec, leda co do lidské přirozenosti. Syn přece nepotřebuje oslavení jakoby znovu přijímající slávu, když vyznává, že ji měl "před světem" (Jan 17, 5); nýbrž bylo třeba, aby jeho sláva, která byla skryta pod křehkostí těla, byla v oslaveném těle a konáním zázraků zjevena ve víře Božího lidu. Proto se o jeho skrytosti praví: "ukrývající tvář svou..., pročez jsme si ho nic nevážili" (Iz 53, 3). - Podobně dále, pokud jde o utrpení, smrt a zmrtvýchvstání Krista, týká se to těla; praví se přece: "Poněvadž tedy Kristus za nás vytrpěl podle těla, ozbrojte se i vy touže myšlenkou" (I Petr 4, 1). Rovněž bylo třeba, aby byl povýšen v tom, v čem byl ponížen; neboť Apoštol praví: "Ponížil sebe sama, stal se poslušným až k smrti... Proto také Bůh povýšil ho" (Flp 2, 8.).

Takto tedy tím, že Otec oslavuje Syna, vzkřísí z mrtvých a povyšuje, se neproказuje, že Syn je menší, než Otec, leda co do lidské přirozenosti. Vždyť co do božské přirozenosti, která je rovná Otcí, je stejná síla u Otce jako u Syna, a stejná činnost. Proto se také Syn povyšuje vlastní silou, dle onoho žalmistova: "Zdvihni se, Hospodine, ve své moci" (Ž 20, 14); sám sebe křísí, což o sobě říká: "Mám moc svůj život dát, a mám moc jej opět přijmout" (Jan 10, 18). On sám také neoslavuje pouze sebe, nýbrž i Otce; praví přece: "Oslav Syna svého, aby Syn tvůj oslavil tebe" (Jan 17, 1); nikoli, že by Otec byl skrytý závojem na sebe vzatého těla, nýbrž neviditelností své přirozenosti. Stejným způsobem je také Syn skrytý co do božské přirozenosti. Vždyť Otcí i synu je společné to, co se praví: "Věru, ty jsi Bůh skrytý, Bůh Israele, vysvobozující" (Iz 45, 15). Avšak Syn oslavuje Otce nejen jeho oslavováním, nýbrž zjevováním jej světu; neboť i on sám praví: "Zjevil jsem tvé jméno lidem" (Jan 17, 6).

8. - Nemusí se však myslet, že u Syna Božího je nějaký nedostatek moci, když on sám praví: "Dána jest mi veškerá moc na nebi i na zemi" (Mt 28, 18). Jestliže sám praví: "Seděti však na pravici neb na levici mé není mojí věcí dáti vám, nýbrž těm, jimž připraveno jest od Otce mého" (Mt 20, 23), neproказuje se, že by Syn neměl moc k rozdělování míst v nebi, když se podobným seděním rozumí účast na životě věčném, jehož udílení přísluší jemu, jak proказuje, když říká: "Ovce mé slyší hlas můj, a já je znám, a následují mne a já jim dám život věčný" (Jan 10, 27); praví se také, že "Otec dal veškeren soud Synu" (Jan 5, 22). K soudu ovšem náleží, aby někteří byli po zásluze umístěni v nebeské slávě; proto se též praví, že Syn člověka "postaví ovce po své pravici, kozly pak po levici" (Mt 25, 33); přísluší tedy do pravomoci Syna umísťovat někoho buď po pravici, nebo po levici; třebaže se obojí vztahuje k odlišné účasti na slávě, třebaže se jedno vztahuje ke slávě a druhé zase k trestu. Je tedy třeba, aby smysl uvedeného byl vzat z předeslaného. Předeseílá se přece, že matka Zebedeových synů přistoučila k Ježíšovi s požadavkem, aby jeden z jejích synů seděl na jeho pravici a druhý na levici; zdálo se, že byla pohnuta k tomuto požadavku z jakési důvěry v tělesné příbuzenství, jež měla vůči člověku Kristu. Pán tedy svou odpovědí netvrdí, že by k jeho moci nepříslušelo dát požadované, ale že mu nepřísluší dát to těm, pro něž se to žádalo. Neříká přece: "Seděti na mé pravici nebo levici není mojí věcí dáti vám", nýbrž se spíše dokazuje, že je jeho věcí dát to oněm, jimž je to "připraveno od" jeho "Otce". Vždyť toto dávání mu nepříslušelo jakožto synu Panny, nýbrž jako Synu Božímu; a proto nebylo jeho věcí dát toto některým proto, že by mu to náleželo jako synu Panny, co do tělesného příbuzenství, nýbrž mu to příslušelo potud, pokud byl Synem Božím, (aby to dal těm), kterým to bylo připraveno Otcem ve věčném předurčení. - Avšak to, že toto připravení přísluší k pravomoci Božího Syna, vyznává sám

Pán: "V domě Otce mého jest přibytků mnoho; kdyby ne, byl bych vám to řekl, neboť jdu, abych vám připravil místo" (Jan 14, 2). Leč mnohé přibytky jsou různé stupně účasti na blaženosti, které jsou Bohem připraveny v předurčení. Pokud tedy Pán praví: "kdyby ne", totiž, kdyby chyběly připravené přibytky pro lidi, kteří mají být uvedeni do blaženosti, a dodává: "byl bych vám to řekl, neboť jdu, abych vám připravil místo", tedy prokazuje, že podobná příprava náleží do jeho pravomoci.

Rovněž se nemůže myslet, že Syn nezná hodinu svého příchodu, když jsou v něm "skryty všechny poklady moudrosti a vědomosti" (Kol 2, 3), a když dokonale poznává to, co je větší, totiž Otce, nýbrž dlužno tomu rozumět tak, že Syn, člověk ustavený mezi lidmi, choval se jako neznalý, když to učedníkům nezjevil. V Písmě svatém je přece obvyklý způsob podání, že se praví, že Bůh něco poznává, jestliže to dává poznat; jako se uvádí: "Nyní poznávám, že se Boha bojíš" (Gn 22, 12), neboli nyní jsem dal poznat; a takto naopak Syn praví, že neví, ježto nedává nám poznat.

Avšak u zármutku, strachu a jiných podobných, je jasné, že přísluší Kristu jako člověku; proto tím nemůže být shledáno žádné umenšení v Synově božství.

9. - Pokud se však praví, že moudrost je stvořená, předně to ovšem může být chápáno nikoli o moudrosti, jež je Boží Syn, nýbrž o moudrosti, kterou Bůh dal tvorům. Říká se přece: "On stvořil ji (totiž moudrost) v Duchu svatém...a vylil ji na všechna svá díla" (Sír 1, 9). Může být také vztahována na převzatou stvořenou přirozenost od Syna, jak se uvádí: "Od počátku, před věky jsem stvořena" (Sír 24, 14), neboli, jsem přesvědčena, že se spojím s tvorem. Nebo tím, že moudrost je nazývána jak stvořenou, tak zrozenou (Př 8, 24, 25), se nám naznačuje způsob božského plození. Totiž v plození to, co je ploženo, přijímá přirozenost plodícího, což je dokonalosti; avšak při plození, jaké se děje u nás, plodící je sám přeměňován, což je nedokonalosti; stvořitel se totiž ve stvoření nemění, kdežto stvořené nepřijímá přirozenost stvořitele. Syn se tedy současně nazývá jak stvořený, tak zrozený, aby se ze stvoření přijala neproměnnost Otce, ze zrození jednota přirozenosti v Otci i v Synu. A takto Synoda vyložila význam podobného Písma, jak je vidět u Hilaria. (De Synodis, 17, 18)

10. - To, že Syn je nazýván prvorozeným tvorstva (Kap. 6), není z toho, že Syn je v uspořádání tvorů, ale z toho, že Syn je od Otce a přijímá od Otce, od něhož pocházejí a přijímají tvorové. Syn však přijímá od Otce stejnou přirozenost, tvorové však nikoli. Proto se Syn nazývá nejen prvorozeným, ale také jednorozeným (Jan 1, 18), kvůli ojedinělému způsobu přijímání.

11. - Avšak tím, že Pán praví k Otci o učednících: "aby byli jedno, jakož i my jedno jsme" (Jan 17, 22), se ovšem prokazuje, že Otec i Syn jsou jedno stejným způsobem, jakým je třeba, aby učedníci byli jedno, a to láskou. Leč tento způsob sjednocení nevylučuje ovšem jednotu bytnosti, nýbrž ji spíše prokazuje. Praví se přece: "Otec miluje Syna a všechno dal mu do ruky" (Jan 3, 35). Tím se prokazuje, že v Synu je plnost božství, jak bylo uvedeno (Kap. 4.).

Takto je tedy jasné, že svědectví Písma svatého, na něž se odvolávali Ariáni, neodporuje pravdě, kterou vyznává nauka katolické víry.

Kapitola 9.

Řešení k autoritám Photina a Sabellia

Z těchto úvah však vychází najevo, že ani to, co uváděli Photinus a Sabellius (Kap. 5) z Písma svatého na podporu své domněnky, nemůže potvrdit jejich bludy.

1. - Vždyť to, co Pán po Zmrtvýchvstání praví: "Dána jest mi veškerá moc na nebi i na zemi" (Mat 28, 18), neříká se proto, že by tehdy znovu přijal tuto moc, nýbrž proto, že moc, kterou Boží Syn přijal od věčnosti, počala se objevovat ve stejném člověku, učiněném skrze vítězství nad smrtí, jehož dosáhl zmrtvýchvstáním.

2. - Avšak o tom, co uvádí Apoštol, když mluví o Synu, který "podle těla povstal z potomstva Davidova" (Ř 1, 3), prokazuje se jasně, jak se tomu má rozumět z toho, že se přidává: "podle těla". Neříkal přece, že Boží syn by byl jednoduše utvořen, ale že byl vytvořen z potomstva Davidova podle těla - tím, že na sebe vzal lidskou přirozenost; jako se též praví: "Slovo tělem učiněno jest" (Jan 1, 14). - Proto je též jasné, že to, co následuje: "Jenž byl prokázán jako Syn Boží mocný" (Ř 1, 4), co do lidské přirozenosti, přísluší Synu. Totiž to, že se lidská přirozenost sjednotí s Božím Synem, aby tak mohl být člověk nazýván Synem Božím, nepocházelo z lidských zásluh, nýbrž z předurčující Boží milosti.

3. - Podobně i to, co uvádí stejný Apoštol, že "Bůh povýšil ho (Krista) kvůli zásluze utrpení (Flp 2, 8-9), se musí vztahovat k lidské přirozenosti, v níž byla nízkost utrpení. - Proto také to, co se dodává: "Dal mu jméno, které jest nade všecko jméno" (Flp 2, 9) dlužno vztahovat k tomu, co se mělo vyjevit ve víře národů, že je to příhodné vtělenému Synu.

4. - Z toho je také jasné, že to, co praví Petr, že "Bůh učinil Ježíše Krista a Pána", dlužno vztahovat k Synu co do lidské přirozenosti, v níž započal mít v čase to, co měl od věčnosti v božské přirozenosti.

(Kap. 5) - To uvádí též Sabellius o jednotě božství: "Slyš, Izraeli, Hospodin je náš Bůh, Hospodin jediný" (Dt 6, 4), a "Hleďte, jsem jedině já, jiný bůh vedle mne není" (Dt 32, 39), neodporuje učení katolické víry, která vyznává, že Otec a Syn nejsou dva bohové, nýbrž jediný Bůh, jak bylo řečeno (Kap.8).

Podobně i to, co se praví: "Otec, který zůstává ve mně, činí sám ty skutky; já v Otci a Otec ve mně jest" (Jan 14, 10), neprokazuje jednotu osoby, jak mnil Sabellius, nýbrž jednotu bytnosti, kterou popíral Arius (Kap. 6). Kdyby totiž osoba Otce a Syna byla jedna, nepravilo by se příhodně, že Otec je v Synu a Syn v Otci, když se vlastně neříká, že stejné svébytí je v sobě samém, ale jen z důvodů částí. Ježto totiž části jsou v celku (přičemž to, co odpovídá částem, bývá přidělováno celku), proto se někdy praví, že něco celého je v sobě samém. Avšak takový způsob vypovídání je nemístný v božských (věcech), v nichž nemohou být části, jak bylo prokázáno (Kn. I, kap. 20). Zbývá tedy, protože se říká, že Otec je v Synu a Syn v Otci, že by Otec a Syn nebyli stejné svébytí; ale tím se prokazuje, že Otec a Syn mají jednu bytnost. Po takovém tvrzení se totiž jasně objevuje, jak je Otec v Synu a Syn v Otci. Vždyť je-li Otec svou bytností, pak - ježto v Bohu není něco, co by mělo bytí odlišné od bytnosti, jak bylo prokázáno (Kn. I, kap. 21-22) - zbývá, že v čemkoli je bytnost Otce, je Otcem; a ze stejného důvodu, v čemkoli je bytnost Syna, je Synem. Proto je-li bytnost Otce v Synu a bytnost Syna v Otci (protože dle učení katolické víry je jediná bytnost obou), jasně z toho plyne, že Otec je v Synu a Syn je v Otci. A tak je stejnými slovy vyvrácen blud Sabellia i Aria.

Kapitola 10.

Důvody proti božskému plození a vycházení

Po bedlivém uvážení všech (důvodů) vychází tedy najevo, že je nám v Písmě svatém předkládáno k víře ohledně božského plození to, že Otec i Syn, třebaže se osobami liší, přesto jsou jediný Bůh a mají jedinou bytnost a přirozenost. Ježto je ale shledáváno velmi vzdálené od přirozenosti tvorů to, aby se nějaká dvě lišila svébytím a přesto jejich bytnost byla jediná, (tedy) lidský rozum, vycházející od vlastností tvorů, naráží na mnohonásobnou obtíž v tomto tajemství Božího plození.

1. - Vždyť, je-li plození pro nás jakási známá proměna, proti které stojí rozklad, zdá se obtížné klást plození v Bohu, jenž je neměnný, neporušitelný a věčný, jak je jasné z uvedeného (Kn. I, kap. 13 a 15).

2. - Obšírněji: je-li plození proměna, je třeba, aby vše, co se rodí, bylo měnitelné. Co se však mění, přechází z možnosti k uskutečnění. Vždyť pohyb je "úkon existujícího v možnosti dle čeho je takový" (III Physic., 1, 6; 201 a; 2, 5; 202 a). Pokud je tedy Boží Syn zplozen, zdá se,

že ani není věčný, jako přecházející od možnosti k uskutečnění, ani pravý Bůh, takže není čirý kon, nýbrž má něco z možnosti (Kn. I, kap. 16).

3. - Dále: plod přijímá přirozenost ploditele. Je-li tedy Syn zplozen Bohem Otcem, je třeba, aby přijal přirozenost, kterou má, od Otce. Není však možné, že by přijal od Otce co do počtu jinou přirozenost, než má Otec, a podobnou druhem, jako se děje při jednoznačném plození, jako plodí-li člověk člověka a oheň zase oheň; výše bylo prokázáno (Kn. I, kap. 42, kn. IV, kap. 9), že je nemožné, aby bylo na počet více božství. - Rovněž se zdá být nemožné, aby (Syn) přijal co do počtu stejnou přirozenost, jakou má Otec: jestliže totiž přijímá její část, plyne z toho rozdělitelnost božské přirozenosti; pakliže celou, plyne z toho, že božská přirozenost, když je celá předaná Synovi, přestává být v Otci, a tak by se Otec plozením zničil. - Ani dále nemůže být řečeno, že božská přirozenost vyplývá jakousi přehojností od Otce na Syna, jako voda z pramene vytéká do potůčku a pramen se nevyprazdňuje. Jako přece božská přirozenost nemůže být rozdělena, tak nemůže být ani rozhojněna. - Zdá se tedy, že zbývá, že Syn přijal od Otce přirozenost, nikoli stejnou co do počtu, ani co do druhu takovou, jakou má Otec, nýbrž naprosto jiného druhu: jako se děje při jednoznačném plození, jako když živočichové, vzešlí z hniloby, se plodí působením slunce, nedosáhnou jeho rodu. Z toho plyne, že Boží Syn není ani pravým synem, nemá-li druh Otce, ani pravým Bohem, nepřijímá-li božskou přirozenost.

4. - Taktéž: pokud Syn přijímá přirozenost od Boha Otce, je třeba, aby v něm lišilo přijímající od přijaté přirozenosti. Nepřijímá přece nic samo od sebe. Syn tedy není vlastní bytnost ani přirozenost. Syn tedy není pravý Bůh.

5. - Mimo to: jestliže se Boží Syn neliší od Boží bytnosti, když Boží bytnost je o sobě jsoucí, jak bylo výše prokázáno (Kn. I, kap. 22), přičemž je jasné, že také Otec je samotná Boží bytnost, pak se zdá, že se má ponechat, aby se Otec se Synem scházeli v téže věci jsoucí o sobě. "Věc jsoucí o sobě se však v intelektuálních přirozenostech nazývá osoba" (Boethius, De Duabus Nat. Contra Eut. et Nestor., III). Je-li Syn samotná Boží bytnost, plyne z toho tedy, že se Otec i Syn scházejí v osobě. Pokud však Syn není sama Boží bytnost, není pravým Bohem, což přece bylo o Bohu prokázáno (Kn. I, kap. 21). Zdá se tedy, že buď Syn není pravý Bůh, jak tvrdil Arius, nebo se co do soby neliší od Otce, jak tvrdil Sabellius.

6. - Dále: to, co je základem zjednotlivění v každém způsobu, nemůže být ve druhém, jež by bylo od něho odlišováno svébytím: co je přece v mnohých, to není základem zjednotlivění. Leč sama Boží bytnost je to, čím se Bůh jednotlivě rozlišuje. Boží bytnost totiž není tvarem ve hmotě (Kn. I, kap. 27), aby mohla být jednotlivě rozlišena hmotou. V Bohu Otci tedy není nic jiného, čím by se jednotlivě rozlišoval, nežli jeho bytnost. Jeho bytnost tudíž nemůže být v žádném jiném svébytí. Tedy buď není v Synu, a takto Syn není pravý Bůh, dle Aria; nebo se Syn co do svébytnosti neliší od Otce, a tak mají oba stejnou osobu, dle Sabellia.

7. - Obšírněji: jestliže otec i syn jsou dvě svébytnosti, čili dvě osoby, a přece jsou co do bytnosti jedno, musí v nich být něco mimo bytnost, čím se odlišují. Vždyť bytnost se udílí oběma stejná. Co však je společné, to nemůže být základem odlišování. Je tedy třeba, aby se to, čím se Otec odlišuje od Syna, odlišovalo od Boží bytnosti. Osoba Syna je tedy složena ze dvou a podobně osoba Otce, a to ze společné bytnosti a z odlišujícího základu. Oba jsou tudíž složení. Žádný z nich tedy není pravým Bohem.

Jestliže však někdo řekne, že se odlišují pouhým vztahem, pokud jeden je Otcem, jiný je Synem, jež se ale vypovídají vztažně, nezadá se o tom, o čem praví, vypovídat jiné, nýbrž více k jinému, a tak se tímto nezavádí složení: - zdá se, že tato odpověď není dostačující k vyvarování se uvedeným nepřihodnostem.

a. - Vždyť vztah nemůže být bez něčeho naprostého: v kterémkoli vztahu je třeba, aby bylo chápáno, co se k němu praví mimo to, co se praví k jinému; jako služebník je k něčemu naprosto mimo to, co se praví k pánovi. Tedy onen vztah, jímž se odlišuje Otec od Syna, musí mít něco naprostého, v čem se zakládá. Buď tedy ono naprosté je pouze jedno, nebo jsou dvě

naprostá. Je-li však pouze jedno, nemůže v něm být založen dvojí vztah, ledaže by to snad byl vztah totožnosti, který nemůže způsobovat odlišení, jako se praví totéž tomutěž totéž. Jestliže je tedy vztah takový, že získává odlišení, musí být napřed poznáno odlišení naprostých. Nezná se tedy možné, aby se osoby Otce a Syna lišily pouhými vztahy.

b. - Mimo to: dlužno říci, že onen vztah, který odlišuje Syna od Otce, je buď nějaká věc, nebo je v pouhém intelektu. Pokud však je nějaká věc, nezdá se, že je to ona věc, jež je Boží bytností, ježto Boží bytnost je společná Otcí i Synu; bude tedy v Synu nějaká věc, jež není jeho bytností, a takto není pravý Bůh. Bylo přece prokázáno (Kn. I, kap.23), že v Bohu není nic, co není jeho bytnost. Pakliže je ale onen vztah jenom v intelektu, nemůže způsobit rozlišení Otce od Syna co do osoby. Vždyť přece to, co je odlišuje jako osoby, musí se lišit věcně.

c. - Taktéž: všechno vztažné je odvislé od svého souvztažného. Co však je odvislé od jiného, není pravý Bůh. Pokud by se osoby Otce a Syna odlišovaly vztahy, žádný by nebyl pravým Bohem.

8. - Dále: jestliže Otec je Bůh a Syn je Bůh, je třeba, aby se toto jméno Bůh vyslovovalo podstatně o Otcí i o Synu, neboť božství nemůže být případek (Kn. I, kap. 23). Avšak podstatný přísudek je opravdu to samé, o čem se vypovídá. Praví-li se přece: člověk je živočich, co opravdu je člověk, to je živočich; a podobně praví-li se: Sokrates je člověk, co opravdu Sokrates je, to je člověk. Z toho se zdá vyplývat, že je nemožné nalézt početnost ze strany podmětů, když jednota je ze strany podstatného přísudku; totiž Sokrates a Plato nejsou jeden člověk, třebaže jsou jedno v lidství, ani člověk a osel není jeden živočich, třebaže jsou jedno v živočišném. Pokud tedy Otec a Syn jsou dvě osoby, zdá se nemožné, aby byli jediným Bohem.

9. - Obšírněji: opačné přísudky prokazují početnost v tom, o čem vypovídají. Avšak o Bohu Otcí a o Bohu Synu se vypovídají opaky: neboť Otec je Bůh nezplozený a plodící, kdežto Syn je Bůh zplozený. Nezdá se tedy, že je možné, aby Otec i Syn byli jediným Bohem.

Takové a podobné jsou tedy (důvody), jimiž někteří ve snaze obsáhnout vlastním rozumem božská tajemství usilují napadat božské plození. Protože však pravda je sama o sobě mocná a žádným výpadem není sražena, proto je třeba se vypnout k prokázání, že pravda víry nemůže být rozumem vyvrácena.

Kapitola 11.

O tom, jak se má přijímat plození

v Bohu, co se praví o Synu v Písmě

Základ tohoto záměru však dlužno vzít odtud, že se dle různých přirozeností nachází ve věcech různý způsob vznikání; a čím je nějaká přirozenost vznešenější, tím to, co vzniká, je více vnitřní.

Nejnižší místo mezi všemi věcmi zaujímají neoživená těla. Vznikání v nich nemůže nastat jinak, než působením jednoho z nich na některá další. Takto se totiž z ohně plodí oheň, když se vnější těleso přemění od ohně a přivede k jakosti a druhu ohně.

Mezi oživenými tělesy zaujímají nejbližší místo rostliny, u kterých vznikání vychází zevnitř, pokud se totiž míza v rostlině obrací v semeno, a ono semeno, vsazené do země, vyrůstá v rostlinu. Tedy už zde se nachází první stupeň života. Vždyť živoucí jsou ta tělesa, která sebe sama pohybují k působení, zatímco ona, která se nemohou pohnout, leda zvenčí, naprosto postrádají život. V rostlinách je však tato známka života, že to, co v nich je, pohybuje k nějakému tvaru. - Rostlinný život je ovšem nedokonalý, jelikož vznikání v nich, ač vychází zevnitř, přesto ponenáhu vydává z nitra to, co vzniká, až se to posléze shledává naprosto vnějším. Totiž míza stromu, vycházející napřed od stromu, stává se květem a konečně plodem, odloučeným od kůry stromu, avšak na něj připojeným; avšak po zdokonalení plodu se docela odděluje od stromu, upadá na zem a působením semene vytváří jinou rostlinu. -

Pokud by to však někdo bedlivěji uvážil, první základ tohoto vzníkání se přijímá zvenčí. Vždyť vnitřní míza stromu se bere kořenem ze země, odkud rostlina přijímá výživu.

Nad rostlinným životem se však nachází dokonalejší způsob života, jenž vychází ze smyslové duše. Třebaže vlastní vzníkání zde přijímá z vnějšku, přesto se zakončuje uvnitř; a čím více postoupilo vzníkání, tím více se zvnitřňuje; smysly vnímatelné totiž zevně vtiskuje svůj tvar vnějším smyslům, od nichž postupuje do obrazotvornosti a dále se hromadí v paměti. Ovšem základ a cíl v kterémkoli pochodu tohoto vzníkání náležejí k různým. Nějaká smyslová mohutnost se přece neobrací do sebe samotné. Oproti rostlinnému životu je tento způsob života tím vznešenější, čím více je činnost tohoto života obsažena uvnitř; život ovšem není naprosto dokonalý, když vzníkání vždy povstává od jednoho ke druhému.

Je tedy vyšší a dokonalý stupeň života, a to intelektuální. Vždyť intelekt přemítá nad sebou samým a může poznat sebe sama. Leč také v intelektuálním životě lze shledat různé stupně. Vždyť lidský intelekt, třebaže může poznat sám sebe, přesto první počátek svého poznání přijímá z vnějšku; porozumění přece není bez představy, jak je jasné z uvedeného (Kn. II, kap. 60). - Intelektuální život je tedy dokonalejší u andělů, kde intelekt nevychází k poznání sebe od něčeho vnějšího, nýbrž skrze sebe poznává sebe sama (Tamtéž, kap. 96 a násl.). Jejich život ovšem nedosahuje k nejvyšší dokonalosti, jelikož - i když poznáný záměr je jim naprosto vnitřní, přesto - samotný poznáný záměr není jejich podstata, jelikož u nich není rozumět totožné s být, jak je patrné z výše uvedeného (Tamtéž, kap. 52). - Vrcholná dokonalost života přísluší tedy Bohu, u něhož se rozumět neliší od být, jak bylo výše prokázáno (Kn. I, kap. 45). A tak je třeba, aby poznáný záměr v Bohu byl samotná Boží bytnost.

Poznaným záměrem však nazývám to, co intelekt sám v sobě pojme o poznané věci. To ovšem v nás není ani sama věc, která se poznává, ani samotná podstata intelektu, nýbrž je to jakási podobnost, pojatá intelektem o poznané věci, kterou zevně označují hlasy. Proto také samotný záměr je uvnitř pojmenován slovem, jež je označované vnějším slovem. A ovšem, že uvedený záměr není v nás poznaná věc, což se objevuje odtud, že jiné je poznat věc, a jiné je poznat samotný poznáný záměr, což intelekt činí, když přemítá nad svým dílem. Proto také jiné vědy jsou o věcech, a jiné o poznaných záměrech. Avšak to, že poznáný záměr není v nás samotný intelekt je jasné z toho, že bytí intelektuálního záměru spočívá také v samotném intelektu, avšak nikoli bytí našeho intelektu, jehož bytí není jeho porozuměním.

Je-li tedy v Bohu bytí totožné s porozuměním, poznáný záměr v něm je jeho intelekt; jelikož intelekt v něm je poznaná věc, totiž sebepoznáním poznává všechno jiné, jak bylo prokázáno (Kn. I, kap. 49), zbývá, že v Bohu, který poznává sebe sama, je intelekt totožný jak s věcí, která je poznávána, tak s poznaným záměrem.

Po této úvaze tedy můžeme přistoupit k tomu, jak se má chápat Boží plození. Je přece jasné, že není možné, aby Boží plození bylo chápáno tak, jak je shledáváno vzníkání ve věcech neoživených, kde plodící vtiskuje svůj druh do vnější hmoty. Dle učení víry je totiž třeba, aby Syn zplozený Bohem měl pravé božství a byl pravým Bohem; avšak samo božství není tvar, ulpívající na hmotě; ani Bůh není existujícím z hmoty, jak bylo prokázáno. (Kn. I, kap. 17 a 27) - Podobně však Boží plození nemůže být přijímáno na způsob plození, jež se děje u rostlin a také u živočichů, kteří sdílejí s rostlinami vyživovací a plodící sílu; něco se přece odděluje, co bylo na rostlině, nebo na živočichovi, ke zrození podobného ve druhu, jež na konci plození je naprosto mimo ploditele. Avšak u Boha, ježto je nedělitelný, nemůže být něco odděleno; také samotný Syn, zplozený Bohem, není mimo plodícího Otce, nýbrž je v něm, jak je jasné z výše uvedeného (Kap. 9., konec). - Rovněž nelze rozumět Božímu plození dle způsobu vzniku, jaký se nachází u smyslové duše. Bůh přece nepřijímá od někoho zvenčí, aby se mohl vlévat do jiného. Jinak by nebyl prvním působícím. Rovněž činnosti smyslové duše nejsou dovršovány bez tělesných nástrojů: je však jasné, že Bůh je netělesný. Zbývá tedy, že Boží plození dlužno chápat dle intelektuálního vzníkání.

To však musí být objasněno takto: Z toho, co bylo výše prohlášeno (Kn. I, kap. 47), je totiž jasné, že Bůh poznává sebe sama. Leč všechno poznané, pokud je poznané, musí být v poznávajícím. Totiž samo poznání označuje poznání toho, co se poznává intelektem. Proto také náš intelekt poznáváním sebe sama je v sobě samém, nikoli pouze jako sobě totéž skrze bytnost, nýbrž i jako od sebe porozuměním poznaný. Je tedy třeba, aby Bůh byl v sobě samém jako poznané v poznávajícím. Avšak poznané v poznávajícím je poznaný záměr a slovo. V Bohu, poznávajícím sebe sama, je tedy Boží slovo jako poznaný Bůh, jako slovo kámen v intelektu je poznaný kámen. Odtud je, co se praví: "Slovo bylo u Boha" (Jan 1, 1).

Ježto ale Boží intelekt nepřechází z možnosti do uskutečnění, nýbrž je vždy existující v uskutečnění, jak už bylo prokázáno (Kn. I, kap. 55-56), je nutně třeba, aby vždy poznal sebe sama. Avšak z toho, že poznává sebe sama, je třeba, aby jeho slovo bylo v něm, jak bylo prokázáno. Je tedy nutné, aby jeho slovo vždy povstávalo v Bohu. Jeho slovo je tedy souvěčné (coaeternum) Bohu, tedy mu ani během doby nepřibývá, jako našemu intelektu přibývá během doby slovo pojaté vnitřně, jež je poznaný záměr. Odtud je to, co se praví: "Na počátku bylo Slovo" (Jan 1, 1)

Protože však božský intelekt je nejen vždy v uskutečnění, nýbrž také je samotný čirý kon, jak bylo prokázáno (Kn. I, kap. 16), je třeba, aby podstatou Božího intelektu bylo samotné jeho porozumění, jež je úkonem intelektu. Leč bytí slova vnitřně pojatého, neboli poznaného záměru, je samotné jeho bytí poznáván. Tedy totéž je bytí Božího Slova a Božího intelektu a následně samotného Boha, jenž je svým intelektem. Avšak bytí Boha je jeho bytnost čili přirozenost, jež je totéž, co samotný Bůh, jak už bylo prokázáno (Kn. I, kap. 22). Boží Slovo je tedy samo Boží bytí a jeho bytnost a samotný pravý Bůh. - Takto to ale neplatí o slově lidského intelektu. Když totiž náš intelekt poznává sebe sama, bytí intelektu se liší od samotného jeho poznávání; podstata intelektu byla přece poznávající v možnosti dříve, než skutečně poznala. Z toho plyne, že bytí poznaného záměru se liší od bytí jeho intelektu, když bytím poznaného záměru je samotné bytí poznáván. Proto je třeba, aby v člověku, poznávajícím sebe sama, slovo pojaté vnitřně nebyl pravý člověk, mající přirozené bytí člověka; nýbrž, aby to byl pouze poznaný člověk, jakoby jakási podobnost pravého člověka, poznaná intelektem. - Avšak samotné Boží Slovo, z toho samého, že je poznaný Bůh, je pravý Bůh, mající přirozeně Boží bytí proto, že se přirozené bytí Boží neliší od jeho porozumění. Odtud je to, co se praví: "Bůh byl Slovo" (Jan 1, 1); což - jelikož se to říká naprosto - prokazuje, že Božím Slovem dlužno rozumět pravého Boha. Totiž slovo člověka nemůže být jednoduše a naprosto člověk, nýbrž podle toho, jak se to vezme, totiž poznaný člověk; proto by byl klamný (výrok): člověk je slovo; avšak může být pravdivý (výrok): poznaný intelekt je slovo. Pokud se tedy praví: Bůh byl Slovo, prokazuje se, že Boží Slovo je nejen poznaný záměr, jako naše slovo, nýbrž také věc, existující ve své přirozenosti a jsoucí o sobě. Pravý Bůh je totiž věc jsoucí o sobě: protože ponejvíce je jsoucno o sobě (Kn. I, kap. 13).

Boží přirozenost však není ve Slově tak, že je jedna co do druhu a různá co do počtu. Slovo má totiž Boží přirozenost tak, jako porozumění je samo jeho bytí, jak bylo řečeno. Avšak rozumět je samo Boží bytí. Slovo má tedy samotnou Boží bytnost, nejen co do druhu, ale i co do počtu stejnou. Tak přirozenost, která je jediná co do druhu, nerůzní se v mnohé co do počtu, leda dle hmoty. Avšak Boží přirozenost je naprosto nehmotná. Je tedy nemožné, aby Boží přirozenost byla jediná druhem, kdežto počtem odlišná. Boží Slovo se tedy ve stejné přirozenosti počtem sdílí s Bohem. - Proto Boží Slovo a Bůh, jehož je Slovo, nejsou dva bohové, nýbrž jediný Bůh. Vždyť to, že u nás dva, mající lidskou přirozenost, jsou dva lidé, se děje proto, že se lidská přirozenost ve dvou rozděluje počtem. Bylo však prokázáno (Kn. I, kap. 31), že ta (jsoucna), která jsou v tvorech rozdělena, jsou prostě v Bohu jediné bytí, jako u tvora se liší bytnost od bytí, a u některých se liší to, co je o sobě ve své bytnosti a jeho bytnost, neboli přirozenost; neboť tento člověk není své lidství, ani své bytí, kdežto Bůh je svá bytnost a své bytí.

Třebaže tato v Bohu jsou nejpravdivěji jedno, přesto v Bohu je, cokoli přísluší k rázu buď svébytnosti, nebo bytnosti, či samotného bytí; je mu totiž příhodné nebýt v jiných, pokud je svébytným; být něco, pokud je bytnost a být skutečně z důvodu samotného bytí. Pokud je v Bohu totéž rozumějící i rozumět, i poznáný záměr, jenž je jeho Slovem, tedy je třeba, že nejpravdivěji je v Bohu, a že náleží k rázu poznávajícího, a že patří k rázu toho, co se má poznat, a že se vztahuje k rázu poznaného záměru, neboli Slova. Je však z rázu vnitřního slova, že je poznáný záměr, který vychází od poznávajícího dle jeho porozumění, protože je jakoby vymezením intelektuální činnosti: intelekt totiž poznáváním pojímá a tvoří záměr, čili poznáný ráz, jenž je vnitřním slovem. Je tedy třeba, aby od Boha vycházelo jeho Slovo dle samotného jeho rozumění. Boží Slovo se tedy přirovnává k poznávajícímu Bohu, jehož je Slovem, jako k tomu, od něhož pochází; toto je totiž z rázu Slova. Když tedy v Bohu poznávající, poznat a poznáný záměr čili Slovo jsou skrze svou bytnost jedno, a skrze toto je nutné, že kterékoli z nich je Bůh, zbude jediné odlišení vztahu, pokud se Slovo vztahuje k pojímajícímu je jako od něhož je. Odtud je, že Jan evangelista, když pravil: "Bůh byl Slovo" (Jan 1, 1), aby se naprosto nechápalo odstraněné odlišení Slova od Boha, pravícího či pojímajícího Slovo, dodává: "To bylo na počátku u Boha" (Jan 1, 2): jakoby říkal: toto Slovo, o němž jsem mluvil, že je Bohem, je nějakým způsobem odlišeno od Boha, pravícího, a tak by mohlo být nazýváno, že je u Boha.

Slovo však pojaté vnitřně je jakýsi důvod a podobnost poznané věci; totiž něčí podobnost, existující ve druhém má buď vzorový ráz, pokud je jako základ, nebo má spíše ráz obrazu, pokud se má k tomu, čeho je podobenstvím, jako k základu. Příklad obojí se však sleduje v našem intelektu. Vždyť přece podobnost umělého, existující v mysli umělce, je základ činnosti, skrze kterou je vytvářeno, přirovnává se k vytvořenému jako vzor ke zpodobněnému. Avšak podobnost přirozené věci, pojatá v naší mysli, se přirovnává k věci, jejíž podoba existuje, jako ke svému základu, ježto naše porozumět přijímá základ ze smyslů, na něž působí přírodní věci. Protože však Bůh poznává i sebe sama i jiné, jak bylo prokázáno (Kn. I, kap. 47-49)), tedy jeho porozumět je základem věcí, poznaných od něho, ježto jsou od něho zapříčiňovány intelektem a vůlí. Avšak k poznatelnému, jímž je sám, se přirovnává jako k základu. Vždyť toto poznatelné je totožné s poznávajícím intelektem, jehož jakýmsi základem je počaté Slovo. Je tudíž třeba, aby se Boží Slovo přirovnávalo k jiným Bohem poznaným věcem, jako vzor, a k samotnému Bohu, jehož je Slovo, jakožto jeho obraz. Odtud je, že se o Božím Slovu říká: "je obrazem Boha neviditelného" (Kol 1, 15).

Intelekt se však liší od smyslů. Vždyť smysly vnímají věc, co se týká jejích vnějších případků, jako jsou barva, vůně, množství a jiná podobné, kdežto intelekt proniká k vnitřním (vlastnostem) věci; a ježto se každé poznání zdokonaluje dle podobnosti, jež je mezi poznávajícím a poznaným, je třeba, aby ve smyslech byla podobnost poznané věci, co se týká jejích případků. V intelektu aby však byla podobnost poznané věci co se týká její bytnosti. Tedy slovo pojaté v intelektu, je obrazem čili vzorem podstaty poznané věci. Je-li tedy Boží Slovo obrazem Boha, jak bylo prokázáno, je nutné, aby bylo obrazem Boha, co se týká jeho bytnosti. Odtud je, že Apoštol praví, že je "výrazem Boží podstaty" (Žd 1, 3).

Avšak obraz nějaké věci je dvojitý. Je totiž nějaký obraz, který se v přirozenosti nestýká s tím, jehož je obrazem: buď tak, že je to jeho obraz, co se týká vnějších případků, jako bronzová socha je obrazem člověka a přesto není člověkem; nebo tak, že je obrazem člověka, co se týká podstaty věci; totiž ráz člověka v intelektu není člověkem. Vždyť také Filozof říká: "V duši není kámen, nýbrž jen jeho tvar" (III De Anima, 8, 2; 431 b). Leč obraz nějaké věci, který má stejnou přirozenost s věcí, jejímž je obrazem, je jako syn krále, v němž se objevuje obraz otce a je stejné přirozenosti s ním. Bylo však prokázáno, že Boží Slovo je obrazem vyslovujícího ohledně samotné jeho bytnosti, a jež se sdílí ve stejné přirozenosti s vyslovujícím. Zbývá tedy, že Boží Slovo je nejen obraz, nýbrž je také Synem; takto se přece v někom nenachází, že je něčím obrazem, aby byl s ním stejné přirozenosti, jenž by nemohl být nazýván synem, pokud

se to zde přijímá u živočichů. Vždyť to, co vychází od nějakého živočicha v druhové podobě, nazývá se jeho synem. Odtud je to, co se praví: "Hospodin pravil ke mně: Syn můj jsi ty" (Ž 2, 7).

Dále se musí uvážit, že je-li v kterékoli přirozenosti vycházení syna od otce přirozené, od čehož se Boží Slovo nazývá Božím Synem, je třeba, aby přirozeně vycházelo od Otce. To je ovšem shodné s uvedeným, jak může být objasněno z toho, co se děje v našem intelektu. Vždyť náš intelekt poznává některá (jsoucna) přirozeně, jako první základy poznatelných, jejichž poznatelné pojmy, které jsou nazývány vnitřními slovy, přirozeně existují v něm a vycházejí z něho; jsou také některá poznatelná (jsoucna), která náš intelekt přirozeně nepoznává, nýbrž přichází k jejich poznání usuzováním a pojmy těchto v našem intelektu přirozeně neexistují, nýbrž jsou objevovány bádáním. Je však jasné, že Bůh se přirozeně poznává, jakož i přirozeně je; jeho rozumění je přece jeho bytí, jak bylo prokázáno (Kn. I, kap. 45). Tedy Slovo Boha, poznávajícího sebe sama, přirozeně vychází od něho; a je-li Boží Slovo stejné přirozenosti s vyslovujícím Bohem a je jeho podobností, plyne z toho, že je zde přirozený postup k podobnosti toho, od něhož se vychází, s totožností přirozenosti. Avšak toto je ráz pravého plození v živých bytostech, že to, co se plodí, pochází od plodícího jako jeho podobnost a stejná přirozenost s ním. Boží Slovo je tedy opravdu zplozené vyslovujícím Bohem; a jeho vycházení může být nazýváno zplození čili zrození. Odtud je, co se praví: "Já dnes zplodil jsem tě" (Ž 2, 7), to jest ve věčnosti, jež je stále přítomná a není v ní žádný ráz minulého nebo budoucího. - Proto je jasné, že je klam, co tvrdili Ariáni, že Otec zplodil Syna vůlí; totiž to, co povstává dobrovolně, není přirozené.

Dále dlužno uvážit, že o tom, co se rodí, pokud zůstává v plodícím, se říká, že je počato. Boží Slovo je však od Boha zplozeno tak, že od něho přece neodstupuje, nýbrž v něm zůstává, jak je jasné z výše uvedeného. Boží Slovo tedy může být správně nazýváno Bohem počaté. Odtud je, že Boží Moudrost praví: "Před mořem já jsem již počata (zplozena) byla" (Př 8, 24). Je však odlišnost mezi početím Božího Slova a hmotným početím, jaké se děje u nás živočichů. Vždyť potomstvo, pokud je počato a uzavírá se v lůně, nemá ještě nejvyšší dokonalost, aby bylo o sobě, místně odlišné od rodícího. Proto je třeba, aby se v tělesném zrození živočichů lišilo početí potomstva od jeho zrození, dle čeho se zrozené potomstvo také místně odděluje od rodícího, a aby vycházelo z lůna rodícího. Avšak Boží Slovo, existující v samotném vyslovujícím Bohu, je dokonale jsoucím v sobě, odlišným od vyslovujícího Boha. Neočekává se tam přece místní odlišení, ale jsou odlišováni pouhým vztahem, jak bylo řečeno. V plození Božího Slova je tedy totéž jak početí, tak zrození; a proto říká-li se z úst Moudrosti: "Já jsem již počata (zplozena) byla", tedy se posléze dodává: "Před pahorky já jsem zrozena byla" (Př 8, 24-25). - Jelikož ale početí i zrození se u tělesných věcí dějí pohybem, musí v nich být nějaký postup, když mezi početí je bytí počatého v tom, který počal, kdežto mezi zrození je bytí toho, který je rozen, odlišené od rodícího, tedy je v tělesných (věcech) třeba, aby to, co je počato, ještě nebylo, a to, co se rodí, aby se při porodu nelišilo od rodícího. Leč početí a zrození poznatelného slova se neděje s pohybem, ani s postupem; proto, když je počato, (tedy) je; a současně, když je rozeno, (tedy) je odlišné; jako to, co je osvětlováno, současně, když se osvětluje, je osvětleno, protože v osvětlování není žádný postup. A je-li toto shledáváno v našem poznatelném slově, tím spíše to přísluší Božímu Slovu, nejen proto, že je to poznatelné početí a zrození, nýbrž proto, že obojí existuje ve věčnosti, kde nemůže být dříve a později. Odtud je, že z úst Moudrosti se říká: "Před pahorky já jsem zrozena byla", a aby se neporozumělo, že, když se rodila, tak nebyla, dodává se: "Nebesa když připravoval, byla jsem tam" (Př 8, 27); že takto, když v tělesném rození živočichů je napřed něco počato a pak se to rodí, a potom je pro ně příhodné, aby bylo přítomné rodícímu, jakoby s ním sdružené a od něho odlišené, aby se porozumělo, že tato všechna v Božím plození byla současně. Vždyť Boží slovo je současně počato, rodí se a je přítomné. A ježto to, co se rodí, vychází ze života, jako zplození Božího Slova, k naznačení jeho dokonalého odlišení od rodícího, nazývá se

porodem, z téhož důvodu se nazývá zrozením ze života (mateřského), dle onoho: "Zplodil jsem tě z lůna před jitřenkou" (Ž 109, 3). - Vždyť přece není takové odlišení Slova od vyslovujícího, jež by bránilo, aby Slovo bylo ve vyslovujícím, jak je jasné z uvedeného, jako se k naznačení Slova říká porodit, neboli být zrozen z lůna, tak k prokázání toho, že takovéto odlišení nevylučuje, že Slovo je ve vyslovujícím, se praví, že "je v náruči Otcově" (Jan 1, 18). Dlužno však přihlídnout k tomu, že tělesné rození živočichů se provádí silou činnou a trpnou; a ovšem od činné síly se nazývá otec, kdežto od trpné se nazývá matka. Proto z toho, co se vyžaduje ke zrození potomstva, je něco příhodné otci a jiné je příhodné matce. Dát totiž přirozenost a tvar potomstva přísluší otci, avšak počnout a porodit přísluší matce, jakožto trpící a přijímající. Protože však vycházení Slova bylo nazváno dle bytí, že Bůh sám sebe poznává, a přitom samo božské porozumění se neděje skrze nějakou trpnou sílu, nýbrž jakoby činnou, ježto Boží intelekt není v možnosti, nýbrž pouze v uskutečnění, proto v plození Slova to nepřísluší Bohu z důvodu matky, nýbrž jedině otce. Proto to, co je příhodné v tělesném rození odděleně otci a matce, se při plození Slova všechno přisuzuje (v Písmě svatém) Otci. Praví se přece, že Otec i dává život Synu, i počíná ho i plodí (Jan 5, 26).

Kapitola 12.

O tom, jak je Boží Syn nazýván Boží Moudrostí

Jelikož ale to, co se vypovídá o Boží Moudrosti, jsme přivedli ke zrození Slova (Kap. 11), je třeba následně prokázat, že skrze Boží Moudrost, z jejíž osoby jsou uvedená slova předkládána, může být chápáno Boží Slovo.

Máme-li přejít od lidských věcí k poznání božských, dlužno uvážit, že moudrostí je u člověka nazývána jakási pohotovost, již se naše mysl zdokonaluje v poznání (věcí) nejvznešenějších (I Metaphys., 1, 12; 991 b; 2, 7; 982 b), a takové jsou božské (věci). Pokud se však, podle pohotovosti moudrosti, vytvoří v našem intelektu nějaký pojem o božských (věcech), samotný pojem intelektu, jenž je vnitřním slovem, dostává jméno moudrosti, dle onoho způsobu vypovídání, jímž jsou označovány úkony a druhy jmény pohotovostí, od kterých vycházejí; co se totiž děje spravedlivě, nazývá se někdy spravedlností, a co se děje statečně, statečností, a všeobecně, co se děje ctnostně, nazývá se ctností; stejným způsobem, co se vymyslí moudře, nazývá se něčí moudrostí.

V Bohu však musí být moudrost označována tím, že poznává sebe sama. Ježto se ale nepoznává skrze nějaký druh, leda skrze bytnost, ba dokonce i samo jeho porozumění je jeho bytností, (tedy) Boží Moudrost nemůže být pohotovostí, nýbrž je samotnou Boží bytností. Z uvedeného (Kap. 11) je však jasné, že Boží Syn je Slovo a pojem Boha, poznávajícího sebe sama. Z toho tedy plyne, že samo Boží Slovo, jakožto moudře počaté Boží myslí, nazývá se vlastně počatou nebo zplozenou Moudrostí. Proto Apoštol nazývá Krista Boží Moudrostí (I Kor 1, 24).

Samotné Boží Slovo, počaté myslí, je jakýmsi zjevením rozumějící moudrosti, jako i v nás se všechny pohotovosti projevují úkony. Ježto se tedy Boží moudrost nazývá světlem, pokud spočívá v ryzím úkonu poznání, přičemž projevem světla je samotná jeho jasnost, vycházející od něho, (proto) je Slovo Boží moudrosti příhodně nazýváno jasem světla, dle onoho výroku Apoštola, pravícího o Synu: "Kterýžto je odleskem Boží slávy" (Žd 1, 3). Proto také Syn připisuje sobě zjevení Otce: "Otče...zjevil jsem tvé jméno lidem" (Jan 17, 6)

Třebaže ale Syn, který je Božím slovem, je vlastně nazýván počatá Moudrost, přesto jméno Moudrosti, řečeno naprosto, musí být společné Otci i Synu, protože Moudrost, jež vyzařuje skrze Slovo, je bytností Otce, jak bylo uvedeno (Kap. 9, konec); bytnost Otce je však Jemu i Synovi společná.

Kapitola 13.

O tom, že je pouze jediný Syn v Bohu

Ježto ale Bůh sebepoznáním poznává všechno ostatní, jak bylo prokázáno (Kn. I, kap. 49, přičemž sebe sama poznává jediným a jednoduchým vjemem, neboť jeho porozumění je jeho bytím (Kn. I, kap. 45), tedy je nutné, že Boží Slovo je pouze jediné. Pokud ale zplození Syna v božských věcech není nic jiného, než početí Slova (Kap. 11), plyne z toho, že samo zplození je v Bohu jediné a pouze jediný Syn je zplozen Otcem. Proto se praví: "Viděli jsme jej jako jednorozeného od Otce" (Jan 1, 14), a zase "Jednorozený Syn, jenž je v náručí Otcově, ten to zjevil" (Jan 1, 18).

Ovšem z předeslaného (Kap. 11) se však zdá vyplývat, že jak božského Slova je jiné slovo, tak u Syna je jiný syn. Bylo přece prokázáno, že Boží Slovo je pravý Bůh. Je tedy třeba, aby vše, co je příhodné Bohu, bylo příhodné Božímu Slovu. Bůh však nutně poznává sebe sama. A tedy Slovo Boží poznává samo sebe. Jestliže tedy z toho, že Bůh poznává sebe sama, se Slovo od něho zplozené klade do Boha, zdá se z toho plynout, že se také Slovu přiděluje, pokud sebe poznává, jiné slovo; a tak by bylo slovo u Slova, a syn u Syna. A je-li ono slovo Bohem, bude poznávat zase sebe sama, a bude mít jiné slovo; a tak se bude v Božím plození postupovat do nekonečna.

Řešení těchto námitek však může vzejít z uvedeného. Když totiž bylo prokázáno, že Boží Slovo je Bůh, přesto bylo prokázáno, že není jiný Bůh od Boha, jehož je Slovo, nýbrž naprosto jediný, lišící se od něho tím jediným, že je od něho jako vycházející Slovo. Jako ale Slovo není jiným Bohem, tak není ani jiný intelekt a následně ani jiné rozumění: tedy není ani jiným slovem. Přesto ale nenásleduje, že je slovem sebe sama, pokud Slovo sebe sama poznává. Vždyť právě v tom jediném se odlišuje Slovo od vyslovujícího, jak bylo řečeno, že je od něho. Vše ostatní se tedy má společně připisovat Bohu vyslovujícímu, jenž je Otcem, i Slovu, jež je Synem proto, že také Slovo je Bohem: avšak pouze toto, že od něho je Slovo, se má vlastně připisovat Otcí, a to, že je bytím od Boha vyslovujícího, se musí vlastně připisovat Synu.

Z toho je také jasné, že Syn není nemohoucí, i kdyby nemohl zrodit syna, protože přece Otec plodí Syna. Vždyť je stejná moc Otce a Syna, jakož i stejné božství. A, je-li zplození u Boha pojetím poznatelného Slova, pokud totiž Bůh poznává sebe sama, (tedy) je třeba, aby možnost ke zplození u Boha byla jako možnost k sebepoznání. A je-li sebepoznání u Boha jediné a jednoduché, tedy je třeba, aby byla také pouze jediná možnost poznat sebe sama, jež není nic jiného, než svým uskutečněním. Tedy ze stejné možnosti je jak to, že Slovo je počato, tak to, že vyslovující Slovo počíná. Proto ze stejné možnosti je to, že Otec plodí, i to, že Syn je plozen. Otec tedy nemá žádnou možnost, jakou by neměl Syn. Avšak Otec má k plození plodící schopnost, kdežto syn k tomu, aby byl zplozen; což se liší jediné vztahem, jak je jasné z uvedeného.

Ježto však Apoštol uvádí, že Boží Syn má slovo, a z toho se zdá plynout, že Syn má syna a Slovo má slovo, tedy dlužno uvážít, jak se mají chápat tato slova Apoštola. Praví totiž: "V tomto posledním čase k nám promluvil ve svém Synu", a potom: "On, odlesk Boží slávy a výraz Boží podstaty, nese všechno svým mocným slovem" (Žd 1, 1-2). Takové porozumění však dlužno vzít z toho, co už bylo uvedeno. Bylo přece řečeno (Kap. 12), že početí moudrosti, jež je slovo, přisvojuje si označení moudrosti. Dalším postupem se ale objevuje, že také vnější účinek, pocházející z početí moudrosti, může být označován moudrostí tím způsobem, jakým si účinek osvojuje označení příčiny. Praví se přece, že přísluší něčí moudrosti nejen to, co moudrého vymyslí, ale také, co moudře vykoná. Z toho se stává, že také rozvinutí Boží moudrosti skrze dílo stvoření věcí, se nazývá Boží moudrostí, dle onoho: "On ji stvořil", totiž moudrost, "v Duchu svatém", a dále se praví: "a vylil ji na všechna svá díla" (Sír 1, 9-10). Takto tedy také to, co je Slovem způsobeno, přijalo jméno slova. Vždyť i u nás se vyjádření vnitřního slova hlasem nazývá slovem, jakoby bylo slovem slova, ježto je projevem vnitřního slova. Tak se tedy nejen pojem Božího intelektu nazývá Slovem, jímž je Syn, nýbrž také rozvinutí Božího pojmu ve vnějších dílech, je označováno slovem Slova. A

takto dlužno rozumět, že Syn nese vše mocným slovem svým, jakož i to, co se čte: "Oheň, krupobití, sníh, led, vichřice, konající rozkaz jeho" (Ž 148, 8), jelikož silami tvorů se rozvíjí účinek božského pojetí ve věcech.

Pokud však Bůh sebepoznáním poznává všechno ostatní, jak bylo řečeno, je třeba, aby Slovo v Bohu počaté tím, že poznává sebe samo, bylo také jediným a stejným Slovem pro všechny věci. Přesto však není stejným způsobem Slovo Boha a jiných věcí. Je přece Slovem Boha, jako od něho vycházející, kdežto jiných věcí, jako od nich nevycházející. Bůh přece nepřijímá vědění z věcí, nýbrž spíše skrze své vědění uvádí věci do bytí, jak bylo výše prokázáno (Kap. 11). Je tedy třeba, aby Boží Slovo existovalo jako dokonalý důvod všeho, co bylo vytvořeno. - Jak však může být vlastních důvodem jednotlivin, je jasné z toho, co bylo probráno v první knize, kde bylo prokázáno (Kn. I, kap. 50), že Bůh má vlastní poznání všeho.

Kdokoli však něco koná intelektem, působí skrze ráz vytvořených věcí, který má u sebe; totiž dům, který je v hmotě, povstává od stavitele skrze ráz domu, který má v mysli. Bylo však výše prokázáno (Kn. II, kap. 23), že Bůh uvádí věci do bytí nikoli z přirozené nutnosti, nýbrž jako působící intelektem a vůlí. Bůh tedy vytvořil všechno svým Slovem, které je důvodem věcí vytvořených v něm. Odtud je to, co se praví: "Všecky věci povstaly skrze ně" (Jan 1, 3). S tím se shoduje to, že Mojžíš užívá při popisu vzniku světa v jednotlivých dílech následující způsob řeči: "Tu řekl Bůh: Budiž světlo! I stalo se světlo.. Pak řekl Bůh: Budiž obloha!" (Gn 1, 3-6), a tak o jiných. To vše obsáhl žalmista, když pravil: "Řekl - a byly učiněny" (Ž 148, 5). Říci znamená totiž uvést slovo do bytí. Takto tedy dlužno rozumět tomu, že Bůh řekl a jsou vytvořena., ježto způsobil Slovo, kterým uvedl věci do bytí jako skrze jejich dokonalý důvod.

Ježto ale totéž je příčinou udržování věcí a jejich uvedení do bytí (Kn. III, kap. 65), tedy jako jsou Slovem všechny (věci) vytvořeny, tak Božím Slovem jsou udržovány v bytí. Proto žalmista praví: "Slovem Páně jsou nebesa učiněna" (Ž 32, 6); a Apoštol praví o Synovi, že "udržuje všechno mocným slovem svým" (Žd 1, 3); o tom ovšem bylo už výše pojednáno, jak to má být pojato.

Dlužno ovšem vědět, že Boží Slovo se liší od důvodu, který je v mysli umělce, tím, že Boží Slovo je Bůh jsoucí o sobě, kdežto důvod výtvaru v mysli umělce není věc jsoucí o sobě, nýbrž jen poznatelný tvar. Leč tvaru, který není o sobě, nepřísluší vlastně působit - působit je totiž (vlastní) věci dokonalé a jsoucí o sobě - nýbrž jemu je (vlastní), aby to bylo konáno, neboť tvar je základ úkonu, kterým působící jedná. Proto důvod domu v mysli umělce nebuduje dům, nýbrž umělec skrze něj tvoří dům. Avšak Boží Slovo, jež je důvodem Bohem vytvořených věcí, protože je jsoucí o sobě, působí, ještě než by se skrze ně něco konalo; proto Boží Moudrost praví: "s ním jsem byla všechno pořádajíc" (Př 8, 30), a Pán praví: "Otec můj až dosud dělá, i já dělám" (Jan 5, 17).

Dlužno též uvážít, že věc utvořená intelektem, předem existuje v rázu intelektu také předtím, než je v sobě samé. Dům je totiž napřed v rozumu umělce, nežli je uveden do uskutečnění. Avšak Boží Slovo je důvodem všeho toho, co je Bohem vytvořeno, jak bylo prokázáno. Je tedy třeba, aby vše, co je Bohem utvořeno, předem existovalo v Božím Slově, dříve, než jsou také ve vlastní přirozenosti. Co je ale v něčem, to je na způsob toho, v němž je, a nikoli vlastním způsobem; dům totiž předem existuje v umělcově mysli poznatelně a nehmotně. Musí se tedy rozumět, že věci předem existovaly v Božím Slově dle způsobu samotného Slova. Leč způsobem samotného Slova je to, že je jediné, jednoduché, nehmotné a nikoli jen živoucí, nýbrž také život, protože je svým bytím. Je tedy třeba, aby věci vytvořené Bohem, předem existovaly v Božím Slově od věčnosti, nehmotně a bez jakéhokoli složení, a aby v něm nebyly ničím jiným, než samotným Slovem, jež je život. Proto se praví: "co povstalo. V něm byl život" (Jan 1, 3-4), to jest ve Slově.

Avšak jako konající skrze intelekt a rozum, které má u sebe, uvádí věci do bytí, tak i ten, kdo jiné poučuje rozumem, jenž má u sebe, zapřičiňuje v něm vědění, protože vědění žáka je odvozeno od vědění učitele, jako nějaký jeho obraz. Bůh je však nejen skrze svůj intelekt

příčinou všeho, co přirozeně trvá, nýbrž také všechno intelektuální poznání se odvozuje od Božího intelektu, jak je jasné z výše uvedeného (Kn. III, kap. 67, 75-76). Je tedy třeba, aby Božím Slovem, které je rázem Božího intelektu, bylo zapříčinováno veškeré intelektuální poznání; proto se praví: "Život byl světlem lidí" (Jan 1, 4), protože přece samotné Slovo, které je životem, zjevuje jako nějaké světlo pravdu lidským myslím. - Rovněž nepochází z nedostatku Slova, že ne všichni lidé dospívají k poznání pravdy, nýbrž někteří existují v zatmění. To však pochází z nedostatku lidí, kteří se neobrací ke Slovu, a nemohou je plně pochopit. Proto nadále zůstává v lidech temnota, buď větší, nebo menší, podle toho, zda se méně nebo více obrací ke Slovu a chápou je. Proto Jan, aby vyloučil jakýkoli nedostatek od zjevující síly Slova, když pravil: "Život byl světlem lidí", dodává, že "Světlo svítí ve tmě a tma ho nepojala" (Jan 1, 5). Temnota přece nepochází z toho, že Slovo nesvítí, ale z toho, že někteří nepojmou světlo Slova; jako po rozptýlení tělesného světla slunečního po světě je temnota pouze pro toho, kdo má oči zavřené nebo nemocné.

Toto je tedy to, co jakkoli můžeme poučením z Písma svatého pojmut o božském plození a o síle Jednorozeného Syna Božího.

Kapitola 14.

Vyvrácení výše uvedených důvodů proti božskému plození

Jelikož pravda vylučuje jakýkoli klam a vyvrací pochybnost, stává se už vhodné vyvrátit ta (tvrzení), která se zdála přinášet obtíže ohledně božského plození.

1. - Už totiž z uvedeného (Kap. 11) je jasné, že v Bohu stanovíme poznatelné plození, ovšem nikoli takové, jaké je v hmotných věcech, jejichž plození je neustálá proměna, opačná (oproti) zničení. Vždyť ani v našem intelektu se slovo nepojímá s nějakou proměnou, ani nemá zničující opak; takovému počtu je ovšem podobné zplození Božího Syna, jak je jasné z uvedeného.

2. - Podobně také slovo, které se pojímá v naší mysli, nevychází od možnosti k uskutečnění, leda pokud náš intelekt postupuje od možnosti k uskutečnění; a ovšem ani slovo nevychází z našeho intelektu, leda pokud existuje v uskutečnění; přitom ale, existuje-li v uskutečnění, (tedy) je v něm počaté slovo. Boží intelekt však není nikdy v možnosti, ale jen v uskutečnění, jak bylo výše prokázáno (Kn. I, kap. 45). Zplození jeho Slova tedy není dle vycházení od možnosti k uskutečnění, nýbrž tak, jako vychází z uskutečnění úkon, jako zář ze světla a poznáný důvod z intelektu v uskutečnění. Proto se též objevuje, že plození nebrání tomu, aby Boží Syn byl pravý Bůh, ani tomu, aby on sám byl věčný; ba dokonce je spíše nutné, aby on byl souvěčným Bohu, jehož je Slovem, ježto intelekt v uskutečnění není nikdy beze slova.

3. - A ježto zplození Syna není hmotné, ale poznatelné, hned se pošetile pochybuje, zda Otec dal celou přirozenost, nebo část. Je přece jasné, že poznává-li se Bůh, tedy je třeba, aby celá jeho plnost byla obsažena ve Slově. A ovšem ani podstata, daná Synu, nepřestává být v Otci. Vždyť ani u nás nepřestává být vlastní přirozenost ve věci, která se poznává z toho, že slovo našeho intelektu má od samotné přirozenosti to, aby poznatelně obsáhlo co do počtu stejnou přirozenost.

4. - Avšak z toho, že Boží plození není hmotné, vychází najevo, že není třeba, aby bylo v Božím Synu (něco) jiného přijímající a (něco) jiného přijatá přirozenost. To je přece nutné, aby se dělo ve hmotných zrozeních, pokud hmota zrozeného přijímá tvar rodícího. Avšak v poznatelném zrození tomu takto není. Slovo totiž nevychází z intelektu tak, že by se jeho část předem poznávala jako přijímající a jeho část by vyplynula z intelektu, nýbrž slovo má plně původ od intelektu. Vždyť také u nás vychází jedno slovo ze druhého, jako vyvození ze základů. Avšak tam, kde něco vychází zcela z jiného, nemá se nazývat přijímající a přijatý, nýbrž vzniklý celek pochází od toho, od něhož vzniká.

5. - Podobně je též jasné, že jednota božského plození není vylučována proto, že v Bohu nemůže být odlišení mnohých jsoucích o sobě. Vždyť Boží bytnost, třebaže je jsoucí o sobě,

přesto nemůže být oddělena od vztahu, který musí být v Bohu poznán z toho, že pojaté Slovo Boží myslí je od samotného Boha vyslovujícího; neboť i Slovo je Boží bytnost, jak bylo prokázáno, jakož i Bůh vyslovující, od něhož pochází Slovo, je Boží bytnost, nikoli pokaždé jiná, nýbrž stejná co do počtu. Podobné vztahy však nejsou v Bohu případečné, nýbrž jsou to věci jsoucí o sobě. Bohu přece nemůže nic připadnout, jak bylo výše prokázáno (Kn.I, kap. 22). Je tedy více věcí jsoucích o sobě, pokud se uvažují vztahy, avšak je jediná věc jsoucí o obě, pokud se uvažuje bytnost. A tedy pravíme, že je jediný Bůh, jelikož je jediná o sobě jsoucí bytnost a více osob kvůli odlišnosti o sobě jsoucích vztahů. Vždyť také odlišnost osob v lidských vztazích se neděje podle bytnosti druhu, ale podle toho, co je připojeno přirozenosti druhu; totiž u všech lidských osob je jediná přirozenost druhu, ale ovšem je více osob proto, že se lidé odlišují v tom, co je přirozenosti připojeno. Tedy v božských (věcech) se nesmí mluvit o jediné osobě kvůli jednotě bytnosti jsoucí o sobě, nýbrž o více kvůli vztahům.

6. - Z toho je ale jasné, že to, co je jakoby základem rozlišení, neplyne z toho, že je na jiném. Vždyť ani Boží bytnost není na jiném Bohu, ani otcovství není v Synu.

7. - Třebaže ale dvě osoby, a to Otce a Syna, nejsou odlišovány bytností, nýbrž vztahem, přesto vztah dle věci není jiný, než bytnost, protože vztah k Bohu nemůže být případečný. A nebude považováno za nemožné ani to, jestliže někdo bedlivě uváží to, co bylo vymezeno v první knize (Kn. I, kap. 30), kde bylo prokázáno, že u Boha jsou dokonalosti všech jsoucen, nikoli v nějakém složení, nýbrž v jednotě jednoduché bytnosti. Vždyť různé dokonalosti, které stvořená věc přijme skrze mnohé tvary, přísluší Bohu dle jeho jediné a jednoduché bytnosti; člověk přece, ježto je živočich, žije skrze jiný tvar, a skrze jiný je moudrý, a skrze další je spravedlivý; což všechno je příhodné Bohu skrze jeho bytnost. Jako tedy moudrost a spravedlnost jsou u člověka případy, kdežto u Boha jsou totožné s Boží bytností, tak nějaký vztah, rozuměj otcovství a synovství, je u Boha Boží bytností, třebaže u lidí je případečný.

Tím se ale neříká, že Boží moudrost je Boží bytnost, když se v nás moudrost přidává nad bytnost, jakoby se Boží moudrost uchylovala od naší moudrosti, ale že jeho bytnost přesahuje naši bytnost tak, že to, k čemu naše bytnost nestačí, totiž znát a být spravedlivý, má Bůh dle své bytnosti dokonale. Je tedy třeba, aby cokoli je nám příhodné co do bytnosti a moudrosti odděleně, bylo přidělováno současně Bohu dle jeho bytnosti. A podobný důvod dlužno zachovávat u jiných. Je-li tedy Boží bytnost samotný vztah otcovství či synovství, je třeba, aby cokoli je otcovství vlastní, bylo příhodné Bohu, třebaže otcovství je v samotné bytnosti. Otcovství je však vlastní, že se liší od synovství; říká se přece otec k synovi jako k jinému, a toto je ráz otce, aby byl otcem syna. I když tedy Bůh Otec je Boží bytnost, a podobně Boží Syn, přesto proto, že je Otcem, se neliší od Syna, třebaže jsou jedno protože oba jsou Boží bytnost.

a. - Z toho je také jasné, že vztah v božských (věcech) není bez naprostého, ovšem jinak se přirovnává k naprostému v Bohu, než ve stvořených věcech. Neboť ve stvořených věcech se přirovnává vztah k naprostému jako případ k podmětu; v Bohu však nikoli takto, nýbrž na způsob totožnosti s jinými, která se vypovídají o Bohu. Avšak stejný podmět nemůže mít v sobě opačné vztahy, aby stejný člověk byl otcem i synem. Leč Boží bytnost kvůli její všemožné dokonalosti je stejná jak pro spravedlnost, tak pro moudrost, tak pro jiné podobné, co je obsaženo v nás v různých rodech. A tak nic nebrání tomu, že stejná bytnost je otcovství i synovství, i že Otec a Syn jsou jeden Bůh, třebaže Otec není Syn. Je přece stejná bytnost, jež je věc, mající přirozeně bytí, i poznatelné Slovo sebe sama.

b. - Také z toho, co bylo řečeno, může být jasné, že vztahy v Bohu jsou věčné, a nikoli pouhým intelektem. Vždyť každý vztah, který sleduje vlastní činnost nějaké věci, nebo moc, nebo mnohost, nebo něco podobného, existuje v něm věčně; jinak by v něm přece byla pouhým intelektem, jako se objevuje ve vědě a poznatelném: totiž vztah vědy k poznatelnému

sleduje činnost vědoucího, avšak nikoli úkon poznatelného; poznatelné se přece má stejným způsobem, co je na něm (jak tehdy), když je chápáno, (tak tehdy), když chápáno není. A proto vztah ve vědoucím je věcně, kdežto vztah v poznatelném je pouze intelektuálně; neříká se přece, že se poznatelné chápe vztažně k vědě proto, že se věda k němu vztahuje. Podobně se též projevuje u pravého a levého; u živočichů jsou totiž odlišné síly, ze kterých vzniká vztah pravého a levého; proto takový vztah existuje u živočicha opravdu a věcně; proto - ať se živočich obrátí jakkoli - vztah vždy na něm zůstane stejným způsobem: pravá strana přece nikdy nebude nazývána levou. Avšak nerosty, které postrádají uvedené síly, nemají v sobě podobný vztah existující věcně, nýbrž jsou nazývány dle vztahu pravého a levého protože živočichové se k nim mají nějakým způsobem: proto stejný sloup se nazývá hned pravý, hned levý, dle čeho se mu živočich přirovnává z různého místa. Avšak vztah Slova k vyslovujícímu Bohu, jehož je Slovem, se stanoví v Bohu z toho, že Bůh poznává sebe sama. Tato činnost je ovšem v Bohu, či spíše je samotným Bohem, jak už bylo prokázáno (Kn. I, kap. 45). Zbývá tedy, že uvedené vztahy jsou v Bohu opravdu a věcně, a nejen dle našeho intelektu.

c. - Třebaže se ale v Bohu stanoví, že je vztah, přece z toho neplyne, že v Bohu je něco, mající závislé bytí. V nás totiž vztahy mají závislé bytí, jelikož jejich bytí se liší od bytí podstaty, odkud mají vlastní způsob bytí dle vlastního rázu, jako se děje také v jiných případech. Ježto přece všechny případky jsou jakési tvary, připojené podstatě a zapříčiněné ze základů podstaty, musí být jejich bytí přidáno nad bytí podstaty a musí na ní záviset. A bytí každého z nich je tím dřívější nebo pozdější, čím by byl případečný tvar dle vlastního rázu blíže podstatě nebo dokonalejší. Proto také vztah, věcně přístupující podstatě, má také poslední a nejméně dokonalé bytí: totiž poslední (proto), jelikož nejenže předem vyžaduje bytí podstaty, nýbrž také bytí jiných případků, u nichž je vztah zapříčiňován, jako jedno v mnohosti zapříčiňuje rovnost, a jedno v jakosti zapříčiňuje podobnost; a ovšem nejméně dokonalé (proto), ježto vlastní důvod vztahu spočívá v tom, že je vůči druhému; proto jeho vlastní bytí, jež se připojuje podstatě, je nejen závislé na bytí podstaty, nýbrž i na bytí něčeho vnějšího. To však v božských (věcech) nemá místo, jelikož v Bohu není nějaké jiné bytí, než podstaty; cokoli je přece v Bohu, je podstata. Jako tedy bytí moudrosti v Bohu není bytí, závislé na podstatě, ježto bytí moudrosti je bytí podstaty, tak ani bytí vztahu není bytí závislé ani na podstatě, ani na něčem vnějším, jelikož také bytí vztahu je bytí podstaty. Tedy z toho, že se v Bohu stanoví vztah, neplyne, že je v něm nějaké závislé bytí, nýbrž pouze, že v Bohu je nějaký ohled, ve kterém tkví důvod vztahu. Jako z toho, že se stanoví v Bohu moudrost, nevyplývá, že by v něm bylo něco případečného, nýbrž pouze nějaká dokonalost, v níž spočívá ráz moudrosti.

Odtud je také jasné, že z nedokonalosti, jež se zdá být ve stvořených vztazích, nevyplývá, že jsou nedokonalé božské osoby, jež jsou odlišovány vztahem, nýbrž z toho plyne, že odlišení božských osob je nejmenší.

8. - Z uvedeného je tedy jasné, že ačkoli se Bůh vypovídá o Otci a Synu podstatně, přece z toho neplyne, že je více bohů, je-li Otec a Syn více osob. Je jich totiž více kvůli odlišení vztahů jsoucích o sobě, ale přesto jsou jediným Bohem kvůli jednotě bytnosti jsoucí o sobě. To se však neděje u lidí, aby jediný člověk byl více některých, jelikož bytnost lidskosti není jedna co do počtu v obou, ani bytnost lidskosti není podstatný, aby lidskost byla člověk.

9. - Avšak z toho, že v Bohu je jednota božství a odlišení vztahů, vychází najevo, že nic nebrání tomu, aby byly nalezeny v jediném Bohu jakési opaky, totiž ony opaky, které sledují odlišení vztahu, jako rodící a zrozený, které jsou proti sobě vztažně, a zrozený a nezrozený, jež jsou proti sobě jako potvrzení a popření. Kdekoli je přece nějaké odlišení, tam je třeba, aby byly nalezena opačnost potvrzení a popření; totiž to, co se neodlišuje dle nějakého potvrzení a popření, je naprosto neodlišené. Je přece třeba, aby to, co se týká všeho, bylo stejné jako to, co se týká druhého, a takto bylo naprosto totéž a žádným způsobem neodlišené.

Takto tedy dostačuje to, co bylo řečeno o božském plození.

Kapitola 15.

O tom, že Duch svatý je v Bohu

Avšak autorita Písma svatého nám oznamuje v Bohu nejen Otce a Syna, nýbrž k těmto dvěma přičítá Duch svatého. Pán přece praví: "Jděte, učte všechny národy, křtíte je ve jménu Otce, i Syna, i Ducha Svatého" (Mt 28, 19) a "Jsou zajisté tři, kteří vydávají svědectví na nebi, Otec, Syn a Duch svatý" (I Jan 5, 7). Písmo svaté také připomíná jakési vycházení tohoto Ducha svatého; praví přece: "Když přijde Utěšitel, kterého já pošlu vám od Otce, Ducha pravdy, jenž vychází od Otce, ten bude svědčiti o mně" (Jan 15, 26).

Kapitola 16.

Důvody, pro něž se někteří domnívali, že Duch svatý je tvor

Někteří se však domnívali, že Duch svatý je tvor, vznešenější nad ostatní tvory; k tomu tvrzení užívali Písma svatého.

1. - Praví se totiž: "Hle, tvoří hory a stvořuje vítr, a zvěstuje člověku myšlení jeho" (Am 4, 13; dle znění Septuaginty) a "Slovo Hospodina, který roztahuje nebesa, zakládá zemi a tvoří duši člověka v něm" (Za 12, 1). Zdálo by se tedy, že Duch svatý je tvor.

2. - Dále: Pán praví, když mluví o Duchu svatém: "Nebude mluvit sám od sebe, nýbrž co uslyší, bude mluvit" (Jan 16, 13). Z toho se zdá, že nepromlouvá autoritou ze své moci, nýbrž slouží prikazujícímu; říkat totiž to, co kdo slyší, zdá se příslušet sloužícímu. Zdálo by se tedy, že Duch svatý je tvor, podléhající Bohu.

3. - Takéž: zdá se, že být poslán, přísluší nižšímu, když v posílajícím je zahrnuta autorita. Leč Duch svatý je poslán od Otce a Syna. Pán přece praví: "Utěšitel pak, Duch svatý, kterého Otec pošle ve jménu mém, ten vás naučí všem věcem" (Jan 14, 26) a "Když pak přijde Utěšitel, kterého já pošlu vám od Otce" (Jan 15, 26). Tedy by se zdálo, že je menší, než Otec i Syn.

4. - Dále: Písmo svaté, když přidružuje Syna k Otci v tom, co se zdá příslušet božství, nezmiňuje se od Duchu svatém; je to zjevné, když Pán říká: "Nikdo nezná Syna, leč Otec, aniž kdo zná Otce, leč Syn" (Mt 11, 27), aniž by padla zmínka o Duchu svatém; a praví se: "To pak jest život věčný, aby poznali tebe, jediného pravého Boha, a toho, jehož jsi poslal, Ježíše Krista" (Jan 17, 3), kde se také nevyskytuje zmínka o Duchu svatém. Rovněž Apoštol praví: "Milost vám a pokoj od Boha, Otce našeho, a od Pána našeho Ježíše Krista" (Ř 1, 7), a "Pro nás přece jest toliko jeden Bůh, Otec to, z něhož jest všechno, a k němuž my jsme určeni, a jediný Pán Ježíš Kristus, skrze něhož je všechno, i my jsme skrze něho" (I Kor 8, 6). Ani tam se neříká nic o Duchu svatém. Zdálo by se tedy, že Duch svatý není Bohem.

5. - Obšírněji: všechno, co se pohybuje, je stvořeno. Bylo přece prokázáno (Kn. I, kap. 13), že Bůh je nehybný. Avšak Duchu svatému přisuzuje Písmo svaté pohyb; říká se přece: "Duch Boží vznášel se nad vodami" (Gn 1, 2) a "Vyleji ducha svého na každého, kdo má tělo" (Jl 2, 28). Zdálo by se tedy, že Duch svatý je tvor.

6. - Mimo to: vše, co může růst, nebo být rozděleno, je měnitelné a stvořitelné. To se ale zdá, že je v Písmě svatém přidělováno Duchu svatému. Pán přece praví k Mojžíšovi: "Shromáždí mně sedmdesát mužů ze starších Izraele..., a vezmu z ducha tvého a dám jim" (Nm 11, 16); a praví se: "Prosím, aby byl ve mně dvojnásobně duch tvůj", a Eliáš odpovídá: "Uzříš-li mne, když vzat budu od tebe, stane se ti, co jsi žádal" (IV Král 2, 10). Zdálo by se tedy, že Duch svatý je proměnlivý, a že není Bohem.

7. - Takéž: na Boha nemůže doléhat zármutek, protože zármutek je jakási vášeň; avšak Bůh nemůže trpět. Proto Apoštol praví: "Nezarmucujte svatého Ducha Božího" (Ef 4, 30); a praví se: "Oni však ke hněvu ho popudili, trápili svatého Ducha jeho." (Iz 63, 10) Zdálo by se tedy, že Duch svatý není Bohem.

8. - Dále: Bohu nepřísluší modlit se, nýbrž spíše, aby se modlilo k němu. Duchu svatému však odpovídá, že se modlí. Praví se přece: "Duch sám přimlouvá se za nás vzdechy nevyslovenými" (Ř 8, 26). zdálo by se tedy, že Duch svatý není Bůh.

9. - Obšírněji: žádný příhodně nedaruje, leda to, co je v jeho vlastnictví. Avšak Bůh Otec dává Ducha svatého, a podobně Syn. Pán totiž praví: "Otec váš nebeský dá ducha dobrého těm, kteří ho prosí" (Lk 11, 13), a Petr praví: "Bůh dal Ducha svatého těm, kteří ho poslouchají" (Sk 5, 32). Z toho by se tedy zdálo, jakoby Duch svatý nebyl Bohem.

10. - Taktéž: je-li Duch svatý pravý Bůh, je třeba, aby měl božskou přirozenost; a takto, protože Duch svatý vychází od Otce, jak se praví (Jan 15, 26), je nutné, aby od něho přijal božskou přirozenost. Co však přijímá přirozenost toho, od něhož je způsobováno, je od něho rozeno; zrozenému je přece vlastní, aby byl uváděn do podobného druhu ze svého základu. Duch svatý tedy bude zrozen a následně Syn; to ovšem odporuje nauce víry.

11. - Mimo to: jestliže Duch svatý přijímá od Otce božskou přirozenost, a není jakoby zrozen, pak je třeba, aby božská přirozenost byla sdělována dvěma způsoby, a to na způsob zrození, jímž vychází Syn, a na takový způsob, jakým vychází Duch svatý. Jenže to se nezdá příslušet jediné přirozenosti, že by se sdělovala dvěma způsoby, když se prohlédne ke všem okolnostem. Když Duch svatý nepřijímá přirozenost zrozením, tedy je třeba, jak se zdá, aby ji nepřijímal žádným způsobem. Tak se tedy zdá, že Duch svatý není pravý Bůh.

Avšak toto bylo tvrzení Ariova (Augustinus, De Haeres., 49), jenž říkal, že Syn a Duch svatý jsou tvorové, přičemž Syn že je větší, než Duch svatý, a Duch svatý že je jeho služebníkem, jako říkal i to, že Syn je menší, než Otec. Totéž, co se týká Ducha svatého, sledoval Macedonius, "jenž o Otc i Synu smýšlí správně, že jsou jediné a stejné podstaty, avšak odmítal to vyznat o Duchu svatém, o němž říkal, že je tvorem" (Aug., De Haer., 52). Proto někteří nazývají Macedoniány polovičními Ariány (Tamtéž, 51) proto, že se částečně s Ariány shodují, zčásti se s nimi rozcházejí.

Kapitola 17.

O tom, že Duch svatý je pravý Bůh

Jasným svědectvím Písma svatého se však prokáže, že Duch svatý je Bůh. Chrám se přece nezasvěcuje nikomu, než Bohu; proto se praví: "Hospodin ve svatém chrámu svém jest" (Ž 10, 5). Chrám se však odevzdává Duchu svatému. Apoštol přece praví: "Nevíte, že tělo vaše jest chrámem Ducha svatého?" (I Kor 6, 19). Tedy Duch svatý je Bůh, a zejména když naše těla, o nichž uvádí, že jsou chrámem Ducha svatého, jsou Kristovými údy; neboť výše předeslal: "Nevíte, že vaše těla jsou údy Kristovými?" (I Kor 6, 15). Protože však Kristus je pravý Bůh, jak je jasné z uvedeného (Kap.3), tedy by bylo nepříhodné, aby Kristovy údy byly chrámem Ducha svatého, kdyby Duch svatý nebyl Bohem.

Taktéž: svatí neprokazují službu bohoocty jinému, než pravému Bohu; praví se přece: "Budeš se báti Hospodina, Boha svého, a jemu jedinému sloužiti" (Dt 6, 13). Avšak svatí slouží Duchu svatému; Apoštol přece praví: "Obřízka jsme my, kteří duchem sloužíme Bohu" (Flp 3, 3), a třebaže některé překlady uvádějí: "kteří sloužíme duchu Páně", přesto řecké a starší latinské mají: "kteří sloužíme duchem Bohu"; a ze samotného řeckého se objevuje, že se tomu má rozumět o službě bohoocty, jež přísluší jedině Bohu. Duch svatý je tedy pravý Bůh, jemuž přísluší bohoocta.

Dále: vlastním cílem Boha je posvěcovat lidi; praví se přece: "Já jsem Hospodin, já je posvěcuji" (Lv 22, 9). Avšak je Duch svatý, kdo posvěcuje; Apoštol totiž praví: "ale dali jste se obmytí... byli jste ospravedlněni ve jménu Pána Ježíše Krista a Duchem našeho Boha" (I Kor 6, 11); a praví se: "Bůh nás vyvolil od počátku ke spáse a posvětil Duchem a vírou v pravdu" (II Te 2, 13). Je tedy třeba, aby Duch svatý byl Bohem.

Obšírněji: tak, jako je přirozený život těla skrze duši, tak život spravedlnosti samotné duše je skrze Boha; proto Pán praví: "Jako mne poslal živý Otec a já jsem živ skrze Otce, tak i ten, kdo požívá mne,, živ bude skrze mne" (Jan 6, 58). Leč takový život je skrze Ducha svatého;

proto se tamtéž přidává: "Duch jest to, jenž oživuje" (Jan 6, 64); a Apoštol praví: "jestli však Duchem kony těla umrtvujete, budete žítí" (Ř 8, 13). Duch svatý je tedy Boží přirozenosti.

Mimo to: Pán na důkaz svého božství proti Židům, kteří nemohli snést, aby se činil rovným Bohu, tvrdí, že je v něm síla vzkřísit mrtvé, když praví: "Jako totiž Otec mrtvé křísí a oživuje, tak i Syn, koho chce, oživuje" (Jan 5, 21). Avšak síla vzkřísit mrtvé přísluší Duchu svatému. Apoštol přece praví: "A přebývá-li ve vás Duch toho, jenž vzkřísil z mrtvých Ježíše, zajisté ten, jenž vzkřísil Krista Ježíše, oživí také smrtelná těla vaše pro svého Ducha, jenž přebývá ve vás" (Ř 8, 11). Duch svatý je tedy božské přirozenosti.

Taktéž: stvoření je dílem samotného Boha, jak bylo výše prokázáno (Kn. II, kap. 21). Avšak stvoření přísluší Duchu svatému. Praví se přece: "Sešli Ducha svého a stvoření budou" (Ž 103, 30); a praví se: "Duch Boží učinil mne" (Jb 33, 4); a o Bohu se praví: "On ji stvořil", totiž Moudrost, "v Duchu svatém" (Sír 1, 9). Duch svatý je tedy božské přirozenosti.

Dále: Apoštol praví: "Duch totiž zkoumá všechno, i hlubiny Boží. Neboť kdo z lidí zná, co je v člověku, než jeho vlastní duch? Právě tak ani nikdo nepoznal, co je v Bohu, než Duch Boží" (I Kor 2, 10). Avšak obsáhnout hlubiny Boží nepřísluší nějakému tvor; je to jasné z toho, že Pán praví: "Nikdo nezná Syna, leč Otec, aniž kdo zná Otce, leč Syn" (Mt 11, 27). A z Boží osoby se praví: "Hledejte mě marně" (Iz 45, 19). Tedy Duch svatý není tvor.

Mimo to: dle uvedeného Apoštolova přirovnání se Duch svatý má k Bohu, jako lidský duch k člověku. Lidský duch je však uvnitř člověka a není cizí jeho přirozenosti, nýbrž je něčím jeho. Tedy ani Duch svatý není cizí přirozenosti Boží.

Obšírněji: srovná-li někdo uvedená Apoštolova slova se slovy proroka Izaiáše, tedy jasně pozná, že Duch svatý je Bůh. Praví se přece: "oko nespatřilo, že by jiný bůh, mimo tebe, učinil něco pro toho, kdo na něj čeká" (Iz 64, 4); když ovšem tato slova uvedl Apoštol, tedy připojil slova, a to, že "Duch zkoumá hlubiny Boží" (I Kor 2, 10). Proto je jasné, že Duch svatý poznává ony hlubiny Boží, jež připravil očekávajícím jej. Když tedy to neviděl nikdo kromě Boha, je jasné, že Duch svatý je Bůh.

Taktéž: praví se: "V tom jsem uslyšel hlas Páně: 'Koho mám poslat a on půjde?' I řekl jsem: 'Hle, zde jsem, pošli mne.' Odpověděl: 'Jdi a řekni tomuto lidu: Poslouchejte a poslouchejte, nic nepochopíte'" (Iz 6, 8). Pavel však přisuzuje tato slova Duchu svatému; proto se uvádí, že Pavel pravil k Židům: "Dobře pravil Duch svatý skrze proroka Izaiáše: 'Jdi k lidu tomuto a řekni: Ušima budete poslouchat, a neporozumíte'" (Sk 28, 26). Je tudíž jasné, že Duch svatý je Bůh.

Dále: z Písma svatého se objevuje, že je to Bůh, kdo mluvil skrze proroky; ústy Božími se přece praví: "Je-li někdo mezi vámi Hospodinovým prorokem, ukazují se mu ve vidění nebo ve snu", tj. skrze svého Ducha "mluvím k němu" (Lv 12, 6); a praví se: "Poslechnu, co mi řekne Hospodin Bůh" (Ž 84, 9). Jasně se dále prokazuje, že Hospodin Bůh promlouval v prorocích; říká se přece: "Musí se naplnit Písmo, které Duch svatý předpověděl ústy Davidovými" (Sk 1, 16); a Pán praví: "Kterak tedy (praví zákoníkům nazývá jej (Krista) synem Davidovým? On sám totiž pravil v duchu Páně: 'Řekl Hospodin mému Pánu: 'Usedni po mé pravici'" (Mt 22, 43); a praví se: "Nikoli z vůle lidské stalo se kdy proroctví, nýbrž Duchem svatým nadchnuti mluvili svatí lidé Boží" (II Petr 1, 21). Tak se v Písmě jasně shrnuje, že Duch svatý je Bůh.

Taktéž: zjevení tajemství se prokazuje v Písmě jako vlastní Boží dílo. Praví se přece: "Je však Bůh na nebi, jenž odkrývá tajemství" (Dan 2, 28). Avšak zjevování tajemství se prokazuje jako dílo Ducha svatého. Praví se přece: "Nám však zjevil to Bůh skrze Ducha svatého" (I Kor 2, 10); a říká se: "Duchem mluví tajemství" (I Kor 14, 2). Duch svatý je tedy Bůh.

Mimo to: vlastním dílem Boha je vnitřně poučovat. Praví se přece o Bohu: "Ten, který člověka moudrosti vyučuje" (Ž 93, 10), a "dává moudrost moudrým a rozum rozumným"

(Dan 2, 21). Je však jasné, že toto je vlastní dílo Ducha svatého. Pán přece praví: "Utěšitel, duch svatý, kterého Otec pošle ve jménu mém, ten vás naučí všem věcem" (Jan 14, 26). Duch svatý je tedy božské přirozenosti.

Dále: je třeba, aby ti, kteří mají tutéž činnost, měli stejnou přirozenost. Avšak činnost Syna i Ducha svatého je stejná; Apoštol přece prokazuje, že Kristus mluví ve svatých, a to: "Žádáte si snad důkaz toho, že skrze mne mluví Kristus?" (II Kor 13, 3) Jasně se objevuje, že také toto je dílem Ducha svatého. Praví se totiž: "Nejste to vy, kteří mluvíte, nýbrž Duch Otce vašeho, jenž mluví ve vás" (Mt 10, 20). Je tedy stejná přirozenost Syna i Ducha a následně také Otce, když bylo prokázáno (Kap. 11), že Otec a Syn mají jedinou přirozenost.

Obšírněji: přebývat v myslích svatých je Bohu vlastní. Proto Apoštol praví: "Vy jste chrámem Boha živého, jak řekl Pán: 'Přebývati budu mezi nimi'" (II Kor 6, 16). Stejný Apoštol však přisuzuje Duchu svatému toto: "Nevíte, že jste chrámem Božím, a že Duch Boží přebývá ve vás?" (I Kor 3, 16). Duch svatý je tedy Bůh.

Taktéž: všudypřítomnost je vlastnost Boha, který praví: "Zdali nebe a země já nenaplňuji?" (Jr 23, 24). A toto je příhodné Duchu svatému; říká se totiž: "Duch Páně naplňuje okruh zemský" (Mdr 1, 7); a "Kam mohu zajít před tvým duchem, nebo kam utéci před tvou tváří?" a "Kdybych na nebe vstoupil, jsi tam" (Ž 138, 7-8). Pán také říká učedníkům: "obdržíte sílu, když na vás sestoupí Duch svatý, a budete mi svědky v Jeruzalémě a po všem Judsku i Samařsku a až do končin země" (Sk 1, 8). Z toho je jasné, že Duch svatý je všude, kdekoli přebývá a všude existuje. Duch svatý je tedy Bůh.

Mimo to: Duch svatý se v Písmě výslovně označuje jako Bůh. Petr přece praví: "Ananiáši, proč pokoušel ďábel srdce tvé, abys selhal Duchu svatému?" (Sk 5, 3) a pak dodává: "Neselhal jsi lidem, nýbrž Bohu" (Sk 5, 4). Tedy Duch svatý je Bůh.

Taktéž: praví se: "Neboť kdo mluví jazykem cizím, nemluví lidem, nýbrž Bohu; nikdo mu totiž nerozumí. Ale duchem mluví tajemství" (I Kor 14,2). Z toho se dá rozumět, že Duch hovořil z těch, kteří mluvili rozličnými jazyky. Potom ale praví: "V zákoně je psáno: 'Jinými jazyky a jinými rty budu mluvit lidu tomuto, a ani tak neposlechnou, praví Hospodin'" (I Kor 14, 21). Tedy Duch svatý, jenž vypovídá tajemství různými jazyky a rty, je Bůh.

Dále: o něco dále se přidává: "Kdyby však všichni prorokovali a vešel by tam někdo nevěřící neb nevědomý, bude ode všech usvědčován, ode všech posuzován, tajnosti srdce jeho přijdou mu na jevo, a tak on, padna na tvář, bude se klanět Bohu, vyznávaje, že vskutku Bůh je ve vás" (I Kor 14, 24). Z toho, co uvedl, je však jasné, že "Duch mluví tajemství", a že vyjevení srdce nastává od Ducha svatého, což je známkou božství; praví se přece: "Záludné je srdce nade všecko, nevyzpytatelné, kdo je pozná? Já, Pán, zpytuji srdce a zkouším ledví" (Jr 17, 9). Proto se z tohoto soudu praví, že také nevěřící uváží, že onen, jenž vyslovuje tyto tajnosti srdce, je Bůh. Duch svatý je tedy Bůh.

Taktéž: posléze se praví: "Duchové proroctví podřizují se prorokům; neboť Bůh není Bohem rozbroje, nýbrž pokoje" (I Kor 14, 32). Avšak milosti proroků, které pojmenoval duchem proroků, pocházejí od Ducha svatého. Tedy Duch svatý, jenž rozděljuje podobné milosti tak, že v nich není rozbroj, nýbrž následuje pokoj, se projevuje jako Bůh tím, co praví: "Bůh není Bohem rozbroje, nýbrž pokoje".

Obšírněji: přijímat za Boží syny nemůže příslušet jinému, než Bohu; totiž žádný duchový tvor se neoznačuje za Božího Syna pro svou přirozenost, ale skrze milost přijetí za syna; proto i toto dílo Apoštol připisuje Božímu Synu, který je pravým Bohem; praví: "Bůh vyslal Syna svého..., abychom obdrželi přijetí za syny (Boží)" (Gal 4, 4). Duch svatý je však příčinou našeho přijetí za syny. Apoštol totiž praví: "Přijali jste ducha synovství, ve kterém voláme: 'Abba, Otče!'" (Ř 8, 15). Duch svatý tedy není tvor, ale Bůh.

Taktéž: jestliže Duch svatý není Bůh, musí být nějakým tvorem. Je však jasné, že není ani tělesným tvorem, ani tvorem duchovým; žádný tvor se totiž nevlévá do duchového tvora, pokud tvor není zúčastnitelný, nýbrž spíše mající účast. Avšak Duch svatý se vlévá do myslí

svatých, jakoby se oni na něm podíleli. Čte se přece, že také Kristus byl ho plný (Lk 4, 1) a také Apoštolové (Sk 2, 4). Duch svatý tedy není tvor, ale Bůh.

Pokud ale někdo řekne, že uvedené skutky, které jsou Boží, se přidělují Duchu svatému nikoli skrze autoritu, jakožto Bohu, nýbrž skrze službu, jakožto tvor, tedy se klamnost toho výslovně objevuje z toho, co říká Apoštol: "Rozličné jsou působnosti, ale tentýž Bůh, který působí to všechno ve všech" (I Kor 12, 6); a pak, po vyjmenování různých Božích darů, dodává: "To pak všechno působí jeden a týž Duch, rozděluje jednomu každému, jak chce" (I Kor 12, 11), přičemž výslovně vyjádřil, že Duch svatý je Bůh; jednak tím, že praví, že duch svatý koná to, o čem výše uvedl, že Bůh koná, jednak tím, že vyznává, že on působí dle libosti své vůle. Je tedy jasné, že Duch svatý je Bůh.

Kapitola 18.

O tom, že Duch svatý je osoba jsoucí o sobě

Ježto ale někteří praví, že Duch svatý není osoba jsoucí o sobě, nýbrž buď samotné božství Otce a Syna, jak se dosvědčuje, že říkali někteří Macedoniáni (Aug., De Haer., 52), nebo také nějaká případečná dokonalost mysli, daná nám Bohem, rozuměj moudrost, či lásku, nebo něco podobného, na nichž my se podílíme jako na nějakých stvořených případcích, nutno proti tomu prokázat, že Duch svatý není něco takového.

Vždyť případečné tvary vlastně nepůsobí, nýbrž spíše působí ten, kdo je má, dle libosti své vůle: moudrý člověk přece užívá moudrosti, pokud chce. Avšak duch svatý působí dle libosti své vůle, jak bylo prokázáno (Kap. 17). Duch svatý tedy nemůže být považován za nějakou případečnou dokonalost mysli.

Taktéž: Duch svatý, jak jsme poučováni Písmem svatým, je příčinou všech dokonalostí lidské mysli. Apoštol totiž praví: "Láska Boží vylita jest v srdcích našich skrze Duchu svatého, který nám byl dán" (Ř 5, 5), a "Jednomu totiž dává se skrze Ducha svatého řeč moudrosti, jinému řeč poznání dle téhož Ducha" (I Kor 12, 8), a taktéž o jiných. Duch svatý tedy nemůže být považován za nějakou případečnou dokonalost lidské mysli, když sám existuje jako příčina všech podobných dokonalostí.

Avšak to, že se ve jménu Ducha svatého označuje bytnost Otce a Syna, a že se takto osobně neliší od žádného z obou, odporuje tomu, co uvádí Písmo svaté o Duchu svatém.

Praví se přece, že Duch svatý "vychází od Otce" (Jan 15, 26), a že přijímá "od Syna" (Jan 16, 14). To nemůže být rozuměno o Boží bytnosti, protože Boží bytnost od Otce nevychází, a ani se od Syna nepřijímá. Dlužno tedy říci, že Duch svatý je osoba jsoucí o sobě.

Taktéž: Písmo svaté výslovně mluví o Duchu svatém jako o božské osobě jsoucí o sobě; praví se přece: "Když oni konali Pánu služby Boží a postili se, řekl jim Duch svatý: 'Oddělte mi Barnabáše a Šavla k dílu, ke kterému jsem je povolal' (Sk 13, 2) a dále: "A oni, jsouce vysláni od Ducha svatého, odešli" (Sk 13, 4); a říká se: "Vidělo se totiž Duchu svatému i nám nevkládati na nás žádného břemene více", atd. (Sk 15, 28), což by nebylo řečeno o Duchu svatém, kdyby nebyl osoba jsoucí o sobě. Duch svatý je tedy osoba jsoucí o sobě.

Obšírněji: pokud Otec i Syn jsou osoby jsoucí o sobě a božské přirozenosti, Duch svatý by se k nim nepočítal, kdyby nebyl o sobě jsoucí osoba v božské přirozenosti. Leč přičítá se jim, jak je jasné z toho, když Pán praví učedníkům: "Jdouce, učte všechny národy, křtíte je ve jménu Otce, i Syna, i Ducha svatého" (Mt 28, 19); a "Milost Pána našeho Ježíše Krista a láska Boží a společenství Ducha svatého budiž se všemi vámi" (II Kor 13, 13); a "Jsou zajisté tři, kteří vydávají svědectví na nebi: Otec, Slovo a Duch svatý; a tito tři jedno jsou" (I Jan 5, 7). Z toho se jasně prokazuje, že (Duch svatý) je nejen osoba jsoucí o sobě jako Otec a Syn, nýbrž také, že s nimi má jednotu bytnosti.

Proti uvedenému by však někdo mohl namítnout, že jiný je Duch Boží a jiný Duch svatý. Vždyť v uvedených autoritách je jmenován Duch Boží, kdežto v některých Duch svatý. - Avšak že totéž je Duch Boží a Duch svatý, prokazuje se jasně ze slov Apoštola, jenž poté, co

předeslal: "Nám však zjevil to Bůh skrze Ducha svého", uvedl k potvrzení toho: "Duch totiž zpytuje všechno, i hlubiny božské"; a potom uzavírá: "Tak ani toho, co Boží jest, nepoznal nikdo leč Duch Boží" (I Kor 2, 10-11). Z toho se jasně objevuje, že Duch Boží a Duch svatý je totéž.

Taktéž: objevuje se z toho, že praví Pán: "nejste to vy, kteří mluvíte, nýbrž Duch Otce vašeho, jenž mluví ve vás" (Mt 10, 20). Marek však na místě těchto slov praví: "Neboť ne vy jste to, kteří mluvíte, nýbrž Duch svatý" (Mk 13, 11). Je tedy jasné, že Duch svatý a Duch Boží je totéž.

Ježto se tedy z uvedených autorit mnohonásobně objevuje, že Duch svatý není tvor, nýbrž pravý Bůh, je jasné, že nejsme nuceni říkat, že se musí rozumět, že Duch svatý naplňuje mysl svatých stejným způsobem a přebývá v nich, jako se praví, že některé naplňuje či posedne ďábel; uvádí se přece o Jidášovi, že "po té skývě vešel do něho ďábel" (Jan 13, 27) a Petr praví (dle některých překladů): "Ananiáš, proč naplnil satan srdce tvé?" (Sk 5, 3) Je-li tedy ďábel tvorem, jak je jasné z uvedeného (Kn. III, kap. 10), nenaplňuje někoho podílením ze sebe, ani nemůže posednout mysl svou podstatou, nýbrž se praví, že některé naplnil účinkem své zloby. Proto praví Pavel: "Člověče plný všeliké lsti a zchytralosti, synu ďáblův" (Sk 13, 10). Avšak Duch svatý, protože je Bůh, zaujímá svou podstatou mysl a svým podílením se způsobuje dobré; on je totiž svou dobrotou, protože je Bůh; což ale nemůže být u žádného tvora. Ani se ovšem tím neodstraní, aniž by účinkem své síly nenaplnil mysl svatých.

Kapitola 19.

O tom, jak se má chápat to, co se praví o Duchu svatém

Poučení tedy svědectvím Písma svatého, víme rozhodně o Duchu svatém to, že je pravým Bohem jsoucím o sobě, a osobně se liší od Otce a Syna. Dlužno ale uvážit, jak se má tato pravda chápat, aby se obhájila proti útokům nevěřících.

K ozřejmění toho dlužno předeslat, že v kterékoli intelektuální přirozenosti je třeba, aby byla nalézána vůle. Intelekt se totiž stává skutečným skrze poznatelný tvar, pokud je rozumějící, jako se přírodní věc stává skutečnou v přirozeném bytí skrze vlastní tvar. Avšak přírodní věc skrze tvar, jímž je zdokonalována ve svém druhu, směřuje k vlastním činnostem a k vlastnímu cíli, jehož dosahuje činností; "jaký právě kdo jest, takový se mu jeví i účel a cíl" (III Ethic., 7, 17; 1114 b). Proto je též třeba, aby z poznatelného tvaru vyplýval v rozumějícím sklon k vlastním činnostem a k vlastnímu cíli. Avšak tato náklonnost v intelektuální přirozenosti je vůle, jež je základem činností, které v nás jsou, jimiž intelekt působí k cíli; vždyť cíl a dobro jsou předmětem vůle. Je tedy třeba, aby byla též nalezena i vůle v kterémkoli rozumějícím.

Ačkoli se ale zdá, že k vůli přísluší četné úkony, jako toužit, těšit se, nenávidět a podobné, přesto však láska je jediným základem a společným kořenem všech. To může být přijato z tohoto: vůle přece, jak bylo řečeno (Kn.III, kap. 88), má se v intelektuálních věcech tak, jako přirozené směřování v přírodních věcech, což se také nazývá přírodní žádostí. Avšak přírodní náklonnost vzniká tím, že přírodní věc má příbuznost a vhodnost dle tvaru, o němž říkáme, že je základem náklonnosti, s tím, k němuž se pohybuje, jako těžké s nižším místem. Proto také odtud vzniká veškerá náklonnost vůle tím, se něco poznává skrze poznatelný tvar jako příhodné a působící. Avšak být dotčen něčím, pokud je takové, znamená milovat je. Tedy každá náklonnost vůle, a také smyslová žádost, pramení z lásky. Vždyť proto, že něco milujeme, toužíme po tom, pokud je vzdáleno; radujeme se však, pokud je to přítomné; a trápíme se, je-li nám bráněno se k tomu dostat; a nenávidíme to, co nám zabraňuje (přístup) k milovanému a hněváme se na to.

Takto tedy, co je milováno, je nejen v intelektu milujícího, ale i v jeho vůli; ovšem v každém jinak. V intelektu je totiž dle podobnosti svého druhu, kdežto ve vůli milujícího je jako cíl hnutí v pohybujícím původu, přiměřeném vhodností a úměrností, kterou má vůči němu: jako v

ohni je nějak místo nahoře z důvodu lehkosti, dle čehož má přiměřenost a vhodnost k takovému místu; avšak vzniklý oheň je v ohni plodícím skrze podobnost jeho tvaru.

Ježto tedy bylo prokázáno, že v každé intelektuální přirozenosti je vůle, přičemž Bůh je rozumějící, jak bylo prokázáno (Kn. I, kap. 11), tedy je třeba, aby v něm byla vůle; nikoli ovšem, že by Boží vůle byla něčím přibývajícím k jeho bytnosti, jakož ani k intelektu, jak bylo výše prokázáno (Kn. I, kap. 45 a 73), nýbrž samotná Boží vůle je jeho podstata. A ježto také Boží intelekt je sama jeho podstata, tedy z toho plyne, že intelekt a vůle je v Bohu jediná věc. Jenže čím to, že to, co je v jiných věcech četnými věcmi, je u Boha jedinou věcí, to může být objasněno z toho, co bylo uvedeno v první knize (Kn. I, kap. 31).

A ježto bylo prokázáno (Kn. I, kap. 45), že Boží činnost je sama jeho bytnost, a bytnost je jeho vůle (Kn. I, kap. 73), plyne z toho, že u Boha není vůle jako možnost, ani jako pohotovost, nýbrž skutečně. Bylo ale prokázáno, že jakýkoli úkon vůle pramení z lásky. Proto je třeba, aby v Bohu byla láska.

A ježto bylo prokázáno (Kn. I, kap. 74), že vlastní předmět Boží vůle je jeho dobrota, je nutné, aby Bůh prvně a hlavně miloval svou dobrotu a sebe sama. Ježto ale bylo prokázáno, že je nutné, aby milovaný byl nějak ve vůli milujícího, přičemž Bůh miluje sám sebe, tedy je nutné, aby Bůh sám byl ve své vůli jako milované v milujícím. Avšak milované je v milujícím, pokud je milováno; milovat je ale jakési chtění; avšak Boží chtění je jeho bytí, jakož i jeho vůle je jeho bytí. Tedy Boží bytí, jež je v jeho vůli na způsob lásky, není bytí případečné, jak u nás, nýbrž podstatné. Proto je třeba, aby Bůh, pokud se uvažuje jako existující ve své vůli, byl opravdu a podstatně Bohem.

Avšak to, že něco je ve vůli jako milované v milujícím, má nějaké uspořádání k pojmu, jímž je intelektem pojímáno, i k samotné věci, jejíž intelektuální pojem se nazývá slovo. Něco by přece nebylo milováno, kdyby nebylo nějakým způsobem poznáváno; a nemiluje se pouze poznání milovaného, nýbrž pokud je v sobě dobré. Je tedy nutné, aby láska, jíž Bůh je v Boží vůli jako milované v milujícím, vycházela jak od Božího Slova, tak od Boha, jehož je Slovo.

Když však bylo prokázáno, že milované není v milujícím dle podobnosti druhu, jako poznané v poznávajícím, přičemž vše, co vychází od druhého, vychází na způsob zrozeného dle podobnosti druhu od rodícího, tedy zbývá, že postup věci k tomu, že je ve vůli jako milované v milujícím, není na způsob zrození, jako postup věcí k tomu, že je v intelektu, má ráz rození, jak bylo výše prokázáno (Kap. 11). Tedy Bůh, vycházející na způsob lásky, nevychází jako zrozený. Tudíž ani nemůže být nazýván synem.

Ježto ale milované existuje ve vůli jako naklánějící a nějak vnitřně pohánějící milujícího k samotné milované věci, přičemž vnitřní podnět k živoucí věci přísluší duchu, je příhodné Bohu, vycházejícímu na způsob lásky, aby byl nazýván Duchem, když existuje jako nějaký vánek.

Proto Apoštol přičítá duchu a lásce jakýsi podnět; praví totiž: "kteří se dávají vésti Duchem Božím, jsou synové Boží" (Ř 8, 14) a "láska Kristova nás pudí" (II Kor 5, 14).

Ježto je ale každé intelektuální hnutí odvozováno od vymezení, avšak je uvedená láska, kterou je Bůh sám milován, tedy se Bůh, vycházející na způsob lásky, přiléhavě nazývá Duch svatý. Vždyť to, co bývá připisováno Bohu, bývá nazýváno svaté.

Kapitola 20.

O účincích, prisuzovaných v Písmě

Duchu svatému s ohledem na celé tvorstvo

S ohledem k příhodnosti uvedeného dlužno dále uvážit účinky, které Písmo svaté připisuje Duchu svatému.

Bylo přece výše prokázáno (Kn. I, kap. 75, 86), že Boží dobrota je důvodem chtění, aby byla jiná, a že svou vůlí uvádí věci do bytí. Tedy láska, kterou miluje svou dobrotu, je příčinou stvoření věcí. Proto i někteří antičtí filozofové tvrdili, že láska bohů je příčinou všeho (I

Metaphysicor., 4, 1; 984 b); a Dionysius uvádí, že "božská láska nedovolila, aby On byl bez potomstva" (IV De Div. Nom.). Avšak z uvedeného (Kap. 19) plyne, že Duch svatý vychází na způsob lásky, kterou Bůh miluje sebe sama. Duch svatý je tedy základem stvoření věcí; a totéž se naznačuje v žalmu: "Sešli ducha svého a stvoření budou" (Ž 103, 30)

Rovněž z toho, že Duch svatý vychází na způsob lásky, avšak láska má nějakou podněcující a pohybujiící sílu, hnutí, které je ve věcech od Boha, se vlastně zdá být připisováno Duchu svatému. Leč první přeměna ve věcech, existující od Boha, se poznává, protože vyvedl různé druhy z první beztvare látky. Proto Písmo svaté připisuje toto dílo Duchu svatému. Praví se přece: "Duch Boží vznášel se nad vodami" (Gn 1, 2); Augustin totiž chce, aby se vodami rozuměla prvotní látka, nad kterou se uvádí, že se vznášel duch Hospodina, nikoli, že by on sám pohyboval, ale jako základ pohybu (Augustin, I De Gen. ad litt., 15).

Opět: poznává se, že řízení věcí Bohem je jakési hnutí, protože Bůh všechno řídí a pohybuje k vlastním cílům. Pokud tedy podnět a pohyb z důvodu lásky přísluší Duchu svatému, tedy se příhodně přisuzuje spravování a rozhojňování věcí Duchu svatému. Praví se tedy: "Duch Boží učinil mne" (Jb 33, 4) a "Dobrý duch tvůj necht' mne vodí po srovnané půdě" (Ž 143, 10).

Vzhledem k tomu, že vlastním úkonem vlastnictvím je spravovat poddané, vhodně se vlastnictví připisuje Duchu svatému. Apoštol přece praví: "Duch je tím Pánem" (II Kor 3, 17); a ve Vyznání víry se praví: "Věřím v Ducha svatého, Pána."

Taktéž: život se nejvíce projevuje pohybem. Vždyť o těch (stvořeních), která se sama pohybují, říkáme, že žijí, a všeobecně všechna jsou popoháněna ke konání ze sebe samých. Pokud tedy podnět a hnutí přísluší z důvodu lásky Duchu svatému, příhodně se mu též přisuzuje život. Říká se přece: "Duch jest to, jenž oživuje" (Jan 6, 64) a "dám vám ducha a budete žít" (Ez 37, 6). A ve Vyznání víry vyznáváme, že věříme v Ducha svatého "dárce života". Což také souhlasí i se slovem Duch, protože tělesný život živočichů je životodárným duchem rozléván do ostatních údů od počátku života.

Kapitola 21.

O účincích, prisuzovaných v Písmě Duchu svatému
s ohledem na rozumného tvora, co se týká Božích darů

Dlužno též uvážit účinky, které (Duch svatý) vlastně způsobuje v rozumné přirozenosti, že proto, že jsme jakkoli připodobňováni božské dokonalosti, se říká, že podobná dokonalost je nám dána od Boha; jako moudrosti se nám dostává od Boha, pokud jsme nějak připodobňováni Boží Moudrosti. Když tedy Duch svatý vychází na způsob lásky, kterou Bůh miluje sebe sama, jak bylo prokázáno (Kap. 19) z toho, že jsme této lásce připodobňováni, když milujeme Boha, tedy se říká, že od Boha je nám dán Duch svatý. Proto Apoštol praví: "Láska Boží vylita jest v srdcích našich skrze Ducha svatého, který nám byl dán" (Ř 5, 5).

Dlužno přece vědět, že to, co je v nás od Boha, se převádí na Boha jako na účinnou a vzornou příčinu: totiž na účinnou příčinu, pokud se v nás něco způsobuje činnou Boží silou; kdežto na vzornou příčinu, pokud to, co je v nás od Boha, napodobuje nějakým způsobem Boha. Když je tedy síla Otce i Syna i Ducha svatého stejná, jakož i stejná bytnost, je třeba, aby všechno to, co v nás Bůh způsobuje, bylo jako od účinné příčiny současně od Otce i Syna i Ducha svatého. Ovšem "slovo moudrosti" (Dan 1, 20), nám seslané Bohem, jímž poznáváme Boha, je vlastně představením Syna; a podobně láska, kterou milujeme Boha, je vlastně představením Ducha svatého. A tak se o lásce, která je v nás, třebaže je účinkem Otce i Syna i Ducha svatého, přesto se z nějakého zvláštního důvodu vypovídá, že je v nás skrze Ducha svatého.

Ježto ale božské účinky v nás začínají být nejen Boží činností, nýbrž skrze ni mohou být také uchováány v bytí, jak je jasné z výše uvedeného (Kn. II, kap. 65), přičemž nic nemůže být vykonáno, kde není totiž musí být působící i způsobené současně v uskutečnění, jako pohybujiící a pohybované [VII Physic., 2; 243 a)], je nutné, aby kdekoli je nějaký Boží účinek,

tam byl také i samotný působící Bůh. Proto, když láska, kterou milujeme Boha, je v nás skrze Ducha svatého, tedy je třeba, aby také samotný Duch svatý byl v nás, pokud je v nás láska. Proto Apoštol praví: "Nevíte, že jste chrámem Božím, a že Duch Boží přebývá ve vás? (I Kor 3, 16). Stáváme-li se tedy skrze Ducha svatého milovníky Boha, přičemž všechno milované je v milujícím, tedy je nutné, aby skrze Ducha svatého v nás přebýval také Otec a Syn. Proto nám Pán praví: "Přijďme k němu", totiž k milujícímu Bohu, a "příbytek u něho si učiníme" (Jan 14, 23); a praví se: "Z toho poznáváme, že v nás zůstává, z Ducha, kterého nám dal" (I Jan 3, 23).

Opět: je jasné, že Bůh nejvíce miluje ty, které ustanovil za své milovníky skrze Ducha svatého; takové dobro by neudělil, leda milujícím. proto se praví z osoby Hospodina: "Já těm, kteří mne milují, splácím láskou" (Př 8, 17); - "ne že my jsme si zamilovali Boha, ale že on si zamiloval nás" (I Jan 4, 10). Všechno milované je však v milujícím. Tedy je třeba, aby skrze Ducha svatého byl Bůh nejen v nás, nýbrž také my v Bohu. Proto se praví: "Kdo zůstává v lásce, zůstává v Bohu a Bůh zůstává v něm" (I Jan 4, 16). Podle toho můžeme poznat, že zůstáváme v něm, a on v nás, "Že zůstáváme v něm a on v nás poznáváme podle toho, že nám, dal svého Ducha" (I Jan 4, 13).

Avšak toto je vlastní přátelství, že někdo vyjevuje svá tajemství příteli; když přece přátelství spojuje náklonnost a činí ze dvou jakoby jediné srdce, nezdá se, že by někdo pronesl mimo své srdce to, co vyjevuje příteli. Proto také Pán praví učedníkům: "Již více nenazývám vás služebníky, ale přáteli; neboť jsem vám oznámil všechno, co jsem slyšel od Otce svého" (Jan 15, 15). Ježto jsme tedy Duchem svatým ustanovováni přáteli Boha, praví se přiléhavě, že Duchem svatým jsou lidem zjevována božská tajemství; proto apoštol praví: "Jest psáno: 'Čeho oko nevidělo, ani ucho neslyšelo, ani na srdce lidské nevstoupilo, jest to, co Bůh připravil těm, kteří ho milují'. Nám však to zjevil Bůh skrze Ducha svého", atd. (I Kor 2, 9)

A jelikož se z toho, co člověk poznává, vytváří jeho mluva, tedy i člověk příhodně vyslovuje božská tajemství skrze Ducha svatého, dle onoho: "Ale duchem mluví tajemství" (I Kor 14, 2) a "Nejste to vy, kteří mluvíte, nýbrž Duch Otce vašeho, jenž mluví ve vás" (Mt 10, 20); a o prorocích se praví: "Duchem svatým nadchnuti mluvili svatí lidé Boží" (I Petr 1, 21). Proto se také ve Vyznání víry mluví o Duchu svatém: "Mluvil ústy proroků".

Přátelství však není vlastní jen to, že někdo vyjevuje příteli své tajemství kvůli jednotě náklonnosti, nýbrž tatáž jednota vyžaduje, aby také sdílel s přítelem to, co má; "když totiž člověk má přítele jako sebe samého" (IX Ethic., 4, 5; 1166 a), tedy je nutné, aby mu pomohl, jakož i sobě, dělil se s ním o své; proto se také vlastní bytí přátelství klade do chtění a způsobování dobra příteli, dle onoho: "Kdo však má statek toho světa a vidí bratra, trpícího nouzi, a zavře před ním srdce své, kterak láska Boží zůstává v něm?" (I Jan 3, 17) To však má místo především v Bohu, jehož chtění vyvolává účinek; a proto se přiléhavě říká, že všechny Boží dary jsou nám dávány skrze Ducha svatého, dle onoho: "Jednomu je skrze Ducha dáno slovo moudrosti, druhému slovo poznání dle téhož Ducha" (I Kor 12, 8); a pak - po výčtu mnohých - praví: "To pak všechno působí jeden a týž Duch, který uděluje každému zvláštní dar, jak sám chce" (I Kor 12,11).

Je však jasné, že tak, jako k tomu, aby se nějaké těleso přiblížilo k místu ohně, je třeba, aby se ohni připodobnilo a nabylo lehkost, s níž je pohybováno pohybem vlastním ohni, tak tomu, aby člověk dosáhl dle své přirozenosti k požívání Boží blaženosti, jaká je Bohu vlastní, je napřed ovšem nutno, aby se připodobnil Bohu skrze duchovní dokonalosti, a pak dle nich jednal, a tak nakonec došel uvedené blaženosti. Leč duchovní dary jsou nám dávány skrze Ducha svatého, jak bylo prokázáno; a tak jsme skrze Ducha svatého připodobňováni Bohu, a skrze něj se stáváme schopnými k dobrému jednání, a tím se nám připravuje cesta k blaženosti. Toto trojí nám naznačuje Apoštol, když praví: "Nás pomazal Bůh, kterýž také si nás poznamenal a dal závdavek Ducha v srdce naše" (II Kor 1, 21-22); a "když jste v něho uvěřili, byli jste poznamenaní zaslíbeným Duchem svatým" (Ef 1, 13). Poznamenání se zdá

náležet k podobnosti připodobnění; kdežto pomazání k uschopnění člověka k dokonalým úkonům; zatímco závdavek k naději, kterou jsme zařizováni k nebeskému dědictví, jež je dokonalá blaženost.

A ježto se z blahovůle, kterou má někdo vůči někomu, stává, že jej přijme za syna, aby mu tak připadlo dědictví toho, kdo ho přijal za syna, příhodně se přijetí za syny Boží přisuzuje Duchu svatému, dle onoho: "Přijali jste Ducha synovství, ve kterém voláme: 'Abba, Otče!'" (Ř 8, 15).

Avšak tím, že je někdo stanovován přítelem druhého, je odstraňována každá urážka: přátelství přece překonává urážku; proto se praví: "Všecky chyby přikrývá láska" (Př 10, 12). Jsme-li tedy Duchem svatým stanovováni Božími přáteli, plyne z toho, že se nám skrze něj od Boha odpouštějí hříchy; a proto Pán praví učedníkům: "Přijměte Ducha svatého; kterým odpustíte hříchy, odpouštějí se jim" (Jan 20, 22); a proto se upírá odpuštění hříchů těm, kteří se rouhají Duchu svatému (Mt 12, 31), jakoby postrádajícím to, čím člověk dosáhne odpuštění hříchů. Proto se též o nás praví, že jsme Duchem svatým obnoveni a očištěni čili obmyti, dle onoho: "Sešli Ducha svého a stvoření budou a obnovíš tvář země" (Ž 103, 30), a "obnovte se na duchu myslí své" (Ef 4, 23), a "až Pán smyje skvrny síónských dcer, až z Jeruzaléma vyhladí jeho krev duchem soudu, duchem žhoucím." (Iz 4, 4).

Kapitola 22.

O účincích, přisuzovaných Duchu svatému, dle čeho pohybuje tvora k Pánu

Po uvážení toho, co se nám, jak uvádí v Písmo svaté, děje od Boha skrze Ducha svatého, dlužno zvážit, jak jsme Duchem svatým pohybováni k Bohu.

Předně se ovšem zdá, že přátelství je nejvíce vlastní rozmlouvat současně s přítelem. Avšak rozmlouvání člověka s Bohem se děje jeho rozjímáním, jak také pravil Apoštol: "Naše vlast je v nebesích" (Flp 3, 20). Ježto tedy duch svatý nás činí milovníky Boha, plyne z toho, že jsme stanovováni Duchem svatým pozorovateli Boha; proto Apoštol praví: "My pak všichni, patřící jako v zrcadle s tváří odkrytou na slávu Páně, přetvořujeme se v též obraz od slávy ke slávě, jako od Ducha Páně" (II Kor 3, 18).

Přátelství je však také vlastní, že se někdo těší v přítomnosti přítele a raduje se z jeho slov a činů, nalézá v něm útěchu ve všech úzkostech; proto se v zármutcích kvůli útěše utíkáme nejčastěji k přátelům. Ježto tedy Duch svatý nás stanovuje přáteli Boha a dopřává nám, aby v nás přebýval a my v něm, jak bylo prokázáno (Kap. 21), plyne z toho, že skrze Ducha svatého máme radost z Boha a útěchu ve všech nesnázích a náporech světa; proto se praví: "Navrať mi radost z ochrany své, a duchem statečným posilni mne" (Ž 50, 14), a "Království Boží je spravedlností a pokojem a radostí v Duchu svatém" (Ř 14, 17); a praví se: "Církev...měla pokoj, vzdělávajíc se a žijíc v bázi Boží; a rozmnožovala se potěchou Ducha svatého" (Sk 9, 31). A proto Pán nazývá Ducha svatého Paraclytos, to je Utěšitel: "Utěšitel pak, Duch svatý" (Jan 14, 26). Ježto je ale pro přátelství podstatné shodovat se s přítelem v tom, co chce. Boží vůle je nám však objasňována Jeho učením. Patří tedy k lásce, kterou Boha milujeme, abychom splnili jeho přikázání, jak říká Jan: "Milujete-li mne, budete zachovávat má přikázání" (Jn 14, 15). Protože se tedy z Ducha svatého stáváme milovníky Boha, jsme jím jaksi vedeni, abychom plnili Boží přikázání. Apoštol praví: "Ti, kdo se dají vést Božím Duchem, jsou synové Boží." (Ř 8, 14)

Dlužno ovšem uvážit, že Boží synové jsou pohybováni Duchem svatým nikoli jako služebníci, ale jako svobodní. Protože je totiž svobodný ten, kdo je příčinou sebe sama (I Metaphys., 2, 9; 982 b), tedy konáme svobodně to, co konáme ze sebe samých; avšak to je to, co konáme dobrovolně; kdežto to, co konáme proti vůli, nekonáme svobodně, nýbrž otrocky; ať už je násilí naprosté, jako "když je příčina mimo jednající osobu a tato ničím nepřispívá" (III Ethicorum, 1, 12; 1110 b), rozuměj, pokud je někdo násilím popoháněn k pohybu, nebo ať je násilí přimíseno k dobrovolnému, jako chce-li někdo konat nebo trpět, co méně odporuje

vůli, aby se vyhnul tomu, co více odporuje vůli. Avšak Duch svatý nás takto napřimuje ke konání, že nás uzpůsobuje konat dobrovolně, pokud nás stanovuje milovníky Boha. Boží synové jsou tedy dobrovolně Duchem svatým vedeni z lásky, nikoli otrocky ze strachu. Apoštol proto praví: "Nepřijali jste přece Ducha otroctví, abyste se báli, nýbrž přijali jste Ducha synovství" (Ř 8, 15).

Pokud je ale vůle zařizována k tomu, co je opravdu dobré, potom odvrací-li se člověk od toho, co je opravdu dobré, ať už kvůli vášni, ať kvůli zlu, nebo uzpůsobení, tedy jedná otrocky, když je nakláněn od něčeho vnějškového, jestliže se uvažuje samotný přirozený řád vůle. Jestliže se ale úkon vůle uvažuje jako naklonění k zdánlivému dobru, tak jedná svobodně, když sleduje vášeň nebo zvrácenou pohotovost; otrocky však jedná, jestliže, při pozůstání takové vůle, se kvůli strachu ze zákona, daného opakem, zdržuje od toho, co chce. Ježto tedy Duch svatý láskou napřimuje vůli k pravému dobru, k jakému je přirozeně zařizována, tak překonává i otroctví, jímž povstalý otrok vášně a hříchu jedná proti řádu vůle; a otroctví, jímž jedná dle zákona proti hnutí své vůle jakoby otrok zákona, nikoli přítel. Proto též Apoštol praví: "Kde je Duch Páně, tam jest svoboda" (II Kor 3, 17); a "Jste-li však vedeni duchem, nejste pod zákonem" (Ga 5, 18).

Odtud je, že se praví, že Duch svatý umrtvuje tělesné úkony, takže nejsme tělesnou vášní odvraceni od pravého dobra, k němuž nás zařizuje Duch svatý láskou, dle onoho: "Jestli však duchem úkony těla umrtvujete, budete žít" (Ř 8, 13).

Kapitola 23.

Vyvrácení důvodů uvedených proti božství Ducha svatého

Zbývá dále vyřešit výše uvedené důvody (Kap. 16), ze kterých se zdálo být vyvozeno, že Duch svatý je tvor a nikoli Bůh.

1. - Napřed dlužno uvažovat ohledně toho, že jméno duch se zdá být odvozeno od vydechování živočichů, jímž se vtahuje vzduch s nějakým pohybem a vypouští. Proto se označení duch vztahuje na každý podnět a pohyb jakéhokoli vzdušného tělesa; a tak se vítr nazývá duchem dle onoho: "Oheň, krupobití, sníh, led, vichřice činící rozkaz jeho" (Ž 148, 8). Takto též jemná pára, rozptýlená po údech k jejich pohybu nazývá se duchem. Opět, ježto vzduch je neviditelný, je dále přeneseno jméno duch ke všem silám a neviditelným a pohybujícím podstatám; a proto také duše smyslová i duše rozumová, i andělé, i Bůh jsou nazýváni duchy; a vlastně Bůh, postupující na způsob lásky, ježto láska naznačuje jakousi hybnou sílu. - Takto tedy to, co praví Amos: "Tvoří ducha", (Am 4, 13) se rozumí o větru, jak naše podání má výrazněji; což se také shoduje s tím, co se předesílá: "Činí hory". Avšak to, co Zachariáš praví o Bohu, že "stvořuje" nebo "slévá ducha člověka v něm" (Za 12, 1), rozumí se o lidské duši; takže nelze vyvozovat, že Duch svatý je tvor.

2. - Podobně však ani z toho, že Pán praví o Duchu svatém: "Nebude mluvit sám od sebe, nýbrž co uslyší, zvěstuje vám" (Jan 16, 13), nemůže být vyvozováno, že je tvorem. Bylo přece prokázáno, že Duch svatý je Bůh (Kap. 17), vycházející z Boha (Kap. 19), takže je třeba, aby měl svou bytnost od jiného; což bylo výše řečeno (Kap. 11) i o Duchu svatém; a takto, když je v Bohu jak vědění, tak síla, tak i činnost, je jeho bytností, tedy veškeré vědění i síla i činnost Syna i Ducha svatého pochází od druhého, přičemž Syna pouze od Otce, kdežto Ducha svatého od Otce i od Syna. Ježto tedy jedna z činností Ducha svatého je, že promlouvá ve svatých lidech, jak bylo prokázáno (Kap. 21), pro toto se praví, že nemluví ze sebe, jelikož ze sebe nepůsobí. - Avšak slyšet jeho samého, znamená přijmout vědění, jakož i bytnost od Otce i od Syna proto, že my přijímáme vědění sluchem; v Písmě je totiž obvyklé, že božské pravdy se předkládají lidským způsobem. Ani nemusí pohnout, že praví uslyší, jakoby se mluvilo o budoucím, když přijímat Ducha svatého je věčné; vždyť věčnému mohou být upravena slova kteréhokoli proto, že věčnost zahrnuje celý čas.

3. - Stejně se také objevuje, že posláni, s kterým, jak se říká je Duch svatý posílán od Otce a Syna, nemůže uzavírat, že on je tvor (Kap. 16). Bylo přece výše uvedeno (Kap. 8), že se praví, že Syn Boží byl poslán, aby se objevil lidem ve viditelném těle; a takto byl nějakým novým způsobem, jakým dříve nebyl, totiž viditelně na světě, na němž byl ovšem vždy neviditelně jako Bůh. Avšak to, že to konal Syn, bylo mu dáno Otce; podle toho se též nazývá od Otce poslaný. Leč takto se viditelně objevil také Duch svatý buď v podobě holubice nad Kristem při křtu (Mt 3, 16), nebo v ohnivých jazycích nad Apoštoly (Sk 2, 3), a i když nebyl učiněn holubicí ani ohněm jako Syn byl učiněn člověkem, přesto se zjevil v takových viditelných podobách jako v nějakých znameních jeho samého. A takto i on sám byl jakýmsi novým způsobem na světě, totiž viditelně; toto mu ale bylo dáno od Otce i od Syna, protože i on sám se nazývá poslaným od Otce i od Syna; a to není důvod jeho umenšení, nýbrž postupování.

Je ovšem také jiným způsob, jakým se uvádí, že se neviditelně posílají jak Syn, tak Duch svatý. Z uvedeného je přece jasné, že Syn vychází od Otce na způsob znalosti, kterou Bůh poznává sebe sama (Kap. 11), a Duch svatý vychází od Otce i od Syna na způsob lásky, již Bůh miluje sebe sama (Kap. 19); proto, jak bylo uvedeno (Kap. 21), pokud se někdo stává milovníkem Boha skrze Ducha svatého, tedy Duch svatý je u něho jako přebývající; a tak je v člověku jakýmsi novým způsobem, totiž přebývá u něho dle nového vlastního účinku. A to, že tento účinek koná v člověku Duch svatý, je mu dáno od Otce i od Syna; proto toto se praví, že je neviditelně posílán od Otce i od Syna; ze stejného důvodu se praví, že je v mysli člověka Syn poslaný neviditelně, je-li někdo stanovován v božském posláni tak, že z daného poznání Boha pochází v člověku láska. Proto je jasné, že ani takový způsob posláni v Synu nebo Duchu svatém nezakládá umenšení, ale jen vycházení od jiného.

4. - Rovněž také nevylučuje z božství Ducha svatého ani to, že Otec a Syn jsou někde vyjmenovávání, aniž by se činila zmínka o Duchu svatém, jako nevylučuje z božství ani Syna to, že se někdy děje zmínka o Otcí, aniž by padla zmínka o Synu (Kap. 8); Písmo tím přece mlčky naznačuje, že cokoli náležející k božství se vypovídá o jednom ze tří, dlužno rozumět o všech, protože jsou jediný Bůh. Rovněž tak se ani naopak nemůže rozumět Bůh Otec beze Slova a Lásky; a pro toto se v jednom ze tří rozumějí všichni; proto se někdy činí i zmínka jedině o Synu v tom, co je společné trojici, jako: "Aniž kdo zná Otce, leč Syn" (Mt 11, 27), když přece i Otec i Duch svatý poznávají Otce; podobně se též praví o Duchu svatém: "Co Boží jest, nepoznal nikdo, leč Duch Boží" (I Kor 2, 11), když je přece jisté, že z tohoto poznání božství není vylučován ani Otec, ani Syn.

5. - Také je jasné, že nemůže být prokázáno, že Duch svatý je tvor tím, že je o něm shledáváno v Písmě něco, náležejícího k pohybu; dlužno to přece přijímat v přeneseném smyslu; takto přece Písmo svaté přisuzuje Bohu také někdy pohyb, jako je ono: "Když pak zaslechli kroky Hospodina Boha, procházejícího se v ráji" (Gn 3, 8); a "Sestoupím, abych viděl, zdali skutky jejich... jsou příčinou křiku" (Gn 18, 21). Co se tedy praví: "Duch Boží vznášel se nad vodami" (Gn 1, 2), má se rozumět, že je to řečeno tak, jako se praví, že vůle se vztahuje ke chtěnému a láska k milovanému; třebaže i toto chtějí někteří rozumět nikoli o Duchu svatém, ale o vzduchu, který má přirozené místo nad vodou; proto i k naznačení jeho přemnohých přeměn se říká, že "vznášel se nad vodami". - Co se dále uvádí: "Vyleji Ducha svého na každého, kdo má tělo" (Jl 2, 28), dlužno chápat tak, že to bylo vyjádřeno tím rázem, jakým se praví, že Duch svatý je lidem posílán od Otce nebo Syna, jak bylo uvedeno (Viz výše k 3); avšak slovem vylití se rozumí přehojnost účinků Ducha svatého a to, že nebude stát v jednom, nýbrž přejde k mnohým, od nichž se také nějak převádí k jiným, jak je zjevné z toho, co se také tělesně rozlévá.

6. - Podobně také, co se praví: "Vezmu z ducha tvého a dám jim" (Nu 11, 17), nemá se vztahovat k samotné bytnosti čili osobě Ducha svatého, když je nerozdělitelný, ale k jeho účinkům, dle nichž přebývá v nás, a ty mohou v člověku vzrůstat nebo být umenšeny; přesto

nikoli tak, že to, co se odejme jednomu, totéž co do počtu se udělí druhému, jako se děje v tělesných věcech, protože něco podobného může přibýt jednomu, když jinému ubude. A rovněž se ovšem nevyžaduje k tomu, aby jednomu přibylo, že se druhému odejme, ježto duchovní věc může být současně vlastněna mnohými bez jakékoli škody. Proto se ani nemusí rozumět, že by bylo třeba něco z duchovních darů odebrat Mojžíšovi k tomu, aby se udělilo jiným, nýbrž se to musí vztahovat k úkonu čili ke službě, jelikož Duch svatý napřed působil skrze samotného Mojžíše, a pak naplnil mnohé. - Takto ani Elizeus nežádal, aby zdvojnásobila bytnost nebo osoba Ducha svatého, nýbrž, aby dva účinky Ducha svatého, které byly v Eliášovi, a to konání zázraků a prorocství, byly také v něm; třebaže není ani nepříhodné, aby se jeden hojněji podílel na účincích Ducha svatého nežli druhý, a to dle dvojí nebo jakékoli jiné úměry, když míra každého je odměřená a konečná, přesto se to neodvážil Elizeus požadovat, aby v duchovním účinku převýšil učitele.

7. - Je dále jasné ze zvyku v Písmě svatém, že se přenáší vášně lidské duše nějakými podobenstvími na Boha; jako se praví: "Rozhněval se Pán náramně na svůj národ" (Ž 105, 40); Bůh se totiž nazývá rozhněvaným skrze podobnost účinku; totiž trestá, jak to činí i rozhněvaní; proto se také tamtéž dodává: "Vydal je do pohanských rukou" (Ž 105, 41). - Tak i Duch svatý se nazývá zarmouceným pro podobnost účinku; opouští přece hříšníky, jako zarmoucení opouštějí ty, kdo je zarmucují.

8. - Dále je obvyklý způsob vyjadřování v Písmě svatém, že se přiděluje Bohu to, co na člověku způsobuje, dle onoho: "Nyní poznávám, že se Boha bojíš" (Gn 22, 12); tozn., nyní jsem dal poznat; a tím způsobem se praví, že Duch svatý požaduje, jelikož způsobuje žádost; způsobuje totiž lásku k Bohu v našich srdcích, z čehož toužíme, abychom jej požívali, a v touze si ho žádáme.

9. - Protože však Duch svatý vychází na způsob lásky, kterou Bůh sám sebe miluje, přičemž Bůh stejnou láskou miluje sebe i jiné pro svou dobrotu, je jasné, že Duchu svatému přísluší láska, kterou nás Bůh miluje; podobně i láska, kterou my milujeme Boha, když nás činí milovníky Boha, jak je jasné z uvedeného (Kap. 21). A co se týká obojího, přísluší Duchu svatému, aby byl dán: zajisté z důvodu lásky, kterou nás Bůh miluje, tím způsobem hovoření, jímž každý praví, že dává někomu svou lásku, když jej začíná milovat, třebaže Bůh během doby nikoho nezačíná milovat, pokud se přihlédne k Boží vůli, již nás miluje. Avšak účinek jeho lásky je zapříčiněn během doby v někom, když jej k sobě přitahuje; avšak z důvodu lásky, kterou my milujeme Boha, jelikož tuto lásku v nás probouzí Duch svatý; proto dle této lásky v nás přebývá, jak je jasné z uvedeného (Kap. 21), a takto jej máme jako toho, z jehož lásky se těšíme. A ježto Duch svatý má od Otce a Syna to, že je v nás skrze lásku, kterou v nás zapřičiňuje, přiléhavě se říká, že je nám dán od Otce a Syna. A vůbec se tím neproказuje menším než Otec a Syn, ale, že od nich pochází. Praví se také, že je nám dán sám od sebe, pokud sám zapřičiňuje v nás lásku, dle níž v nás přebývá, současně s Otcem i Synem.

10. - Ačkoli ale Duch svatý je pravý Bůh a má pravou božskou přirozenost od Otce a Syna (Kap. 16), přesto není třeba, aby byl synem. Synem se totiž někdo nazývá proto, že je zrozen; proto, jestliže by nějaká věc přijala přirozenost druhého od něho nikoli zrozením, ale jiným způsobem, postrádala by ráz synovství; rozuměj, jakoby nějaký člověk, silou sobě božsky propůjčenou, vytvořil člověka z nějaké části svého těla, nebo také vnějším způsobem, jako vytváří umění, vytvořený člověk by se pak nenazýval synem tvůrce, protože by od něho nevycházel jako zrozený. Avšak vycházení Ducha svatého nemá ráz narození, jak bylo výše prokázáno (Kap. 19). Proto Duch svatý, třebaže má božskou přirozenost od Otce a Syna, přesto nemůže být nazýván jejich synem.

11. - Je však rozumné, že jedině v Boží přirozenosti se přirozenost sdílí četnými způsoby (Kap. 16). Vždyť jedině v Bohu jeho činnost je jeho bytím. Proto, je-li v něm rozumět a chtít jako v kterékoli rozumové přirozenosti, to, co v něm vychází na způsob intelektu, jako slovo,

nebo lásky a vůle, jako láska, (pak) je zapotřebí, aby měl Boží bytí a byl Bohem. A takto, jak Syn, tak Duch svatý je pravý Bůh.

Uvedené se tedy týká božství Ducha svatého. Dlužno však uvážit ještě jiné z toho, co bylo řečeno o zrození Syna, a co vykazuje nejasnost ohledně jeho (Ducha svatého) vycházení (Kap. 13, 14).

Kapitola 24.

O tom, že Duch svatý vychází od Syna

Objevují se však někteří, bloudící ohledně vycházení Ducha svatého. Tvrdí, že Duch svatý nevychází od Syna. Dlužno tedy prokázat, že Duch svatý od Syna vychází.

Z Písma svatého je přece jasné, že Duch svatý je Duchem Syna; praví se totiž: "Jestliže někdo nemá Ducha Kristova, ten není jeho" (Ř 8, 9). - Avšak, aby někdo nemohl říci, že jiný je Duch, který vychází od Otce, a jiný, jenž je od Syna, prokazuje se slovy stejného Apoštola, že tentýž Duch svatý je Otce i Syna. Vždyť uvedené: "Jestliže někdo nemá Ducha Kristova, ten není jeho" připojil poté, co pravil: "Jestliže Duch Boží přebývá ve vás", atd. Nemůže se však říci, že Duch svatý je Duchem Kristovým, pouze z toho samotného, že jej měl jako člověk, dle onoho: "Ježíš pak, plný Ducha svatého, vrátil se od Jordánu" (Lk 4, 1); praví se přece: "A poněvadž jste syny, Bůh poslal Ducha Syna svého v srdce naše, jenž volá: 'Abba, Otče!'" (Ga 4, 6) Z toho tedy Duch svatý nás činí Božími syny, pokud je Duchem Božího Syna. Stáváme se však osvojenými dětmi Božími skrze připodobnění k přirozenému Synu Božímu, dle onoho: "Které předem vyhlédl, ty také předem určil, aby přijali podobu Jeho Syna, tak aby byl prvorozený mezi mnoha bratřími" (Ř 8, 29). Takto je tedy Duch svatý Duchem Kristovým, pokud je přirozeným Synem Božím. Avšak Duch svatý nemůže být nazýván Duchem Božího Syna dle jiného poměru, leda dle nějakého původu, jelikož v Bohu je shledáváno jedině toto odlišení. Je tedy nutno říci, že Duch svatý je Synův tak, že od něho vychází.

Taktéž: Duch svatý je posílán od Syna, dle onoho: "Až přijde Utěšitel, kterého já pošlu vám od Otce" (Jan 15, 26). Leč posílající má nějakou autoritu vůči poslanému. Dlužno tedy říci, že Syn má nějakou autoritu s ohledem k Duchu svatému; avšak nikoli co do vlády nebo velikosti, nýbrž jedině co do původu. Takto je tedy Duch svatý od Syna. - Jestliže ale někdo řekne, že také Syn je posílán od Ducha svatého, ježto se praví: "Duch Páně nade mnou...poslal mě zvěstovat evangelium chudým" (Lk 4, 18): - dlužno uvážit, že Syn je posílán od Ducha svatého dle přirozenosti, kterou na sebe bere. Leč Duch svatý nevzal na sebe stvořenou přirozenost, že by podle ní mohl být nazýván poslaným od Syna, nebo Syn mít autoritu s ohledem na něj. Zbývá tedy, že s ohledem na věčnou osobu má Syn autoritu nad Duchem svatým.

Obšírněji: Syn praví o Duchu svatém: "On mě oslaví, neboť vám bude zvěstovat, co přijme ode mne" (Jan 16, 14). Nemůže však být řečeno, že přijme to, co je Synovo, a přesto nepřijme od Syna: jako,

rozumějme, kdyby se řeklo, že přijme Boží bytnost, která je od Syna i Otce. Proto se přidává: "Všecko, cokoli má Otec, mé jest; proto jsem řekl: vám bude zvěstovat, co přijme ode mne" (Jan 16, 15). Jestliže totiž vše, co je Otce, je také Syna, je třeba, aby autorita Otce, dle které je původcem Ducha svatého, byla také (autoritou) Syna. Jako tedy také Duch svatý přijímá z toho, co je Otcovo, od Otce, tak přijímá z toho, co je Synovo, od Syna.

Dále: mohou také být uvedeny autority Učitelů Církve, a to řeckých. Praví přece Atanáš: "Duch svatý, od Otce a Syna, nikoli učiněný, ani stvořený, ani zrozený, nýbrž vycházející". - Také Cyril ve svém listu, který přijal koncil v Chalcedonu, uvádí: ""Je jmenován Duchem pravdy, a je Duchem pravdy a vyplývá od něho, jako konečně i z Boha Otce" . - Také Didymus přece říká: "Ani není ničím jiným syn, s výjimkou těch, která se mu dávají od Otce; ani není podstata Ducha svatého jiná mimo to, co se dává od Syna" (De Spiritu Sancto). Je

však směšné, že někteří souhlasí, že Duch svatý je od Syna, a vyplývá z Něho, ale nikoli, že Něho pochází. Totiž slovo vycházení se shledává, že je více společné mezi všemi, která příslušejí k původu; cokoli je přece jakýmkoli způsobem od něčeho, o tom říkáme, že od něho vychází; a jelikož božské (osoby) jsou jmenovány spíše obecně, nežli zvláštně, musí se nejvíce přihlížet ke slovu vycházení v původu božských osob. Připustí-li se tedy, že Duch svatý je od Syna, nebo z něho vyplývá, následuje, že od něho pochází.

Taktéž: vymezení pátého koncilu uvádí: "Následujeme ve všem svaté Otce a Učitele Církve, Atanáše, Hilaria, Basilia, Řehoře bohoslovce, Řehoře Nysenského, Ambrože, Augustina, Teofila, Jana z Konstantinopole, Cyrila, Lva, Proba, a uznáváme vše, co vyložili o správné víře a odsouzení sektářů" (Consessio I; Mansi, Concil., IX, 183). Je však jasné z mnohých autorit Augustinových (De Trinitate; Super Ioanem), že Duch svatý je od Syna. Je tedy třeba připustit, že Duch svatý je od Syna.

Toto též vychází najevo z jasných důvodů. Vždyť ve věcech, po odstranění hmotného odlišení, jež nemůže mít místa u božských osob, se neshledává, že by se něco odlišovalo, leda nějakou opačností; totiž to, co neobsahuje žádnou opačnost, může být k sobě navzájem současně stejné; proto skrze ně nemůže být zapříčiněno odlišení; stává se přece, že bílé a trojúhelníkové, třebaže jsou opačná, jelikož ovšem nejsou proti sobě, jsou v tomtéž. Dlužno však předpokládat dle dokladů katolické víry, že Duch svatý se liší od Syna; jinak by totiž v osobách nebyla trojice, nýbrž dvojice. Je tedy třeba, aby takové odlišení nastalo skrze nějakou protivu. Avšak nikoli skrze protivu potvrzování a popírání (Categ., 8; 11 b), protože tak se odlišují jsoucna od ne-jeoucen. - Rovněž ani skrze protivu zbavenosti a pohotovosti, jelikož tak je odlišováno to, co se různí tvarem. Vždyť opačnost, jako učí filozofové (IX Metaphys., 9, 5; 1058 b), je odlišnost dle tvaru, kterážto příhodnost neodpovídá božským osobám, neboť ony mají jeden tvar, jakož i jednu bytnost, dle oné Apoštolovy výpovědi o Synu: "Způsobem bytí byl roven Bohu" (Flp 2, 6), totiž Otci. - Zbývá tedy, že se jedna božská osoba neliší od jiné, leda opačností vztahu; tak se přece liší Syn od Otce dle vztažné opačnosti otce a syna. U božských osob přece nemůže být jiná vztažná opačnost, než dle původu. Vždyť vztažné opaky jsou založeny buď na mnohosti, jako dvojnásobné a poloviční, nebo na konání a trpění, jako pán a služebník, pohybující a pohybované, otec a syn. Dále, vztažné, založené na mnohosti, jsou některé založeny na různé mnohosti, jako dvojnásobné a poloviční, větší a menší; některá na samotné jednotě, jako totéž, což značí jedno v podstatě; a stejné, což znamená jedno v mnohosti; a podobné, jež značí jedno v jakosti. Božské osoby tedy nemohou být odlišovány vztahy, založenými na různé mnohosti, ježto by se tak odstranila stejnost tří osob; dále ani vztahy, které jsou založeny na jednom; podobné vztahy totiž nazapříčiňují odlišení, ba co víc, shledává se, že příslušejí ke shodě, třebaže snad náhodou některé z nich předpokládají odlišení. Leč ve všech ostatních vztazích, založených na konání a trpění, vždy druhé je jako podmět a nestejně co do síly, leda jedině ve vztazích původu, v nichž se neoznačuje žádné umenšení proto, že něco způsobuje sobě podobné a rovné dle přirozenosti a síly. Zbývá tedy, že božské osoby nemohou být odlišovány, leda vztažnou protivou dle původu. - Je tedy třeba, pokud se Duch svatý odlišuje od Syna, aby pocházel od něho. Nemá se přece říkat, že Syn je od Ducha svatého, když se praví, že Duch svatý je spíše Syna a od Syna se dává.

Taktéž: od Otce je jak Syn, tak Duch svatý. Je tedy třeba, aby se Otec vztahoval i k Synovi, i k Duchu svatému jakožto základ k tomu, co pochází od základu. Vztahuje se ale k Synovi z důvodu otcovství, ale nikoli k Duchu svatému, ježto by pak Duch svatý byl Synem; otcovství se totiž neříká jinak, než vůči synovi. V Otci tedy musí být vztah, kterým by se vztahoval k Duchu svatému a nazýval by se vydechováním. Podobně, když u Syna je nějaký vztah, kterým se vztahuje k Otci, jenž se nazývá synovství, tedy je třeba, aby v Duchu svatém byl nějaký jiný vztah, jímž se vztahuje k Otci, a nazývá se vycházením. A takto, dle původu Syna od Otce, jsou dva vztahy, jeden v tom, že zapříčiňuje původ, jiný v tom, že je co do původu zapříčiněný, a to otcovství a synovství; jiné dva (vztahy jsou) ze strany původu Ducha

svatého, a to vydechování a vycházení. Tedy (vztahy) otcovství a vydechování neustavují dvě osoby, nýbrž náležejí k jediné osobě Otce, jelikož neobsahují vzájemnou protivu. Rovněž (vztahy) synovství a vycházení by neustavovaly dvě osoby, nýbrž by náležely k jediné, kdyby neměly vzájemnou protivu. Avšak nemá se dávat jiná protiva, než co do původu. Je tedy třeba, aby byla protiva původu mezi Synem a Duchem svatým tak, že jeden pochází od druhého.

Dále: kterákoli (jsoucna) se scházejí v něčem společném, pokud se navzájem liší, je třeba, aby se lišila podle nějakých odlišností o sobě, a nikoli případkem náležejícím k onomu společnému; jako se člověk a kuň shodují v živočichovi, a neliší se navzájem bílou a černou (barvou), která se vůči živočichovi má případečně, nýbrž se liší rozumovým a nerozumovým, což se o sobě vztahuje k živočichovi, protože je-li živočich to, co má duši, musí se to lišit tím, co znamená mít duši takovou nebo takovou, rozuměj rozumovou nebo nerozumovou. Jasně se ukazuje, že Syn a Duch

svatý se scházejí v tom, co je být od jiného, ježto oba pocházejí od Otce; a podle toho se Otec příhodně liší od obou, protože je nezroditelný. Je-li tedy Duch svatý odlišován od Syna, je třeba, aby to bylo skrze odlišnosti, které o sobě rozdělují to, co je jsoucno od jiného; to ovšem nemůže být, leda odlišnostmi téhož druhu, totiž příslušejícími k původu, že jedno z nich je od druhého. Zbývá tedy, že k tomu, aby Duch svatý byl odlišován od Syna, je nutné, aby byl od Syna.

Obšírněji: pokud někdo řekne, že se Duch svatý liší od Syna ne tím, že pochází od Syna, nýbrž kvůli různému původu obou od Otce, tedy je třeba, aby se to věcně vrátilo do téhož. Liší-li se přece Duch svatý od Syna, je třeba, aby byl jiný původ, neboli vycházení obojího; jenže oba původy nemohou být odlišovány, leda vymezením, nebo základem, či podmětem; jako se původ koně odlišuje od původu vola: ze strany vymezení, pokud tyto dva původy končí u druhově odlišných přirozeností; kdežto se strany základu, jako předpokládáme-li ve stejném druhu živočicha, že něco je ploženo (zjevně) toliko činnou silou slunce, kdežto něco současně s touto (silou slunce) z činné síly semene; zatímco ze strany podmětu se odlišuje zrození tohoto koně a onoho, podle čeho se přijímá přirozenost druhu v různé hmotě. Avšak toto odlišení, které je ze strany podmětu, nemůže mít místo u božských osob, které jsou naprosto nehmotné; podobně

ani ze strany vymezení, aby tak bylo možno hovořit nemůže být odlišení vycházení, jelikož jednu a tutéž božskou přirozenost, kterou Syn přijímá zrozením, přijímá Duch svatý vycházením. Zbývá tedy, že odlišení obojího původu nemůže být odjinud, nežli ze strany základu. Je ale jasné, že základem původu Syna je jediné Otec. Jestliže tedy základem vycházení Ducha svatého je jediné Otec, nebude se vycházení Ducha svatého lišit od plození Syna, a takto se ani Duch svatý se nebude lišit od Syna. Tedy k tomu, že jsou jiná vycházení a jiní vycházející, dlužno říci, že Duch svatý není od samojediného Otce, nýbrž od Otce a Syna.

Pokud ale znovu někdo řekne, že se vycházení liší dle základu, protože Otec uvádí Syna do bytí intelektuálním způsobem, jako Slovo, kdežto Ducha svatého na způsob vůle jako Lásku: - podle toho bude třeba, aby bylo řečeno, že se dle odlišnosti vůle a intelektu v Bohu Otci liší dvojí vycházení a dva vycházející. Leč vůle a intelekt se u Boha Otce neliší věcně, nýbrž pouze co do rázu, jak bylo prokázáno (Kn. I, kap. 45 a 73). Z toho tedy plyne, že dvojí vycházení a dva vycházející se liší jenom rázem. Jenže ta (jsoucna), která se odlišují jenom rázem, vypovídají o sobě navzájem; pravdivě se přece vypovídá, že Boží vůle je jeho intelekt, a naopak. Bylo by tedy pravdivé říkat, že Duch svatý je Syn, a naopak; což je Sabelliánská bezbožnost (Kap. 5). K odlišení Ducha svatého od Syna tedy nestačí říkat, že Syn vychází intelektuálním způsobem, kdežto Duch svatý volným způsobem, i když se s tím také řekne, že Duch svatý je od Syna.

Mimo to: z toho samého, že se řekne, že Duch svatý vychází volným způsobem a Syn intelektuálním způsobem, vyplývá, že Duch svatý je od Syna; neboť láska vychází od slova proto, že nic nemůžeme milovat, jedině že to pojmem slovem srdce.

Taktéž: jestliže někdo uváží různé druhy věcí, prokazuje se v nich jakýsi řád, pokud rostliny přesahují nerosty a živočichové přesahují rostliny a člověk všechny ostatní živočichy, jestliže jsou v jednotlivých z nich nalézány různé stupně dle různých druhů; proto i Plato říkal, že druhy věcí jsou čísla, které se druhově liší přidáním nebo odebráním jednotky (VII Physic., 4, 14; 249 b). Proto u nehmotných podstat nemůže být odlišení, leda co do pořadí. Avšak u božských osob, které jsou naprosto nehmotné, nemůže být jiné pořadí, než z původu. Nejsou tedy dvě osoby, vycházející od jedné, ledaže jedna pochází od druhé; a tak je třeba, aby Duch svatý vycházel od Syna.

Dále: Otec a Syn, co se týká jednoty bytnosti, se neodlišují, leda v tom, že tento je Otec a tento je Syn. Co je tedy mimo toto, je společné Otci i Synu. Avšak být původcem Ducha svatého je mimo ráz otcovství i synovství; jiný je přece vztah, kterým je Otec Otcem a jímž Otec je původcem Ducha svatého, jak bylo uvedeno výše. Být tedy původcem Ducha svatého je společné Otci i Synu.

Obšírněji: cokoli není proti rázu někoho, není nemožné, aby mu to nebylo příhodné, leda snad případečně. Avšak být původcem Ducha svatého není proti rázu Syna; ani protože je Bůh; vždyť Otec, jenž je Bůh, je původcem Ducha svatého; ani pokud je Syn, protože jiné je vycházení Ducha svatého, a jiné Syna; neodporuje to však tomu, že to, co je co do původu dle jednoho vycházení, je původem jiného vycházení. Zbývá tedy, že není nemožné, aby Syn byl původcem Ducha svatého. Co však není nemožné, to může být. "V božském se však neliší být od možnosti být" (III Physic., 4, 9; 203 b). Syn je tedy původcem Ducha svatého.

Kapitola 25.

Důvody, prokazující, že Duch svatý nevychází od Syna a jejich řešení

Někteří však, ve snaze zatvrzele odporovat pravdě, uvádějí naopak některé námitky, které jsou stěží hodny odpovědi. Praví totiž, že Pán, hovořící o vycházení Ducha svatého, pravil, že vychází od Otce, aniž by padla nějaká zmínka o Synovi, jak se ukazuje tam, kde se praví: "Až přijde Utěšitel, kterého já pošlu vám od Otce, Duch pravdy, jenž vychází od Otce" (Jan 15, 26). Proto, nemá-li se o Bohu smýšlet nic jiného, než to, co podává Písmo, tak se nemá říkat, že Duch svatý vychází od Syna.

Leč tento důvod je docela slabý. Vždyť kvůli jednotě bytnosti je třeba, aby bylo rozuměno o jiné (osobě) to, co se praví v Písmě o jedné osobě, pokud to neodporuje její osobní vlastnosti, i kdyby byl přidán vylučující výrok; i když se totiž praví, že "nikdo nezná Syna, leč Otec" (Mt 11, 27), přesto se nevylučuje z poznání Syna ani samotný Syn, ani Duch svatý. I kdyby se tedy v evangeliu uvádělo, že Duch svatý nevychází, než od Otce, neodstraňovalo by se tím, aby nevycházel od Syna, když to neodporuje vlastnosti Syna, jak bylo prokázáno (Kap. 24). Nelze se ani divit, když Pán pravil, že Duch svatý vychází od Otce, aniž by se zmínil o sobě, jelikož vztahuje vše k Otci, od kterého má, cokoli má; jako praví-li: "Moje učení není mé, nýbrž toho, jenž mě poslal, Otce" (Jan 7, 16); a mnohé podobné (náznaky) jsou nalézány ve slovech Páně k doporučení, že u Otce je původní autorita. A rovněž ani v uvedené autoritě nezamlčel, že on je původcem Ducha svatého, když jej nazval Duchem Pravdy; sebe však napřed nazval Pravdou (Jan 14, 6).

Také namítají, že se nachází v některých Koncilech pod hrozbou trestu klatby zakázáno přidávat něco k vyznání víry, přijatém na Koncilu, v němž přece není žádná zmínka o vycházení Ducha svatého od Syna; proto tvrdí, že Latiníci se provinili klatbou, když přidali toto ve vyznání víry.

Tyto (námitky) však postrádají účinnost. Vždyť ve vynezení Koncilu v Chalcedonu se praví, že Otcové shromáždění v Konstantinopoli upevnili nauku Nicejského koncilu, ne uvedením, že by byla něco méně, nýbrž jejich chápání Ducha svatého proti těm, kdo se snažili odmítnout jej jako Pána, přičemž uváděli svědectví Písma. A podobně dlužno říci, že vycházení Ducha svatého od Syna je zavinitě obsaženo v Konstantinopolském vyznání víry (III Mansi, 566), v tom, že se praví, že vychází z Otce: vždyť to, co se rozumí o Otci, je třeba rozumět i o Synu, jak bylo řečeno (Kap. 8). K tomu, aby se toto dodalo, stačí autorita Římského Velekněze, skrze niž bylo též shledáno, že jsou potvrzovány staré koncily.

Také uvádějí, že Duch svatý, ježto je jednoduchý, nemůže pocházet od dvou, a že Duch svatý, pokud dokonale pochází od Otce, nevychází od Syna, a jiná podobná (tvrzení), které snadno vyřeší i ti, kdo jsou málo znalí v bohosloví. Vždyť Otec i Syn jsou jediným původcem Ducha svatého pro jednotu Boží síly a jediným způsobem vytvářejí Ducha svatého; jako také tři osoby jsou jediným původcem tvora a uvádějí tvora do bytí jediným úkonem.

Kapitola 26.

O tom, že v Bohu jsou pouze tři osoby,
totiž Otec, Syn a Duch svatý

Z uvedeného je tedy třeba přijmout, že v božské přirozenosti jsou o sobě tři osoby, Otec, Syn a Duch svatý, a že tito tři jsou jediný Bůh, vzájemně odlišný pouhými vztahy. Otec je přece odlišován od Syna vztahem otcovství a nezroditelností; kdežto Syn od Otce vztahem synovství; zatímco Otec a Syn od Ducha svatého takříkajíc vydechováním; Duch svatý se však liší od Otce i Syna vycházením lásky, kterou vychází od obou.

Mimo tyto tři osoby se nemá stanovovat v Boží přirozenosti čtvrtá. Scházejí-li se přece božské osoby v bytnosti, nemohou být odlišeny jinak, než vztahem původu, jak je jasné z uvedeného (Kap. 24). Leč tyto vztahy původu je třeba přijmout nikoli podle vycházení, směřujícího navenek (takto by totiž vycházející nebyl stejné bytnosti se svým původcem), nýbrž je třeba, aby toto vycházení nastalo vnitřně. Avšak to, že něco vychází tak, že zůstává ve svém základu, je shledáváno pouze v činnosti intelektu a vůle, jak je jasné z uvedeného (Kap. 11, 19). Proto božské osoby nemohou být zmnohonásobeny, ledaže to vyžaduje intelektuální a volní vycházení v Bohu. Avšak není možné, že je v Bohu toliko jediné vycházení co do intelektu, proto, že jeho rozumění je jedno a jednoduché a dokonalé, jelikož sebepoznáním poznává všechno ostatní; a tak nemůže být v Bohu více, než jen jediné vycházení Slova. Podobně je třeba, aby také vycházení lásky bylo pouze jedno, ježto i Boží chtění je pouze jediné a jednoduché: sebeláskou totiž miluje všechno ostatní. Není tedy možné, aby byly v Bohu více, než dvě vycházející osoby: jedna na způsob intelektu, jako Slovo, totiž Syn; a jiná na způsob lásky, totiž Duch svatý. Je také jedna osoba nevycházející, a to Otec. Jedině v Trojici tedy mohou být tři osoby.

Taktéž: je-li třeba odlišovat božské osoby co do vycházení, přičemž způsob osoby, co se týká vycházení, nemůže být jiný, než trojí, že totiž je buď naprosto nevycházející, což je (vlastní) Otci, nebo vycházející od nevycházejícího, co je (vlastní) Synu, nebo vycházející od vycházejícího, což je (vlastní) Duchu svatému. Nelze tedy uvést více, než tři osoby.

Třebaže však u jiných živoucích (bytostí) by se mohly zmnožit jejich vztahy, že totiž v lidské přirozenosti je více otců a více synů, v božské přirozenosti je naprosto nemožné, aby to bylo; neboť je-li synovství v jedné přirozenosti jednoho druhu, nemůže být zmnohonásobeno, leda co do hmoty nebo podmětu, jako je (to) také u jiných tvarů. Proto není-li v Bohu hmota ani podmět, a samotné vztahy jsou o sobě jsoucí, jak je jasné z uvedeného (Kap. 14), je nemožné, aby bylo v Bohu více synovství; a stejný důvod platí též o jiných; a takto jsou v Bohu pouze tři osoby.

Pokud ale někdo uvádí námitku, že v Synu, protože je dokonalým Bohem, je dokonalá poznávající síla, a takto může vytvořit slovo, a podobně, když v Duchu svatém je nekonečná

dobrota, jež je základem sdělování, tedy by mohl sdělit božskou přirozenost jiné božské osobě, pak se musí uvážít, že Syn je Bůh jako zplozený, nikoli jako plodící; proto poznávající síla je v něm jako ve vycházejícím na způsob slova, nikoli jako v plodícím slovo; a podobně, protože Duch svatý je Bůh jakožto vycházející, proto nekonečná dobrota je v něm jako v přijímající osobě, a nikoli jako ve sdělující nekonečnou dobrotu druhému; vzájemně se přece neodlišují, leda jediné pouhými vztahy, jak je jasné z uvedeného (Kap. 14, 24). Celá plnost božství je tedy v Synu a stejná co do počtu, která je v Otci, avšak se vztahem zrození, kdežto v Otci se vztahem činného plození; jestliže by se tedy vztah Otce připisoval Synu, odstranilo by se každé odlišení. Stejný důvod (platí) o Duchu svatém.

Avšak podobnost této Boží Trojice můžeme uvážít na lidské mysli. Vždyť samotná mysl tím, že se skutečně poznává, pojímá své slovo v sobě samé; což není nic jiného, než samotný záměr poznávající mysli, což se také nazývá poznáný záměr, existující v mysli; ta - pokud dále se sebe sama miluje - plodí sama sebe ve vůli jako milované. Dále však v sobě nepostupuje, nýbrž se uzavírá v kruhu, když se skrze lásku vrací k samotné podstatě, od které vycházení začalo skrze poznáný záměr: nastává však vycházení k vnějším účinkům, když z lásky k sobě postupuje k vykonání něčeho. A tak je v mysli shledáváno trojí: samotná mysl, která je základem vycházení, existující ve své přirozenosti, a mysl pojatá v intelektu, a mysl milovaná ve vůli. Přesto však tato tři nejsou jedinou přirozeností, jelikož rozumění mysli není její bytí, ani její chtění není její bytí nebo rozumění; a proto jak poznaná mysl, tak milovaná mysl nejsou osobami, protože nejsou jsoucími o sobě; rovněž samotná mysl, existující ve své přirozenosti, není osoba: není totiž celým tím, co je o sobě, nýbrž je částí něčeho, co je o sobě, a to člověka.

V naší mysli je tedy shledávána podobnost Boží Trojice, co se týká vycházení, které zmnohonásobuje Trojici (Boetius, De Trinit., 6): protože z uvedeného vychází najevo, že v božské přirozenosti je Bůh nezrozený, jenž je původem celého božského vycházení, totiž Otec; a Bůh, zrozený na způsob slova, počatého v intelektu, totiž Syn; a Bůh, vycházející na způsob lásky, totiž Duch svatý. Dále však uvnitř božské osoby není shledáváno žádné vycházení, ale jen vycházení k vnějším účinkům. Avšak v tom se liší od představování božské Trojice, že Otec, i Syn, i Duch svatý jsou jediné přirozenosti, a jednotlivé z nich jsou dokonalé božské osoby proto, že rozumět a chtít je samo božské bytí, jak bylo prokázáno (Kn. I, kap. 45, 73). Pro toto se též uvažuje Boží podobnost v člověku, jako podobnost Herkula v kameni, co se týká představování tvaru, nikoli co se týká příhodnosti přirozenosti; proto se praví, že také v mysli člověka je obraz Boží, dle onoho: "Učiňme člověka k obrazu a podobě naší (Gn 1, 26).

Podobnost Boží Trojice se nachází i v jiných věcech; pokud je kterákoli věc ve své podstatě jediná a vytváří se jakýmsi druhem a má nějaké uspořádání. Jak je ale jasné z uvedeného (Kap. 11, 19), pojem intelektu v poznatelném bytí je jako vytváření druhu v přirozeném bytí, kdežto láska je jako náklonnost, nebo řád v přírodních věcech; proto také druh přírodních věcí od vzdálených představuje Syna, kdežto uspořádání Ducha svatého. A tedy pro vzdálenou a nejasnou představu v nerozumných věcech, se praví, že je v nich stopa Trojice, nikoli obraz, dle onoho: "Domníváš se, že vystihneš šlépěje Boží, dokonale Všemohoucího že vyzkoumáš?" (Jb 11, 7)

A TOTO ŘEČENÉ O BOŽÍ TROJICI DOSTAČUJE.

Kapitola 27.

O Vtělení Slova dle podání Písma svatého

Ježto ale výše (Kap. 4, 8), když se jednalo o božském plození, bylo uvedeno, že Synu Božímu, Pánu Ježíši Kristu je něco příhodné dle božské přirozenosti, něco dle lidské, jejímž přijetím se věčný Syn Boží chtěl vtělit, zbývá nyní pojednat o samotném tajemství Vtělení (Kap. 1). To ovšem ze všech božských děl nejvíce přesahuje rozum. Vždyť nemůže být

vymyšleno nic božsky způsobeného podivuhodnějšího, nežli že se pravý Bůh, Syn Boží stal opravdovým člověkem. A ježto je to ze všech (Božích děl) nejpodivuhodnější, plyne z toho, že k víře v toto nejvíce podivuhodné je zařizováno všechno jiné podivuhodné, protože "to, co je v každém největší, zdá se být příčinou všeho ostatního." (I Metaphys., 1, 5; 993 b)

Vyznáváme však toto podivuhodné Vtělení Boha, protože to podává Boží autorita. Praví se totiž: "Slovo tělem učiněno jest a přebývalo mezi námi" (Jan 1, 14); a Apoštol praví: "Ačkoli má božskou přirozenost, nic nelpěl na své vznešenosti, že je rovný Bohu, ale sám sebe se zřekl, vzal na sebe přirozenost služebníka a stal se jako jeden z lidí." (Flp 2, 6)

Toto též jasně prokazují slova samotného Pána Ježíše Krista, když o sobě vypovídá nízké a lidské: "Otec je větší mne" (Jan 14, 28) a "Smutná jest duše má až k smrti" (Mt 26, 38), která odpovídají lidství vzatému na sebe; někdy jsou také vznešená a božská, jako je ono: "Já a Otec jedno jsme" (Jan 10, 30) a "cokoli má Otec, mé jest" (Jan 16, 15), o nichž je jisté, že přísluší božské přirozenosti.

Tyto uváděné skutky též prokazují samotného Pána. Vždyť to, že se bál, rmoutil, žíznil, zemřel, přísluší k lidské přirozenosti. To, že vlastní mocí uzdravil, vzkřísil mrtvé a přírodním živlům účinně prikazoval, že vymítal d'ábly, že odpouštěl hříchy, že když chtěl, vstal z mrtvých, a že nakonec vstoupil na nebesa, prokazuje v něm božskou moc.

Kapitola 28.

O Photinově bludu ohledně Vtělení

Avšak někteří, překrucující smysl Písma, pojali zvrácený smysl ohledně božství a lidství našeho Pána Ježíše Krista.

Byli totiž někteří, jako Ebion a Cerinthus a potom Pavel Samosatenský a Photinus, kteří uznávají u Krista pouze lidskou přirozenost; kdežto o božství vymýšlejí, že v něm bylo nikoli od jeho přirozenosti, ale jakýmsi vznešeným podílením se na Boží slávě, kterou si (Kristus) zasloužil skutky, jak bylo výše uvedeno (Kap. 4).

Abychom však pominuli to, co bylo řečeno proti takovému tvrzení (Kap. 4), takové tvrzení naprosto odstraňuje tajemství Vtělení.

Vždyť dle tohoto tvrzení Bůh na sebe nevzal tělo, aby se stal člověkem, nýbrž spíše tělesný člověk byl učiněn Bohem; a tak by nebylo pravdivé, co praví Jan: "Slovo tělem učiněno jest" (Jan 1, 14), nýbrž by spíše platilo naopak: Tělo bylo učiněno Slovem.

Podobně by také nebylo příhodné Božímu Synu sebezničení ani sestoupení, nýbrž spíše člověku oslavení a nanebevstoupení; a tak by nebylo pravdivé to, co říká Apoštol: "ačkoliv má božskou přirozenost... sám sebe se zřekl, a stal se jako jeden z lidí" (Flp 2, 6-7), nýbrž pouhé vyvýšení člověka do božské slávy, o níž se pak dodává: "Proto také Bůh povýšil ho" (Flp 2, 9).

Rovněž by nebylo pravdivé, co praví Pán: "sestoupil jsem s nebe" (Jan 6, 38), nýbrž jen to, co se praví: "Vystupuji k Otci svému" (Jan 20, 17), ačkoli Písmo přece spojuje obojí; Pán totiž praví: "Nikdo nevstoupil na nebe, leč jen ten, jenž s nebe sestoupil, Syn člověka, který jest v nebi" (Jan 3, 13); a "jenž sestoupil, ten právě jest to, jenž také vystoupil nade všechna nebesa". (Ef 4, 10)

Takto by nebylo také pro Syna příhodné, aby byl poslán od Otce, ani to, že by vycházel od Otce, aby přišel na svět, nýbrž pouze, aby šel k Otci, když přece on sám spojuje obojí, jak říká: "Jdu k tomu, jenž mě poslal" (Jan 16, 5), a dále: "Vyšel jsem od Otce a přišel jsem na svět; opět opouštím svět a jdu k Otci" (Jan 16, 28); v obojím se prokazuje jak lidství, tak božství.

Kapitola 29.

O manichejském bludu ohledně Vtělení

Byli však ještě další, kteří po popření pravdy Vtělení zavedli jakousi předstíranou podobnost vtělení. Manichejští totiž uváděli (Augustin., De Haeres., 46), že Boží Syn nepřijal na sebe tělo skutečně, nýbrž jen v představě; proto ani nemohl být pravým člověkem, nýbrž zdánlivým; ani to, co konal lidského, jako že se narodil, že jedl, pil, kráčel, trpěl a byl pohřben, nebylo doopravdy, nýbrž to pocházelo z jakéhosi připodobnění. A tak je též jasné, že celé tajemství Vtělení zavádějí k nějaké utkvělé představě.

Toto tvrzení však především popírá autoritu Písma svatého. Ježto totiž podoba těla není tělem, ani podoba kráčení není kráčením, a tak i ostatní, tedy Písmo lže, když praví: "Slovo tělem učiněno jest" (Jan 1, 14), jestliže tělo bylo pouze v představě; také lže, když praví, že Ježíš Kristus kráčel, jedl, zemřel a byl pohřben, jestliže se to dělo ve zjevení v pouhé představivosti. Pokud by se však upíralo něco autoritě Písma svatého třeba jenom v malém, tedy už by nemohlo být nic pevného v naší víře, která se opírá o Písmo svaté, dle onoho: "Tyto však jsou napsány, abyste uvěřili" (Jan 20, 31).

Někdo však může říci, že Písmu svatému nechybí pravdivost, když podává to, co se objevilo, jako by se to stalo, jelikož podobnosti věcí jsou nazývány stejnojmenně a vzorově jmény samotných věcí, jako nakreslený člověk se nazývá stejnojmenně člověk; a samo Písmo svaté obvykle užívá tohoto způsobu vyjadřování, jako je ono: "Skálou pak byl Kristus" (I Kor 10, 4); zdá se, že většina tělesných věcí, které jsou v Písmě svatém uváděny o Bohu, je uváděna pro pouhou podobnost, jako že se nazývá beránek, lev, apod.

Ačkoli však podobnosti věcí přijímají někdy na sebe stejnojmenně jména věcí, přesto nepřísluší Písmu svatému, aby představovalo pod takovým stejnojmennováním vyprávění celého jednoho skutku tak, že by nemohla být zjevná pravda z jiných míst Písma, ježto by z toho nevyplývalo vzdělání lidí, nýbrž spíše oklamání. Vždyť přece Apoštol praví, že "cokoli bylo napsáno, k našemu poučení bylo napsáno" (Ř 15, 4); a "všecko Písmo od Boha vdechnuté jest užitečno k učení...k výchově" (II Tim 3, 16). - Mimo to by celé evangelijní vyprávění bylo básnické a pohádkové, kdyby vykládalo zdánlivé podoby věcí jako věci samy, když se přece praví: "Nedali jsme se vést vymyšlenými bájemi, ale zvěstovali jsme vám slavný příchod našeho Pána Ježíše Krista" (II Petr 1, 16).

Jestliže však Písmo někde vypravuje něco, co mělo zdání a nikoli věcnou existenci, dává tomu porozumět ze samotného způsobu vyprávění; praví se totiž: "Když pozvedl oči", totiž Abraham, "zjeví se mu tři muži" (Gn 18, 2); z čehož se dává porozumět, že muži byli zjevením; proto (když se jim klaněl) klaněl se v nich Bohu i božství, a vyznával slovy: "Budu mluvit dále k svému Pánu, ačkoli jsem prach a popel" (Gn 18, 27); a také: "To není tvé jednání; ty, který soudíš celou zemi" (Gn 18, 25). - Pokud však Izaiáš a Ezechiel a jiní proroci popsali něco jiného, co bylo viděno obrazně, nezpůsobuje to omyl. Vždyť se taková (líčení) neuvádějí ve vyprávění historie, nýbrž v popisu proroctví, a přesto vždy připojují něco, čím se označuje zjevení, jako: "Viděl jsem Pána, an sedí na trůnu vysoko vyzdviženém" (Iz 6, 1); a "Měl jsem tedy vidění: Bouřlivý vichr přicházel od severu" (Ez 1, 4); "Vztáhl cosi, co se podobalo ruce, uchopil mě... a duch mě vynesl mezi zemi a nebe; v Božím vidění mě přivedl do Jeruzaléma" (Ez 8, 3).

Rovněž to, že se v Písmě uvádí něco pomocí podobnosti o božských věcech, nemůže vést k omylu: jednak, že podobenství jsou brána od věcí tak všedních, takže je zřejmé, že se to praví v podobenství, a nikoli o věčné existenci; jednak, že jsou v Písmě některá líčení, jejichž pravdivost je zcela zjevná, a která jsou na jiných místech skryta v podobenstvích. Což se ovšem v uvedeném (Vtělení) neděje. Vždyť žádná autorita Písma nevyklučuje pravdivost toho, co se uvádí o Kristově lidství.

Snad by však někdo mohl říci, že se tomu dá porozumět skrze to, co praví Apoštol: "Poslal svého vlastního Syna v těle, jako má hříšný člověk" (Ř 8, 3), nebo skrze to, co praví: "Podobným se stal lidem a ve vnějším zjevu svém byl shledán jako člověk" (Flp 2, 7). - Leč

takový smysl je zde vylučován tím, co se připojuje. Neříká se totiž jenom v podobě těla, nýbrž se připojuje hříchu, ježto Kristus měl přece pravé tělo, avšak nikoli tělo hříchu, jelikož u něho nebylo hříchu; avšak podobném tělu hříchu, protože měl tělo způsobilé trpět, jakým se stalo tělo člověka po hříchu. - Podobně je vyloučen smysl předstírání k tomu, co se praví:

"Podobným se stal lidem", tím, že se praví: "Přijetím způsobu služebníka"; je však jasné, že způsob je uveden místo přirozenosti a nikoli pro podobnost, z toho, co pravil: "Ačkoliv má božskou přirozenost" (Flp 2, 6), kde se za přirozenost uvádí způsob; neuvádí se přece, že Kristus byl podobenstvím Boha. Smysl předstírání je vyloučen i tím, co se dodává: "Stal se poslušným až k smrti" (Flp 2, 8) Podobnost se tedy nepřijímá za podobnost zdánlivosti, ale za pravou podobnost druhu, jako se všichni lidé nazývají druhově podobnými.

Písmo svaté však výslovně vylučuje podezření představy. Uvádí přece: "vidouce jej (Ježíše), po moři jdoucího, byli zmateni, pravíce, že je to přízrak; a vykřikli strachem" (Mt 14, 26); toto jejich podezření ovšem Pán náležitě odstranil; přidává totiž: "I promluvil k nim hned Ježíš, řka: 'Buďte dobré mysli, já jsem to, nebojte se!'" (Mt 14, 27) Přitom se nezdá rozumné, že by buď tajil před učedníky, že by vzal na sebe jen přízračné tělo, když si je vyvolil k tomu, aby o něm vydali svědectví pravdy o tom, "co viděli a slyšeli" (Skut 4, 20); nebo, jestliže se před nimi neskrýval, tak by v nich tehdy pomyšlení na přízrak nezpůsobilo strach.

Dále: Pán ještě výslovněji odstranil podezření na tělo jako pouhou představu z myslí učedníků po Zmrtvýchvstání. Praví se přece, že učedníci "zděšeni a ustrašení jsouce, domnívali se, že vidí ducha", když viděli Ježíše; "I řekl jim: 'Proč se děšíte a proč vstupují takové myšlenky na srdce vaše? Vizte ruce mé i nohy mé, že já jsem to; dotýkejte se mne a vizte, neboť duch nemá těla a kostí, jak vidíte, že já mám" (Lk 24, 37). Zbytečně by přece vybízeli k dotýkání, kdyby neměl jiné tělo, než zdánlivé.

Taktéž: Apoštolové prokazují sebe samotné za věrohodné svědky. Petr přece praví: "Toho", totiž Ježíše, "Bůh ho však třetí den vzkřísil a dal mu, aby se viditelně ukázal, ne ovšem všemu lidu, nýbrž jen těm, které Bůh předem vyvolil za svědky, to je nám, kteří jsme s ním jedli a pili po jeho zmrtvýchvstání" (Sk 10, 40); a Apoštol Jan praví: "Co jsme viděli svýma očima, co jsme prohlédli a ruce naše ohmataly, o Slově života...svědčíme" (I Jan 1, 1-2). Avšak nemůže být přijato účinné svědectví pravdy skrze to, co nastalo nikoli v existenci věcí, nýbrž pouze ve zdání. Kdyby tedy Kristovo tělo bylo přízračné a opravdu nejedl a nepil, ani nebyl doopravdy viděn a dotýkán, nýbrž jen v představě, pak by se shledávalo, že svědectví Apoštolů o Kristu není příhodné; a takto "marné je hlásání naše, marná je i víra vaše" (I Kor 15, 14).

Obšírněji: pokud však Kristus neměl pravé tělo, tedy doopravdy nezemřel. Tedy ani doopravdy nevstal z mrtvých. Apoštolové jsou pak falešnými svědky Krista, když hlásají světu, že vstal z mrtvých. Proto říká Apoštol: "A my jsme odhaleni jako lživí svědkové o Bohu: dosvědčili jsme, že Bůh vzkřísil Krista, ale on jej nevzkřísil" (I Kor 15, 15).

Mimo to: klamnost není vhodná cesta k pravdě, dle onoho: "Od lháře co může být pravého pověděno?" (Sír 34, 4). Kristus však přišel na svět, aby se projevila pravda; sám přece praví: "Já jsem se k tomu narodil a proto jsem přišel na svět, abych vydal svědectví pravdě" (Jan 18, 37). V Kristu tedy nebyl nějaký klam. Avšak byl by, kdyby to, co o něm vypráví, bylo pouze zdánlivé; neboť "věc je klamná, protože není" (V Metaphys., 29, 1-2; 1024 b). Avšak vše, co se praví o Kristu, bylo dle existence věcí.

Dále: praví se, že jsme "ospravedlněni krví jeho" (Ř 5, 9); a říká se: "Vykoupil jsi krví svou pro Boha lidi" (Zj 5, 9). Jestliže tedy Kristus neměl skutečnou krev, ani ji opravdu pro nás neprolil, tedy ani nejsme opravdu ospravedlněni, ani vpravdě vykoupeni. Pak by nebylo k ničemu užitečné být v Kristu.

Taktéž: jestliže se Kristovu příchodu na svět nemá chápat jinak, než jako přelud, pak se Kristovým příchodem nepříhodilo nic nového. Vždyť i ve Starém Zákoně se Bůh zjevil Mojžíšovi a prorokům v mnohonásobných podobách, jak také dosvědčují knihy Nového

Zákona (Mk 12, 26; Žd 1, 1). Toto by však učinilo zbytečnou celou nauku Nového Zákona. Tedy Syn Boží nepřijal na sebe představu těla, nýbrž pravé tělo.

Kapitola 30.

O Valentinově bludu ohledně Vtělení

Podobně těmto však uvažoval Valentinus. Říkal přece, že Kristus neměl pozemské tělo, nýbrž si je přinesl z nebe, takže nic nepřijal od Panny Marie, nýbrž skrze ni přešel jako přes vodovod (Aug., De Haeres., 11). Avšak zdá se, jakoby přijal záminku k bludu z nějakých slov Písma svatého. Praví se přece: "Nikdo nevstoupil na nebe, leč jen ten, jenž z nebe sestoupil, totiž Syn člověka, který je v nebi...Kdo shůry přichází, je nade všechny" (Jan 3, 13, 31); a Pán praví: "Sestoupil jsem s nebe, nikoliv abych činil vůli svou, nýbrž vůli toho, jenž mě poslal" (Jan 6, 38); a "První člověk jsa ze země byl pozemský, druhý člověk jsa nebe jest nebeský" (I Kor 15, 47). Tomu všemu by se mělo rozumět tak, aby se věřilo, že Kristus sestoupil z nebe také tělesně.

Avšak toto Valentinovo tvrzení, jakož i uvedené Manichejské (Kap. 29), vyplývá z jednoho klamného kořene, ježto věřili, že pozemské (věci) jsou stvořeny d'áblem. Proto, když "k tomu se ukázal Syn Boží, aby zkazil díla d'áblov" (I Jan 3, 8), nepřislušelo mu, aby vzal na sebe tělo d'ábelského tvora, když také Pavel říká: "Jaké spolužití světla s temnotou? Jakou souzvučnost Krista s Belialem? " (II Kor 6, 14). A ježto to, co pochází ze stejného kořene, vydává podobné plody, sklouzne toto tvrzení do nepříhodnosti stejného klamu.

Vždyť každý druh má vymezeny podstatné základy, totiž látku a tvar, z nichž se ustavuje ráz druhu v tom, co je složeno z látky a tvaru. Jako však lidské tělo a kost a podobně jsou vlastní látkou člověka, tak oheň, vzduch, voda a země a podobně, co pociťujeme, jsou látkou masa a kostí a podobných částí. Pokud by tedy Kristovo tělo nebylo pozemské, nebylo by v něm skutečné maso a opravdová kost, nýbrž vše jen zdánlivé, a tak by ani nebyl pravým člověkem, nýbrž zdánlivým; avšak, jak bylo uvedeno (Kap. 29), sám praví: "Duch nemá těla a kostí, jak vidíte, že já mám" (Lk 24, 39).

Dále: nebeské (vesmírné) těleso je co do své přirozenosti neporušitelné a nenahraditelné, a nemůže být přeneseno mimo své místo (I De Caelo et Mundo, 3; 269 b). Přitom se neslušelo, aby Syn Boží odňal něco důstojnosti přirozenosti na sebe přijaté, nýbrž spíše, aby ji povýšil. Tedy nebeské (vesmírné), nebo neporušitelné tělo nenesl k nižšímu, nýbrž spíše pozemské tělo způsobilé utrpení učinil neporušitelným a nebeským.

Taktéž: Apoštol praví O Božím Synu, že "tělem pocházel z rodu Davidova" (Ř 1, 3). Jenže Davidovo tělo bylo pozemské. Tedy také Kristovo tělo.

Obšírněji: stejný Apoštol praví, že "Bůh vyslal svého Syna, učiněného z ženy" (Ga 4, 4), a Matouš praví, že "Jakub zplodil Josefa, muže Marie, z níž se narodil Ježíš, zvaný Kristus" (Mt 1, 16). Avšak nebyl by nazýván z ní učiněný ani narozený, kdyby přes ni přešel jako přes trubici, aniž by z ní něco přijal. Tedy od ní přijal na sebe tělo.

Mimo to: Maria by nemohla být nazývána matkou Ježíše, o čemž svědčí evangelista (Mt 1, 18), kdyby od ní něco nepřijal.

Dále: Apoštol praví: "Ten, jenž posvěcuje", totiž Kristus, a "ti, kteří bývají posvěcováni", totiž věrní Kristovi, "pocházejí všichni od jednoho; z té příčiny se nestydí nazývat je bratry" (Žid 2, 11), a dále: "Protože sourozence spojuje tělo a krev i on se stal jedním z nich" (Žid 2, 14). Pokud ale Kristus měl pouze nebeské tělo, je zjevné, protože my máme tělo pozemské, že nejsme z jednoho s ním a následně bychom nemohli být nazýváni ani jeho bratry, a ani on by se nepodílel na tělu a krvi; je přece známo, že tělo a krev se skládají z nižších prvků a nemají nebeskou přirozenost. Je tedy jasné, že uvedené tvrzení odporuje názoru Apoštolů.

Je však jasné, že ty (důvody), o něž se opírají (Valentinus aj.), jsou vratké. Kristus přece nesešoupil z nebe dle těla nebo duše, nýbrž dle čeho je Bůh; a toto může být přijato ze samotných slov Páně. Když totiž řekl: "Nikdo nevstoupil na nebe, leč jen ten, jenž s nebe sestoupil", připojil "totiž Syn člověka, který jest v nebi" (Jan 3, 13). V tom se prokazuje, že

sestoupil z nebe tak, že přece nepřestal být v nebi. Leč to je vlastní božství, že je jak na zemi, tak zaplňuje i nebe, dle onoho: "Zdali nebe i zemi já nenaplňuji?" (Jer 23, 24). Tedy Božímu Synu, pokud je Bůh, nepřísluší sestupovat z nebe místním pohybem; neboť to, co se místně pohybuje, přistupuje k jednomu místu tak, že odstupuje od druhého. Právě se tedy, že Syn Boží sestoupil dle toho, dle čeho přijal pozemskou podstatu, jakož i Apoštol jej nazval za sebe zmařena (Filip 2, 7), pokud přijal podobu služebníka, přesto tak, že nepozbyl božskou přirozenost.

Avšak to, co (Valentinus aj.) přijímají za základ tohoto tvrzení, je podle uvedeného jasně klamné. Bylo přece prokázáno (Kn. II, kap. 41, 15); že toto tělesné není vytvořeno od ďábla, nýbrž od Boha.

Kapitola 31.

O Apollinarově bludu ohledně Kristova těla

Ještě nerozumněji, než tito, bloudil ohledně tajemství Vtělení Apollinaris (Aug., De Haeres., 55). Shodoval se s uvedenými v tom, že tělo Kristovo nebylo vzato z Panny, nýbrž - a to je ještě bezbožnější - pravil, že něco Slova bylo proměněno v tělo Kristovo. Záminku k bludu našel v tom, že se praví: "Slovo tělem učiněno jest" (Jan 1, 14), o čemž se domníval, že se tomu má rozumět tak, jakoby samotné Slovo bylo proměněno v tělo, jako se též rozumí to, co se uvádí: "Když pak správce svatby okusil vody vínem učiněné" (Jan 2, 9), což se praví z toho důvodu, že voda byla proměněna ve víno.

Avšak neudržitelnost tohoto bludu lze snadno odhalit z výše uvedeného. Bylo už přece prokázáno (Kn. I, kap. 13 a 19), že Bůh je naprosto neměnný. Avšak je jasné, že vše, co se proměňuje v jiné, se přeměňuje. Je-li tedy Boží Slovo pravý Bůh, jak bylo prokázáno (Kap. 3), je nemožné, aby Boží Slovo bylo přeměněno v tělo.

Taktéž: ježto Boží Slovo je Bůh, tedy je jednoduché. Bylo přece výše prokázáno, (Kn. I, kap. 18), že Bůh není složen. Pokud by tedy něco Slova bylo proměněno v tělo, muselo by být proměněno celé Slovo. Co se ale proměňuje v jiné, přestává být tím, čím dříve bylo: přece voda proměněná ve víno, už není voda, ale víno. Tedy, po Vtělení by dle uvedeného tvrzení naprosto nebylo Slova Božího; to se jeví nemožným, jednak proto, že Boží Slovo je věčné, dle onoho: "Na počátku bylo Slovo" (Jan 1, 1); jednak proto, že po Vtělení se Kristus nazývá Slovem Božím, dle onoho: "Jest oděn v roucho krví zbarvené; jméno jeho nazývá se Slovo Boží" (Zj 19, 13).

Obširněji: je nemožné, aby nastal navzájem zvrát toho, co se nestýká v hmotě a v jednom rodě; z přímký totiž nevznikne běloba, jelikož obojí je různého rodu; ani tělo prvku nemůže být proměněno v nějaké z vesmírných těles, ani v nějakou nehmotnou podstatu, nebo naopak, když se neschází v hmotě. Je-li však Boží Slovo Bůh, neschází se ani v rodě, ani v hmotě s čímkoli jiným, protože Bůh není z rodu, ani nemá hmotu (Kn. I, kap. 17, 25). Je tedy nemožné, aby Boží Slovo bylo proměněno v tělo, nebo v cokoli jiného.

Mimo to: je z rázu těla, kostí a podobných částí a krve, že jsou z vymezené hmoty. Kdyby tedy Boží slovo bylo proměněno v tělo, dle uvedeného tvrzení, pak by následovalo, že by Kristus nebyl pravé tělo, ani něco jiného podobného. A tak by ani nebyl pravým člověkem, nýbrž jen zdánlivým, a podobně jinak, jak už jsme výše (Kap. 30) uvedli proti Valentinovi.

Je tedy jasné, že to, co praví Jan: "Slovo tělem učiněno jest", se nemá chápat tak, jakoby se Slovo proměnilo v tělo, ale že na sebe přijalo tělo, aby přebývalo s lidmi a viditelně se jim ukázalo. Proto se též dodává: "a přebývalo mezi námi, a viděli jsme slávu jeho", atd. (Jan 1, 14); jako se o Bohu praví: "Potom na zemi se ukázal a obcoval s lidmi" (Bár 3, 38).

Kapitola 32.

O Ariově a Apollinarově bludu ohledně Kristovy duše

Objevují se však nejen ti, kdo špatně smýšlí ohledně Kristova těla, nýbrž také ohledně jeho duše.

Arius totiž tvrdil (Aug., De Haeres., 49), že v Kristu nebyla duše, ale že pouze na sebe vzal tělo, v němž bylo božství místo duše; k tomuto tvrzení se dal svěst jakousi nutností. Protože totiž chtěl tvrdit, že Syn Boží je tvor a méně než Otec, převzal k prokázání toho ona svědectví z Písma, která prokazují v Kristu lidskou křehkost; a aby někdo neodmítl jeho dokazováním odpovědí, že jím přijatá svědectví odpovídají Kristu nikoli co do božské přirozenosti, nýbrž lidské, ničemně upíral Kristu duši; a tak, když shledával u Krista něco, co by neodpovídalo lidskému tělu, jako že se divil, nebo se bál, či se modlil, bral to jako doklad nutnosti, že podobné způsobovalo umenšení Božího Syna. K dosvědčení tohoto svého tvrzení vzal to, co uvádí Jan: "Slovo tělem učiněno jest" (Jan 1, 14); chtěl z toho přijmout, že Slovo na sebe vzalo pouhé tělo, ale ne duši. V tomto tvrzení jen následoval též Apollinaris (Aug., De Haeres., 55).

Z uvedeného je ale jasné, že toto tvrzení je neudržitelné. Bylo přece výše prokázáno (Kn. I, kap. 27), že Bůh nemůže být tvarem těla. Ježto tedy Boží Slovo je Bůh, jak bylo prokázáno (Kap. 3, 11 a 14)), tedy je nemožné, aby Boží Slovo bylo tvarem těla, aby takto mohlo tělu nahrazovat duši.

Leč tento důvod je užitečný proti Apollinarovi, který vyznával, že Boží Slovo je pravý Bůh; a třebaže to Arius popíral, přesto také proti němu vystupuje uvedený důvod, jelikož nejen pouhý Bůh nemůže být tvarem těla, ale ani žádný z nebeských duchů (andělů), mezi nimiž Arius uváděl Božího Syna jako nejvyššího; leda snad podle tvrzení Origena, který tvrdil, že lidské duše jsou stejného druhu a přirozenosti jako nejvyšší nebeští duchové; klamnost této domněnky byla výše prokázána (Kn. II, kap. 94 a 95).

Taktéž: po odstranění toho, co je z rázu člověka, nemůže být pravý člověk. Je však jasné, že duše je hlavně z rázu člověka, protože je jeho tvarem. Pokud Kristus neměl tuto duši, nebyl pravým člověkem; a přesto jej Apoštol uznává za člověka, když praví: "Jeden jest prostředník mezi Bohem a lidmi, člověk Ježíš Kristus" (I Tim 2, 5).

Dále: na duši závisí nejen ráz člověka, nýbrž i jeho jednotlivých částí. Proto po odstranění duše, jsou oči, tělo i ústa nazývány stejnojmenně mrtvými, "jako oko nakreslené, nebo kamenné" (II De Anima, 1, 9; 412 b). Kdyby tedy v Kristu nebyla duše, bylo by nutné, aby v něm nebylo ani pravé tělo, ani žádná jiná část člověka; a přece Pán dosvědčuje, že to u něho je, když praví: "Duch nemá těla a kostí, jak vidíte, že já mám" (Lk 24, 39).

Obširněji: co se rodí z něčeho živého, nemůže být nazýváno jeho synem, ledaže postupuje ve stejném druhu; červ se přece nenazývá synem živočicha, z něhož se rodí. Pokud by však Kristus neměl duši, nebyl by stejného druhu s ostatními lidmi; totiž to, co se tvarově liší, nemůže být stejného druhu. Nemohlo by se tedy říkat, že Kristus je synem Panny Marie, ani, že ona je jeho matkou; v evangeliích je to však doloženo (Mt 1, 18, 25; Lk 2, 7).

Mimo to: v evangeliu se výslovně uvádí, že Kristus měl duši, jako zde: "Smutná jest duše má až k smrti" (Mt 26, 38); a "nyní má duše zarmoucena jest" (Jan 12, 27).

A aby snad (bludaři) neřekli, že Syn Boží je sám nazýván duší proto, že dle jejich tvrzení je tělo na místě duše, dlužno přijmout to, co Pán praví: "Mám moc ji (duši) dáti, a mám moc zase vzít ji" (Jan 10, 18); z toho se rozumí, že v Kristu se liší od duše to, co má moc dát duši a zase ji vzít. Nebylo však v moci těla, aby se spojilo se Synem Božím, nebo se oddělilo od Boha, protože také toto přesahuje moc přirozenosti. Je tedy třeba, aby bylo porozuměno, že něco jiného byla v Kristu duše a něco jiného božství Syna Božího, jemuž se právem připisuje taková moc.

Taktéž: zármutek, hněv a podobné jsou vášně smyslové duše, jak se ukazuje u Filozofa (VII Physic., 3, 6; 247 a). Evangelia však svědčí o tom, že byly u Krista. Je tedy třeba, že v Kristu byla smyslová duše, o které je jasné, že se liší od božské přirozenosti Syna Božího.

Ježto však může být řečeno, že lidské v evangeliích je řečeno o Kristu obrazně, jako o Bohu hovoří na mnoha místech Písmo svaté, musí se přijmout něco, o čem je nutné, aby se mu rozumělo jako vlastně řečenému. Jako se totiž jiná tělesná, která o Kristu vypovídají

evangelisté, rozumějí vlastně a nikoli obrazně, tak je třeba, aby o něm bylo rozuměno nikoli obrazně, že jedl a že hladověl (Mt 4, 2, 11). Avšak nehladoví jiný, než ten, kdo má smyslovou duši, protože hladovění je žádání pokrmu. Je tedy třeba, aby Kristus měl smyslovou duši.

Kapitola 33.

O Apollinarově bludu, tvrdícím,
že v Kristu nebyla rozumová duše a o bludu Origenově,
tvrdícím, že Kristova duše byla stvořena před světem

Avšak Apollinaris, usvědčený svědectvími evangelií (Aug., De Haeres., 55), vyznal že v Kristu byla smyslová duše; přesto bez mysli a intelektu, takže Boží Slovo bylo pro onu duši místo

intelektu a mysli.

Ani toto však nestačí k vyvarování se řečených nepříhodností. Vždyť člověk přijímá lidský druh z toho, že má lidskou mysl a rozum. Pokud to Kristus neměl, nebyl pravým člověkem, ani stejného druhu jako my. Vždyť duše, postrádající rozum, patří k jinému druhu, než duše, mající rozum; podle Filozofa (VIII Metaphys., 3, 8; 1043 b) se přece praví, že ve vymezeních a družích, kterákoli odejmutá nebo přidaná podstatná odlišnost mění druh, jako v číslech jednotka. Rozumové je však druhová odlišnost. Pokud tedy v Kristu byla smyslová duše bez rozumu, nebyla stejného druhu s naší duší, jež je mající rozum.. Tedy ani samotný Kristus nebyl stejného druhu jako my.

Dále: mezi samotnými smyslovými dušemi, postrádajícími rozum, existuje druhová různost; což je zjevné z nerozumných živočichů, kteří navzájem liší druhem, z nichž ovšem každý má druh dle vlastní duše. Tak tedy smyslová duše, postrádající rozum, je jako jeden rod, zahrnující pod sebou více druhů. Avšak nic není v rodu, co by nebylo v nějakém jeho druhu. Pokud tedy Kristova duše byla v rodu smyslové duše, postrádající rozum, bylo by třeba, aby byla obsaženo pod některým z jejích druhů, jako, že by byla ve druhu duše lva, koně, nebo nějakého jiného zvířete; což je naprostý nesmysl.

Obširněji: tělo se přirovnává k duši jako látka ke tvaru a jako nástroj k hlavnímu působícímu. Je však třeba, aby látka byla přiměřená tvaru a nástroj hlavnímu působícímu. Tedy je třeba, aby dle různosti duší byla různost těl; to se ukazuje i co do smyslu; neboť u různých živočichů se nacházejí různá uzpůsobení údů, dle čeho jsou příhodné různým uzpůsobením duší. Kdyby tedy v Kristu nebyla duše, jako je naše duše, neměl by ani údy jako jsou lidské údy.

Mimo to: ježto dle Apollinara Slovo Boží je pravý Bůh (Kap. 31), nemůže mu příslušet údiv; divíme se přece tomu, čeho příčinu neznáme (I Metaphys., 2, 8; 982 b). Podobně by ale obdiv nepřislušel ani smyslové duši, protože ke smyslové duši nenáleží, aby usilovala o poznání příčin. U Krista byl však údiv, jak se prokazuje z evangelií; praví se přece, že Ježíš, slyšící setníkova slova, se podivil. Je tedy třeba mimo božství Slova a smyslovou duši v Kristu stanovit něco, dle čeho by mu mohl příslušet údiv, totiž lidskou mysl.

Z uvedeného (Kap. 29 a násl.) je však jasné, že v Kristu bylo pravé lidské tělo a pravá lidská duše. Totiž, že Jan praví: "A Slovo tělem učiněno jest" (Jan 1, 14) se nerozumí tak, jakoby Slovo bylo proměněno v tělo, ani tak, že by Slovo přijalo na sebe samotné tělo nebo smyslovou duši bez mysli; nýbrž dle obvyklého způsobu podání Písma se klade část za celek, takže je-li řečeno: "Slovo tělem učiněno jest", jako by se řeklo: "Slovo člověkem učiněno jest"; neboť i duše se v Písmu někdy uvádí místo člověka; praví se totiž: "Všech, kdo vzešli z Jákobových beder, bylo sedmdesát" (Ex 1, 5). Podobně se také tělo klade za celého člověka; praví se totiž: "Každé tělo spatří stejně, že ústa Hospodinova promluvila" (Iz 40, 5). Tak se tedy i zde klade tělo za celého člověka k vyjádření křehkosti lidské přirozenosti, které na sebe Slovo přijalo.

Pokud však Kristus měl lidské tělo a lidskou duši, jak bylo prokázáno, je jasné, že Kristova duše nebyla před počtím jeho těla. Bylo přece prokázáno (Kn. II, kap. 83), že lidské duše

neexistují před svými těly. Proto je jasná klamnost nauky Origena, tvrdícího (II Peri Archon, 6, 8), že Kristova duše byla stvořena od počátku, před tělesnými tvory, se všemi jinými duchovými tvory a vzata na sebe od Božího Slova, a konečně na konci věků byla oděna tělem ke spáse lidí.

Kapitola 34.

O bludu Theodora Mopsuestena

a Nestoria ohledně připojení Slova k člověku

Z uvedeného (Kap. 28) se tedy objevuje, že Kristu nechyběla ani božská přirozenost, jak pravili Ebion, Cerinthus a Photinus, ani pravé lidské tělo dle bludů Manichejských a Valentina, a ani lidská duše, jak tvrdili Arius a Apollinaris. Když se tedy v Kristu setkávají tyto tři podstaty, totiž božství, lidská duše a pravé lidské tělo, zbývá prozkoumat, jak se má dle dokladů Písma chápat jejich spojení (Kap. 34, 38).

Theodorus Mopsuestenus a Nestorius (Aug., De Haeres., 89), jeho následovník, vyjádřili takovýto názor na uvedené spojení. Pravili totiž, že lidská duše a lidské tělo se spojily v Kristu přirozeným spojením k ustavení jednoho člověka téhož druhu a přirozenosti s jinými lidmi, a že v tomto člověku přebýval Bůh jako ve svém chrámu, totiž skrze milost, jakož i v ostatních svatých lidech; odtud ono, co sám řekl Židům: "Zbořte tento chrám, a ve třech dnech jej postavím" (Jan 2, 19); a pak evangelista, jakoby vykladač, dodává: "On však to pravil o chrámu svého těla" (Jan 2, 21); a Apoštol uvádí, že "se zalíbilo, aby v něm přebývala všechna plnost" (Kol 1, 19). - A z toho vyplývalo jakési náklonnostní spojení mezi oním člověkem a Bohem, když také onen člověk dobrovolně ulpěl na Bohu, i Bůh jej blahovolně přijal, dle onoho: "Jenž mě poslal, jest se mnou; On nenechal mě samotna, neboť já vždycky činím to, co mu jest milé" (Jan 8, 29); aby se takto rozumělo, že je takové spojení onoho člověka s Bohem, jaké je spojení, o němž Apoštol říká: "Kdo však se přidržuje Pána, jest s ním jedním duchem" (I Kor 6, 17). A jako z tohoto spojení jsou jména, která jsou vlastně příhodná Bohu, přenášena na lidi, takže jsou nazýváni bohové, a synové Boží, a páni, a svatí, a pomazaní, jak se to ukazuje na různých místech Písma, tak i božská jména jsou pro onoho člověka příhodná, nikoli proto, že v něm přebývá Bůh i spojení náklonnosti, a nazývá se Bůh, i Syn Boží, i Pán, i svatý, i pomazaný. - Přesto ale - jelikož v onom člověku byla plnost milosti větší, než v jiných svatých lidech, byl chrámem Božím před ostatními a těsněji spojen s Bohem dle náklonnosti a podílel se na božských jménech s jakousi zvláštní výsadou; a pro tuto výtečnost milosti je stanoven v podílení se na božské důstojnosti a počtách, že se mu totiž vše klaní stejně, jako Bohu. - A tak, dle uvedeného, je třeba, aby byla jiná osoba Božího Slova, a jiná osoba onoho člověka, jenž se spolu klaní Božímu Slovu. Pokud se nazve pro oba jediná osoba, bude to kvůli uvedenému náklonnostnímu spojení, že se tak nazve onen člověk i Boží Slovo jedinou osobou, jako se praví u muži a ženě, že "nejsou již dva, nýbrž jedno tělo" (Mt 19, 6). - A ježto takovéto spojení nezpůsobuje, aby to, co se praví o jednom, mohlo být řečeno o druhém (totiž cokoli je příhodné muži, neplatí o ženě, a naopak), proto ve spojení Slova a onoho člověka se domnívají, že se má zachovávat to, že to, co je vlastní onomu člověku a náleží k lidské přirozenosti, nemůže být příhodně řečeno o Božím Slovu, či o Bohu; jako je pro onoho člověka příhodné, aby byl narozen z Panny, aby trpěl, zemřel a byl pohřben, a podobně; o tom všem se tvrdí, že se to nemá říkat o Bohu, ani Božím Slovu. - Ježto jsou ale některá jména, která, třebaže jsou příhodná hlavně Bohu, přece se nějakým způsobem udělují lidem, jako Pomazaný, Pán, Svatý a také syn Boží, tedy podle nich nic nebrání tomu, aby byla uvedená jména vypovídána o těchto označeních. Podle nich se totiž přiléhavě říká, že Kristus, Pán Slávy, nebo Svatý svatých, či Boží Syn se narodil z Panny, trpěl, zemřel a byl pohřben. - Proto se též praví, že se musí označovat i Blahoslavená Panna nikoli za matku Boha, nebo Božího Slova, nýbrž za matku Kristovu.

Jestliže to ale někdo pozorně uváží, tedy uvedené tvrzení vylučuje pravdivost Vtělení. Podle řečeného totiž Boží Slovo nebylo spojené s oním člověkem, leda co do přebývání skrze milost, z čeho plyne jednota vůlí. Přebývání Božího Slova v člověku však není vtělené Slovo Boží; Boží Slovo i samotný Bůh přebývá přece ve všech svatých od stvoření světa, dle onoho Apoštola: "Vy jste chrámem Boha živého, jak řekl Bůh: 'Přebývati budu mezi nimi'" (II Kor 6, 16); takovéto přebývání přece nemůže být nazýváno vtělením; jinak od počátku světa by byl Bůh často vtělený. - K rázu vtělení rovněž nestačí ani to, jestliže Boží Slovo, nebo Bůh, přebývalo v onom člověku hojnější milostí, jelikož více a méně nerozrůžňují druh spojení. - Je-li tedy křesťanské náboženství založeno na víře ve Vtělení, jasně se objevuje, že uvedená domněnka odstraňuje základ křesťanského náboženství.

Mimo to: ze samotného způsobu podání Písma se objevuje klamnost uvedeného tvrzení. Vždyť k označení přebývání Božího Slova ve svatých lidech užívali svatopisci obvykle tyto způsoby: "Mluvil Bůh k Mojžíšovi", nebo "Praví Hospodin k Mojžíšovi"; Stalo se slovo Hospodinovo k Jeremiášovi", nebo k některému jinému z proroků: "Stalo se slovo Hospodinovo skrze Aggea, proroka". Nikdy se ale neuvádí, že slovo Hospodinovo se stalo buď Mojžíš, nebo Jeremiáš, nebo někdo z jiných. Tímto způsobem však ojediněle označuje evangelista spojení Božího Slova s Kristovým tělem: "Slovo tělem učiněno jest" (Jan 1, 14), jak bylo výše vyloženo. Je tedy jasné, že Boží Slovo v člověku Kristu dle podání Písma nebylo pouze na způsob přebývání.

Taktéž: vše, co se něčím stalo, je tím, čím se stalo, jako to, co se stalo člověkem, je člověk, a co se stalo bílým, je bílé. Boží Slovo se však stalo člověkem, jak vyplývá z uvedeného (Kap. 33). Boží slovo je tedy člověkem. Avšak je nemožné, aby ze dvojího, lišícího se osobou, nebo podstatou, nebo podkladem, vypovídalo jedno o druhém. Praví-li se totiž, že člověk je živočich, tedy to stejné, co je živočich, je člověk; a pokud se praví: člověk je bílý, tedy se označuje, že člověk je bílý, třebaže běloba je mimo ráz lidskosti; a proto žádným způsobem nemůže být řečeno, že Sokrates je Plato nebo někdo jiný jednotlivě rozlišený ve stejném nebo v jiném druhu. Jestliže tedy "Slovo tělem učiněno jest", tj. člověkem, jak dosvědčuje evangelista (Jan 1, 14), tedy je nemožné, aby byly dvě osoby Božího Slova a onoho člověka, nebo dva základy, nebo dvojí svébyty.

Dále: ukazovací zájmena se vztahují k osobě, nebo k základu, nebo k svébytu; nikdo by přece neřekl: Já běžím, když běží jiný, leda snad obrazně, jako, že by běžel místo něho jiný. Avšak onen člověk, jenž je nazýván Ježíšem, praví o sobě: "Dříve, než Abraham byl, jsem já" (Jan 8, 58) a "Já a Otec jedno jsme" (Jan 10, 30), a jiná další, která vlastně příslušejí k božství Slova. Je tedy jasné, že osoba onoho hovořícího člověka a základ je samotná osoba Syna Božího.

Obširněji: z výše uvedeného je jasné, že ani tělo Kristovo neseštopilo s nebe, dle bludu Valentinova (Kap. 30), ani duše, dle bludu Origenova (Kap. 33); a tak zbývá, že přísluší k Božímu Slovu, o kterém se praví, že sestoupilo, ovšem nikoli místním pohybem, nýbrž z důvodu spojení s nižší přirozeností, jak už bylo řečeno (Kap. 30). Avšak onen člověk, když hovoří ze své osoby, praví, že on sestoupil z nebe: "Já jsme chléb živý, jenž z nebe sestoupil" (Jan 6, 51). 2 Je tedy nutné, aby osoba a bytnost onoho člověka byla osobou Božího Slova.

Taktéž: je jasné, že vystoupit na nebe je příhodné Kristu člověku, jenž "byl vyzdvižen před jejich (apoštolů) zraky", jak se praví (Sk 1, 9). Kdežto sestoupit z nebe je příhodné Božímu Slovu. Avšak Apoštol praví: "jenž sestoupil, ten právě jest to, jenž vystoupil" (Ef 4, 10). Tedy tatáž je osoba a bytnost onoho člověka, který je osobou a bytností Božího Slova.

Dále: pro toho, jenž má původ ze světa a nebyl dříve, než byl na světě, není příhodné přicházet na svět. Avšak člověk Kristus co do těla má původ ze světa, ježto měl pravé lidské a pozemské tělo, jak bylo prokázáno (Kap. 29 a násl.); kdežto co do duše nebyl dříve, nežli byl na světě; měl totiž pravou lidskou duši, z jejichž přirozenosti pochází, že není dříve, než se spojuje s tělem (Kn. II, kap. 83 a násl.). Zbývá tedy, že pro onoho člověka není příhodné z jeho dobroty přicházet na svět. Leč on sám uvádí, že přišel na svět: "Vyšel jsem od Otce",

praví, "a přišel jsem na svět" (Jan 16, 28). Je tedy jasné, že to, co je příhodné Božímu Slovu, se opravdově vypovídá o onom člověku; neboť to, že je příhodné Božímu Slovu přijít na svět, prokazuje jasně Jan Evangelista, když říká: "Na světě byl, a svět povstal skrze něj, ale svět ho nepoznal. Do vlastního přišel", atd. (Jan 1, 10). Je tedy třeba, aby osoba a bytnost onoho hovořícího člověka byla osobou a bytností Božího Slova.

Taktéž: Apoštol praví: "vchází na svět praví: 'Obětí ani darů jsi nechtěl, ale tělo připravil jsi mi'" (Žd 10, 5). Avšak vcházející na svět je Slovo Boží, jak bylo prokázáno. Tedy samotnému Božímu Slovu se upravuje tělo, že totiž je jeho vlastním tělem; což by nemohlo být řečeno, ledaže by byla stejná bytnost Božího Slova a onoho člověka. Je tedy třeba, aby bytnost Božího slova a bytnost onoho člověka byla stejná.

Obširněji: veškerá změna, nebo utrpení příhodné tělu někoho, lze přisuzovat tomu, jehož je tělo; je-li totiž Petrovo tělo zraňováno, bičováno, nebo umírá, lze říci, že Petr je zraňován, bičován, nebo umírá. Avšak tělo onoho člověka bylo tělo Božího Slova, jak bylo prokázáno. Tedy veškeré utrpení, které bylo způsobeno tělu onoho člověka, lze přisuzovat Božímu Slovu. Správně tedy lze říci, že Boží Slovo i Bůh trpěl, byl ukřižován, zemřel a byl pohřben; což oni sami popírali.

Taktéž: Apoštol praví: "Bylo přirozené, že Bůh pro něhož je vše a skrze něhož je vše, přivedl mnoho synů k slávě, když skrze utrpení učinil původce jejich slávy" (Žd 2, 10). Z toho plyne, že onen, pro něhož je vše, a jenž přivádí lidi ke slávě, a jenž je původcem lidské spásy, trpěl a zemřel. Avšak tato čtyři jsou jediné Boží a nebývají připisovány nikomu jinému; praví se přece: "Všecko k účelu svému učinil Hospodin" (Př 16, 4); a o Božím Slovu se říká: "Všecky věci povstaly skrze ně" (Jan 1,3); a "milost a čest Pán dává" (Ž 83, 12) a "Pomoc spravedlivých však dochází od Pána" (Ž 36, 39). Je tedy jasné, že se správně říká, že Bůh, Slovo Boží, trpěl a zemřel.

Mimo to: i kdyby některý člověk mohl být nazýván pánem účastí na Božím vlastnictví, přesto žádný člověk, ani nějaký tvor nemůže být nazýván Pánem slávy; jelikož slávu budoucí blaženosti od přirozenosti vlastní jediné Bůh, kdežto ostatní skrze dar milosti; proto se též praví: "Hospodin zástupů, on je Král slávy" (Ž 24, 10). Avšak Apoštol uvádí, že Pán slávy byl ukřižován: "Kdyby ji (Moudrost) poznali, Pána slávy nebyli by nikdy ukřižovali" (I Kor 2, 8). Může se tedy pravdivě říkat, že Bůh je ukřižován.

Dále: Boží Slovo se nazývá Synem Božím přirozeností, jak je jasné z uvedeného (Kap. 11, 14); kdežto člověk, skrze přebývání Boží, nazývá se Božím synem pro milost přijetí za syna. Tak se tedy v Pánu Ježíši Kristu dle uvedeného tvrzení přijímá obojí způsob synovství; vždyť přebývajícím Slovo je Syn Boží skrze přirozenost, člověk, v němž přebývá, je syn Boží skrze milost přijetí za syna. proto onen člověk nemůže být nazýván vlastní, nebo jednorozený Syn Boží, nýbrž jen Boží slovo, jež dle vlastního zrození je zrozeno jediné od Otce. Avšak Písmo připisuje vlastnímu a jednorozenému Synu Božímu utrpení a smrt; Apoštol přece praví: "Vlastního syna nešetřil, nýbrž za nás všechny jej vydal" (Ř 8, 32); a "Tak Bůh miloval svět, že Syna svého jednorozeného dal, aby nikdo, jenž v něho věří, nezahynul, nýbrž měl život věčný" (Jan 3, 16). A co se říká o odevzdání na smrt, se ukazuje v tom, že stejná slova předeslal výše, kde praví o ukřižovaném Synu člověka: "Jako Mojžíš povýšil hada na poušti, tak musí povýšen býti Syn člověka, aby nikdo, jenž v něho věří, nezahynul, nýbrž měl život věčný" (Jan 3, 14). A Apoštol dosvědčuje, že Kristova smrt je známkou božské lásky k světu, když praví: "Bůh však ukazuje svou lásku k nám tím, že Kristus zemřel za nás, když jsme byli ještě hříšníky" (Ř 5, 8). Správně se tedy může říkat, že Boží Slovo, Bůh trpěl a zemřel.

Taktéž: někdo se nazývá synem nějaké matky proto, jelikož od ní přijímá tělo, třebaže duši nepřijímá od matky, nýbrž z vnějšku. Avšak tělo onoho člověka je přijato od Panenské Matky. Bylo však prokázáno, že tělo onoho člověka je tělem přirozeného Syna Božího, tj. Božího Slova. Přílehavě se tedy praví, že Blahoslavená Panna je Matkou Slova Božího, a také Boha,

třebaže se božství Slova nepřijímá od matky; není totiž třeba, aby syn přijímal celek toho, čím je, od matky, nýbrž jen tělo.

Obširněji: Apoštol praví: "Bůh vyslal Syna svého, učiněného z ženy" (Ga 4, 4); tato slova ukazují, jak se má rozumět poslání Syna Božího. Totiž tím se přece nazývá vyslaným, čím je utvořen z ženy, což by ovšem nemohlo být pravdivé, kdyby Boží Syn nebyl předtím, než byl učiněn z ženy; co se přece do něčeho posílá, rozumí se, že je dříve, nežli je v tom, kam se posílá. Avšak onen člověk, jenž byl přijat za syna, dle Nestoria, nebyl dříve, než se zrodil z ženy. Co se tedy praví: "Bůh vyslal Syna svého", nemůže být chápáno o synu přijatém za syna, nýbrž je třeba, aby se to rozumělo o synu přirozeném, tedy o Bohu, Božím Slovu. Ale od toho, že někdo je učiněn z ženy, nazývá se synem ženy. Tedy Bůh, Slovo boží, je synem ženy.

Někdo by ale mohl říci, že Apoštolovu slovu nemusí být rozuměno tak, že Syn Boží byl poslán k tomu, aby byl učiněn z ženy, nýbrž tak, že Syn Boží, který byl učiněn z ženy a pod zákonem, byl vyslán k tomu, "aby vykoupil ty, kteří byli pod zákonem" (Ga 4, 5), a dle toho co se praví: "Syna svého" (Ga 4, 6), nebude třeba., aby bylo rozuměno o přirozeném synu, nýbrž o onom člověku, jenž je synem přijatým za syna. Jenže takový smysl je vyvrácen samotnými slovy Apoštola. Od zákona přece nemůže uvolnit nikdo, leda ten, kdo existuje nad zákonem, a jenž je původcem zákona. Avšak zákon je dán od Boha. Tedy vytrhnout z podřízenosti zákonu je vlastní jedině Bohu. Avšak toto připisuje Apoštol Synu Božímu, o kterém hovoří. Tedy Syn Boží, o němž mluví, je synem přirozeným. Je tedy pravdivé říkat, že přirozený Boží Syn, tj. Bůh, Boží Slovo, je učiněn z ženy.

Mimo to: totéž je jasné z toho, že se vykoupení lidského pokolení připisuje samotnému Bohu: "Vykoupil jsi mne, Hospodine věrný" (Ž 30, 6).

Dále: přijetí za Boží syny se děje skrze Ducha svatého, dle onoho: "Přijali jste ducha synovství" (Ř 8, 15). Avšak Duch svatý není darem člověka, nýbrž Boha. Tedy přijetí za syny není zapříčiněno člověkem, ale Bohem. Je však zapříčiněno Synem Božím, vyslaným Otcem a učiněným z ženy, což se ukazuje v tom, co Apoštol dodává: "abychom obdrželi přijetí za syny". Slovo Apoštola dlužno tedy chápat jako o přirozeném Synu Božím. Tedy Bůh, Boží Slovo, byl vytvořen z ženy, tj. z panenské Matky.

Taktéž: Jan praví: "Slovo tělem učiněno jest" (Jan 1, 14), avšak nemá jiné tělo, než z ženy. Tedy Slovo je vytvořeno z ženy, tj. z panenské Matky. Panna je tedy Matkou Božího Slova.

Obširněji: Apoštol praví, že "Kristus je" z otců "podle těla, jenž jest nade všecko, Bůh velebený navěky" (Ř 9, 5). Z otců však nikoli jinak, než za prostřednictvím Panny. Tedy Bůh, který je nade všecko, je z Panny podle těla. Panna je tedy Matkou Boží dle těla.

Dále: Apoštol praví o Ježíši Kristu: "Ačkoliv má božskou přirozenost, nic nelpěl na své vznešenosti, že je rovný Bohu, nýbrž sám sebe se zřekl a stal se jako jeden z lidí" (Flp 2, 6); kde je jasné, pokud dle Nestoria rozdělíme Krista na dva, totiž na onoho člověka, jenž je synem přijatým za syna, a na přirozeného Syna Božího, který je Slovem Božím, že to nemůže být rozuměno o onom člověku. Je-li totiž onen člověk pouhým člověkem, pak nebyl napřed v Boží přirozenosti, aby se posléze stal podobným lidem, nýbrž spíše obráceně: existuje člověk, stal se účastníkem božství, v němž nebyl zmařen, ale povýšen. Je tedy třeba, aby se rozumělo o Božím Slovu, že bylo napřed od věčnosti v Boží přirozenosti, aby se posléze stalo podobným lidem. Ale spíše naopak jsoucí člověk se stal účastníkem božství, a v tom nebyl ponížen, ale povýšen. Je tedy třeba, aby se Boží Slovo chápalo tak, že napřed bylo od věčnosti v Boží přirozenosti, a potom se zřeklo sebe sama, když se stalo podobným lidem. Toto zřeknutí sebe však nemůže být chápáno jako pouhé přebývání Božího Slova v člověku Ježíši Kristu. Vždyť Boží Slovo od počátku světa přebývalo ve všech svatých skrze milost a přesto se nenazývá zmařeným; Bůh totiž uděluje svou dobrotu tvorům tak, že se jim nic neodnímá, nýbrž spíše se nějak povyšují, protože se jeho vznešenost objevuje z dobroty tvorů, a to tím více, čím byli tvorové dokonalejší. Pokud tedy Boží Slovo přebývalo plněji v člověku Kristu,

než v jiných svatých, tedy zmaření Slova je méně příhodné v tomto, nežli v jiných. Je tedy jasné, že připojení Slova k lidské přirozenosti se nemusí rozumět dle výlučného přebývání Božího Slova v onom člověku, jak tvrdil Nestorius, ale dle čeho je boží Slovo opravdu utvořeno člověkem. Tak přece bude mít pouze místo zmaření, že totiž Boží Slovo bude nazýváno zmařeným, tj. učiněným malým, nikoli ztrátou vlastní velikosti, nýbrž přijetím lidské nepatrnosti na sebe; jako kdyby duše existovala před tělem, řeklo by se, že se stává tělesnou podstatou, jež je člověk, nikoli přeměnou vlastní přirozenosti, nýbrž přijetím tělesné přirozenosti na sebe.

Mimo to: je jasné, že Duch svatý přebýval v člověku Kristu. Praví se přece: "Ježíš...pln Ducha svatého, vrátil se od Jordánu" (Lk 4, 1). Kdyby se tedy mělo rozumět vtělení Slova jen dle toho, že Boží Slovo přebývalo v onom člověku nejplněji, bylo by nutno také říci, že i Duch svatý bude vtělený; což je naprosto cizí nauce víry.

Dále: je jasné, že Boží slovo přebývá ve svatých andělech, kteří jsou naplněni účastí na porozumění Slova. Apoštol přece praví: "Nikde neujímá se andělů, nýbrž ujímá se potomstva Abrahamova". (Žd 2, 16) Je tedy jasné, že přijetí lidské přirozenosti na sebe od Slova se se nemá chápat dle výlučného přebývání.

Dále: jestliže by se, dle tvrzení Nestoria, Kristus rozdělil na dva dle různých bytností, tj. na Slovo Boží a onoho člověka, tedy by bylo nemožné nazývat Slovo Boží Kristem. Je to jasné, jednak ze způsobu podání Písma, které nikdy před vtělením Páně nenazývá Boha, ani Boží Slovo, Kristem, jednak ze samotného rázu jména. Říká se totiž Kristus jakoby pomazaný. Leč pomazaný se rozumí olejem radosti (Žd 1, 9), tj. Duchem svatým, jak vykládá Petr (Sk 10, 38). Nelze však říkat, že Boží Slovo je pomazáno Duchem svatým, protože pak by Duch svatý byl víc, než Syn, ale spíše posvěcující, než posvěcený. Bude tedy třeba, aby toto jméno, Kristus, bylo pojato pouze pro onoho člověka. - Tedy to, co praví Apoštol: "To smýšlení mějte v sobě, které bylo i v Ježíši Kristu" (Flp 2, 5), musí se vztahovat k onomu člověku. Dodává však: "Ačkoli má božskou přirozenost, nic nelpěl na své vznešenosti, že je rovný Bohu" (Flp 2, 6). Pravdivě se tedy říká, že onen člověk je v přirozenosti Boží, tedy v Jeho způsobě a rovný Bohu. Třebaže ale jsou lidé nazýváni bohové, nebo synové Boží kvůli Bohu přebývajícímu v nich, přesto se nikdy neříká, že jsou bohorovní. Je tedy jasné, že člověk Kristus se nenazývá Bohem k vůli pouhému přebývání.

Taktéž: třebaže se jméno Boží přenáší ke svatým lidem kvůli přebývání milosti, přesto však se nikdy všechno, co patří samotnému Bohu, jako stvoření nebe a zemi, nebo něco podobného, neříká o některém ze svatých kvůli přebývání milosti. Avšak Kristu člověku se přisuzuje stvoření všeho. Praví se totiž: "Pozorujte apoštola a velekněze našeho vyznání, Ježíše; on je věrný tomu, který ho ustanovil, tak jako i Mojžíš byl věrný v celém Božím domě" (Žd 3, 1-2); což je třeba, aby bylo rozuměno o onom člověku a nikoli o Slovu Božím, jednak proto, že bylo prokázáno, že dle Nestorova tvrzení, Boží Slovo nemůže být nazýváno Kristus, protože Boží Slovo není učiněno, nýbrž zrozeno. Avšak apoštol dodává: "On byl uznán za hodna tím větší slávy než Mojžíš, čím větší čest má stavitel, než dům" (Žd 3, 3). Tedy člověk Kristus postavil dům Boží; což následně Apoštol prokazuje, když dodává: "Každý dům se totiž staví od někoho, avšak ten, který postavil vše, je Bůh" (Žd 3, 4). Tak tedy Apoštol prokazuje, že člověk Kristus zbudoval dům Boží tím, že Bůh stvořil vše. Takové prokazování by bylo k ničemu, kdyby Kristus nebyl Bůh, stvořující vše. Tak se tedy onomu člověku přisuzuje stvoření všeho, což je vlastním dílem Božím. Člověk Kristus je tedy sám Bůh co do bytnosti a nejen z důvodu přebývání.

Obširněji: je jasné, že člověk Kristus, když hovoří o sobě, vypovídá mnohé božské a nadpřirozené, jako je ono: "Já ho vzkřísím v den poslední" (Jan 6, 40), a "já jim dávám život věčný" (Jan 10, 28). To by ovšem byla největší pýcha, kdyby onen vypovídající člověk nebyl co do bytnosti samotný Bůh, nýbrž pouze měl přebývajícího Boha. To však nepřísluší člověku

Kristovi, který o sobě praví: " Učte se ode mne, neboť jsem tichý a pokorný srdcem" (Mt 11, 29). Osoba onoho člověka a Boha je tedy stejná.

Mimo to: jako se čte v Písmě, že onen člověk je povýšen, neboť se praví: "Byl povýšen po pravici Boží", atd. (Sk 2, 33), tak se čte, že Bůh je ponížen, jako když "sám sebe se zřekl", atd. (Flp 2, 7). Jako tedy mohou být o onom člověku uvedena vznešená svědectví z důvodu spojení, jako že je Bůh, že křísí mrtvé a jiná podobná, tak mohou být o Bohu řečena nízká, jako, že se narodil z Panny, trpěl, zemřel a byl pohřben.

Dále: vztažná slova a zájmena, ohlašují stejné svěbyť; Apoštol totiž praví, když mluví o Synu Božím: "V něm bylo stvořeno všechno na nebi i na zemi, viditelné i neviditelné" (Kol 1, 16); a pak dodává: "A on je hlava těla církve, neboť on je počátek, prvorozený mezi vzkříšenými z mrtvých" (Kol 1, 18). Je však jasné, že to, v čem se praví "v něm bylo stvořeno vše" náleží ke Slovu Božímu. Co se ale praví "prvorozený mezi vzkříšenými z mrtvých" náleží člověku Kristu. Tak tedy Boží Slovo a člověk Kristus jsou jedno svěbyť a následně jedna osoba; a je třeba, aby cokoli se praví o onom člověku, se vypovídalo o Božím Slovu a naopak.

Taktéž: Apoštol praví: "Jediný je Pán Ježíš Kristus, skrze něhož všechno" (I Kor 8, 6). Je však jasné, že Ježíš Kristus, jméno onoho člověka, skrze něhož je všechno, je příhodné Božímu Slovu. Tak tedy Boží Slovo a onen člověk jsou jeden Pán, a tedy ani ne dva páni, ani ne dva synové, jak tvrdil Nestorius. Z toho dále plyne, že je jediná osoba Slova Božího a člověka.

Pokud však někdo pozorně uváží, tato Nestoriova domněnka, co se týká tajemství Vtělení, se málo liší od domněnky Photinovy (Kap. 4, 28), jelikož oba přiznávali onomu člověku, že je Bohem jediné pro přebývání milosti; třebaže Photinus pravil, že onen člověk si zasloužil jméno božství a slávu utrpením a dobrými skutky. Nestorius však vyznával, že takové jméno a slávu měl od počátku svého početí pro nejúplnější přebývání Boha v něm. - Avšak ohledně věčného plození Slova se značně odlišovali: vždyť Nestorius je vyznával, kdežto Photinus naprosto popíral.

Kapitola 35.

Proti Eutychovu bludu

Ježto tedy, jak bylo mnohonásobně prokázáno (Kap. 34), je třeba, aby bylo rozuměno tajemství Božího Vtělení tak, že u Božího Slova a u člověka je jediná a stejná osoba, zbývá přesto při uvažování této pravdy jistá obtíž. Je totiž třeba, aby božskou přirozenost provázela její osobnost. Podobně však je tomu i u lidské přirozenosti. Vždyť vše, co je o sobě v intelektuální nebo rozumové přirozenosti, má ráz osoby. Proto se nezdá být možné, že je jedna osoba a dvě přirozenosti, božská a lidská.

K vyřešení této nesnáze přispěli různí (učenci) různými tvrzeními. Tak Eutyches (Aug., De Haeres., 50) ve snaze zachovat proti Nestoriově jednotu Kristovy osoby, říká, že v Kristu je také jedna přirozenost, takže i když před spojením byly dvě rozdílné přirozenosti: božská a lidská, přesto ve spojení splynuly v jedinou přirozenost; a takto pravil, že Kristova osoba je ze dvou přirozeností, avšak že není ze dvou přirozeností svěbytně; proto byl tento blud odmítnut na Chalcedonském koncilu (Actione V; VII Mansi, 115).

Klamnost tohoto tvrzení se objevuje z mnoha důvodů. Bylo přece už výše prokázáno (Kap. 28 a násl.), že v Ježíši Kristu bylo jak tělo, tak rozumová duše, tak i božství. A je jasné, že Kristovo tělo, také po spojení, nebylo samotné božství Slova. Vždyť Kristovo tělo, také po spojení, bylo hmatatelné a viditelné tělesnými očima a odlišené tvary údů; všechno to je ale cizí od božství Slova, jak je jasné z uvedeného (Kn. I, kap. 17-20). Podobně i Kristova duše se po spojení lišila od božství Slova, ježto Kristova duše byla také po spojení stížena vášněmi zármutku, bolesti a hněvu; což také nemůže být žádným způsobem příhodné božskosti Slova, jak je jasné z uvedeného (Kn. I, kap. 89). Avšak lidská duše a tělo tvoří lidskou přirozenost.

Takto tedy také po spojení se lidská přirozenost v Kristu lišila od božské přirozenosti Božího Slova. Tedy také po spojení jsou v Kristu dvě přirozenosti.

Taktéž: přirozenost je to, podle čeho se některá věc nazývá přirozenou věcí. Avšak přirozená věc se nazývá z toho, že má tvar, jako také věc umělecká: dům se přece nenazývá dříve, než má tvar umění, a podobně se kůň nenazývá dříve, než má tvar své přirozenosti. Tvarem přirozené věci je tedy její přirozenost. Dlužno však říci, že v Kristu jsou dva tvary také po spojení. Apoštol přece praví o Ježíši Kristu, že "ačkoli má božskou přirozenost, vzal na sebe přirozenost služebníka" (Flp 2, 6). Nemůže však být řečeno, že je stejný tvar Boha a tvar služebníka; nic přece už nepřijímá to, co už má; a takto, je-li stejný tvar Boha i tvar služebníka, tedy kdyby už měl tvar Boha, nepřijal by tvar služebníka. A zase nemůže být ani řečeno, že tvar Boha v Kristu je spojením zničen, ježto by takto Kristus po spojení nebyl Bůh. A opět nemůže být ani řečeno, že tvar služebníka je ve spojení zničen, jelikož by takto Kristus po spojení nebyl služebníkem. Rovněž nemůže být ani řečeno, že tvar služebníka je smíšen s tvarem Boha. Vždyť to, co se směšuje, nezůstává neporušené, nýbrž se částečně ničí obojí; proto by neříkal, že přijal přirozenost služebníka, nýbrž něco služebnickovo. A tak je třeba, aby bylo řečeno, dle slov Apoštola, že v Kristu byly také po spojení dva tvary, tedy dvě přirozenosti.

Obširněji: jméno přirozenosti bylo napřed dáno k označení samotného zrození rodících se, a odtud bylo přeneseno k označení původu zrození podobných, a odtud k označení pohybu zevnitř pohyblivého. A ježto podobným základem je látka, nebo tvar, nazývá se přirozenost dále tvarem, nebo látkou přírodní věci, mající v sobě základ pohybu. A ježto tvar a látka vytvářejí bytnost přirozené věci, bylo jméno přirozenosti rozšířeno k označení bytnosti jakékoli věci existující v přirozenosti: takto se přirozenost nějaké věci nazývá "bytnost, kterou označuje vymezení" (II Physic., 1, 10; 193 a). A tímto způsobem je zde otázka o přirozenosti: takto totiž pravíme, že v Kristu je lidská a božská přirozenost.

Pokud tedy lidská a božská přirozenost, dle Eutychova tvrzení, byly dvě před spojením, kdežto spojením byla z nich způsobena jediná přirozenost, je třeba, aby to bylo některým z těchto způsobů, podle nichž z mnohých zrozené, zůstává jediné.

Jedno povstává z mnohých takto: prvním způsobem zajisté toliko dle pořadí: jako z mnoha domů povstává obec, a z mnoha vojáků povstává vojsko; dalším způsobem, podle pořadí a skladby, jako z různých spojených částí domu spojením a vazbou povstává dům. Avšak oba tyto způsoby nejsou vhodné k ustavení jedné přirozenosti z mnoha. Tedy ta (jsoucna), jejichž tvarem je pořadí a složení, nejsou přirozené věci, aby takto jejich jednota mohla být nazývána jednotou přirozenosti.

Třetím způsobem povstává jedno z mnoha smísením, jako ze čtyř prvků povstává smíšené těleso. Avšak ani tento způsob nepřísluší žádným způsobem k uvedenému: předně ovšem proto, ježto smísení nepřísluší, leda tomu, co se stýká v hmotě, a co je zrozeno k tomu, aby navzájem působilo a trpělo; to ovšem zde být nemůže; bylo přece prokázáno (Kn. I, kap. 16-17), že Bůh je nehmotný a nemůže trpět. - Za druhé, jelikož v těch (jsoucnech), kde jedno o mnoho převyšuje druhé, nemůže nastat smísení; dá-li totiž někdo kapku vína do tisíce nádob vody, nebude smísení, nýbrž zničení vína (I De Gen. et Corrupt., 10, 9; 328 a); proto také ani neříkáme, že dřeva hozená do ohnivé pece, se směšují s ohněm, ale že jsou ohněm ztrávena kvůli vznikající síle ohně; avšak božská přirozenost nekonečně přesahuje lidskou, protože Boží síla je nekonečná, jak bylo prokázáno (Kn. I, kap. 43). Tedy smísení obojí přirozenosti by nemohlo nastat žádným způsobem. - Za třetí, kdyby se uznalo, že by nastalo smísení, žádná přirozenost by nezůstala bezúhonná; smísitelná se totiž ve smíšeném neuchovávají, pokud jde o skutečné smísení. Pokud by tedy nastalo promísení obojí přirozenosti, totiž božské a lidské, nezůstala by žádná z nich, ale něco třetího. A takto by Kristus nebyl ani Bůh ani člověk. Takto tedy nemůže být chápáno to, co říkal Eutyches, že před spojením byly dvě přirozenosti, kdežto po spojení jedna v Pánu Ježíši Kristu, jakoby ze dvou přirozeností byla

ustavena jediná přirozenost. Zbývá tedy, aby se tomu rozumělo tím způsobem, že by pouze jedna z nich zbyla po spojení. Buď tedy byla v Kristu pouze jediná božská přirozenost, a to, co se v něm zdálo lidským, bylo klamné, jak tvrdí Manichejští; nebo se božská přirozenost proměnila v lidskou přirozenost, jako tvrdil Apollinaris, což bylo výše vyvráceno (Kap. 29 a násl.). Zbývá tedy, že je to nemožné, aby před spojením byly v Kristu dvě přirozenosti, kdežto po spojení jediná.

Obšírněji: nikdy se neshledává, aby ze dvou trvajících přirozeností vznikla jednota proto, že kterákoli je cosi celého, kdežto ty, z nichž se něco ustavuje, spadají v ráz části. Povstává-li tedy z duše a těla jednota, pak ani tělo, ani duše nemůže být nazývána přirozeností, jako nyní hovoříme o přirozenosti, protože žádná z nich nemá ucelený druh, nýbrž obojí je částí jedné přirozenosti. Je-li tedy lidská přirozenost jakási ucelená přirozenost a podobně přirozenost božská, tedy je nemožné, aby se sbíhaly v jediné přirozenosti, ledaže by se zničila obojí, nebo jedna; což nemůže být, když z uvedeného (Kap. 34) je jasné, že jediný Kristus je jak pravý Bůh, tak pravý člověk. Je tedy nemožné, aby v Kristu byla pouze jediná přirozenost

Taktéž: ze dvou trvajících se ustaví jediná přirozenost: buď jako z tělesných částí, jako se z údů ustaví živočich, což zde nemůže být řečeno, protože božská přirozenost není něco tělesného; nebo jako se z látky a tvaru ustaví něco jediného, jako z duše a těla živočich; což v uvedeném také nemůže být řečeno: bylo přece řečeno (Kn. I, kap. 17 a 27), že Bůh není ani hmota, ani nemůže být tvarem něčeho. Jestliže tedy Kristus je pravý Bůh a pravý člověk, jak bylo prokázáno (Kap. 34), je nemožné, aby v něm byla pouze jediná přirozenost.

Dále: odejmutí nebo přidání nějakého bytnostního základu proměňuje druh věci a následně mění přirozenost, která není ničím jiným, než bytností, kterou označuje vymezení, jak bylo uvedeno (Kap. 33); proto vidíme, že přidaná nebo odejmutá druhová odlišnost vymezení způsobuje, že se odlišuje co do druhu, jako rozumný živočich a živočich postrádající rozum se druhově liší, a jako v číslech přidaná nebo odejmutá jednotka vytváří pokaždé jiný druh čísla (VII Metaphys., 3, 8; 1043 b). Avšak tvar je bytnostní základ. Tedy každé přidání tvaru způsobuje jiný druh a jinou přirozenost, jako nyní hovoříme o přirozenosti. Přidá-li se tedy božství Slova k lidské přirozenosti jako tvar, vytvoří jinou přirozenost. A takto Kristus nebude lidské přirozenosti, nýbrž nějaké jiné, jako oživené tělo je jiné přirozenosti, než to, co je pouhé těleso.

Dále: to, co se nesetkává v přirozenosti, není druhově podobné, jako člověk a kůň. Pokud je ale Kristova přirozenost složena z božského a lidského, je jasné, že Kristova přirozenost nebude v jiných lidech. Nebude se nám druhově podobat, což odporuje Apoštolovi, říkajícímu, že "měl se ve všem připodobniti bratrům" (Žd 2, 17).

Mimo to: z tvaru a látky se ustavuje vždy jeden druh, který může vypovídat o mnohých v uskutečnění, nebo v možnosti, pokud je z rázu druhu. Když tedy k lidské přirozenosti přistoupí božská přirozenost jako tvar, bude třeba, aby ze smísení obou vzešel nějaký druh, na němž se mnohé mohou podílet; to je jasně klamné. Vždyť není jiný, než jediný Ježíš Kristus (I Kor 8, 6), Bůh a člověk. Tedy božská a lidská přirozenost v Kristu neustavily jedinou přirozenost.

Obšírněji: víře se zdá odporovat i to, co pravil Eutyches, že před spojením byly v Kristu dvě přirozenosti. Když se totiž lidská přirozenost ustavuje z duše a těla, následuje, že buď duše, nebo tělo, či obojí bylo před Kristovým vtělením. Klamnost tohoto je však jasná z výše uvedeného (Kap. 30, 34). Je tedy proti nauce víry říkat, že před spojením byly dvě Kristovy přirozenosti a po spojení jedna.

Kapitola 36.

O bludu Macaria Antiošského,
uvádějícího v Kristu pouze jednu vůli

Do stejného se však skoro zdá vracet i tvrzení Macaria Antiošského, říkajícího, že v Kristu je pouze jediná činnost a vůle (VI. Conc. Gen.; Act 8, 9; XI Mansi 350).

Každé přirozenosti je přece vlastní nějaká činnost. Vždyť tvar je základem činnosti, podle které každá přirozenost má vlastní druh. Proto je třeba, aby tak, jako jsou různé tvary různých přirozeností, byly také různé úkony. Je-li v Kristu pouze jediný úkon, tedy je v něm následně pouze jediná přirozenost; což je eutychiánská úchylka (Kap. 35). Zbývá tedy, že je klamné, že je v Kristu jenom jediná činnost.

Taktéž: v Kristu je dokonalá božská přirozenost, skrze kterou je spolupodstatný Otci a dokonalá lidská přirozenost, dle níž je s námi stejného rodu. Avšak z dokonalosti božské přirozenosti je mít vůli, jak bylo prokázáno (Kn. I, kap. 72). Podobně je zase z dokonalosti lidské přirozenosti, že má vůli, skrze ní má člověk svobodné rozhodování. Je tedy třeba, aby v Kristu byly dvě vůle.

Dále: Dále vůle je jedna mohutnostní část lidské duše, jakož i intelekt. Kdyby tedy v Kristu nebyla jiná vůle mimo vůli Slova, ze stejného důvodu by v něm nebyl ani intelekt mimo intelekt Slova; a tak se vrací k názoru Apollinara (Kap. 33).

Obširněji: pokud byla v Kristu jen jediná vůle, musela v něm být pouze Boží vůle; Slovo přece nemohlo pozbýt Boží vůli, kterou mělo od věčnosti. K Boží vůli však nenáleží zasloužit si, jelikož zásluha přísluší někomu, směřujícímu k dokonalosti. Takto si tedy Kristus nic nezasloužil svým utrpením jak sobě, tak nám; opak toho učí Apoštol: "Stal se poslušným" Otce "až k smrti; proto také Bůh povýšil ho" (Flp 2, 8 a 9).

Mimo to: pokud v Kristu nebyla lidská vůle, následuje, že ani co do přirozenosti na sebe přijaté neměl svobodu rozhodování; člověk má totiž dle vůle svobodu rozhodování. Takto tedy Kristus člověk nejednal lidským způsobem, nýbrž způsobem jiných živočichů, kteří postrádají svobodu rozhodování. V jeho úkonech tedy nebylo nic ctnostného, ani chvályhodného, ani, co by se nám mělo napodobovat. Zbytečně se tedy říká: "Učte se ode mne, neboť jsem tichý a pokorný srdcem" (Mt 11, 28) a "Příklad zajisté dal jsem vám, abyste i vy činili tak, jako jsem já učinil vám" (Jan 13, 15).

Dále: v pouhém jediném člověku, třebaže je svým svébytím jeden, přesto je více jak žádostí, tak úkonů dle různých přirozených základů. Vždyť dle rozumové části je v něm vůle; dle smyslové duše je v něm vznětlivost a dychtivost a též přirozená žádost, sledující přirozené síly. Podobně však také okem vidí, uchem slyší, nohou kráčí, jazykem mluví a myslí poznává; což jsou různé činnosti. A to je proto, že činnosti se nerozhojňují pouze dle různých činných podmětů, ale i podle různých základů, kterými působí jeden a tentýž podmět, od nichž také přebírají činnosti druh. Leč božská přirozenost je mnohem více vzdálené od lidské, než přirozené základy lidské přirozenosti navzájem. Je tedy vždy jiná vůle i činnost božské i lidské přirozenosti v Kristu, třebaže Kristus sám je v obojí přirozenosti jediný.

Taktéž: z autority Písma se jasně prokazuje, že v Kristu byly dvě vůle. On sám přece říká: "Sestoupil jsem s nebe, nikoliv abych činil vůli svou, nýbrž vůli toho, jenž mě poslal" (Jan 6, 38), a "Staň se ne má, nýbrž tvá vůle" (Lk 22, 42). Z toho je jasné, že v Kristu byla nějaká jeho vlastní vůle mimo vůli Otce. Avšak je jasné, že v něm byla nějaká vůle společná jemu i Otci; jako je totiž u Otce i Syna jediná přirozenost, tak také jediná vůle. V Kristu jsou tedy dvě vůle.

Totéž se však ukazuje i o činnostech. V Kristu přece byla jedna činnost společná jemu i Otci, když sám praví: "Cokoli totiž činí Otec, to činí podobně i Syn" (Jan 5, 19). Avšak je v něm ještě jiná činnost, která Otci nepřísluší, jako spát, žíznit, jíst a podobně, co Kristus lidsky konal nebo trpěl, jak uvádějí evangelisté. V Kristu tedy nebyla pouze jediná přirozenost.

Zdá se však, že toto tvrzení mělo původ v tom, že jeho původci nedovedli rozlišovat mezi tím, co je jednoduše jedno a co je z řádu jedno. Viděli totiž, že lidská vůle v Kristu byla naprosto uspořádána pod božskou vůlí tak, že Kristus lidskou vůlí nechtěl nic, než to, k čemu ho uzpůsobila božská vůle, aby on chtěl. Podobně také Kristus nečinil (ať konáním, či

utrpením) dle lidské přirozenosti nic, než to, co uzpůsobila božská vůle, dle onoho: "Já vždycky činím to, co mu jest milé" (Jan 8, 29). Také lidské Kristovo působení dosáhlo jakési božské účinnosti ze spojení s božstvím, jako činnost podružného činitele dosáhne jakési účinnosti od hlavního činitele; proto se stává, že kterékoli jeho konání či trpění bylo spasitelné. Proto Dionysius nazývá Kristovo lidské působení theandrické (Epist., 4), tj. v Boží síle, a také, protože je Boží i lidské. S ohledem na to, že lidská vůle i činnost Kristova je uspořádána pod božskou (vůli) s neomylným řádem, usuzovali, že v Kristu je pouze jediná vůle i činnost; třebaže není totéž, jak bylo řečeno, jedno řádem a jedno jednoduše.

Kapitola 37.

Proti těm, kdo tvrdili, že v Kristu není ustavené něco jediného z duše a těla

Z uvedeného (Kap. 34 a 35) je tedy jasné, že v Kristu je pouze jediná osoba, dle prohlášení (nauky) víry a dvě přirozenosti proti tomu, co tvrdili Nestorius a Eutyches. Ač se to ale zdá být vzdálené tomu, co zakouší přirozený rozum, byli někteří pokračovatelé (III Sent. Dist., 6, 6), uvádějící takovéto tvrzení o spojení. Vždyť přece ze spojení duše a těla se ustavuje člověk, kdežto z této duše a z tohoto těla tento člověk (což mimo bytnost či osobu označuje bytnost i osobu); ve snaze vyhnout se tomu, aby nebyli nuceni v Kristu uzнат nějakou bytnost či osobu Slova, říkali, že duše a tělo v Kristu nebyly spojeny; tím se chtěli vyhnout Nestoriově úchylce. - Dále, ježto se zdá být nemožné, aby něco bylo pro někoho podstatné a nebylo to z přirozenosti toho, co měl dříve, bez jeho proměny; přičemž Slovo je naprosto nezměnitelné; proto, aby nebyli nuceni uzнат, že přijaté tělo a duše přísluší k přirozenosti Slova, jež mělo od věčnosti, tvrdili, že Slovo přijalo na sebe lidskou duši a tělo případečným způsobem, jako člověk přijímá na sebe oděv; tak se chtěli vyhnout Eutychovu bludu.

Jenže takové tvrzení naprosto odporuje nauce víry. Vždyť duše a tělo ustavují svým spojením člověka; totiž tvar, přistupující k látce, ustavuje druh. Kdyby duše a tělo nebyly v Kristu spojeny, pak by Kristus nebyl člověk, což odporuje Apoštolovi, říkajícímu: "Prostředník mezi Bohem a lidmi, člověk Ježíš Kristus" (I Tim 2, 5).

Taktéž: každý z nás se nazývá člověkem tím rázem, protože je ustaven z rozumové duše a z těla. Pokud se tedy Kristus nenazývá člověkem tím rázem, ale jen proto, že měl duši a tělo, třebaže nespojené, tedy se nazývá člověkem stejnojmenně a nebude stejného druhu s námi, proti Apoštolovi říkajícímu: "měl se ve všem připodobniti bratrům" (Žd 2, 17).

Dále: ne každé tělo přísluší k lidské přirozenosti, nýbrž jen lidské tělo. Lidské tělo však není jiné, než to, které je ožívováno skrze spojení s rozumovou duší; přece ani oko, ani ruka, ani noha, ani tělo a ústa, se po oddělení duše, nenazývají, leda stejnojmenně (II De Anima, 1, 9; 412 b). nemohlo by se tedy říkat, že Slovo na sebe přijalo lidskou přirozenost, kdyby přijalo na sebe tělo nespojené s duší.

Obširněji: lidská duše je přirozeně spojitelná s tělem. Tedy duše, která se nikdy nespojuje s tělem k ustavení něčeho, není lidskou duší; jelikož to, "co je mimo přirozenost, nemůže být vždy" (II De Caelo et Mundo, 3, 1; 286 a). Není-li tedy Kristova duše spojena s tělem k ustavení něčeho, zbývá, že není lidskou duší. A tak by v Kristu nebyla lidská přirozenost.

Mimo to: je-li Slovo spojeno s duší a tělem případečně, jako s oděvem, pak lidská přirozenost nebyla přirozeností Slova. Tedy Slovo by spojení nebylo o sobě ve dvou přirozenostech; což tvrdil Eutyches, a tento blud byl odsouzen na konciliu v Chalcedonu. (Act.5)

Taktéž: trpění oděvu se nevztahuje k oděnému. Vždyť se neříká, že člověk je narozen, když se odívá, ani že je zraněn, když se mu oděv roztrhne. Pokud tedy Slovo přijalo na sebe duši a tělo jako člověk oděv, není možno říci, že Bůh se narodil, nebo trpěl kvůli tělu přijatému na sebe.

Dále: jestliže Slovo na sebe přijalo lidskou přirozenost jenom jako oděv, jímž by se mohlo zjevit očím lidí, zbytečně by na sebe přijímal duši, která je přirozeně neviditelná.

Obširněji: podle toho by Syn na sebe nepřijal lidskou přirozenost jinak, než jak přijal Duch svatý na sebe podobu holubice, v níž se ukázal (Mt 3, 16). To je jasný klam. Vždyť Duch svatý se nenazývá učiněný holubicí, ani menším než Otec, jako se Syn nazývá učiněný člověkem a menší než Otec podle přirozenosti, přijaté na sebe (Jan 14, 28).

Taktéž: jestliže někdo pozorně uváží, tedy z těchto tvrzení různých úchylek vyplývají výstřednosti. Vždyť tomu, že se řekne, že Syn Boží je spojen s duší a tělem případečným způsobem, jako člověk s oděvem, odpovídá domněnka Nestoria, který hlásal, že toto spojení nastalo v člověku dle přebývání Božího Slova (Kap. 34); nemůže se přece rozumět, že Bůh je oděn pouhým tělesným dotykem, nýbrž jen skrze přebývací milost. - Rovněž z toho, že mluvil o případečném spojení Slova s lidskou duší a tělem, plyne, že Slovo po spojení nebylo o sobě ve dvou přirozenostech, což Eutyches říkal (Kap. 35); nic přece není o sobě v tom, co se mu připojuje případečně. - Pokud se však říká, že duše a tělo nejsou spojovány k ustavení něčeho, odpovídá to ovšem částečně Ariovi a Apollinarovi, kteří tvrdili, že Kristovo tělo není oživováno rozumnou duší (Kap. 32 a násl.) a částečně Manichejským, kteří tvrdili, že Kristus nebyl pravý, nýbrž zdánlivý člověk (Kap. 29); není-li totiž duše spojena s tělem k vytvoření něčeho, tedy bylo zdánlivé to, co se na Kristu zdálo podobat jiným lidem, ustaveným ze spojení duše a těla.

Toto tvrzení si však našlo záminku ve slovech apoštola, uvádějícího: "ve vnějším vzhledu svém byl shledán jako člověk" (Flp 2, 7). Nepochopili totiž, že je to řečeno přeneseně: to, co je přece řečeno přeneseně, není třeba, aby bylo podobně všude. Lidská přirozenost přijatá na sebe má tedy jakousi podobnost s oděvem, pokud se Slovo zdálo být viditelné skrze tělo, jako člověk je viděn skrze oděv; nikoli však, co se týká toho, že spojení Slova s lidskou přirozeností bylo případečným způsobem.

Kapitola 38.

Proti těm, kteří zdůrazňují dvě bytnosti,
čili dvojí svébyty v jediné Kristově osobě

Ovšem jiní, vyhýbající se tomuto tvrzení kvůli uvedeným výstřednostem, tvrdili, že v Pánu Ježiši Kristu byla ustavena jediná podstata z duše a těla, a to nějaký člověk, stejného druhu s jinými lidmi; toho člověka ovšem nazývají připojeným Božímu Slovu, ne sice v přirozenosti, nýbrž v osobě, že totiž je jedna osoba Božího Slova a onoho člověka. Ježto ale onen člověk je jakási jednotlivě rozlišená podstata, což je být bytností (hypostasí) a svébytím, praví ovšem, že v Kristu je jiná bytnost (hypostase) onoho člověka a Božího Slova, avšak jediná osoba obou. Z důvodu této jednoty se říká, že je Boží Slovo vypovídáno o onom člověku, a onen člověk o Božím Slovu; a že smyslem je: Boží Slovo je člověk, tj. osoba Božího Slova je osobou člověka a naopak; a z tohoto důvodu, cokoli se vypovídá o Božím Slovu, praví, že může být vypovídáno o onom člověku a naopak; totiž s jakýmsi rozvinutím, že řekne-li se: Bůh trpěl, smyslem je: Člověk, který je Bůh, trpěl kvůli jednotě osoby, a člověk stvořil hvězdy, tj. onen, jenž je člověk.

Takovéto tvrzení však nutně sklouzne do Nestoriova bludu. Pokud se přece přihlédne k odlišnosti osoby a bytnosti (hypostase), shledává se, že se osoba neliší od bytnosti (hypostase), nýbrž nějaká její část. Vždyť osoba není nic jiného, než bytnost (hypostase) takovéto přirozenosti, totiž rozumové, což je jasné z vymezení Boethia, říkajícího, že "osoba je podstata jednotlivě rozlišené rozumové přirozenosti" (De Duabus Naturis, 3). Z toho je jasné, že ač každá bytnost (hypostase) není osobou, přesto každá bytnost (hypostase) lidské přirozenosti je osobou. Jestliže tedy ze samotného spojení duše s tělem je ustavena v Kristu nějaká částečná podstata, která je bytností (hypostasí), totiž onen člověk, následuje, že ze stejného spojení je ustavena osoba. Takto tedy v Kristu budou dvě osoby: jedna onoho člověka znovu ustavená a jiná věčná, Božího Slova. To je Nestoriánská bezbožnost.

Taktéž: i kdyby bytnost (hypostase) onoho člověka nemohla být nazývána osobou, přesto bytnost (hypostase) Božího Slova je totéž, co osoba. Není-li tedy bytnost (hypostase) Božího Slova onoho člověka, pak ani osoba Božího Slova nebude osobou onoho člověka; a tak bude klamně to, co se praví, že osoba onoho člověka je osobou Božího Slova.

Dále: kdyby se uznala odlišnost osoby od bytnosti Božího Slova nebo člověka, nemohla by být shledána jiná odlišnost, leda, že by osoba přidávala nad bytnost (hypostasi) nějakou vlastnost: nemůže přidávat nic patřícího k rodu podstaty, když bytnost je tím nejúplnějším v rodu podstaty, co se označuje jako první podstata (Categ., 3, 1; 2 a). Jestliže tedy nastalo spojení dle osoby a nikoli dle bytnosti (hypostase), následuje, že nenastalo spojení, leda dle nějaké případečné vlastnosti. To znovu sklouzne do Nestoriova bludu.

Obširněji: Cyril (Anath., II; Mansi, IV, 1082) píše v listu Nestoriově (Tamtéž, 1068; 1086; In: IX, 221), jenž byl uznán koncilem v Efesu: "Jestliže někdo nevyznává, že k tělu dle svébytnosti nebylo připojena Slovo od Boha Otce, a že je svým tělem, tentýž budiž zavržen". A skoro všude v koncilových písemnostech se to přičítá bludu Nestoria, který tvrdil, že v Kristu jsou dvě bytnosti (hypostase).

Mimo to: Damašský uvádí: "Pravíme, že nastalo spojení ze dvou dokonalých přirozeností nikoli dle prosopicam," tj. osoby, "jak praví neznaboh Nestorius, nýbrž dle bytnosti (hypostase)". (Damascenus, III De Fide Orth. 4) Proto doslova vychází najevo, že toto bylo tvrzení Nestoriovo, vyznávat jednu osobu a dvě bytnosti (hypostase).

Taktéž: je třeba, aby bylo totéž bytnost (hypostase) a svébytí. Vždyť o první podstatě, jež je bytností (hypostase), se dle Filozofa (Praedicamentis, In: Categ., 3; 2 a) vypovídají všechna jiná, totiž všeobecná v rodu bytnosti a případečná. Nejsou-li tedy v Kristu dvě bytnosti (hypostase), nejsou následně ani dvě svébytí.

Dále: pokud se tedy Slovo a onen člověk odlišují svébytím, tedy je třeba, aby se za svébytí onoho člověka nepokládalo Boží Slovo, a ani naopak. Avšak po rozlišení svébytí je nutno, aby bylo rozlišováno i to, co se o nich vypovídá. Vždyť k svébytí člověka nepřispívá uvedené vypovídání božské, leda pro Slovo, ani naopak. Dlužno tedy přijímat odděleně to, co se o Kristu praví v Písmě, totiž božské a lidské, což odporuje koncilem potvrzenému názoru Cyrila, který praví: "Jestliže někdo dvěma osobám, či svébytnostem, buď připojí ta označení, jaká jsou v evangeliích a knihách Apoštolů, nebo od svatopisců uvedená o Kristu, či od něho samého o sobě, a některá ovšem jako o člověku, používá mimo ono (pocházející) ze Slova Božího, zvláště poznaného, některé však jako Bohu přiřknutelné samotnému Slovu od Boha Otce, budiž zavržen" (Act.1).

Obširněji: to, co dle uvedeného tvrzení odpovídá Božímu Slovu skrze přirozenost, by se nevypovídalo o onom člověku, leda skrze jakési přičlenění v jedné osobě. Toto totiž označuje vložení rozvíjení, když takto mluví: Onen člověk stvořil hvězdy, to jest Boží Syn, jenž je onen člověk; a tak o dalších podobných. Proto, když se řekne: Onen člověk je Bůh, rozumí se takto: Onen člověk (v) Božím Slově existuje. Cyril však odmítá podobné výpovědi, když říká: "Odvažuje-li se někdo říkat, že je třeba aby byl klaněním uctíván člověk vzatý na sebe, společně oslavováno Boží Slovo a společně nazýván Bůh, jakoby jiný jiného (totiž to, co je vždy, kdykoli se připojuje, aby toto bylo rozuměno), a ne více, než jediným klaněním uctívá Emanuela (‘Immanu-el’, tj. ‘Bůh s námi’, In: Iz 7, 14; což se naplňuje Vtělením Božího Slova, In: Mt 1, 18; Pozn. překl.), a prokazuje mu jedinou oslavu dle čeho se Slovo stalo tělem, budiž zavržen" (Anath., 8).

Mimo to: pokud se onen člověk liší svébytím od Božího Slova, nemůže příslušet k osobě Slova, leda vzetím na sebe, čímž je přijat na sebe Slovem. To však je cizí správnému pojetí víry. Na koncilu v Efesu se uvádí ze slov Felixe, papeže a mučedníka: "Věříme v našeho Boha Ježíše, zrozeného z Panny Marie, že on sám je věčný syn Boží a Slovo, a nikoli že se člověk vzatý od Boha na sebe liší od něho; vždyť ani Boží Syn nevzal na sebe člověka, aby se

od něho lišil: existuje však dokonalý Bůh, stal se i dokonalý člověk, vtělený z Panny" (Actione 1; Mansi IV, 1187).

Taktéž: ta, jež jsou co do svébytlí mnohá, jsou mnohými prostě a nejsou jedním. Jsou-li tedy v Kristu dvě svébytlí, následuje, že je prostě dvěma a není jedním; to znamená opustit Ježíše (I Jan 4, 3), jelikož každé je jsoucno potud, pokud je jedno (III Metaphys. 2, 5; 1003 b). Tedy to, co není prostě jedno, není prostě jsoucno.

Kapitola 39.

O tom, jak smýšlí nauka katolické víry o Kristově Vtělení

Z uvedeného (kap. 27) je jasné, že podle podání katolické víry dlužno říci, že v Kristu je jedna dokonalá božská přirozenost a dokonalá lidská přirozenost, ustavená přece z rozumové duše a lidského těla; a že tyto dvě přirozenosti jsou v Kristu spojeny nikoli jen samotným přebýváním, ani případečným způsobem, jako se člověk spojuje s oděvem; ani v pouhém samotném zevnějšku a vlastnictví, nýbrž dle jedné bytnosti (hypostase) a jednoho svébytlí. Vždyť jedině tím může být udrženo to, co se v Písmě podává o Vtělení. Přiděluje-li totiž Písmo svaté neodlišeně to, co je Boží onomu člověku, a to, co je onoho člověka, Bohu, jak se ukazuje z uvedeného, tedy je třeba, aby byl jeden a tentýž, o němž je obojí řečeno.

Ježto ale opačné nemůže být o stejném dle stejného pravdivě řečeno, přičemž božské a lidské, co se vypovídá o Kristu, má opačnost, jako trpící a neschopný utrpení, zemřelý a nesmrtelný, a podobná další, tedy je nutno, aby se vždy dle jiného božské a lidské vypovídalo o Kristu. Takto tedy, co se týká toho, o němž se obojí vypovídá, nemusí se činit odlišení, nýbrž se shledává jednota; kdežto co se týká toho, dle čeho se vypovídá, dlužno činit odlišení. Vždyť přirozené vlastnosti jsou vypovídány o každém dle jeho přirozenosti, jako o tomto kameni, že klesá dolů dle přirozenosti tíhy. Je-li tedy vždy jiné, dle čeho se vypovídá o Kristu božské a lidské, tedy je nutno říci, že v Kristu jsou dvě přirozenosti nezmatené a nesmíšené. Avšak to, o čem jsou vypovídány přirozené vlastnosti dle vlastní přirozenosti, náležející k rodu podstaty, je bytnost (hypostase) a svébytlí oné přirozenosti. Jelikož je tedy totéž a jedině to, o čem se vypovídá lidské a božské ohledně Krista, je nutno říci, že Kristus je jediná bytnost (hypostase) a jediné svébytlí lidské i božské přirozenosti. Takto se bude totiž pravdivě a vlastně vypovídat o onom člověku božské, dle toho, že onen člověk zahrnuje v sobě svébytlí nejen lidské přirozenosti, nýbrž božské: a naopak o Božím Slovu se vypovídá lidské, pokud je svébytlím lidské přirozenosti.

Z toho je též jasné, že ačkoli Syn je vtělený, přesto není třeba, aby byl vtělený Otec nebo Duch svatý, ježto vtělení nenastalo dle spojení v přirozenosti, v níž se scházejí tři božské osoby, nýbrž dle bytnosti (hypostase) a svébytlí, pokud jsou tři osoby odlišovány. A tak, jako v Trojici je více osob jsoucích o sobě v jedné přirozenosti, tak v tajemství Vtělení je jediná osoba jsoucí o sobě ve více přirozenostech.

Kapitola 40.

Námitky proti víře ve Vtělení

Proti tomuto názoru katolické víry vyvstávají mnohé obtíže, kvůli nimž nepřátelé víry napadají Vtělení.

1. - Bylo přece prokázáno (Kn. I, kap. 20), že Bůh není ani tělo, ani síla v těle. Pokud však na sebe tělo vzal, následuje, že buď je změněn v tělo, nebo že síla v těle je po vtělení. Zdá se tedy nemožné, že se vtělil.

2. - Vše, co získává novou přirozenost, podléhá podstatné proměně podmětu. Něco se přece rodí podle toho, že získává nějakou přirozenost. Jestliže bytnost (hypostase) Syna Božího povstává znovu o sobě jsoucí v lidské přirozenosti, zdá se, že byla podstatně změněna.

3. - Dále: žádná bytnost (hypostase) nějaké přirozenosti se nerozšiřuje mimo onu přirozenost; ba spíše přirozenost je shledávána mimo bytnost (hypostasi), jako mající pod sebou mnohé

bytnosti. Jestliže se tedy bytnost (hypostase) Božího Syna stala skrze vtělení bytností (hypostasí) lidské přirozenosti, následuje, že Syn Boží není po vtělení kdekoli, ježto lidská přirozenost není všude.

4. - Obšírněji: jedné a stejné věci nepatří nic, než jedině to, čím je; označuje totiž podstatu věci, jež (u) jedné je jedna. Avšak přirozeností kterékoli věci je, co čím je její; totiž přirozenost věci je to, co označuje vymezení (II Phys., 1, 10; 193 a). Zdá se tedy být nemožné, aby jediná bytnost (hypostase) byla o sobě ve dvou přirozenostech.

5. - Mimo to: u těch (věcí), které jsou bez hmoty, nemůže se lišit bytnost věci od věci, jak už bylo prokázáno (Kn. I, kap. 21, 22; kn. II, kap. 54); a toto je zejména u Boha, který není jen svou bytností, ale i svým bytím (Kn. I, kap. 22). Jenže lidská bytnost nemůže být totéž, co božská bytnost (hypostase). Zdá se tedy, že je nemožné, aby božská bytnost (hypostase) byla o sobě v lidské přirozenosti.

6. - Taktéž: přirozenost je jednodušší a tvarovější, než bytnost (hypostase), jež je v ní o sobě: vždyť přidáním něčeho hmotného je společná přirozenost jednotlivě rozlišována k této bytnosti (hypostasi). Je-li tedy božská bytnost (hypostase) o sobě v lidské přirozenosti, zdá se následovat, že lidská přirozenost je jednodušší a tvarovější, než božská bytnost (hypostase). To je naprosto nemožné.

7. - Dále: pouze v těch (věcech), jež jsou složeny z hmoty a tvaru, se shledává odlišnost zvláštního a jeho bytnosti proto, že zvláštní je jednotlivě rozlišeno označenou hmotou, která se neuzavírá v bytnosti a přirozenosti druhu; totiž v označení Sokrata je uzavírána jeho hmota, ale nikoli v rázu lidské přirozenosti. Tedy každá bytnost (hypostase) jsoucí o sobě v lidské přirozenosti, je ustavena označenou hmotou. To nelze říci o božské bytnosti (hypostasi). Zdá se, že tedy není možné, aby bytnost (hypostase) Slova Božího byla o sobě v lidské přirozenosti.

8. - Obšírněji: duše a tělo u Krista nebylo menší síly, než u jiných lidí. Avšak u jiných lidí ze svého spojení ustavují svébyetí, bytnost (hypostasi) a osobu. Tedy také u Krista se ze spojení duše a těla ustavuje svébyetí, bytnost (hypostase) a osoba. Avšak nikoli svébyetí, bytnost (hypostase) a osoba Božího Slova, jež je věčná. Zdá se tedy, že Krista je jiné svébyetí, bytnost (hypostase) a osoba, mimo svébyetí, bytnost (hypostasi) a osobu Božího Slova.

9. - Mimo to: jako se z duše a těla ustavuje lidská přirozenost v obecně, tak z této duše a z toho těla se ustavuje tento člověk, což je bytností (hypostasí) člověka. Zdá se tedy, že z jejich spojení je ustavena bytnost (hypostase); a tak platí to, co dříve.

10. - Taktéž: tento člověk, jenž je Kristus, pokud se uvažuje pouze složený z duše a těla, je nějaká podstata. Nikoli však obecná: tedy částečná. Je tedy bytností (hypostasí).

11. - Dále: je-li stejné svébyetí lidské i božské přirozenosti u Krista, je třeba, aby z intelektu člověka, jenž je Kristus, byla božská bytnost (hypostase). Není však z intelektu jiných lidí. Člověk se tedy praví o Kristu a jiných stejnojmenně. A takto nebude stejného druhu s námi.

12. - Obšírněji: u Krista se shledává trojí, jak je jasné z uvedeného (Kap. 29), a to: tělo, duše a božství. Avšak duše, která je vznešenější než tělo, není svébyetí těla, nýbrž spíše jeho tvar. Ani tedy to, co je božské, není svébyetí lidské přirozenosti, nýbrž se k ní má spíše tvarově.

13. - Mimo to: vše, čeho se někomu dostává po naplněném bytí, dostává se mu případečně. Je-li ale Boží Slovo od věčnosti, je jasné, že tělo přijaté na sebe se mu dostává po naplněném bytí. Dostává se mu tedy případečně.

Kapitola 41.

O tom, jak je třeba rozumět Vtělení Syna Božího

K uvážení řešení těchto (námitek) dlužno začít poněkud hlouběji. Protože totiž Eutyches tvrdil, že spojení Boha a člověka nastalo v přirozenosti (Kap. 35), kdežto Nestorius (tvrdil, že) ani v přirozenosti, ani v osobě (Kap. 34), zatímco učení katolické víry zachovává to, že

nastalo spojení v osobě, nikoli v přirozenosti (Kap. 39), zdá se být nutné předem poznat, co to je být sjednocen v přirozenosti, a co to je být sjednocen v osobě.

Přirozenost se přece říká více způsoby. - Vždyť jak rození oživených (tvorů), tak i původ rození, i pohyb, i látka, i tvar jsou nazývány přirozeností; přirozeností se někdy označuje čím věc je, a obsahuje to, co patří k celistvosti druhu, jako říkáme, že lidská přirozenost je společná všem lidem, a podobně u jiných. - V přirozenosti se tedy spojuje to, z čeho se ustavuje celistvost nějakého druhu; jako se duše a lidské tělo spojují k ustavení druhu živočicha a všeobecně cokoli je částmi druhu.

Je však nemožné, aby se k nějakému druhu, celistvě už ustavenému, připojilo něco vnějšího do jednoty přirozenosti, ledaže by se druh zrušil. Protože totiž druh je jako číslo, kde přidání či ubrání nějaké jednotky mění druh, pak přidá-li se něco ke druhu už dokončenému, je to nutně už nový druh; jako přidá-li se k podstatě už oživené smyslové, bude to už jiný druh. Vždyť živočich nebo rostlina jsou různé druhy. - Přesto se ale stává, že to, co není z celistvosti druhu, je shledáváno na nějakém jedinci, obsaženém pod jiným druhem; jako bílé a oděné na Sokratovi nebo Platonovi, nebo šestý prst, či něco podobného. Nic tedy nebrání tomu, aby se v jedinci spojil něco, co se nespojuje v jediné celistvosti druhu; jako lidská přirozenost a běloba a hudba v Sokratovi, a to, o čem se praví, že je jedno podmětem. - Ježto se pak jedinec v rodu podstaty nazývá bytností (hypostasí), kdežto v rozumných podstatách se nazývá též osobou, o všech takových se přiléhavě říká, že jsou sjednocováni dle bytnosti (hypostase), nebo i dle osoby. - Tak je tedy jasné, že nic nebrání tomu, že něco není sjednoceno co do přirozenosti, avšak je sjednoceno co do bytnosti (hypostase), či dle osoby.

Avšak bludaři, slyšící, že v Kristu nastalo sjednocení Boha a člověka, přistoupili k prozkoumání toho opačnou cestou, když opomenuli cestu pravdy. Někteří totiž považovali toto sjednocení na způsob toho, co se sjednocuje v jednu přirozenost; jako Arius a Apollinaris, tvrdící, že Slovo sloužilo Kristovu tělu za duši, nebo za mysl (Kap. 32 a násl.); a jako Eutyches, který tvrdil, že před Vtělením byly dvě přirozenosti, Boží a lidská, kdežto po Vtělení jedna.

Avšak jejich výrok obsahuje naprostou nemožnost. Je přece jasné, že přirozenost Slova je ve své celistvosti od věčnosti nejdokonalejší, a naprosto nemůže být ani zničena, ani změněna; proto je nemožné, aby k ní přistoupilo něco vnějšího od božské přirozenosti, jako lidská přirozenost, nebo nějaká její část k jednotě přirozenosti.

Jiní však, shledávající nemožnost takového tvrzení, obrátili se na opačnou stranu. Vždyť to, co přistupuje k někomu, majícímu nějakou přirozenost, a přesto nenáleží k celistvosti oné přirozenosti, zdá se být případkem, jako bělost, či hudba, nebo se k němu má případečně, jako prsten, oděv, dům a podobná. Když ale uvažovali, že přistupuje-li lidská přirozenost k Božímu Slovu, a vůbec nenáleží k celistvosti jeho přirozenosti, tedy se domnívali, že je nezbytné, aby lidská přirozenost byla případečně připojena k Božímu Slovu. Ježto je jasné, že nemůže být ve Slově jako případek [jednak proto, že Bůh není příjemcem případku, jak už bylo výše prokázáno (Kn. I, kap. 25), jednak proto, že je-li lidská přirozenost z rodu podstaty, nemůže být případkem nikoho], zdá se, že zbývá, že lidská přirozenost přistupuje ke Slovu nikoli jako případek, nýbrž jako případečně se mající vůči němu. Nestorius tedy tvrdil, že Kristova lidská přirozenost se měla ke Slovu jako nějaký chrám, takže pouhým přebýváním se muselo rozumět připojení Slova k lidské přirozenosti. A ježto chrám má své jednotlivé rozlišení odděleně od toho, kdo v chrámě přebývá, přičemž jednotlivé rozlišení odpovídající lidské přirozenosti, je osobnost, zbývalo, že jiná by byla osobnost lidské přirozenosti, jiná Slova. A tak by Slovo a onen člověk byly dvě osoby.

Ve snaze vyhnout se této nepříhodnosti (Kap. 37), jiní uvedli ohledně lidské přirozenosti takové uzpůsobení, že mu vlastně osobnost nemůže odpovídat; říkali, že duše i tělo, v nichž spočívá celistvost lidské přirozenosti, jsou od Slova přijaty tak, že duše nebyla spojena s tělem k ustavení nějaké podstaty; (k tomu všemu se uchýlovali), aby nebyli nuceni uznat, že

ona podstata, takto ustavená, má ráz osoby; avšak připojení Slova k duši a k tělu stanovili jako k těm, které se mají příbudečně, rozuměj: oděného vůči oděvu; v tom jaksi napodobovali Nestoria.

Po vyvrácení těchto [námitek tím, co už bylo řečeno (Kap. 37 a násl.)], je nutno potvrdit, že sjednocení Slova s člověkem bylo takové, že ani nebyla udělána jedna přirozenost ze dvou, ani nebylo připojení Slova k lidské přirozenosti, jako je nějaké podstaty, rozuměj člověka, k vnějškovostem, které se se vůči němu samému mají příbudečně, jako dům a oděv; stanoví se však, že Slovo je o sobě v lidské přirozenosti jako v sobě vlastní, vytvořené Vtělením, že také ono tělo je opravdové tělo Božího Slova, a podobně i duše a Boží Slovo je opravdový člověk. Třebaže toto sjednocení nemůže být člověkem dokonale objasněno, přesto dle našeho způsobu a schopnosti se pokusíme uvést něco k upevnění víry (Ef 4, 29), aby se katolická víra ohledně tohoto tajemství obhájila před nevěřícími.

Ve stvořených věcech však není shledáváno nic tak podobného tomuto sjednocení jako připojení duše k tělu; a podobnost by byla ještě větší, jak praví Augustin (Aug., Contra Felicianum, 12), kdyby ve všech lidech byl jediný intelekt, jak někteří tvrdili (Averroes, III De Anima, Comm., 5); podle nich by tedy bylo třeba říci, že předem existující intelekt se znovu tímto způsobem připojuje k pojmu člověka, že z obojího povstává jedna osoba, jak tvrdíme, že se spojilo předem existující Slovo s lidskou přirozeností v jednu osobu. Pro tuto podobnost obojího sjednocení tedy uvádí Athanasius ve Vyznání víry, že "Bůh a člověk je jeden Kristus tak, jako rozumová duše a tělo je jeden člověk".

Protože se ale rozumová duše sjednocuje s tělem jako s hmotou a jako s nástrojem, nemůže být podobnost, co se týká prvního způsobu spojení; takto by přece z Boha a člověka povstala jedna přirozenost, protože hmota a tvar vlastně ustavují přirozenost druhu. Zbývá tedy přihlídnout k podobnosti, dle níž se duše připojuje k tělu jako k nástroji. V tom se též shodují výroky starých Učitelů (Církve), kteří stanovili lidskou přirozenost v Kristu za nějaký nástroj božství, jako je také tělo stanovováno nástrojem duše.

Ovšem jinak je tělo a jeho části ústrojím duše, a jinak vnější nástroje. Vždyť tento krumpáč není vlastní nástroj jako tato ruka. S krumpáčem přece mohou pracovat mnozí, zatímco tato ruka je určena k vlastní činnosti této duše. Proto ruka je ústrojím připojené a vlastní, kdežto krumpáč je vnější a společný nástroj.

Takto se tedy může uvažovat i o spojení Boha a člověka. Všichni lidé se totiž přirovnávají k Bohu jako nějaké nástroje, jimiž koná: "Neboť je to Bůh, který ve vás působí, že chcete i činíte co se mu líbí", dle Apoštola (Flp 2, 13). Jiní lidé se však přirovnávají k Bohu jako nástroje vnější a oddělené; jsou totiž Bohem pohybováni, nejen k činnostem sobě vlastním, nýbrž k činnostem společným veškeré rozumové přirozenosti, jako je poznat pravdu, milovat dobro a konat spravedlivé. Avšak lidská přirozenost v Kristu je na sebe přibrána proto, aby nástroje vykonávaly to, co je vlastní činností jedině Boha, jako je odpouštět hříchy, osvěcovat milostí mysli a uvádět do dokonalosti věčného života. Kristova lidská přirozenost se tedy přirovnává k Bohu jako vlastní a připojený nástroj, jako ruka k duši.

A ani se neliší od toho, co je v přírodních věcech obvyklé, že něco je přirozeně vlastním nástrojem, co přece není jejím tvarem. Vždyť jazyk, pokud je nástrojem hovoru, je vlastním nástrojem intelektu; ten ovšem, jak dokazuje Filozof (II De Anima, 4, 4; 429 a), není úkonem žádné části těla. Podobně se také objevuje nějaký nástroj, jenž nepatří k přirozenosti druhu, a přesto ze strany hmoty přísluší tomuto jedinci, jako šestý prst, nebo něco podobného. Dle tohoto způsobu tedy nic nebrání stanovit připojení lidské přirozenosti ke Slovu, že lidská přirozenost je jakoby nástrojem Slova, nikoli oddělená, nýbrž připojená; a přece ani lidská přirozenost nenáleží k přirozenosti Slova, ani Slovo není jejím tvarem; přesto ale patří k jeho osobě.

Uvedené příklady nejsou ovšem stanoveny tak, že by se v nich musela hledat všemožná podobnost: dlužno totiž rozumět, že Boží Slovo by mohlo být spojeno s lidskou přirozeností

mnohem vznešeněji a důvěrněji, nežli duše s jakýmkoli vlastním nástrojem; zejména pokud se nazývá připojeným celé lidské přirozenosti prostřednictvím intelektu. A třebaže Boží Slovo svou silou proniká vše, jako udržující a nesoucí vše, přesto intelektuálním tvorům, kteří se mohou těšit Slovu a být jeho účastníky, může být připojeno z jakési příbuznosti podobnosti také vznešeněji a nevypověditelněji.

Kapitola 42.

O tom, že přijetí lidské přirozenosti
na sebe přísluší především Božímu Slovu

Z toho je také jasné, že přijetí lidské přirozenosti na sebe přísluší nejspíše osobě Slova. Je-li totiž přijetí lidské přirozenosti na sebe zařízeno ke spáse lidí, přičemž nejvyšším blahem člověka je, aby se co do intelektuální části zdokonalil rozjímáním První Pravdy, bylo třeba, aby skrze Slovo, pocházející od Otce intelektuálním vyplýváním byla přijata na sebe lidská přirozenost.

Opět: jakási příbuznost s lidskou přirozeností se zdá (odpovídat) ponejvíce Slovu. Člověk totiž přijímá vlastní druh podle toho, dle čeho je rozumový. Slovo je však příbuzné rozumu. Proto se u Řeků "logos" řekne jak Slovo, tak rozum. Slovo je tedy nejvhodněji připojené k rozumové přirozenosti. Vždyť také Písmo svaté přisuzuje kvůli uvedené příbuznosti jméno obrazu jak Slovu, tak člověku. Apoštol přece praví o Slovu, že "jest obrazem Boha neviditelného" (Kol 1, 15), a stejně mluví o člověku, že "muž je obrazem Boha" (I Kor 11, 7).

Slovo má také nějaký ráz příbuznosti nejen s rozumovou přirozeností, nýbrž i všeobecně se vším tvorstvem. Ježto Slovo obsahuje důvody všeho Božího tvorstva, jako umělec obsahuje všechny rázy uměleckých (děl) pojmem svého rozumu. Takto tedy všichni tvorové nejsou nic jiného, než jakýsi věčný výraz a představa toho, co je obsaženo v pojmu Božího Slova; proto se též praví (Jan 1, 3), že vše je vytvořeno skrze Slovo. Slovo je tedy příhodně sjednoceno s tvorem, a to lidskou přirozeností.

Kapitola 43.

O tom, že lidská přirozenost,
kterou na sebe vzalo Slovo, neexistovala dříve,
nýbrž byla Božím Slovem vzata na sebe v samotném početí

Ježto však Slovo přijalo na sebe lidskou přirozenost v jednotě osoby, jak je už jasné z uvedeného (Kap. 39), bylo třeba, aby lidská přirozenost neexistovala před tím, než se sjednotila se Slovem.

Kdyby totiž předem existovala, tedy (ježto přirozenost nemůže existovat předem jinak, než na jedinci) bylo třeba, aby byl nějaký jedinec oné lidské přirozenosti, existující ještě před sjednocením. Avšak jedinec lidské přirozenosti je bytnost (hypostase) a osoba. Bude tedy nutno říci, že lidská přirozenost, kterou mělo Slovo vzít na sebe, předem existovala v nějaké bytnosti (hypostasi) neboli osobě. Kdyby tedy ona přirozenost byla vzata na sebe, (pak), při trvání dřívější bytnosti (hypostase) neboli osoby, zůstaly by tehdy po sjednocení dvě bytnosti (hypostase) neboli osoby, jedna Slova a jiná člověka. A tak by nenastalo sjednocení v bytnosti (hypostasi) neboli osobě. To odporuje učení víry. - Pokud ale ona bytnost (hypostase) neboli osoba nezůstala v té přirozenosti, v jaké (mající být na sebe vzata od Slova) předem existovala, to se nemohlo stát bez porušení. Vždyť nic jednotlivě rozlišeného nepřestává být tím, čím je, leda porušením a v důsledku lidské přirozenosti v něm existující. Bylo tedy nemožné, aby Slovo přijalo do jednoty osoby nějakého předem existujícího člověka.

Současně by se také ubíralo dokonalosti Vtělení Božího Slova, kdyby mu scházelo něco z toho, co je člověku přirozené. Člověku je však přirozené, aby se narodil lidským zrozením. Toto by však Boží Slovo nemělo, kdyby vzalo na sebe člověka předem existujícího; neboť onen člověk by vyvstal ve svém zrození jako čirý člověk, takže jeho narození by nemohlo být

připisováno Slovu, ani Blahoslavená Panna by nemohla být nazývána matkou Slova. Katolická víra však vyznává, že je nám rovný ve všem přirozeném, kromě hříchu (Žd 4, 15); praví se dle Apoštola, že Boží Syn je učiněn z ženy (Ga 4, 4), takže je narozený, a Panna je Bohorodičkou. Nebylo tedy vhodné, aby vzal na sebe předem existujícího člověka.

Odtud se též objevuje, že přijal lidskou přirozenost od samého začátku početí. Jako totiž polidštění Božího Slova vyžaduje, aby Boží Slovo bylo zrozené lidským narozením k tomu, aby bylo pravým a přirozeným člověkem, shodujícím se s námi ve všem přirozeném; tak vyžaduje, aby Boží Slovo bylo počato lidským početím. Člověk se přece dle přírodního řádu nenarodí, není-li předem počat. Jestliže však lidská přirozenost, která měla být přijata, byla v nějakém stavu dříve, než se sjednotila se Slovem, pak ono početí by nemohlo být připisováno Božímu Slovu, aby bylo nazývané počaté lidským početím. Bylo tudíž třeba, aby Boží Slovo bylo připojeno lidské přirozenosti od samého začátku početí.

Opět: v lidském narození působí činná síla k doplnění lidské přirozenosti v nějakém vymezeném jedinci. Jestliže však Boží Slovo nepřijalo na sebe lidskou přirozenost od samého začátku početí, tedy činná síla ve zrození před sjednocením by zařídila svůj úkon k jinému jedinci lidské přirozenosti, jež je bytnost (hypostase) neboli lidská osoba; po sjednocení by však zařídila svůj úkon k jiné bytnosti (hypostasi) neboli lidské osobě, totiž k Božímu Slovu, jež se zrodilo v lidské přirozenosti. Tak by tedy nebylo co do počtu jedno zrození, jakožto zařízené ke dvěma osobám; a nebylo by ani celkově jednotvaré, což by se uchylovalo od přírodního řádu. Nebylo tedy vhodné, aby Boží slovo přijalo na sebe lidskou přirozenost až po početí, nýbrž zároveň v samotném početí.

Taktéž: řád lidského zrození vyžaduje, aby ten, kdo je počat, se také sám narodil a nikoli jiný. Vždyť početí se zařizuje k narození. Je-li tedy Boží Syn zrozen lidským narozením, je také třeba, aby Boží Syn byl také počat lidským početím a nikoli jako čirý člověk.

Kapitola 44.

O tom, že samotná lidská přirozenost, přijatá Slovem na sebe, byla v samotném početí dokonalá, co se týká duše a těla

Dále je však z toho jasné, že v samotném počátku početí byla k tělu připojena rozumová duše.

Boží Slovo přece na sebe vzalo tělo prostřednictvím rozumové duše (Kap. 41); lidské tělo totiž není od Boha na sebe převzatelné více, než jiná těla, leda pro rozumovou duši. Boží Slovo tedy nepřijalo na sebe tělo bez rozumové duše. Když tedy Boží Slovo na sebe vzalo tělo od samého začátku početí, bylo třeba, aby se rozumová duše spojila s tělem v samém začátku početí.

Taktéž: po stanovení toho, co je v rození pozdější, je nutné, aby bylo stanoveno i to, co je dle pořadí zrození dříve. Leč pozdější v rození je to, co je nejdokonalejší; avšak nejdokonalejší je samotný zrozený jedinec, který v lidském rození je bytnost (hypostase) neboli osoba, k jejímuž ustavení je zařizována jak duše, tak tělo. Po stanovení osobnosti zrozeného člověka je ovšem nutno, aby existovalo jak tělo, tak rozumová duše. Avšak osobnost člověka Krista není jiná, než osobnost Božího Slova; Boží slovo si však připojilo lidské tělo v samém početí. Byla tam tedy osobnost onoho člověka; tudíž bylo třeba, aby tam byla i rozumová duše.

Bylo by také nevhodné, aby se Boží Slovo, jež je pramenem a počátkem všech dokonalostí a tvarů, připojilo k nějaké beztvaré věci a ještě nemající dokonalost přirozenosti. Co se však stává tělesným, to je před oživením beztvaré a postrádající dokonalost přírody. Nebylo tedy vhodné, aby se Boží Slovo připojilo k tělu ještě neoživenému. A takto bylo třeba, aby byla ona duše připojena k tělu od začátku početí.

Z toho se též objevuje, že ono tělo přijaté na sebe bylo tvarové od začátku početí. Vždyť Boží Slovo nemělo na sebe přijímat nic beztvarého. - Současně však duše vyžaduje vlastní hmotu, jakož i jakýkoli jiný přirozený tvar. Vlastní hmotou duše je však ústrojné tělo: duše je přece

"podstatou přírodního těla, které má v možnosti život" (II De Anima, 1, 5; 412 a). Je-li tedy sjednocena s tělem od začátku početí, jak už bylo prokázáno, bylo nutno, aby tělo bylo vytvořeno a uspořádáno od počátku početí. - A rovněž uspořádání řádem zrození předchází uvedení rozumové duše. Proto, po stanovení pozdějšího, bylo nutno stanovit i dřívější.

Avšak vzrůst mnohosti až k patřičné míře nic nebrání tomu, aby následovalo oživení těla. Ohledně početí na sebe přijatého člověka dlužno tedy smýšlet tak, že na samém začátku početí bylo tělo vytvořené a uspořádané, avšak zatím postrádalo patřičnou mnohost.

Kapitola 45.

O tom, že bylo vhodné, aby se Kristus narodil z Panny

Z toho je však jasné, že bylo nutné, aby se onen člověk narodil z panenské Matky bez přirozeného semene.

Mužské semeno se přece vyžaduje v lidském zrození jako činný základ kvůli činné síle, která je v něm. Avšak činná síla ve zrození Kristova těla nemohla být, dle uvedeného, přirozená. Přirozená síla totiž nezdokonaluje celé vytváření těla náhle, nýbrž potřebuje k tomu čas. Jenže Kristovo tělo byla na samém začátku početí vytvořené a uspořádané, jak bylo prokázáno. (Kap. 44) Zbývá tedy, že Kristovo zrození bylo lidské bez přirozeného semene.

Taktéž: samcovo semeno při (počátku) zrodu jakéhokoli živočicha přitahuje k sobě látku, kterou nabízí matka, jakoby síla, jež je v samcově semeni tíhla k ucelení sebe sama jako cíli celého zrození. Proto také po dovršení zrození je samo změněné a ucelené semeno potomstvem, které se rodí. Avšak v Kristově lidském zrození bylo nejvzdálenější mezi připojení k božské osobě, nikoli však nějaká osoba neboli bytnost (hypostase) lidská, jež by se měla ustavit, jak je jasné z uvedeného (kap. 44). V tomto zrození tedy nemohlo být mužské semeno činným základem, nýbrž jedině Boží síla; tedy, jako mužovo semeno v obecném lidském plození přitahuje na svou svébytnost látku, nabízenou od matky, tak stejnou látku při Kristově zrození přijalo na sebe k svému sjednocení Boží Slovo.

Podobně je ale jasné, že bylo vhodné, aby se v samotném lidském zrození zaskvěla nějaká duchovní vlastnost zrození Slova. Slovo však, dle čeho vychází od vypovídajícího, ať už vnitřně počaté, nebo zevně pronesené, nepřináší vypovídajícímu porušení, nýbrž spíše skrze slovo se pohlíží na plnost dokonalosti ve vypovídajícím. Bylo tedy vhodné, aby se Boží Slovo počalo a zrodilo dle lidské přirozenosti tak, aby se neporušila bezúhonnost matky. - Když je jasné také to, že Boží Slovo, jímž je všechno ustaveno a vše udržováno ve své bezúhonnosti, bylo vhodné, aby se zrodilo při všemožném zachování bezúhonnosti Matky. Tedy bylo vhodné, aby toto zrození bylo z Panny.

Ovšem ani tento způsob zrození neubírá nic pravé a přirozené lidskosti Krista, třebaže je zrozen jinak, než ostatní lidé. Je přece jasné, protože je Boží síla nekonečná, jak už bylo prokázáno (Kn. I, kap. 43, kn. II, kap. 22), a všechny příčiny od ní berou sílu ke způsobení účinku (Kn. III, kap. 67 a násl.), že kterýkoli účinek se způsobuje skrze kteroukoli příčinu, může být způsoben Bohem bez pomoci oné příčiny stejného druhu a přirozenosti. Jako tedy přirozená síla, která je v lidském semeni, vydává skutečného člověka, majícího lidskou přirozenost i druh, tak Boží síla, která dala semeni takovou sílu, může způsobit účinek oné síly i bez této síly, ustavování opravdového člověka, majícího lidskou přirozenost i druh.

Pokud ale někdo řekne, že má-li přirozeně zrozený člověk tělo přirozeně ustavené z mužského semene a toho, co poskytuje žena, ať je to cokoli, Kristovo tělo nebylo stejné přirozenosti s naším (tělem), když nebylo zrozeno z mužského semene; k tomu je pádná odpověď z tvrzení Aristotela, uvádějícího, že mužské semeno látkově (hmotně) nevstupuje do počatého ustavení, nýbrž je pouze činným původem; kdežto celá látka těla se poskytuje od matky (I De Generat. Animal., 20, 21; 729 a; II, 4; 737 b). A tak, co se týká látky, tělo Kristovo se neliší od našeho těla. Vždyť také naše těla jsou látkově ustavena z toho, co je přijato od matky.

Pokud však někdo odporuje uvedenému Aristotelovu tvrzení, pak následující námitka je neúčinná. Totiž podobnosti nebo nepodobnosti některých (věcí) v hmotě se nesledují s ohledem na stav hmoty na začátku rození, nýbrž dle postavení hmoty už připravené, jak je na hranici plození. Dle hmoty se přece neodlišuje vzduch, vzniklý ze země nebo z vody, ježto (třebaže voda a země jsou na počátku vzniku odlišné, přesto) úkonem dávajícího vznik jsou převáděny k jedinému uzpůsobení. Takto tedy božskou mocí může být hmota, která se přijímá pouze od ženy, převedena na konci plození ke stejnému uzpůsobení, jaké má hmota, vzatá současně od muže a ženy. Nebude tedy nějaká nepodobnost kvůli různosti hmoty mezi tělem Kristovým, jež je Boží mocí utvořené z hmoty, která je přijata od jediné Matky, a našimi těly, které jsou vytvářena silou přirozenosti z hmoty, třebaže se také převezmou od obou rodičů. Je přece jasné, že od hmoty, která se přijímá z muže a ženy, se více odlišuje hlína země, [z níž Bůh prvně utvořil člověka (Gn 2, 7), jenž byl zajisté opravdový člověk a nám ve všem podobný], než hmota, přijatá pouze od ženy, z níž bylo vytvořeno Kristovo tělo.

Proto Kristovo narození z Panny neubírá nic opravdovosti jeho lidství, ani jeho podobnosti nám. Ačkoli přirozená síla sice vyžaduje vymezenou hmotu k vymezenému účinku, který má být v ní způsoben, přesto Boží síla, která může z ničeho uvést vše do bytí, není v působení poutána vymezenou hmotou. Rovněž ani tím neubude nic na důstojnosti Kristovy Matky, že Panna počala a porodila, aniž by byla nazývána pravou a přirozenou Matkou Božího Syna. Vždyť při tvorbě Boží silou posloužila přirozenou látkou ke zplození Kristova těla, což se vyžaduje jedinečně ze strany matky; kdežto to co působí v jiných matekách k porušení panenství, není zařizováno k tomu, co je u matky, nýbrž pouze k tomu, co je otce, aby mužovo semeno dospělo k místu rození.

Kapitola 46.

O tom, že se Kristus zrodil z Ducha svatého

Třebaže však božské působení, kterým se něco koná v tvorech, je společné celé Trojici, jak bylo prokázáno z výše uvedeného (Kap. 21), přesto utvoření Kristova těla, jež bylo vykonáno Boží silou, se příhodně přisuzuje Duchu svatému, i když je společné celé Trojici.

Zdá se to přece shodovat se vtělením Slova. Vždyť tak, jako naše slovo počaté v mysli je neviditelné, avšak navenek pronesené je smysly vnímatelné, tak Boží Slovo dle věčného plození v Otcově srdci existuje neviditelně, avšak vtělením se nám stalo smyslovým. Proto vtělení Božího Slova je jako hlasitý výraz našeho slova. Avšak hlasitý výraz našeho slova nastává skrze našeho ducha, skrze který se vytváří hlas našeho slova. Tedy příhodně také skrze Ducha Syna Božího se vytváření jeho těla nazývá vzniklým.

Toto je též příhodné lidskému zrození. Vždyť činná síla, jež je v lidském semeni, přitahujícím k sobě látku, která pochází od matky, působí skrze ducha; taková činná síla se přece zakládá na duchu, kvůli čemuž, že ho obsahuje, je třeba, aby pěnivé semeno bylo též bílé (II De Gener. An., 2; 735 a). Tedy Boží Slovo, přijímající na sebe tělo z panny, musí příhodně toto utvářet skrze Ducha svatého, když na sebe přebírá tělo.

Toto je též příhodné k naznačení příčiny, podněcující ke Vtělení Slova; ta ovšem nemohla být žádná jiná, než láska Boží k člověku, jehož přirozenost si chtěl přisvojit v jednotě osoby. V božských (věcech) je však Duch svatý ten, který vychází jako láska, jak bylo výše uvedeno (Kap. 19). Bylo tedy příhodné, aby se dílo vtělení přisuzovalo Duchu svatému.

Rovněž bývá v Písmě svatém připisována veškerá milost Duchu svatému, jelikož to, co je zdarma dané, zdá se být uštědřeno z lásky dárce. Člověku však nebyla udělena žádná větší milost, než ta, že se připojil v osobě k Bohu. Toto dílo se tedy příhodně přisuzuje Duchu svatému.

Kapitola 47.

O tom, že Kristus nebyl synem Ducha svatého co do těla

Třebaže je ale Kristus nazýván počatým z Ducha svatého a Panny, přesto nemůže být Duch svatý nazýván otcem Kristovým dle lidského zrození, jako se Panna nazývá jeho matkou.

Vždyť Duch svatý nevyvádí lidskou přirozenost v Kristu ze své podstaty, nýbrž jediné svou silou působil k jeho vytvoření. Tedy co do lidského plození nemůže být Duch svatý nazýván Kristovým otcem.

Také by to svádělo k bludu, kdyby se Kristus nazýval synem Ducha svatého. Je přece jasné, že Boží Slovo má odlišenou osobu dle toho, že je Synem Boha Otce. Kdyby se tedy nazýval synem Ducha svatého dle lidské přirozenosti, dalo by se rozumět, jakoby Kristus byl dvěma syny. Vždyť Boží Slovo nemůže být synem Ducha svatého; a tak, když označení synovství přísluší k osobě, nikoli k přirozenosti, následovalo by, že v Kristu by byly dvě osoby. Což odporuje učení katolické víry (kap. 34).

Bylo by přece nevhodné, aby se autorita a jméno Otce přenášelo k jiné osobě; to by se dělo, kdyby se Duch svatý nazýval Kristovým otcem.

Kapitola 48.

O tom, že se nemá říkat: Kristus je tvorem

Dále je též jasné, že nemůže být přece jednoduše vypovídáno, že Kristus je tvorem, i když lidská přirozenost, vzatá od Slova, je nějaký tvor.

Být stvořen je totiž jakési povstávat. Protože však povstávat míří jednoduše k bytí, tak povstávat je toho, co má bytí jsoucí o sobě; a takový je ucelený jedinec v rodu podstaty; což se ovšem v rozumové přirozenosti nazývá osoba, nebo také bytnost (hypostase). Avšak tvary a případy a také části, o těch se neříká, že povstávají, protože i bytí nemají jsoucí o sobě, nýbrž závisejí na jiném. Stává-li se tedy někdo bílým, nelze o něm říci, že povstává jednoduše. V Kristu však není bytnost (hypostase) neboli osoba, leda Božího Slova, které je nestvořené, jak je jasné z předdeslaného (Kap. 38). Tedy jednoduše nemůže být vypovídáno, že Kristus je tvor, třebaže s dodatkem může být řečeno, že je nazýván tvorem dle čeho je člověkem, neboli dle lidské přirozenosti.

Třebaže ale o podmětu, který je v rodu podstaty jednotlivě rozlišený, se jednoduše neříká, že povstává to, co je mu vlastní, kvůli případkům, nebo částem, nýbrž jen dle toho, jak se to vezme; přesto se jednoduše vypovídá o podmětu vše, co přirozeně následuje k případkům, nebo k částem dle vlastního rázu; jednoduše se přece říká, že člověk je vidoucí, jelikož to následuje k oku a kudrnatý kvůli vlasům a viditelný kvůli barvě. Tak tedy i to, co vlastně sleduje lidskou přirozenost, může být vypovídáno o Kristu, jako že je člověk, že je viditelný, že krácel a podobně. Co je ale vlastní osobě, nevypovídá o Kristu z důvodu lidské přirozenosti, leda s nějakým dodatkem, výslovným nebo pozoruhodným.

Kapitola 49.

Vyvrácení výše uvedených důvodů proti Vtělení

Po tom, co bylo předesláno, se výše uvedené důvody (Kap. 40) proti víře ve Vtělení snadno vyřeší.

Vždyť bylo prokázáno (Kap. 31), že vtělení Slova se nemusí rozumět tak, že se Slovo proměnilo v tělo, ani, že je připojeno k tělu jako tvar (Kap. 32); proto důsledkem toho není, že Slovo je vtělené, že Bůh je opravdu tělo, nebo síla v těle, jak ukazoval první důvod.

(K 2) - Podobně ani nevyplývá, že Slovo je podstatně změneno tím, že na sebe přijalo lidskou přirozenost. V samotném Slovu přece nenastala žádná proměna, nýbrž pouze v lidské přirozenosti, která je na sebe vzata Slovem, dle níž náleží Slovu, že je v čase jak zrozené, tak narozené, avšak nikoli dle sebe sama.

Rovněž to, co se uvádí za třetí, postrádá nutnost. Vždyť bytnost (hypostase) se nerozšiřuje mimo meze oné přirozenosti, ze které má svébytnost. Boží Slovo však nemá svébytnost z lidské přirozenosti, nýbrž spíše přitahuje lidskou přirozenost ke své svébytnosti neboli

osobnosti; není přece skrze ni, nýbrž v ní. Proto nic nebrání tomu, aby Slovo Boží bylo všude, i když lidská přirozenost, přijatá na sebe Božím Slovem, všude není.

Tím se také vyvrací čtvrté. Je totiž třeba, aby každá věc jsoucí o sobě měla o sobě pouze jedinou přirozenost, v níž má jednoduše bytí. A tak Boží Slovo má jednoduše bytí skrze jedinou božskou přirozenost, nikoli však skrze lidskou přirozenost, nýbrž skrze ni má to, že je toto, totiž, že je člověkem.

Stejně se vyvrací také páté. Je přece nemožné, aby přirozenost, skrze niž Slovo je o sobě, byla jiná, než samotná osoba Slova. Je však o sobě skrze božskou přirozenost, nikoli však skrze lidskou; nýbrž ji přitahuje ke své svébytnosti, aby v ní bylo o sobě, jak bylo uvedeno. Proto není třeba, aby lidská přirozenost byla totéž, co osoba Slova.

Odtud se též vyvrací to, co se namítalo za šesté. Bytnost (hypostase) je totiž méně jednoduchá buď věcí, nebo intelektem, než přirozenost, skrze kterou je ustavována v bytí: věcí ovšem (tehdy), když bytnost (hypostase) není svá přirozenost; kdežto intelektem jedině tam, kde bytnost (hypostase) je totéž, co přirozenost. Avšak bytnost (hypostase) Slova se jednoduše neustavuje skrze lidskou přirozenost, aby skrze ni byla; nýbrž skrze ni má Slovo jenom to, že je člověkem. Není tedy třeba, aby lidská přirozenost byla jednodušší, než Slovo, pokud je Slovem, nýbrž pokud je tento člověk.

Z toho je také jasné řešení toho, co se namítá za sedmé. Není přece třeba, aby bytnost (hypostase) Božího Slova byla ustavena skrze udanou hmotu, nýbrž pouze pokud je tento člověk. Takto je totiž ustavován skrze lidskou přirozenost, jak bylo řečeno.

Avšak to, že lidská duše a tělo v Kristu jsou přitahovány k osobnosti Slova, neustavující nějakou osobu Slova mimo osobu Slova, nenáleží k umenšení síly, jak uváděl osmý důvod, nýbrž k větší důstojnosti. Všechno má přece lepší bytí, když se spojuje s důstojnějším, než je samo, nežli když existuje o sobě, jako smyslová duše má v člověku ušlechtlejší bytí, než u jiných živočichů, u kterých je hlavním tvarem, zatímco v člověku nikoli.

Odtud se také vyvrací to, co se namítalo za deváté. V Kristu přece byla tato duše a toto tělo, avšak z nich není ustavena nějaká osoba mimo osobu Božího Slova, jelikož jsou přibrány k osobnosti Božího Slova. Jako také tělo, když je bez duše, má vlastní druh, avšak sjednotí-li se s duší, přijímá druh od ní.

Z toho se také vyvrací to, co se předkládalo za desáté. Objevuje se přece, že tento člověk, jenž je Kristus, je nějaká podstata, a to nikoli všeobecná, nýbrž částečná; je také nějakou bytností (hypostasí), a přesto nikoli jinou bytností (hypostasí), než bytností (hypostasí) Slova, aby Slovo bylo o sobě jak v lidské přirozenosti, tak v božské; avšak to, co je o sobě v lidské přirozenosti, je tento člověk; říká-li se tedy tento člověk, předpokládá se samotné Slovo.

Jestliže ale někdo vztáhne tutéž námitku k lidské přirozenosti, a říká, že ona je nějakou podstatou, nikoli všeobecnou, nýbrž částečnou, a následně (že je) bytností (hypostasí), je zřejmě oklamán. Vždyť lidská přirozenost, také v Sokratovi, nebo Platonovi, není bytností (hypostasí), nýbrž to, co je v ní o sobě, je bytností (hypostasí).

Avšak to, že je podstatou a částečnou, se neříká dle onoho označení, kterým se praví, že bytnost (hypostase) je částečná podstata. Vždyť podstata, dle Filozofa, (III Kategorie, 1,2; 2a), se říká dvojmo: totiž o podmětu v rodu podstaty, jenž se nazývá bytnost (hypostase), a o tom, co čím je, a to je přirozenost věci. - Avšak ani části nějaké podstaty nejsou takto nazývány částečnými podstatami, jakoby byly jsoucími o sobě, nýbrž jsou o sobě v celku; proto ani nemohou být nazývány bytnostmi (hypostasemi), protože žádná z nich není ucelená podstata; jinak by následovalo, že by v jednom člověku bylo tolik bytností (hypostasí), kolik je částí.

Co však bylo namítáno za jedenácté, vyřeší se tím, že stejné pojmenování se zavádí z různého tvaru, označovaného jménem, avšak nikoli z rozdílnosti podkladu. Přece toto jméno, člověk, se nepřijímá stejnojmenně z toho, že je někdy podkladem pro Platona, jindy pro Sokrata. Tedy, toto jméno, člověk, vyslovené o Kristu i o jiných lidech, označuje vždy stejný tvar, totiž lidskou přirozenost; proto se o nich vypovídá jednoznačně: podklad se totiž mění

jen v tom, že - bere-li se pro Krista - předpokládá nestvořenou bytnost (hypostasi); bere-li se však pro jiného, předpokládá stvořenou bytnost (hypostasi).

Avšak ani o bytnosti (hypostasi) Slova se neříká, že je svébytím lidské přirozenosti, jakoby jí nebyla podrobena jako tvarovější, jak uváděl dvanáctý důvod. To by přece bylo nutné, kdyby bytnost (hypostase) byla ustavována v bytí jednoduše lidskou přirozeností, což je jasně klamné. Vždyť se říká, že bytnost (hypostase) Slova je podkládána lidské přirozenosti, pokud ji přitahuje ke svému svébytí, jako je něco přitahováno k jinému vznešenějšímu, s nímž se sjednocuje.

Přesto nenásleduje, že lidská přirozenost přichází ke Slovu případečně z toho, že Slovo předem existuje od věčnosti, jak vyvozoval poslední důvod. Tak totiž Slovo přijalo na sebe lidskou přirozenost, aby bylo pravým člověkem. Avšak bytí člověka je bytím v rodu podstaty. Jelikož tedy bytnost (hypostase) Slova má ze sjednocení lidské přirozenosti to, že je člověkem, nedochází k ní případečně: vždyť případy neudělují podstatné bytí.

Kapitola 50.

O tom, že prvotní hřích přechází od prvních rodičů na potomky

Z uvedeného bylo tedy prokázáno (Kap. 28-49), že není nemožné to, co (nauka) katolické víry říká o vtělení Syna Božího; následně je však dlužno prokázat, že bylo příhodné, aby Syn Boží přijal na sebe lidskou přirozenost (Kap. 27).

Avšak důvod této příhodnosti, udává Apoštol, jak se zdá, z dědičného hříchu, který přešel na všechny; říká přece: "Jako neposlušností jednoho člověka stalo se jich hříšnými mnoho, tak i poslušností jednoho stane se jich spravedlivými mnoho" (Ř 5, 19). Ježto ale sektáři Pelagiáni popírali dědičný hřích (Aug., De Haeres., 87), musí se prokázat, že se lidé rodí s dědičným hříchem.

A předně se ovšem musí přijmout, co se praví: "Pojal tedy Hospodin Bůh člověka a postavil ho v ráji...a přikázal mu: 'Z každého rajského stromu smíš jísti, avšak se stromu poznání dobrého a zlého ať nejíš! Neboť kterýkoliv den s něho budeš jísti, smrtí zemřeš!'" (Gn 2, 15-17). Ježto ale Adam toho dne, kdy pojedl, skutečně nezemřel, bylo třeba, aby uvedenému smrtí zemřeš bylo rozuměno takto: budeš podroben nutnosti smrti. To by se ovšem říkalo nadarmo, kdyby člověk dle ustavení své přirozenosti měl nutnost umírání. Dlužno tedy říci, že smrt a nutnost umírání je trest, uvalený na člověka za hřích. Avšak trest nepostihuje spravedlivě, leda za vinu. Nachází-li se u kohokoli tento trest, je nutné, aby u něho byla shledána nějaká vina. Tento trest je však shledáván u každého člověka, také od počátku jeho zrození; od tehdy se totiž rodí podroben nutnosti smrti; proto také některý záhy po narození umírá, "z lůna přenesen byv do hrobu" (Jb 10, 19). Tedy je v něm nějaký hřích. avšak nikoli hřích v uskutečnění, protože děti nemají užívání svobody vůle, bez níž se člověku nepřičítá nic ke hříchu, jak vychází najevo z toho, co bylo uvedeno ve třetí knize. Je tedy nutné, aby bylo řečeno, že je v nich nějaký hřích předaný původem.

Toto se výslovně objevuje i ze slov Apoštola: "Jako skrze jednoho člověka hřích přišel na tento svět a skrze hřích smrt, tak na všechny lidi smrt přešla, poněvadž všichni zhřešili" (Ř 5,12)

Nemůže být ale řečeno, skrze jednoho člověka přišel na svět hřích na způsob napodobování, protože takto by hřích nepřešel, leda k těm, kteří hříchem napodobují (hřích) prvního člověka; a ježto smrt vstoupila skrze hřích na svět, tedy by smrt nedošla dál, než k těm, kdo hřeší podobně jako první hřešící člověk. K vyvrácení toho však Apoštol dodává, že smrt "panovala od Adama až po Mojžíše, a to nad těmi, kteří nezhřešili přestoupením podobným přestoupení Adamovu" (Ř 5, 15). Apoštol tedy rozuměl nikoli, že skrze jednoho člověka vstoupil hřích na svět na způsob napodobování, nýbrž na způsob původu.

Mimo to: kdyby Apoštol hovořil o vstupu hříchu na svět pouze napodobováním, spíše by řekl, že hřích vstoupil na svět spíše skrze d'ábla, než skrze jednoho člověka, jako se výslovně uvádí: "Závisť d'ábla přišla smrt na svět, a zakoušejí ji ti, kteří patří jemu" (Mdr 2, 24).

Dále David praví: "Ano, zrodil jsem se v nepravosti, v hříchu mne počala matka" (Ž 51, 7); což nemůže být řečeno o hříchu v uskutečnění, ježto David praví, že je počat a zrozen ze zákonného manželství. Je tedy třeba, aby se to vztahovalo k prvotnímu hříchu.

Obšírněji: praví se: "Může-li kdo učiniti čistým toho, jenž počal se ze zrna nečistého? Nikdo! Kromě tebe jediného" (Jb 14, 4). Z toho může být jasně přijato, že nečistoty lidského semene přejde nějaká nečistota na člověka, počatého ze semene. To je třeba, aby bylo poznáno o nečistotě hříchu, pro niž jedinou je člověk přiváděn k soudu; předesílá se přece: "Přesto na něj upíráš svůj zrak a přivádíš mě na soud s Tebou." (Jb 14, 3) Takto je tedy nějaký hřích, který člověk přejímá od svého počátku, a ten se nazývá prvotním.

Taktéž: křest a jiné svátosti (Kap. 56) Církve jsou jakési prostředky proti hříchu, jak se ukáže dále. Avšak křest se uděluje dle všeobecného zvyku v Církvi dětem, brzy po narození. Udílel by se pak nadarmo, kdyby v nich nebyl nějaký hřích. Avšak není v nich hřích v uskutečnění, protože postrádají užívání svobody vůle, bez níž se žádný úkon člověku nepřičítá za vinu. Dlužno tedy říci, že je v nich hřích předávaný původem, protože v dílech Boha a Církve není nic zbytečně a nadarmo. (In: III De Anima, 9, 6; 432 a; 12, 3; 434 a)

Pokud by ale někdo řekl, že se dětem uděluje křest nikoli proto, aby byly očistěny od hříchu, nýbrž proto, aby přišly do Božího království, kam se nemůže dospět bez křtu, protože Pán praví: "Nenarodí-li se kdo znovu z vody a Ducha svatého, nemůže vejít do království Božího" (Jan 3, 5): - je to zbytečné. Nikdo se přece nevylučuje z Božího království, leda pro nějakou vinu. Cílem každého rozumného tvora přece je, aby dospěl k blaženosti, jež nemůže být (jinde), než v Božím království; to ovšem není nic jiného, než uspořádaná společnost těch, kdo zakoušejí božské nazírání, v čemž spočívá pravá blaženost, jak je jasné z výše prokázaného (Kn. III, kap. 48 a násl.). Nic se však nemine se svým cílem, leda kvůli nějakému hříchu. Nemohou-li tedy děti dosud nepokřtěné vejít do Božího království, dlužno říci, že je v nich nějaký hřích. Takto tedy, dle podání katolické víry, je nutno mít na paměti, podržet, že se lidé rodí s prvotním hříchem.

Kapitola 51.

Námitky proti prvotnímu hříchu

Jsou však dále některé (námitky), jež se zdají této pravdě odporovat.

1. - Totiž hřích jednoho se nepřičítá za vinu druhým: proto se praví, že "syn nenese nepravost otce" (Ez 18, 19); a důvodem toho je, že nejsme chváleni, ani tupeni, leda za to, co lpí na nás; jenže to je to, co spácháme svou vůlí. Hřích prvního člověka se tedy nepřičítá celému lidskému rodu.

2. - Pokud však někdo říká, že pokud jeden člověk zhřešil, všichni zhřešili v něm, jak praví Apoštol (Ř 5, 12; Kap. 50), tak se jednomu nepřičítá hřích druhého, nýbrž jeho hřích: - také to jak se zdá, nemůže obstát. Vždyť ti, kdo jsou zrozeni z Adama, když Adam zhřešil, ještě v něm nebyli v uskutečnění, nýbrž pouze silou, jako v prvním původu; avšak hřešit, když je to konat, nepřísluší nikomu, než existujícímu v uskutečnění. Tedy jsme všichni v Adamovi nezhrěšili.

3. - Jestliže se ale říká, že jsme v Adamovi zhřešili, a to tak, jako by původně od něho přešel na nás hřích současně s přirozeností, zdá se to být rovněž nemožné. Vždyť případek nepřechází z podmětu na podmět, a tedy nemůže být předán jinak, než když se předá podmět. Podmětem hříchu je však rozumová duše, jež se nám nepředává od prvních rodičů, ale je v každém jednotlivě tvořena Bohem. v každém, jak bylo výše prokázáno (Kn. II, kap. 86 a násl.). Původ hříchu u nás tedy nemůže být odvozován od Adama.

4. - Dále: jestliže se hřích od prvních rodičů přenáší na jiné, jelikož od nich mají původ, tedy - pokud měl Kristus původ od svých rodičů - zdá se, že sám podléhal prvotnímu hříchu; to odporuje nauce víry.

5. - Mimo to: co sleduje něco dle jeho přirozeného původu, to je mu přirozené. Co je někomu přirozené, není v něm hříchem, jak u žízaly není hříchem to, že nemá zrak. Proto skrze původ nemůže být hřích prvních rodičů přenášán k jiným.

6. - Pokud se ale řekne, že hřích se od prvních rodičů přenáší na potomky skrze původ, nikoli pokud je přirozený, nýbrž pokud je úchylný: - ani to, jak se zdá, že nemůže obstát. Úchylka se totiž v přírodním díle nestává, leda pro nedostatek nějakého přírodního původu: jako pro nějakou poruchu, jež je v semeni, jsou zapříčiňovány zruďné porody živočichů. Avšak nějaký přirozený základ nepřináší poruchu v lidském semeni. Tedy se nezdá, že se nějaký hřích prarodičů přenáší na potomky z porušeného původu.

7. - Taktéž: vady, které pocházejí v přírodních dílech z porušení nějakého základu, nepovstávají vždy ani často, nýbrž jen zřídka. Pokud by se tedy hřích prvních rodičů přenášel na potomky skrze úchylný původ, pak se nebude přenášet na všechny, ale jenom na některé.

8. - Mimo to: pokud skrze úchylný původ přechází na potomstvo nějaká vada, je třeba, aby ona vada byla stejného druhu jako, která je v původu, jelikož účinky jsou shodné se svými příčinami. Protože však původ, neboli lidské zrození, je úkonem rodičů mohutnosti, jež se žádným způsobem nepodílí na rozumu, tedy nemůže mít v sobě chybu, jež by příslušela k rodu viny. Vždyť ctnost či neřest může být jedině v těch úkonech, které nějak podléhají rozumu; proto se nepřičítá člověku za vinu, když se kvůli úchylnému původu narodí malomocný, nebo slepý. Trestuhodná vada tedy nemůže žádným způsobem přejít od prvních rodičů na potomstvo úchylným původem.

9. - Dále: dobro přírody se neodstraní hříchem; proto přirozená dobra zůstávají také v démonech, jak uvádí Dionysius (De Divin. Nom., 4). Avšak zrození je přírodní úkon. Tedy skrze hřích prvního člověka nemohl být uchýlen původ lidského zrození, aby se takto hřích prvního člověka přenášel na potomstvo.

10. - Obšírněji: člověk plodí sobě podobného co do druhu. Tedy v tom, co nepatří k plození druhu, není třeba, aby se syn připodobnil rodičům. Avšak hřích nemůže náležet k rázu druhu, jelikož hřích není to, co je dle přirozenosti, nýbrž spíše porušením přirozeného řádu. Není tedy třeba, aby se z prvního hřešícího člověka rodili jiní hříšníci.

11. - Mimo to: děti se více připodobňují blízkým rodičům, nežli vzdáleným. Avšak stává se, že blízcí rodiče jsou bez hříchu a v úkonu plození se nepáchá žádný hřích. Proto se pro hřích prvních rodičů nerodí všichni jako hříšníci.

12. - Potom: je-li u jiných hřích odvozen od prvního člověka, přičemž v konání má větší sílu dobro, než zlo, jak bylo výše prokázáno (Kn. III, kap. 12), tím spíše přešlo na jiné Adamovo zadostiučinění a jeho spravedlnost.

13. - Dále: jestliže se hřích prvního člověka šíří v potomstvu skrze původ, ze stejného důvodu přecházejí na potomky také hříchy jiných rodičů. A takto vždy pozdější by byli více obtíženi hříchy, nežli dřívější. A to musí nutně následovat, jestliže hřích přechází od rodičů na potomstvo, kdežto zadostiučinění přejít nemůže.

Kapitola 52.

Vyvrácení uvedených námitek

K vyvrácení těchto (námitek) je nutné předeslat, že se pravděpodobně v lidském rodu objevují nějaké příznaky dědičného hříchu. Protože přece Bůh pečuje o lidské skutky tak, že dobré skutky odměňuje a zlé trestá, jak bylo výše prokázáno (Kn. III, kap. 140), tedy se můžeme o vině ubezpečit ze samotného trestu. Lidstvo však všeobecně trpí různými tresty, tělesnými i duchovními. Mezi tělesnými tresty vyniká smrt, k níž směřují a jsou zařizovány všechny ostatní, totiž hlad, žízeň a podobně. Mezi duchovními vyniká zatemnění rozumu, z

čehož vyplývá, že člověk obtížně dospívá k poznání pravdy a snadno upadá do bludu; (z oslabené vůle plyne, že) člověk nemůže zcela překonat zvířecí choutky, nýbrž je od nich mnohokrát zatemňován.

Přesto by však někdo mohl říci, že takové nedostatky, jak tělesné, tak duchovní, nejsou trestné, nýbrž jde o přirozené nedostatky, vyplývající z nutnosti hmoty. Je přece nutné, aby lidské tělo, protože je složeno z opačných, bylo porušitelné; a smyslová žádost aby byla pohybována k tomu, co je smyslově příjemné, a co někdy odporuje rozumu; a protože možný intelekt je v možnosti ke všemu poznatelnému, aniž má něco z toho v uskutečnění, nýbrž je od narození odkázán na to, získávat je ze smyslů, dospívá obtížně k poznání pravdy a snadno se uchýlí od pravdy kvůli zdání podoby. Přesto však, uvažuje-li někdo správně, bude moci dosti pravděpodobně uvážit (za předpokladu Boží Prozřetelnosti, jež upravila jednotlivým dokonalostem odpovídající zdokonalovatelná), že Bůh připojil k vyšší přirozenosti nižší proto, aby nad ní vládla; a kdyby se této vládě přihodila z přírodního nedostatku nějaká překážka, aby byla odstraněna jeho zvláštním a nadpřirozeným dobrodiním; je-li totiž rozumová duše vyšší přirozenosti, než tělo, věřilo se, že je tělo připojeno za takové podmínky, že v těle nemůže být něco proti duši, skrze kterou tělo žije; a podobně, jestliže se rozum připojuje k smyslové žádosti a k jiným smyslovým mohutnostem, že se rozumu nepřekáží od smyslových mohutností, ale že nad nimi spíše vládne.

Takto tedy, dle učení víry, tvrdíme, že člověk byl od počátku ustaven tak, aby - pokud byl rozum člověka podroben Bohu - také nižší síly mu sloužily bez překážky, a tělo nemohlo být zbrzděno od svého podrobení se jí nějakou tělesnou překážkou; vždyť Bůh a jeho milost doplňovala to, co přirozenosti chybělo k dosažení toho; jenže, když se rozum odvrátil od Boha a nižší síly odporovaly rozumu, tedy i žijící tělo, jež je skrze duši, přijalo opačné vášně.

Ačkoli se tedy takovéto nedostatky zdají člověku naprosto přirozené s ohledem na lidskou přirozenost ze strany toho, co je v ní nižšího, přesto - s ohledem na Boží prozřetelnost a vyšší část lidské přirozenosti - může být velmi pravděpodobně prokázáno, že takové nedostatky jsou trestné; a tak lze usuzovat, že lidský rod byl původně postižen nějakým hříchem.

S ohledem na uvedené dlužno odpovědět na vznesené námitky.

Vždyť není nepříhodné, že - pokud jeden zhřešil - říkáme, že se hřích skrze původ rozšířil na všechny, třebaže každý je chválen nebo haněn dle vlastních úkonů, jak uváděl první důvod. Jinak je tomu přece u toho, co je jednoho jedince, a jinak u toho, co patří přirozenosti druhu. Vždyť "podílením se na druhu je více lidí jako jeden člověk", jak uvádí Porphyrius (Isagoge, 2, 36). Tedy hřích, který náleží nějakému jedinci, neboli lidské osobě, se nepřičítá za vinu jinému, než hřešícímu, neboť jeden je osobně oddělen od druhého. Je-li však nějaký hřích, který se vztahuje k samotné přirozenosti druhu, tedy není nepříhodné, aby se z jednoho rozšířil na druhého, protože i přirozenost druhu se sděluje skrze jednoho jiným. Pokud ale hřích je nějaké zlo rozumové přirozenosti, přičemž zlo je zbavením dobra, dle onoho dobra, kterého se zbavuje, musí se usuzovat, že nějaký hřích přísluší ke společné přirozenosti, nebo nějaké vlastní osobě. Tedy osobní hříchy, kterých se lidé všeobecně dopouštějí, odnímají nějaké dobro osobě hřešícího, rozuměj milost a patřičný řád částí duše; proto jsou osobními (hříchy), a, pokud jeden hřeší, nepřičítají se druhému. Avšak prvotní hřích prvního člověka nejenže zbavil hříšníka vlastního a osobního dobra, totiž milosti a patřičného řádu, nýbrž také dobra, náležejícího ke společné přirozenosti. Jak už bylo výše uvedeno, lidská přirozenost byla od počátku ustavena tak, že nižší síly byly dokonale podřízeny rozumu, rozum Bohu a tělo duši, když Bůh doplnil milostí to, co chybělo skrze přirozenost. Leč takovéto dobrodiní, které někteří nazývají původní spravedlností, bylo uděleno prvnímu člověku tak, aby se od něho přenášelo na potomky zároveň s lidskou přirozeností (Srov. Anselm, De Conceptu Virginali, 1). Když se však hříchem prvního člověka rozum uchýlil od podrobenosti Bohu, následovalo, že ani nižší síly se dokonale nepodřizovaly rozumu, ani tělo duši; a to nejen u prvního hříšníka, nýbrž stejná společná vada se přenesla na potomky, ke kterým měla přejít

také uvedená původní spravedlnost. Takto tedy hřích prvního člověka, od něhož jsou dle učení víry odvozeny všechny ostatní, byl jak osobní, pokud samotného prvního člověka zbavil jeho vlastního dobra, tak přirozený, pokud odejmul jemu a jeho potomkům následně dobro, udělené celé lidské přirozenosti. Takto tedy byla taková vada, pocházející v jiných od prarodičů, má také u jiných ráz viny, pokud se všichni lidé počítají za jednoho člověka skrze účast na stejné přirozenosti. Tak je totiž tento hřích shledáván dobrovolným z vůle prarodičů, jako i úkon ruky má ráz viny z vůle prvního hýbajícího, jímž je rozum; aby takto byli považováni ve hříchu přirozenosti různí lidé jakoby za části společné přirozenosti, jako při osobním hříchu různé části jediného člověka.

Dle tohoto je tedy pravdivé říkat, že když jeden zhřešil, zhřešili v něm všichni (Ř 5,12), z čehož druhý důvod tvrdil, že v něm nejsou druzí lidé v uskutečnění, ale jen v pohotovosti jako v prvotním základě; a rovněž se o nich neříká, že v něm zhřešili jakoby vykonávali nějaký úkon, nýbrž pokud náležejí k jeho přirozenosti, která byla hříchem porušena.

Rovněž z toho ani neplyne - pokud se hřích přenáší od prarodičů na potomky, protože podmětem hříchu je rozumová duše, že by se rozumová duše rozmnožovala současně se semenem, dle postupu třetího důvodu. Tento hřích přirozenosti, který se nazývá prvotní, se přece přenáší tím způsobem, jakým se šíří také sama přirozenost druhu, jež - ač je ucelena rozumovou duší - přesto se nerozmnožuje semenem, nýbrž pouze tělo, vhodně zrozené k přijetí takové duše, jak bylo výše prokázáno (Kn.II, kap. 86).

Třebaže Kristus tělesně pocházel od prvých rodičů, přesto neupadl do poskvrny dědičného hříchu, jak vyvozoval čtvrtý důvod. Vždyť přijal od prvotních rodičů jenom hmotu lidského těla; kdežto síla, utvářející tělo, nebyla odvozena od prvních rodičů, nýbrž byla silou Ducha svatého, jak bylo výše prokázáno (Kap. 46). Nepřijal tedy lidskou přirozenost od Adama jako od činitele, třebaže ji od Adama přijal jako od hmotného základu.

Dlužno též uvážit, že uvedená porucha se předává přirozeným původem z toho, že přirozenost je zbavena pomoci milosti, jež jí byla udělena v prvních rodičích, aby musela být přenášena na potomky zároveň s přirozeností; a ježto toto zbavení plynulo z dobrovolného hříchu, následující porucha přijímá ráz viny. Takto jsou tedy podobné poruchy zaslouženým trestem ve srovnání s prvním základem, jímž je Adamův hřích, a jsou přirozené ve srovnání s přirozeností už postiženou; proto také Apoštol praví: "Byli jsme od přirozenosti předmětem hněvu" (Ef 2, 3).

Z uvedeného je tedy jasné, že neřest původu, z níž je zapříčinován prvotní hřích, pochází z poruchy nějakého základu, totiž zdarma daného daru, který byl udělen lidské přirozenosti v jejím ustavení; tento dar byl ovšem nějak přirozený, nikoli jako zapříčiněný ze základů přirozenosti, ale že byl takto dán člověku, aby se rozmnožoval současně s přirozeností. Šestá námitka však postupuje dle toho, podle čeho se nazývá přirozeným to, co je zapříčinováno ze základů přirozenosti.

Rovněž sedmý důvod postupuje stejným způsobem z poruchy přirozeného základu, který náleží k přirozenosti druhu. Co totiž pochází z vady tohoto přirozeného základu, stává se jako výjimečné. Avšak chyba prvotního hříchu vyplývá z chyby základu přidaného navíc k základu druhu, jak bylo uvedeno.

Dlužno tedy vědět, že v úkonu plodivé síly nemůže být porucha z rodu hříchu v uskutečnění, který závisí na vůli jednotlivé osoby proto, že úkon plodivé síly neposlouchá rozum nebo vůli, jak uváděl osmý důvod. Avšak chyba prvotního hříchu, jež náleží k přirozenosti, nebrání tomu, aby byla shledána v úkonu plodivé mohutnosti, neboť také úkony plodivé mohutnosti jsou nazývány přirozenými.

Co se však namítá za deváté, může být snadno vyvráceno z předeslaného. Hříchem se totiž člověku neodnímá dobro přirozenosti, jež patří ke druhu přirozenosti, nýbrž dobro přirozenosti, které bylo skrze milost přidáno navíc, mohlo být odejmuto hříchem prvních rodičů, jak bylo výše řečeno.

Z toho také snadno vychází najevo řešení k desátému důvodu, protože - když si zbavení a nedostatek navzájem odpovídají - stejným důvodem jsou v prvotním hříchu děti připodobňovány rodičům, jímž také dar, na počátku daný přirozenosti, měl být rodiči přenášen na potomky. Vždyť - i když nenáležel k rázu druhu, přesto z Boží milosti byl prvním člověku dán, aby se od něho odvodil celý druh.

Dlužno též uvážit, že je-li někdo očištěn svátostí milosti od prvotního hříchu tak, že se mu nepřičítá k vině, což znamená jeho osobní osvobození od prvotního hříchu, přesto není zcela uzdravován. A proto dle úkonu přirozenosti se prvotní hřích předává potomkům. Takto tedy u plodícího člověka, pokud je nějakou osobou, není prvotní hřích a stává se také, že v úkonu plození není žádný hřích v uskutečnění, jak tvrdil jedenáctý důvod. Pokud je ale plodící člověk přirozeným základem plození, nákaza prvotního hříchu, která bere ohled na přirozenost, zůstává v něm i v úkonu plození.

Je třeba také vědět, že hřích prvního člověka v uskutečnění přešel do přirozenosti, protože v něm byla přirozenost dosud dokonalá při dobrodiní, poskytnutém přirozenosti; protože však hříchem byla jeho přirozenost zbavena tohoto dobrodiní, byl její úkon jednoduše osobní; proto nemohl učinit zadost pro celou přirozenost, ani dobro přirozenosti znovu obnovit svým úkonem, nýbrž mohl jen poněkud učinit zadost za to, co se týkalo jeho osoby. Z toho je jasné řešení ke dvanáctému důvodu.

Podobně je tomu i se třináctou námitkou. Vždyť hříchy pozdějších rodičů naleznou přirozenost zbavenou dobrodiní první udělené samotné přirozenosti. Proto z nich nevyplývá nějaká porucha, která by se přenášela na potomky, nýbrž pouze ta, jež poskytne osobu hřešícího.

Takto tedy není příhodné, ani proti rozumu, že prvotní hřích je v lidech, aby byla vyvrácena úchylka Pelagiánů, která popírala prvotní hřích.

Kapitola 53.

Důvody, jimiž se zdá být prokázáno, že nebylo vhodné, aby se Bůh vtělil

Naše víra ve Vtělení je nevěřícími považována za pošetilost, dle onoho Apoštolova: "Zalíbilo se Bohu spasit ty, kdo věří bláznovskou zvěstí" (I Kor 1, 21); avšak zdá se pošetilé hlásat něco, co je nejen nemožné, ale také nevhodné. Nevěřící napadají Vtělení nejen ve snaze prokázat nemožnost toho, co hlásá učení katolické víry, nýbrž také, že je to nevhodné a neodpovídá Boží dobrotě.

1. - Je totiž příhodné Boží dobrotě, aby si vše uchovávalo svůj řád. Je však takový řád věcí, že Bůh je nade vše vyvýšený, kdežto člověk je zahrnut mezi nejnížší tvory. Proto se na božskou velebnost nesluší, aby se spojovala s lidskou přirozeností.

2. - Taktéž: pokud bylo vhodné, aby se Bůh stal člověkem, tedy bylo třeba, aby to bylo pro nějaký užitek, plynoucí z toho. Avšak - ať už přinese jakýkoli užitek, protože Bůh je všemohoucí, může tento užitek přivodit jediné svou vůlí. Je-li tedy pro každého vhodné povstat co možná nejkratším způsobem, nebylo třeba, aby si Bůh připojil lidskou přirozenost kvůli takové užitečnosti.

3. - Dále: protože Bůh je všeobecná příčina všeho, tedy je třeba, aby směřoval k užítku věcí v celé jejich všeobecnosti. Avšak přijetí lidské přirozenosti na sebe směřuje pouze k užitečnosti člověka. Nebylo tedy vhodné, aby Bůh, jenž měl na sebe vzít cizí přirozenost, přijal na sebe jenom lidskou přirozenost.

4. - Obšírněji: čím je něco někomu víc podobné, tím vhodněji se s ním spojuje. Avšak bližší a podobnější Bohu je andělská přirozenost, než lidská. Nebylo tedy vhodné vzít na sebe lidskou přirozenost, a opomenout andělskou.

5. - Taktéž: to, co je u člověka vynikající, je porozumění pravdě. V tom asi povstává pro člověka překážka, jestliže Bůh přijal na sebe lidskou přirozenost. Nabízí se mu v tom totiž příležitost k bludu, aby souhlasil s těmi, kdo tvrdili, že Bůh není vyvýšen nade všechna těla.

Neodpovídalo by tedy užitečnosti lidské přirozenosti, aby Bůh na sebe bral lidskou přirozenost.

6. - Taktéž: ze zkušenosti se můžeme poučit, že nejvíce bludů vzniklo ohledně Božího vtělení. Zdá se tedy, že lidské spásy nebylo příhodné, aby se Bůh vtělil.

7. - Dále: mezi vším, co Bůh způsobil, zdá se být největší to, že on sám vzal na sebe tělo. Avšak z největšího díla má být očekáván největší užitek. Jestliže tedy vtělení Boha je zařízeno k blahu všech, zdá se, že bylo vhodné, aby on sám spasil celé lidské pokolení, když se také zdá, že blaho všech lidí byla ona příslušná užitečnost, pro kterou se mělo stát takovéto dílo.

8. - Obšírněji: pokud Bůh na sebe přijal lidskou přirozenost pro blaho lidí, zdá se, že bylo vhodné, aby se jeho božství ozřejmilo lidem dostatečnými náznaky. Avšak nezdá se, že by se to přihodilo. Vždyť se ukazuje, že skrze některé jiné lidi, za pomoci jediné Boží síly, bez připojení Boha k jejich přirozenosti, byly vykonány podobné zázraky, nebo ještě větší, než vykonal Kristus (Jan 14, 12). Nezdá se tedy, že vtělení Boží mělo dostatečně na starosti lidské blaho.

9. - Mimo to: jestliže pro lidské blaho bylo nutné, aby Bůh vzal na sebe lidské tělo, když lidé byli od počátku světa, tedy se zdá, že měl lidskou přirozenost vzít na sebe od počátku světa, a nikoli jakoby na konci času. Zdá se totiž, že spása všech předcházejících lidí byla opomenuta.

10. - Taktéž: ze stejného důvodu měl setrvávat s lidmi až do konce světa, aby svou přítomností lidi vzdělával a spravoval.

11. - Dále: toto je pro lidi nejvíce užitečné, aby se v nich založila naděje na budoucí blaženost. Jenže více by pojali tuto naději od vtěleného Boha, kdyby na sebe přijal tělo nesmrtelné, jež nemůže trpět a všem je ukázal. Nezdá se tedy, že bylo vhodné, aby vzal na sebe tělo smrtelné a také křehké.

12. - Obšírněji: zdá se, že bylo vhodné k prokázání, že vše, co je ve světě, je od Boha, aby on sám užíval hojnosti pozemských věcí a žil v bohatství a nejvyšších počtech. Avšak uvádí se o něm opak, že totiž vedl chudý a ponížený život a vytrpěl potupnou smrt. Nezdá se tedy, že je příhodné, co učení víry uvádí o vtěleném Bohu.

13. - Mimo to: z toho, že vytrpěl opovržení, bylo jeho božství nejvíce skryté. Ačkoliv to přece bylo pro lidi nanejvýš nutné, aby poznali jeho božství, jestliže on sám byl vtělený Bůh. Nezdá se tedy, že je pro lidskou spásu vhodné to, co hlásá víra.

14. - Pokud ale někdo řekne, že Boží Syn vytrpěl smrt proto, aby poslechl Otce, nezdá se to být rozumné. Poslušnost přece plní tím, že poslouchající se podřizuje vůli nařizujícího. Jenže vůle Boha Otce nemůže být nerozumná.. Když tedy nebylo vhodné, aby Bůh, který se stal člověkem, vytrpěl smrt, jelikož se zdá, že smrt odporuje božství, jež je životem, (tedy) důvod této věci nemůže být vhodně označen jako poslušnosti vůči Otci.

15. - Mimo to: Boží vůle nevede ke smrti lidí, třebaže hříšníků, nýbrž spíše k životu, dle onoho: "Nechci smrti bezbožného, ale aby se obrátil bezbožný od své cesty a živ byl" (Ez 33, 11). Tím méně tedy mohla být vůle Boha Otce, aby se podrobil smrti nejdokonalejší jedinec.

16. - Obšírněji: uvádět příkazem nevinného k smrti a zvláště za bezbožné, kteří jsou smrti hodni, se zdá být bezbožné a kruté. Avšak člověk Ježíš Kristus byl nevinný. Bylo by tedy bezbožné, jestliže by podstoupil smrt na příkaz Boha Otce.

17. - Pokud ale někdo říká, že to bylo nutné k prokázání pokory, jako se zdá, že praví Apoštol: "Ponížil sebe sama, stal se poslušným až k smrti" (Flp 2, 8), ani tento důvod se nezdá být příhodný. Předně zajisté, jelikož se zdá, že pokora má být doporučována tomu, kdo má nad sebou vyššího, jemuž by mohl být podroben; což nemůže být řečeno o Bohu. Pak nebylo příhodné, aby Boží Slovo bylo poníženo až k smrti.

18. - Taktéž: lidé mohli být dost uzpůsobováni k pokoře božskými slovy, jimiž se má víra všemožně dávat, a lidskými příklady. Tedy k prokázání příkladu pokory nebylo nutné, aby Boží Slovo buď na sebe přijalo tělo, nebo podstoupilo smrt.

19. - Pokud ale někdo řekne, že bylo nutné, aby Kristus kvůli očištění našich hříchů podstoupil smrt, i jiná příkoří, která se zdají být opovrženíhodnými, jak praví Apoštol, že "byl vydán za naše hřích" (Ř 4, 25) a zase "zemřel, aby zahladil hřích mnohých" (Žd 9, 28), ani toto se nezdá být příhodné. Předně ovšem, jelikož hřích lidí se očišťují jedině Boží milostí.

20. - Potom: pokud se požadovalo nějaké zadostiučinění, bylo vhodné, aby učinil zadost ten, kdo zhřešil. Vždyť na spravedlivém Božím soudu "každý své břímě ponese" (Ga 6, 5).

21. - Taktéž: jestliže bylo příhodné, aby někdo přinesl za člověka zadostiučinění, přesahující pouhého člověka, zdá se, že bylo dostatečné, kdyby podobné zadostiučinění splnil anděl po přijetí těla na sebe, neboť anděl je přirozeně vyšší, než člověk.

22. - Mimo to: hřích se neočistí hříchem, ale spíše rozmnoží. Jestliže tedy Kristus učinil zadost skrze smrt, tedy měla být jeho smrt taková, v níž by nikdo nezhřešil, že by totiž zemřel nikoli násilnou smrtí, nýbrž přirozeně.

23. - Dále: jestliže bylo zapotřebí, aby Kristus zemřel za hřích lidí, tedy - hřeší-li lidé často - bylo třeba, aby on smrt často podstupoval.

24. - Jestliže ale někdo řekne, že bylo nutné, aby se Kristus narodil a trpěl pro prvotní hřích, jenž nakazil celou lidskou přirozenost po hříchu prvního člověka, zdá se to být nemožné. - Nejsou-li přece jiní lidé dostačující k zadostiučinění za prvotní hřích, ani se nezdá, že Kristova smrt byla zadostiučňující za hřích lidského pokolení. Vždyť on sám zemřel dle lidské přirozenosti, nikoli dle božské.

25. - Mimo to: jestliže Kristus učinil zadost za hřích lidského pokolení, zajisté se zdá, že je nespravedlivé, aby lidé doposud trpěli tresty, které připomíná Písmo svaté, že byly uvaleny za hřích (Kap. 50).

26. - Dále: jestliže Kristus učinil zadost za hřích lidského pokolení, nemusely by se dále vyhledávat prostředky na rozehřešení z hříchů. Jenže jsou hledány všemi, kdo pečují o svou spásu. Nezdá se tedy, že Kristus dostatečně odstranil lidské hřích.

Tedy takové a jim podobné jsou důvody, z nichž by se někomu mohlo zdát, že to, co učení katolické víry učí o Vtělení, neodpovídá Boží velebnosti a moudrosti.

Kapitola 54.

O tom, že bylo vhodné, aby se Bůh vtělil

Pokud by však někdo pozorně a zbožně uvážil tajemství Vtělení, objevil by takovou hloubku moudrosti, jež přesahuje veškeré lidské poznání, dle onoho Apoštolova: "Pošetilá věc Boží je moudřejší, než lidé" (I Kor 1, 25). Pročež se stává, že zbožně uvažujícímu se objevují vždy víc a více podivuhodné důvody tohoto tajemství.

Prvně se tedy musí uvážit to, že vtělení Boha bylo nejúčinnější pomocí člověku, směřujícímu k blaženosti. Vždyť bylo prokázáno (Kn. III, kap. 48 a násl.), že dokonalá blaženost člověka spočívá v přímém pohlížení na Boha. Avšak někomu by se mohlo zdát, že člověk by nemohl nikdy dospět k tomuto stavu, aby se jeho intelekt bezprostředně spojil s Boží bytostí, jako intelekt s poznatelným, kvůli nesmírné vzdálenosti přirozeností: a tak by člověk zvlažněl v samotném zkoumání blaženosti, zdržen samotným zoufalstvím. Avšak tím, že Bůh chtěl sobě připojit lidskou přirozenost v sobě, prokazuje se lidem nejzřetelněji, že se člověk může intelektuálně připojovat k Bohu, jeho bezprostředním nazíráním. Bylo tedy nejvhodnější, aby Bůh přijal na sebe lidskou přirozenost k povznesení naděje člověka k blaženosti. Proto po vtělení Krista začali lidé více doufat v nebeskou blaženost, dle čeho on sám praví: "Já jsem přišel, aby měli život a měli hojnost" (Jan 10, 10).

Současně se tím člověku také odnímají překážky k dosažení blaženosti. Když totiž dokonalá blaženost člověka spočívá jedině v zakoušení Boha, jak už bylo prokázáno (Kn. III, kap. 48 a násl.), tedy je nutné, aby kdokoli uvázne na (stvoření), které je pod Bohem, jako na cíli, měl tím stíženou účast na pravé blaženosti. K tomu by však člověk mohl být přiveden, že by lnul jako k cíli k věcem, existujícím pod Bohem, kdyby nepoznával důstojnost své přirozenosti. Z

toho se pak přece stává, že někteří, uvažující sebe dle tělesné a smyslové přirozenosti, kterou mají společnou s ostatními živočichy, vyhledávají nějaké zvířecí potěšení v tělesných věcech a v rozkoších těla. Avšak někteří, uvažující výtečnost některých (tvorů), přesahující v jistých ohledech lidi, oddali se jejich uctívání: uctívali svět a jeho části pro rozsah mnohosti a trvalost doby; nebo duchové podstaty, anděly a demony, protože jsou shledáváni jako vynikající nad člověka jak v nesmrtelnosti, tak v pronikavosti intelektu, a domnívali se, že těch, rozuměj jako existujících nad nimi, se má vyhledávat blaženost člověka. Třebaže člověk je sice nižší, než někteří tvorové, co se týká určitých podmínek, a také se něčím připodobňuje nejnižším tvorům, přesto dle řádu cíle, není nad člověka nic vznešenějšího, než jedině Bůh, v němž samém spočívá dokonalá blaženost člověka. Tuto důstojnost člověka, že totiž musí být oblažen v dokonalém pohlížení na Boha, potvrdil tedy Bůh nejvhodněji tím, že on sám přímo na sebe přijal lidskou přirozenost. Proto vidíme, že se Božím vtělením dosáhlo toho, že velká část lidí při opomenutí uctívání andělů, démonů a jakýchkoli tvorů, a také po pohrnutí všemi rozkošemi tělesnými a hmotnými, oddala se uctívání samotného Boha; jedině v tom se očekává dovršení blaženosti, tak jak Apoštol upozorňuje: "Hleďte to, co je nad vámi, kde Kristus sedí na pravici Boží. K tomu směřujte a ne k pozemským věcem" (Kol 3, 1).

Dále: jelikož dokonalá blaženost člověka spočívá v takovém poznání Boha, jaké přesahuje schopnost každého stvořeného intelektu, jak bylo prokázáno (Kn. III, kap. 48 a násl.), bylo nutné, aby v člověku bylo předběžně nějaké takové poznání, jímž by byl usměřován k oné plnosti blaženého nazírání. To se ovšem děje vírou, jak bylo prokázáno (Kn. III, kap. 40, 48 a násl.). Avšak poznání, jímž je člověk usměřován k poslednímu cíli, musí být nejjistější proto, že je základem všeho, co je zařizováno k poslednímu cíli, jako jsou také nejjistější ony základy, které jsou přirozeně známé. Avšak nejjistější poznání něčeho nemůže být jinak, ledaže buď je ono o sobě známé, jako základy prokazování, nebo se rozloží v to, co je známo o sobě, jako je pro nás nejjistější závěr prokazování. Avšak to, co se nám o Bohu předkládá skrze víru k uchování, nemůže být člověku o sobě známé, protože to přesahuje schopnost lidského intelektu. Bylo tudíž třeba, aby to bylo člověku zjeveno skrze toho, jemuž je to známo o sobě. A třebaže je všem, poznávajícím Boží bytnost, toto nějak o sobě známé, přesto k dosažení nejjistějšího poznání bylo třeba, aby nastalo převedení na první základ tohoto poznání, tedy na Boha; Bohu je přirozeně o sobě známé vše a od něho se to stává známým všem. Rovněž tak jistota vědění se nemá jinak, než rozvedením na první neprokazatelné základy. Bylo tedy třeba, aby člověk dosáhl dokonalé jistoty o pravdě víry, aby byl poučen od samotného Boha, učiněného člověkem, aby člověk přijal božské poučení lidským způsobem; a to je to, co se praví: "Boha nikdy nikdo neviděl: jednorozený Syn, jenž je v náruči Otcově, nám o Něm řekl" (Jan 1, 18); a sám Pán říká: "Já jsem se proto narodil a proto jsem přišel na svět, abych vydal svědectví pravdě" (J 18,37); proto vidíme po Kristově vtělení, že lidé jsou jasněji a jistěji poučeni božským poznáním, dle onoho: "Zemi naplní poznání Hospodina" (Iz 11, 9).

Taktéž: protože dokonalá blaženost člověka spočívá v dokonalém zakoušení Boha, bylo třeba, aby náklonnost člověka byla uzpůsobena k touze po radosti z Boha, jako vidíme, že v člověku je přirozeně touha po blaženosti. Avšak touha po radosti z nějaké věci je zapříčiněna láskou k oné věci. Bylo tedy nutné, aby člověk, směřující k dokonalé blaženosti, byl přiveden k lásce k Bohu. Avšak nic nás tolik nepřivádí k lásce k někomu jako důkaz jeho lásky k nám. Boží láska k lidem však nemohla být prokázána člověku účinněji než tím, že chtěl být s člověkem spojen v osobě. Lásce je totiž vlastní spojit milujícího s milovaným, pokud je to možné (Dionysius, De Div. Nom., 4). Pro člověka, směřujícího k dokonalé blaženosti, bylo tedy nutné, aby se Bůh stal člověkem.

Obširněji: jestliže přátelství spočívá v jakési rovnosti (VIII Ethic., 5, 5; 1157 b), zdá se, že ty, kteří jsou velmi nevyrovnaní, nelze spojit v přátelství. Tedy k tomu, aby přátelství mezi člověkem a Bohem bylo důvěrnější, bylo člověku prospěšné, že se Bůh stal člověkem, jelikož

také přirozeně je člověk člověku přítelem (VIII Ethic., 1, 3; 1155 a): aby takto, zatímco viditelně Boha poznáváme (v lidské podobě), byli jsme uchvázeni lásce k neviditelným.

Podobně je také jasné, že blaženost je odměnou ctnosti (I Ethic., 9, 3; 1099 b). Je tedy třeba, aby ti, kdo směřují k blaženosti, byli uzpůsobeni dle ctnosti. Jenže ke ctnosti jsme vybízeni také slovy a příklady; ovšem příklady a slova vedou někoho ke ctnosti tím účinněji, čím je pevnější mínění o jeho dobrotě. Leč o žádném pouhém člověku nemohlo být neomylné mínění dobroty, protože se shledává, že i ti nejsvatější lidé v něčem pochybili. Proto k tomu, aby se člověk upevnil ve ctnostech, bylo mu zapotřebí přijmout nauku a příklady ctnosti od zlidštělého Boha. Také sám Pán proto praví: "Příklad dal jsem vám, abyste i vy činili tak, jako jsem já učinil vám" (Jan 13, 15).

Taktéž: jako je člověk ctnostmi uzpůsobován k blaženosti, tak je také odvrácen od hříchů. Avšak hřích, odporující ctnosti, přináší překážku blaženosti; nezpůsobuje pouze nějakou neuspořádanost duše, pokud ji odvrací od řádu patřičného cíle, nýbrž také urážku Boha; od něho se očekává odměna blaženosti, protože Bůh pečuje o lidské skutky; kdežto hřích odporuje Boží lásce, jak bylo výše prokázáno (Kn. III, kap. 156 a násl.). Navíc člověk s vědomím této urážky pozbývá hříchem onen důvěrný přístup k Bohu, jaký je nutný k dosažení blaženosti. Je tedy nutné pro lidské pokolení, které podléhá hříchům, aby se mu poskytl nějaký prostředek proti hříchům. Jenže takový prostředek nemůže být poskytnut jinak, než skrze Boha, který může i vůli člověka pohnout k dobrému, aby ji přivedl zpět k náležitému řádu, i může také prominout urážku na sobě spáchanou; urážka se přece neodpouští, leda tím, na kom byla spáchána. Avšak k tomu, aby člověk byl osvobozen od vědomí minulé urážky, musí vědět o odpuštění urážky Bohem. To mu ale jasné s jistotou být nemůže, ledaže by o tom byl ujištěn od Boha. Bylo tedy vhodné a prospěšné také pro lidské pokolení k dosažení blaženosti, aby se Bůh stal člověkem, aby tak dosáhl skrze Boha i odpuštění hříchů, i měl jistotu tohoto odpuštění skrze Bohočlověka. Proto také sám Pán praví: "Abyste však věděli, že Syn člověka má moc na zemi odpouštět hříchy", atd. (Mt 9, 6); a Apoštol říká, že "krev Kristova...očistí svědomí naše od mrtvých skutků, abychom sloužili Bohu živému" (Žd 9, 14).

Dále: z podání Církve jsme poučováni, že celé lidské pokolení je nakaženo hříchem. Avšak řád božské prozřetelnosti je takový, jak vyplývá z uvedeného (Kn. III, kap. 158), že se hřích od Boha neodpouští bez zadostiučinění. Avšak učinit zadost za hřích celého lidského pokolení nemohl žádný pouhý člověk. Vždyť kterýkoli člověk je něčím méně, než všeobecnost celého lidského pokolení. K tomu, aby lidské pokolení bylo osvobozeno od všeobecného hříchu, bylo tedy třeba, aby učinil zadost někdo, kdo by byl jak člověk, kterému by zadostiučinění příslušelo, tak i něco přesahujícího člověka, aby jeho zásluha byla dostatečná k zadostiučinění za hřích celého lidského pokolení. Člověka však v řádu blaženosti přesahuje jedině Bůh. Vždyť andělé, třebaže jsou vyšší, co se týká založení přirozenosti, nejsou vyšší, co se týká řádu cíle, jelikož jsou oblažováni stejným (Kn. III, kap. 57). K dosažení blaženosti člověka bylo tedy nutné, aby se Bůh stal člověkem k odstranění hříchu lidského pokolení. A toto je, co Jan Křtitel řekl o Kristu: "Ejhle, beránek Boží, který snímá hříchy světa" (Jan 1, 29), a Apoštol praví: "Jako jedině provinění přineslo odsouzení všem, tak i jediný čin spravedlnosti přinesl všem ospravedlnění a život" (Ř 5, 18).

Takové a podobné jsou důvody, z nichž každý může porozumět, že nebylo nevhodné pro Boží dobrotu, aby se Bůh stal člověkem, nýbrž že to bylo nejpotřebnější pro lidskou spásu.

Kapitola 55.

Vyvrácení výše uvedených námitek proti příhodnosti Vtělení

Námítka vznesená výše (Kap. 53) není obtížné vyvrátit.

Neodporuje přece řádu věcí, aby se Bůh stal člověkem, jak uváděl první důvod. Třebaže božská přirozenost přesahuje lidskou přirozenost do nekonečna, přesto člověk dle řádu své

přirozenosti má za cíl samotného Boha, a je zrozen k tomu, aby se mu intelektem připojil. Tomuto spojení bylo příkladem a dokladem spojení Boha s člověkem v osobě při zachování obojí přirozenosti, takže ani nic nebylo vznešenosti Boží přirozenosti, ani lidská přirozenost nebyla jakýmsi povýšením vytažena z mezí svého druhu. Dlužno také uvážit, že kvůli dokonalosti a neměnnosti božské dobroty Bohu nebudou na důstojnosti z toho, že se mu nějaký tvor nějak přibližuje, i když to tvor přibude; uděluje totiž svou dobrotu samotným tvorům tak, že sám z toho netrpí žádnou škodu.

Podobně také, i když Boží vůle dostačuje k vykonání všeho, přesto Boží moudrost vyžaduje, aby jednotlivé věci byly opatřeny dle jejich vhodnosti Bohem. Vždyť příhodně stanovil jednotlivým věcem vlastní příčiny. Proto, i když Bůh svou vůlí mohl způsobit v lidském pokolení veškeré užitky, o kterých říkáme, že vzešly ze vtělení, jak tvrdil druhý důvod, přesto bylo pro lidskou přirozenost vhodné, aby podobné užitky byly uvedeny Bohem, vtěleným v člověka, jak se může poněkud jevit z uvedených důvodů. (Kap. 54)

Také je jasná odpověď ke třetímu důvodu. Vždyť člověk, protože je ustaven z duchovní a hmotné přirozenosti, zachovává obojí přirozenost jako nějaké pomezí (Kn. II, kap. 68). Zdá se příslušet všemu tvorstvu to, co se děje pro spásu člověka. Vždyť nižší lidské přirozenosti se zdají spadat do užití člověka a nějak mu podléhají; dále vyšší duchovní tvor, totiž andělský, má s člověkem společné dosažení společného cíle, jak vyplývá z výše uvedeného (Kn. III, kap. 25 a násl.). A tak se zdá být vhodné, aby všeobecná příčina všeho přijala na sebe k jednotě osoby onoho tvora, ve kterém se více sdílí se všemi tvory.

Dlužno také uvážit, že jediné rozumná přirozenost jedná sama od sebe. Nerozumní tvorové jsou totiž spíše popoháněni přirozeným pudem, než aby jednali sami od sebe; proto jsou spíše v řádu nástrojných příčin, než aby byly jako hlavní působící. Bylo však třeba, aby Bůh přijal na sebe takovou přirozenost, jež může jednat skrze sebe samu jako hlavní působící. Vždyť ta (stvoření), která jednají jako nástroje, jednají pokud jsou pohnuta ke konání, kdežto hlavní působící působí sám od sebe; kdyby tedy bylo třeba něčeho božského ke konání skrze nějakého nerozumného tvora, pak stačí (dle ustavení tohoto tvora), aby byl pouze Bohem pohybován, nikoli však, aby je (božství) převzal v osobě, aby působil skrze ni samotnou, jelikož toto jeho přirozené ustavení nepřijímá, nýbrž jen ustavení lidské přirozenosti. Nebylo tedy vhodné, aby Bůh přijal na sebe přirozenost nějakého nerozumného tvora, nýbrž rozumového, a to anděla, nebo člověka.

Třebaže andělská přirozenost, co se týká přirozených vlastností, je shledávána výtečnější, než lidská přirozenost, jak tvrdil čtvrtý důvod, přesto lidská přirozenost byla (Bohem) přijata na sebe vhodněji. Předně ovšem proto, ježto hřích v člověku může být odčinitelný proto, že jeho volba se k němu vztahuje nikoli nehybně, nýbrž od dobra může být zvrácena ke zlu a od zla se může přenést k dobru, jako se také děje v rozumu člověka, který (ježto přijímá pravdu ze smysly vnímatelného a skrze jakési znamení) má přístup k oběma opakům, zatímco anděl má nehybnou volbu tak, jako má nehybné poznání (nezprostředkované ze smyslových vjemů, pozn. překl.), jelikož bez (zprostředkujícího) pohybu poznává skrze jednoduchý intelekt; proto se (andělská vůle) naprosto nevztahuje ke zlu, neboť, kdyby ke zlu vztahovala, vztahovala by se nehybně. Proto jeho hřích (andělů) nemůže být odčiněn. Ježto se tedy ukazuje jako obzvláštní příčina Božího vtělení odčinění hříchů, jak jsme poučováni Písmem svatým (Mt 1, 21, I Tim 1, 15), bylo vhodnější, aby Bůh na sebe přijal přirozenost lidskou, než andělskou. - Za druhé ovšem proto, jelikož Boží přijetí tvora na sebe je v osobě, nikoli v přirozenosti, jak je jasné z uvedeného (Kap. 39, 41). Lidská přirozenost je na sebe (Bohem) vzata příhodněji, než andělská, protože u člověka se liší přirozenost od osoby, jelikož je složen z hmoty a tvaru, kdežto u anděla tomu tak není, protože je nehmotný. - Za třetí proto, ježto anděl dle vlastnosti své přirozenosti byl blíže k poznání Boha, než člověk, jehož poznání vychází od smyslů. Stačilo tedy, že anděl byl Bohem srozumitelně poučen o Boží pravdě; avšak ustavení člověka vyžadovalo, aby Bůh smysly vnímatelně poučil člověka o sobě

samém. To se stalo Vtělením. - Také sama vzdálenost člověka od Boha se zdá více odporovat radosti z Boha. A proto člověk víc, než anděl potřeboval být na sebe vzat od Boha, aby pojal naději o blaženosti. - Člověk také, když je cílem tvorstva, jakoby předpokládáním pořadí přirozeného vzniku všechny ostatní tvory vhodně spojuje s prvním základem věcí, také proto, aby se dovršila jakýmsi oběhem dokonalost věcí.

Avšak z toho, že Bůh na sebe přijal lidskou přirozenost, nevzniká příležitost k bludu, jak tvrdil pátý důvod. Vždy přijetí lidskosti, jak se uvádělo výše (Kap. 41), nastalo k užtku osoby, a nikoli k užtku přirozenosti. Takto není třeba, abychom souhlasili s těmi (In: Augustin., VII De Civ. Dei, 6), kdo tvrdili, že Bůh není nade vše povznesený, ale že je duší světa nebo něco takového.

Třebaže ale ohledně Božího Vtělení vyvstaly nějaké bludy, jak se namítalo za šesté, přesto je jasné, že mnohem častější bludy byly odstraněny po Vtělení. Jako totiž ze stvoření věcí, pocházejícího z Boží dobroty, vyplývala nějaká zla, což příslušelo uzpůsobení tvorů, kteří mohou chybovat, tak není podivné, jestliže po zjevení Boží pravdy vznikly nějaké bludy ze zatmělosti lidských myslí. Tyto bludy ovšem procvičily důvtip věřících, aby se pozorněji zkoumala a chápala pravdivost božských (věcí), jakož i zla, která se stávají tvorům, zařizuje Bůh k nějakému dobru.

Ačkoli sice všechno stvořené dobro ve srovnání s božskou dobrotou je shledáváno nepatrným, přesto (jelikož ve stvořených věcech nemůže být nic většího, než spása rozumného tvora, jež tkví v zakoušení samotné Boží dobroty) - když z Božího vtělení následovala lidská spása - uvedené vtělení nepřineslo světu málo užtku, jak postupoval sedmý důvod. - Ani pro toto nebylo třeba, aby byli spaseni z Božího vtělení všichni lidé, nýbrž pouze ti, kteří by k uvedenému vtělení přilnuli vírou a svátostmi víry. Síla božského vtělení je ovšem dostatečná ke spase všech lidí; avšak to, že z něho všichni spaseni nejsou, stává se pro jejich neuzpůsobení, že užitek vtělení v sobě nechtějí přijmout, a nelnou ke vtělenému Bohu vírou a láskou. - Lidem totiž neměla být odňata svoboda rozhodování, skrze kterou mohou ke vtělenému Bohu přilnout nebo nepřilnout, aby dobro člověka nebylo vnucené a pro toto aby se též nestalo bez zásluhy a bez chvályhodnosti.

Uvedené vtělení Boží bylo lidem zjeveno dostatečnými úkazy. Božství přece nemůže být zjeveno vhodněji žádným způsobem, než skrze to, co je vlastní Bohu. Bohu je však vlastní, že může změnit zákony přirozenosti konáním něčeho přesahujícího přirozenost, které je sám původcem. Nejprůhodněji se tedy prokáže, že je něco božského, díly, která povstávají nad přírodními zákony, jako, že slepí prohlédnou, malomocní jsou uzdraveni, mrtví jsou vzkříšeni. Kristu ovšem taková díla vykonal. Proto také sám kvůli těmto dílům prokázal těm, kdo se ho ptali: "Ty jsi ten, který má přijít, či jiného čekáme?" (Lk 7, 20), své božství, když řekl: "Slepí vidí, kulhaví chodí, malomocní se očišťují, mrtví vstávají z mrtvých" atd. (Lk 7, 22) Kdežto stvořit jiný svět nebylo třeba a ani to nevyžadoval ráz Boží moudrosti, ani povaha věcí. - Jestliže se ale uvede, jak říkal osmý důvod, že se čte, že podobné zázraky jsou vykonávány také skrze jiné, přesto dlužno uvážít, že Kristus je vykonal mnohem jinak a božštěji. Vždyť čteme, že jiní je způsobili modlením, kdežto Kristus prikazováním, z vlastní moci; a vykonal nejen toto, nýbrž také udělil moc konat totéž a ještě více jiným, kteří konali podobné zázraky pouhým vzýváním Kristova jména. Kristus vykonává zázraky nejen tělesné, ale i duchovní, které jsou mnohem větší, totiž že skrze Krista a ke vzývání jeho jména se dává Duch svatý, jímž jsou srdce rozněcována plamenem božské lásky a myslí jsou rázem poučovány o božských znalostech, a jazyky prostých lidí se staly obratnými k předkládání božské pravdy lidem. Avšak podobná díla jsou výslovné známky Kristova božství, jaké nemohl vykonat žádný pouhý člověk. Proto Apoštol praví, že spasení lidí, "první zvěstoval sám Pán, a ti, kdo uslyšeli, dosvědčili toto spasení i nám; Bůh potvrzoval jejich svědectví znameními, divy a rozličnými projevy své moci a rozdílením Ducha svatého" (Žd 2,3).

I kdyby však Boží vtělení bylo nutné pro spásu celého lidského pokolení, přesto nebylo třeba, aby se Bůh vtělil od začátku světa, jak se namítalo za deváté. Prvně ovšem proto, jelikož bylo třeba, aby skrze vtěleného Boha byly lidem opatřeny léky proti hříchům, jak bylo výše uvedeno (Kap. 54). Jenže proti hříchu se někomu příhodně neposkytuje lék, ledaže napřed pozná svůj poklesek, aby pak skrze pokoru člověk, nedůvěřující sobě napřímil svou naději k Bohu, od něhož jediného může být hřích vyléčen, jak bylo výše uvedeno (Kn. III, kap. 157). Avšak člověk mohl důvěřovat v sebe jak co se týká vědění, tak co se týká síly. Musel tedy být někdy ponechán sobě, aby vyzkoušel to, že sám sobě by nedostačoval ke spáse ani skrze přirozené vědění, jelikož člověk překračoval přírodní zákon před dobou psaného zákona; ani vlastní silou, protože, když mu bylo skrze zákon dáno poznání hříchu, hřešil dále z křehkosti. A takto bylo třeba, aby se konečně člověku, nedůvěřujícímu sobě ani z vědění, ani ze síly, poskytla účinná pomoc proti hříchu vtělením Krista, totiž milost Kristova, skrze kterou by také byl poučen v pochybách, aby nezboudil v poznání a byl posílen proti náporům pokušení, aby neupadl z křehkosti. Tak se tedy stalo, že jsou tři stavy lidského pokolení: první před zákonem, druhý pod zákonem, třetí pod milostí. Potom se skrze vtěleného Boha měla dát lidem dokonalá přikázání a doklady. Avšak podmínky lidské přirozenosti vyžadují to, aby nebyla vedena hned k dokonalosti, nýbrž aby byla vedena takřka za ruku přes nedokonalé, aby dospěla k dokonalosti. To vidíme i v poučení dětí, které jsou poučovány zpočátku o nejmenších věcech, neboť zpočátku nemohou chápat dokonalé. Podobně také, kdyby se také nějakému množství předkládalo něco neslýchaného a velkého, tedy by hned nepochopilo, ledaže by jim napřed uvyklo skrze něco menšího. Takto tedy bylo zpočátku vhodné, aby lidské pokolení bylo poučeno o tom, co náleží k jeho spáse, skrze nějaké lehčí a menší doklady, skrze patriarchy, zákon a proroky; a konečně, až se naplnil čas, se předkládá dokonalá Kristova nauka na zemi. Apoštol dle toho praví: "Když však přišla plnost času, Bůh vyslal Syna svého na zem" (Ga 4, 4); tamtéž se uvádí: "Zákon se stal naším vychovatelem ke Kristu...avšak...nejsme již pod vychovatelem" (Ga 3, 24-25). - Zároveň dlužno uvážit, že jako bylo třeba, aby příchod nějakého krále předcházeli někteří poslové, aby poddaní byli připraveni na jeho uctivé přijetí, tak bylo třeba, aby příchodu Boha na svět předcházelo mnohé, čím by lidé byli připraveni přijmout vtěleného Boha. To se ovšem stalo, když skrze předchozí zaslíbení a doklady byly lidské mysli uzpůsobeny tak, aby snáze uvěřily tomu, jenž byl předem předpovězen a aby byl toužebně přijat kvůli dřívějším zaslíbením.

A i když byl příchod vtěleného Boha na svět nejvíce nutný pro lidskou spásu, přesto nebylo nutné, aby setrval s lidmi až do konce světa, jak tvrdil desátý důvod. To by přece ubíralo počtě, kterou lidé měli prokazovat vtělenému Bohu, když - poté co jej viděli v lidském těle - nemysleli si o něm nic víc, než o jiných lidech; když však odejmul svou přítomnost lidem po oněch podivuhodných (skutcích), jež vykonal na zemi, začali jej více uctívat. Proto také nedal svým učedníkům plnost Ducha svatého, pokud s nimi setrval, (nýbrž až) jakoby jeho nepřítomností lépe připraveným duším pro duchovní dary. Proto také sám jim řekl: "Neodejdu-li, Utěšitel nepřijde k vám; odejdu-li, pošlu ho k vám" (Jan 16, 7).

Nebylo však třeba, aby Bůh přijal netrpící a nesmrtelné tělo, jak uváděl jedenáctý důvod, nýbrž spíše trpící a smrtelné. Prvně ovšem proto, jelikož pro lidi bylo nutné, aby poznali dobrodiní vtělení, aby tím byli podníceni k božské lásce. Bylo však třeba k prokázání pravdivosti vtělení, aby přijal na sebe tělo podobné tělu jiných lidí, totiž trpící a smrtelné. Kdyby totiž přijal na sebe tělo netrpící a nesmrtelné, zdálo by se lidem, kteří nepoznali takové tělo, že byl jakýmsi přeludem a nikoli opravdovým tělem. - Za druhé, ježto bylo nutné, aby Bůh přijal na sebe tělo, aby učinil zadost za hřích lidského pokolení. Stává se však, že jeden učiní za druhého zadost, jak bylo prokázáno (Kn. III, kap. 158-159), a to tak, že trest, druhému patřící za hřích, sobě nepřislušející, dobrovolně vezme na sebe. Jenže trestem, doprovázejícím hřích lidského pokolení, je smrt a jiné těžkosti současného života, jak bylo výše uvedeno (Kap. 50). Proto Apoštol praví: "Skrze jednoho člověka totiž vešel do světa

hřích a skrze hřích smrt" (Ř 5, 12). Bylo tedy třeba, aby Bůh bez hříchu přijal na sebe tělo způsobilé utrpení a smrtelné, aby takto utrpením a umíráním za nás učinil zadost a odejmul hřích. A toto je to, co uvádí Apoštol: "Bůh poslal svého vlastního Syna v těle, jako má hříšný člověk", tj. majícího tělo, podobné tělu hříšníků, totiž způsobilé utrpení a smrtelné; a dodává: "aby na lidském těle odsoudil hřích" (Ř 8, 3), tj., aby skrze trest, který v těle vytrpěl za náš hřích, odejmul od nás hřích. - Za třetí proto, jelikož tím, že měl tělo, způsobilé utrpení a smrtelné, poskytl nám účinnější příklad ctností statečným překonáváním tělesných vášní a jejich ctnostným užíváním. - Za čtvrté proto, ježto jsme více podněcováni k naději nesmrtnosti tím, že on sám ze stavu smrtelného těla a způsobilého utrpení se změnil k nesmrtnosti těla a nezpůsobilosti utrpení. V to také můžeme doufat my, kdo nosíme tělo smrtelné a způsobilé utrpení. Pokud by však přijal na sebe od počátku tělo nesmrtné a nezpůsobilé utrpení, neposkytla by se žádná příležitost doufání v nesmrtnost těm, kdo na sobě zakoušejí smrtelnost a porušitelnost. - Toto také vyžadovala služba prostředníka, aby měl s námi společné tělo smrtelné a způsobilé utrpení, kdežto s Bohem sílu a slávu, aby od nás odejmul to, co měl s námi společné, totiž utrpení a smrt, a přivedl nás k tomu, co je mu také s Bohem společné. Byl přece prostředníkem proto, aby nás připojil k Bohu.

Podobně také nebylo nezbytné, aby vtělený Bůh vedl v tomto životě život oplývající hojností a povýšený poctami či důstojnostmi, jak vyvozoval dvanáctý důvod: prvně ovšem proto, že lidské myslí, obtížené pozemskými (starostmi), odpoutal od pozemskosti a povznesl k božství. Proto bylo třeba, aby svým příkladem přitahoval lidi k odmítání bohatství a jiného, po čem touží lidé tohoto světa, a aby vedl na tomto světě skromný a chudý život. - Za druhé, jelikož - kdyby oplýval bohatstvím a byl ustanoven v nějaké vysoké důstojnosti - to, co božsky konal, bylo by připisováno spíše světské moci, než síle božství. Nejúčinnějším důkazem jeho božství tedy bylo to, že bez přispění světské moci změnil svět k lepšímu.

Proto je jasné řešení třinácté námitky.

Není však však daleko od pravdy to, že vtělený Syn Boží, poslušný Otcova příkazu, vytrpěl, dle Apoštolova učení (Filip 2, 8), smrt. Vždyť Boží příkaz lidem se týká úkonů ctností; a čím dokonaleji někdo vykonává úkon ctnosti, tím více Boha poslouchá. Mezi jinými ctnostmi je to však zvláště láska, k níž se vztahují všechny ostatní. Když tedy Kristus nejdokonaleji splnil úkon ctnosti, poslouchal Boha nejvíce. Vždyť není žádný dokonalejší úkon lásky, než když člověk z lásky k někomu vytrpí také smrt, jak samotný Pán praví: "Nikdo nemá větší lásku než ten, kdo položí život za své přátele" (Jan 15, 13). Tak se tedy ukazuje, že Kristus, trpící smrt za spásu lidí a pro slávu Boha Otce, byl nejvíce poslušný Bohu a vykonával dokonalý úkon lásky.

Ani to neodporuje jeho božství, jak uváděl čtrnáctý důvod. Sjednocení v sobě nastalo přece tak, že zůstala vlastnost obojí přirozenosti, a to božské i lidské, jak bylo výše uvedeno (Kap. 41). Když tedy Kristus trpěl smrt a jiné (útrapy), které patří k lidství, zůstávalo jeho božství neschopné utrpení, třebaže kvůli jednotě osoby říkáme, že Bůh zemřel a trpěl; příklad toho se objevuje i na nás, jelikož po odumření těla zůstává nesmrtná duše.

Dlužno tedy vědět, že ačkoli Boží vůle nevede ke smrti člověka, jak uváděl patnáctý důvod, přesto vede ke ctnosti, skrze kterou člověk statečně vytrpí smrt, a z lásky se vrhá do nebezpečí smrti; a tak Boží vůle vedla ke smrti Kristově, pokud ji Kristus z lásky podstoupil a statečně vytrpěl.

Proto je jasné, že nebylo bezbožné a ukruté, když Bůh Otec chtěl, aby Kristus zemřel, jak uváděl šestnáctý důvod. Nenutil přece nechtějícího, nýbrž se mu líbila vůle, s jakou Kristus z lásky podstoupil smrt; a také tuto lásku způsobil v jeho duši.

Podobně se také přiléhavě praví, že Kristus chtěl vytrpět smrt kříže kvůli prokázání pokory. A vpravdě ovšem pokora nepřísluší Bohu, jak uváděl sedmnáctý důvod, jelikož ctnost pokory spočívá v tom, že se někdo spokojí ve svých mezích, nevyvyšuje se k těm, kdo ho přesahují, nýbrž se podrobuje vyššímu. Je tedy jasné, že pokora nemůže být příhodná Bohu, který nemá

vyššího, nýbrž sám existuje nade všemi. Pokud se však někdo někdy podrobuje rovnému, nebo nižšímu z pokory, děje se to proto, že považuje toho, který je mu prostě rovný či je nižší, za sebe v něčem převyšujícího. Třebaže Kristu dle božské přirozenosti nepřísluší ctnost pokory, přesto mu přísluší dle lidské přirozenosti. A jeho pokora se stává chvályhodnější při jeho božství. Vždyť důstojnost osoby činí pokoru chvályhodnější, rozuměj: je-li někdy z nějaké nutnosti třeba, aby někdo velký trpěl něco nejvíc ponižujícího. Avšak žádná důstojnost člověka nemůže být taková, než, že je Bůh. Proto se také ukazuje nejvíce chvályhodnou pokora Bohočlověka, když vytrpěl ponížení, které bylo třeba, aby vytrpěl za spásu lidí. Lidé totiž byli pyšně zamilováni do světské slávy. Pro přeměnu lidských myslí od zalíbení ve světské slávě chtěl vytrpět smrt nikoli libovolnou, nýbrž tu nejpotupnější. Jsou totiž tací, kteří - ač se smrti nebojí - přesto se obávají potupné smrti. K jejímu opovrhování Pán také nadchnul lidi příkladem své smrti.

A třebaže lidé mohli být k pokoře přetváření poučováním božskými promluvami, jak uváděl osmnáctý důvod, přesto k činnosti pobízejí spíše skutky, nežli slova; a tím účinněji podněcují skutky, čím určitější je názor o dobrotě toho, jenž podobně koná. I když by se tedy nacházely mnohé příklady pokory jiných lidí, přesto bylo nejpotřebnější, aby dále byli podněcováni příkladem Bohočlověka, o kterém je jasné, že se nemohl mýlit, a jehož pokora je tím podivuhodnější, čím je jeho velebnost vznešenější.

Z uvedeného je též jasné, že bylo třeba, aby Kristus vytrpěl smrt nejen proto, aby dal příklad opovrhování smrti kvůli lásce k pravdě, nýbrž aby také očistil hříchy jiných. To všem nastalo, když on sám, jenž byl bez hříchu, chtěl vytrpět smrt za hřích povinnou, aby vzal na sebe trest, patřící jiným, a tak učinil zadost za druhé. Třebaže k odpuštění hříchů stačí sama Boží milost, jak uváděl devatenáctý důvod, přesto při odpouštění hříchu se také vyžaduje něco ze strany toho, jemuž se hříchy odpouštějí, aby totiž učinil zadost tomu, jehož urazil. A ježto jiní lidé to nemohli vykonat za sebe, vykonal to Kristus za všechny, když z lásky dobrovolně vytrpěl smrt.

Třebaže v trestání hříchů je třeba, aby byl potrestán hříšník, jak uváděl dvacátý důvod, přesto v zadostiučinění může jeden nést trest druhého, jelikož - když se hřích stíhá trestem - hodnotí se nepravost trestaného; kdežto v zadostiučinění - když někdo dobrovolně přijímá na sebe trest k usmíření uraženého - hodnotí se láska a ochota toho, kdo činí zadost; a proto Bůh přijímá zadostiučinění jednoho za druhého, jak už bylo prokázáno. (Kn.III, kap. 158-159)

Avšak činit zadost za celé lidské pokolení, jak bylo také výše prokázáno (Kap. 54), nemohl žádný pouhý člověk; nestačil by k tomu ani anděl, jak uváděl jedenadvacátý důvod. Vždyť anděl sice předčí člověka v některých přirozených vlastnostech, ale co se týká účasti na blaženosti, do níž by měl být navrácen učiněním zadost, je mu roven. - A také by se plně nedocenila lidská důstojnost, kdyby se (člověk) stal něčím povinen andělovi, činícímu zadost za člověka.

Dlužno však vědět, že Kristova smrt měla sílu zadostiučinění z jeho lásky, s níž dobrovolně vytrpěl smrt, a nikoli z nepravosti vrahů, kteří zhřešili jeho zabitím. Hřích se přece neničí hříchem, jak uváděl dvacátý druhý důvod.

Třebaže Kristova smrt byla učiněním zadost za hřích, přesto nebylo třeba, aby on zemřel tolikrát, kolikrát lidé hřeší, jak vyvozoval dvacátý třetí důvod. Vždyť Kristova smrt byla dostačující k očistění hříchů všech, jednak kvůli vynikající lásce, s níž smrt vytrpěl, jednak kvůli důstojnosti osoby činící zadost, jež byla Bohem i člověkem. Je však jasné také v lidských věcech, že čím je osoba vznešenější, tím trest, který snáší, se přičítá za víc, ať už k pokoře a lásce trpícího, nebo k vině toho, kdo to způsobil.

K zadostiučinění za hřích celého lidského pokolení byla však Kristova smrt dostačující. Vždyť - třebaže co do lidské přirozenosti byl mrtev, jak uváděl dvacátý čtvrtý důvod, přesto - z důstojnosti trpící osoby, jež je osobou Bohočlověka, stává se jeho smrt vzácnou; ježto, jak už bylo uvedeno (Kn. III, kap. 158), jako je větším zločinem způsobit křivdu nějaké osobě,

kteří přísluší vyšší důstojnost, tak je ctnostnější a vycházející z větší lásky, že větší osobnost se dobrovolně podrobuje utrpení za jiné.

Třebaže ale Kristus dostatečně učinil zadost za prvotní hřích svou smrtí, přesto není nevhodné, aby tresty, plynoucí z prvotního hříchu, nadále trvaly u všech, kdo se také stávají účastníky Kristova vykoupení, jak uváděl dvacátý pátý důvod. Stalo se to přece příhodně a užitečně, aby trest zůstal i po odstranění viny: předně ovšem proto, aby bylo uspořádání věřících vůči Kristu, jako údu vůči hlavě; proto, jako Kristus prvně vytrpěl mnohá muka a tak přešel ke slávě nesmrtnosti; tak se slušelo, aby věřící byli napřed podrobeni strádání a tak dospěli k nesmrtnosti, jakoby sami na sobě nesli odznaky Kristova utrpení, aby dosáhli podobnosti slávy, jak říká Apoštol: "A jsme-li děti, tedy i dědicové - dědicové Boží, spoludědicové Kristovi; trpíme-li spolu s ním, budeme spolu s ním účastni Boží slávy" (Ř 8, 17). - Za druhé proto, ježto by lidé, přistupující ke Kristu, ihned dosáhli nesmrtnosti a stavu bez utrpení, přičemž mnozí lidé by přistupovali ke Kristu spíše pro tato tělesná dobra, než pro dobra duchovní. To odporuje záměru Krista, přicházejímu na svět proto, aby přivedl lidi od lásky k hmotnému k lásce k duchovnímu. - Za třetí proto, ježto by se lidé, přistupující ke Kristu, dostali ihned do stavu bez utrpení a stali se nesmrtelnými, což by jaksi donucovalo lidi k přijetí Kristovy víry. Tím by se zmenšila zásluha víry.

Třebaže však svou smrtí učinil zadost za hříchy lidského pokolení, jak uváděl dvacátý šestý důvod, pro každého se mají vyhledávat prostředky pro vlastní spásu. Vždyť Kristova smrt je jakási všeobecná příčina spásy, jako hřích prvního člověka je jakoby všeobecná příčina odsouzení. Avšak všeobecnou příčinu dlužno připojit ke každému zvlášť, aby se podílel na účincích všeobecné příčiny. Tedy účinek hříchu prvních rodičů přešel ke každému skrze původ těla. Účinek Kristovy smrti dosahuje ke každému skrze duchovní znovuzrození, jímž se člověk nějak připojuje a přivtěluje ke Kristu. Proto je třeba, aby každý vyhledával znovuzrození v Kristu a přijal ostatní, v nichž působí síla Kristovy moci.

Z toho je jasné, že rozlévání spásy od Krista na lidi neprobíhá skrze šíření přirozenosti, nýbrž skrze snahu dobré vůle, jíž člověk přilne ke Kristu. A tak to, co každý dosahuje skrze Krista, je osobní dar; proto se nepřevádí k potomkům jako hřích prvních rodičů, jenž se převádí šířením přirozenosti. A odtud je to, že i když rodiče jsou skrze Krista očištěni od prvotního hříchu, přesto není nevhodné, aby se jejich děti rodily s dědičným hříchem a potřebovaly svátosti spásy, jak vyvozoval dvacátý sedmý důvod.

Z uvedeného tedy vychází poněkud najevo, že to, co učí nauka katolické víry ohledně tajemství Vtělení, není ani nemožné, ani nevhodné.

Kapitola 54.

O nutnosti svátostí

Ježto Kristova smrt, dle výše uvedeného (Kap. 55, k 26), je jakoby všeobecnou příčinou lidské spásy, všeobecnou příčinu dlužno připojit ke každému účinku; proto bylo nutno poskytnout lidem nějaké prostředky, jimiž by se jim nějak připojilo dobrodiní Kristovy smrti. Těmito jsou však svátosti Církve.

Bylo však třeba, aby tyto prostředky byly předávány nějakými viditelnými znameními.

Prvně ovšem, jako se Bůh stará o všechny věci, tak dbá i o člověka dle jeho stavu (Kn. III, kap. 111, 119). Lidský stav je ale takový, že k chápání duchovních a rozumem poznatelných (věcí) je přirozeně přiváděn přes smyslově vnímatelné. Bylo tedy třeba, aby duchovní léky byly lidem dány pod smysly vnímatelnými znameními.

Za druhé, jelikož je třeba, aby nástroje byly přiměřené první příčině. Avšak první a všeobecná příčina lidské spásy je vtělené Slovo, jak se ukazuje z uvedeného (Kap. 55). Bylo tedy vhodné, aby léky, jimiž působení všeobecné příčiny dosáhne k lidem, byly podobné oné příčině, totiž aby v nich neviditelně působila Boží síla pod viditelnými znameními.

Za třetí, ježto člověk upadl do hříchu přílišným přilnutím k viditelným věcem. Aby se tedy nevěřilo, že viditelné (věci) jsou špatné od své přirozenosti, takže by tímto zhřešili ti, kdo k nim přilnuli, bylo vhodné, aby lidé užívali prostředků spásy skrze samotná viditelná (znamení). Takto se objevuje, že samotné viditelné (věci) jsou od své přirozenosti dobré jako Bohem stvořené, ale že se lidem stávají škodlivými, pokud k nim příliš přilnou, kdežto spásnými, pokud se jich řádně užívá.

Tím se však vyvrací blud některých sektářů, kteří chtějí, aby všechna podobná viditelná znamení byla ze svátostí odstraněna. A ani se tomu nelze divit, protože oni sami se domnívají, že všechno viditelné je od své přirozenosti špatné a učiněno špatným původcem: což už bylo vyvráceno. (Kn. II, kap.41, 44, kn.III, kap. 7)

Není ani nepříhodné, když se duchovní spása přisluhuje viditelnými a tělesnými věcmi. Vždyť tyto viditelné věci jsou jakoby nějaké nástroje vtěleného a trpícího Boha. Avšak nástroj nepůsobí ze síly své přirozenosti, nýbrž silou hlavního působícího, jímž je používán k činnosti. Takto tedy i podobné viditelné věci působí duchovní spásu nikoli z vlastnosti své přirozenosti, nýbrž z ustanovení samotného Krista, od něhož dostávají nástrojnou sílu.

Kapitola 57.

O odlišení svátostí Starého a Nového zákona

Dále se musí uvážit, že mají-li tato viditelná znamení účinnost z Kristova utrpení, a nějak je i představují, tedy je třeba, aby byly ve shodě se spásou, dosaženou skrze Krista. Avšak tato spása byla ovšem před Kristovým vtělením a smrtí přislíbená, třebaže nikoli vykonána; teprve vtělené a trpící Slovo vykonalo tuto spásu. Bylo tedy třeba, aby svátosti, které předcházely Kristovu vtělení, naznačovaly a jaksi přislibovaly spásu; kdežto svátosti, plynoucí z Kristova utrpení, aby byly takové, aby poskytovaly lidem spásu, a ne ji pouze v náznaku ukazovaly.

Tím se však odstupuje od názoru Židů, kteří věří, že zákonné svátosti se musí zachovávat navěky proto, že jsou ustanoveny Bohem: protože Bůh ničeho nelituje, nemění se. Avšak děje se beze změny, nebo litoosti upravujícího, že upravuje různé podle

vhodnosti různých dob: jako otec dává jiné příkazy malému synu a jiné už dospělému, tak i Bůh vhodně ukládal jiné příkazy a svátosti před vtělením k naznačení budoucího, a jiné po vtělení k poskytnutí přítomného a připomenutí minulého.

Tím nerozumější je blud Nazarejců a Ebionitů (Aug., De Haeres., 9, 10, kteří uváděli, že svátosti ze zákona se mají zachovávat zároveň s evangeliem. Takový blud totiž jakoby spojoval opačné: zatímco totiž zachovávají evangelijské svátosti, vyznávají, že vtělení a jiná Kristova tajemství jsou už dokonána; zatímco zachovávají také svátosti ze zákona, vyznávají, že jsou budoucími.

Kapitola 58.

O počtu svátostí Nového zákona

Ježto jsou, dle uvedeného (Kap. 56), lidem předávány prostředky duchovní spásy pod smysly vnímatelnými znameními, bylo následně také třeba, aby prostředky duchovního života byly odlišovány dle podobnosti tělesného života.

V tělesném životě ovšem shledáváme dvojí řád. Jsou totiž šířitelé a uspořadatelé tělesného života v jiných, a jsou ti, kteří šíří a uspořádávají dle tělesného života.

Pro tělesný a přirozený život je však nutné trojí a čtvrté případečně. Předně je třeba, aby zplazením či narozením přijala nějaká věc život; za druhé, aby růstem dospěla k patřičné mnohosti a síle; za třetí, k sebezachování života, dosaženého zplazením, a k vzrůstu, je nezbytná výživa. A toto je ovšem nutné k přirozenému životu, jelikož bez nich nemůže být tělesný život zdokonalen; proto i rostlinné duši, která je základem života, se připisují tři přirozené síly, a to plodící, růstová a vyživující. Jelikož ale se stává nějaká překážka ohledně

tělesného života, takže živá věc onemocní, tedy je případečně nutné čtvrté, a to je uzdravení nemocné živoucí věci.

Takto tedy také v duchovním životě je první duchovní zrození křtem; druhé je duchovní vzrůst, přivádějí k dokonalé síle svátostí biřmování; třetí je duchovní výživa skrze svátost eucharistie; zbývá čtvrté, jež je duchovní uzdravení, a to se děje buď pouze v duši svátostí pokání (smíření), nebo se od duše odvozuje k tělu, je-li to vhodné, skrze svátostné pomazání nemocných. Toto tedy přísluší těm, kdo se rozvíjejí a a udržují v duchovním životě.

Avšak šířitelé a uspořadatelé tělesného života se sledují dle dvojího, a to dle přirozeného původu, což náleží k rodičům, a dle politické vlády, již se udržuje pokojné lidské soužití, což přísluší králům a vládcům.

V duchovním životě je tomu takto: jsou totiž šířitelé a uspořadatelé duchovního života pouze dle duchovního přísluhování, k čemu patří svátost kněžství; někteří však současně dle tělesného i duchovního (života), což se děje svátostí manželství, jímž se muž a žena sjednocují ke zplození a výchově potomstva ke službě Bohu.

Kapitola 59.

O křtu

Podle toho se tedy může objevit ohledně jednotlivých svátostí také vlastní účinek každé, jakož i příslušná látka. A prvně ovšem ohledně duchovního zrození, jež se děje křtem. Dlužno tedy uvážit, že zrození žijící věci je jakási změna z nežijícího v žijícího. Člověk je však při svém vzniku zbaven duchovního života dědičným hříchem, jak bylo výše uvedeno (Kap. 50, 52); a kterékoli hříchy jsou k tomu přidány, odvádějí od života. Bylo tedy třeba, aby křest, jenž je duchovním zrozením, měl takovou sílu, aby odstranil prvotní hřích a všechny spáchané osobní hříchy.

Vzhledem k tomu, že smysly vnímatelné znamení svátosti se musí shodovat s vyjádřením duchovního účinku svátosti, přičemž smytí skvrny v tělesných věcech nastává snáze a příhodněji vodou, tedy se křest příhodně uděluje vodou, posvěcenou Slovem Božím.

A ježto vznik jednoho je zánikem druhého, a co se rodí, pozbývá dřívější tvar, i vlastnosti z něj plynoucí, tedy je nutné, že skrze křest, jenž je duchovním zrozením, se nejen odstraňují hříchy, které odporují duchovnímu životu, ale i následky hříchu. Pro toto křest nejenže očišťuje od viny, nýbrž i rozhřešuje ode všech následků trestu. Proto se pokřtěným neukládá za hříchy zadostiučinění.

Taktéž: protože zrozením věc získává tvar, získává přitom i činnost, plynoucí z tvaru, i místo pro něj příhodné. Oheň totiž hned od svého vzniku směřuje vzhůru jako do vlastního místa. A tedy, je-li křest duchovním zrozením, pokřtění jsou ihned způsobilí k duchovním úkonům, jako k přijetí jiných svátostí a podobně. A hned jim přísluší místo, vhodné k duchovnímu životu, jímž je věčná blaženost; a pro toto pokřtění, pokud zemřou, jsou hned přijímáni v blaženosti; proto se praví, že "křest otevírá bránu nebes" (Beda Venerabilis, In: Luc, 3).

Rovněž dlužno uvážit to, že pro jednu věc je jen jedno zrození; je-li tedy křest duchovním znovuzrozením, jeden člověk se dá pokřtít jen jednou.

Je také jasné, že nákaza, která přišla na svět skrze Adama, poskvřňuje člověka jednou provždy. Proto i křest, jenž je zařizován hlavně proti ní, se nemá opakovat. - Také to je všeobecné, že je-li nějaká věc jednou posvěcená, tedy pokud trvá, nemá se znovu posvěcovat, aby se posvěcení nezdálo neúčinné. Proto je-li křest jakýmsi posvěcením křtěného člověka, nemá se opakovat.- Tím se vyvrací blud Donatistů a Rebaptistů. (Aug., De Haeres., 69)

Kapitola 60.

O biřmování

Dokonalost duchovní dospělosti však vlastně spočívá v tom, že člověk odvážně vyznává Kristovu víru před kýmkoli, a neustoupí od toho ani kvůli nějakému zahanbení nebo hrozbám.

Statečnost totiž odhání nezřízený strach. Tedy svátost, kterou se uděluje znovuzrozenému duchovní síla, jej jaksi ustanovuje širitelem Kristovy víry. - Vzhledem k tomu, že bojující pod nějakým vůdcem nesou jeho odznaky, tedy ti, kdo přijímají svátost biřmování, jsou znamenání Kristovým znamením, totiž znamením kříže, jímž bojoval a zvítězil. - Toto znamení však přijímají na čelo na znamení, že se nestydí veřejně vyznávat Kristovu víru.

Toto naznačování se však děje směsí oleje a balzámu, jež se nazývá křížmo, nikoli bezdůvodně. Vždyť olejem se naznačuje síla Ducha svatého, jímž se Kristus nazývá pomazaným (Ž 44, 8), aby se pak dle Krista jmenovali křesťané (Sk 11, 26; Lk 4, 18), jakoby bojující pod ním. - V balzámu se zase kvůli vůni objevuje dobrá pověst, jež je nutností pro ty, kdo setrvávají ve světě, aby mohli veřejně vyznávat Kristovu víru, jakoby vyvedeni z ústraní Církve na místo boje.

Vhodně udělují tuto svátost samotní biskupové, kteří jsou nějak vůdci křesťanského vojska. Vždyť u světského vojska přísluší veliteli vojska výběrem některé přijímat do vojska; aby takto ti, kdo přijímají tuto svátost, se zdáli být nějak přijati k duchovnímu vojsku. - Vkládají se na ně tedy ruce k naznačení odvozování duchovní síly od Krista.

Kapitola 61.

O eucharistii

Jako však tělesný život vyžaduje hmotnou potravu nejen ke vzrůstu co do velikosti, ale i k zachování přirozenosti těla, aby se kvůli neustálým rozkladům nerozpadlo a nezanikla jeho síla, tak bylo nutno v duchovním životě mít duchovní potravu, jíž se znovuzrození ve ctnostech i zachovají, i rostou.

A ježto bylo vhodné, aby tato duchovní účinky byly předány ve viditelné podobě, jak bylo uvedeno (Kap. 56), pod způsoby oněch věcí, které lidé obecně užívají v tělesné výživě. Takovými jsou chléb a víno, a proto se tato svátost podává pod způsoby chleba a vína.

Dlužno ale uvážit, že jinak se připojuje zrozený k rodícímu a jinak potrava k vyživovanému v tělesných věcech. Není přece zapotřebí, aby rodící byl připojen ke zrozenému dle podstaty, nýbrž pouze dle podobnosti a působení. Je však třeba, aby se potrava k vyživovanému připojila dle podstaty. Proto, aby tělesným znamením odpovídaly duchovní účinky, připojuje se k nám tajemství vtěleného Slova jinak ve křtu, jenž je duchovní znovuzrození, a jinak v této svátosti eucharistie, jež je duchovní potravou. Ve křtu je přece vtělené Slovo obsaženo pouze dle síly, zatímco o svátosti eucharistie vyznáváme, že jej obsahuje dle podstaty. A ježto dokonání naší spásy nastalo skrze utrpení a smrt Kristovu, skrze kterou byla oddělena jeho krev od těla, podává se nám odděleně svátost jeho těla pod způsobem chleba a krev pod způsobem vína, aby tak bylo v této svátosti připomenuto utrpení Páně. A podle toho se naplňuje to, co Pán pravil: "Tělo mé vpravdě jest pokrm a krev má vpravdě jest nápoj" (Jan 6, 56).

Kapitola 62.

O bludu nevěřících ohledně svátosti eucharistie

Jako se ale tehdy, když Kristus pronášel tato slova, někteří z jeho učedníků rozčílili a říkali: "Tvrdá jest ta řeč; kdo ji může poslouchat" (Jan 6, 61), tak i proti nauce Církve vystoupili sektáři, popírající její pravdivost (Berengar, In: Kn. III, kap. 75). Říkají totiž, že v této svátosti není věčně tělo ani krev Kristova, nýbrž jenom náznakově; aby se rozumělo tak, že když Kristus pravil při ukázání chleba: Toto je tělo mé (Mt 26, 26), jako by řekl: Toto je znamení, neboli obraz mého těla. Podle takového způsobu také Apoštol pravil: "Skalou pak byl Kristus" (I Kor 10, 4), což by bylo obrazem Krista. A k takovému výkladu vztahují vše, cokoli se nachází v Písmě svatém, že je řečeno podobně.

Za záminku k této domněnce si berou něco ze slov Páně, který o požívání svého těla a pití krve, aby uklidnil pohoršení učedníků, které vzniklo, jakoby vykládal sám sebe, dodal: "Ta

slova, která jsem já mluvil vám, jsou duch a život" (Jan 6, 64), jakoby to, co pravil, se nemělo rozumět do písmene, nýbrž v duchovním smyslu.

Jsou sváděni také k nesouhlasu z mnohých obtíží, které zdánlivě plynou z této nauky Církve, kvůli nimž se jim zdá tato řeč Kristova a jeho Církve tvrdá.

Předně se ovšem zdá obtížné, jak pravé tělo Kristovo začne být na oltáři. Něco přece začíná být tam, kde dříve nebylo, dvojmo: buď místním pohybem, nebo převedením něčeho v ně; jak je vidět u ohně, jenž někde započne být, buď tak, že se tam nově zažehne, nebo tak, že se tam znovu přinese. Je však jasné, že pravé Kristovo tělo nebylo vždy na tomto oltáři. Vždyť Církev vyznává, že Kristus ve svém těle vstoupil na nebesa.

Zdá však být nemožné říci, že se zde něco znovu převádí v Kristovo tělo. Nezdá se přece, že by se něco převádělo v předem existující, protože to, v co se něco převádí, začíná být tímto převodem. Je však jasné, že Kristovo tělo povstalo předem, jako počaté v panenském lůně. Nezdá se tedy možné, aby započínalo být na oltáři znovu proměnou něčeho v ně.

Podobně to nelze ani změnou místa, protože vše, co se místně pohybuje, začíná být na jednom místě tak, že přestává být na jiném místě, kde bylo dříve. Bylo by třeba říci, že začíná-li Kristus být na tomto oltáři, na kterém se koná tato svátost, přestává být v nebi, kam vystoupil. - Obšírněji: žádný místní pohyb nekončí současně na dvou místech. Je však jasné, že se tato svátost slaví současně na různých oltářích. Není tedy možné, aby tam Kristovo tělo začínalo být místním pohybem.

Druhá nesnáz nastává z místa. Vždyť části něčeho nejsou odděleně obsaženy na různých místech, zatímco ono zůstává neporušeno. U této svátosti je ale jasné, že je odděleně chléb a víno na oddělených místech. Je-li tedy tělo Kristovo pod způsobou chleba a krev pod způsobou vína, zdá se z toho plynout, že Kristus nezůstává celý, nýbrž vždy, když se tato svátost koná, odděluje se jeho krev od těla.

Dále: zdá se být nemožné, aby se větší tělo uzavíralo na menším místě. Je však jasné, že pravé tělo Kristovo je větší velikosti než chléb, který je přinesen na oltář. Zdá se tedy nemožné, že pravé tělo Kristovo je celé a neporušené tam, kde se zdá být chléb. Pokud tam ale není celé, nýbrž jen nějaká jeho část, vrací se první nepříhodnost, že vždy, když se tato svátost koná, Kristovo tělo je rozděleno na části.

Obšírněji: je nemožné, aby jediné Kristovo tělo existovalo na více místech. Je však jasné, že se tato svátost slaví na místech. zdá se tedy nemožné, aby Kristovo tělo bylo opravdu obsaženo v této svátosti, ledaže by snad někdo řekl, že dle nějaké částčky je zde a dle jiné zase jinde. Z toho ovšem zase plyne, že slavením této svátosti se Kristovo tělo rozděluje na části, ačkoli se přece nezdá ani velikost Kristova těla dostačovat k rozdělení na tolik částí na kolika místech se tato svátost koná.

Třetí nesnáz pochází z toho, co v této svátosti vnímáme smysly. Zjevně přece pociťujeme i po proměňování v této svátosti všechny případy chleba a vína, totiž barvu, chuť, vůni, podobu, velikost i váhu, ohledně kterých můžeme být oklamáni, jelikož "smysl není klamán ohledně vlastních smysly vnímatelných" (III De Anima, 6, 7; 430 b; De Sensu et Sensato, 4; 440 b).

Jenže takové případy nemohou být na Kristově těle jako na podmětu, a podobně ani v přilehlém vzduchu; jsou-li tedy nejčtetnější z nich přirozené případy, tedy vyžadují podmět určité přirozenosti, nikoli jako je přirozenost lidského těla či vzduchu.

Rovněž tak nemohou být ani o sobě, když "bytím případku je být na jiném" (V Metaphys., 7; 1017 a).

Takové případy však, jsou-li tvary, nemohou být jednotlivě rozlišeny, leda skrze podmět; proto po odstranění podmětu by tvary byly všeobecné. Zbývá tedy, že takové případy jsou na svých vymezených podmětech, totiž na podstatě chleba a vína. Je tam tedy podstata chleba (a vína), a nikoli podstata Kristova těla (a krve), ježto se zdá nemožné, aby dvě těla byla současně.

Čtvrtá nesnáz se dostavuje z utrpení a úkonů pro proměňování, jakož i předtím. Vždyť víno, jestliže by se požilo ve velkém množství, zahřívalo by a opíjelo, zatímco chléb by posiloval i živil. Také se zdá, jestliže by se (hostie) neopatrně uchovávaly, že by ztrouchnivěly a byly by sežrány od myši; také mohou být spáleny a převedeny v popel a kouř, což všechno nemůže odpovídat Kristovu tělu, neboť učení víry říká, že on je takový, který nemůže trpět. Zdá se tedy být nemožné, aby Kristovo tělo bylo podstatně obsaženo v této svátosti.

Pátá nesnáz se zdá nastávat zejména lámáním chleba, jež se ukazuje jako smysly vnímatelné a ani nemůže být bez podmětu. Rovněž se zdá nesmyslné říkat, že podmětem onoho lámání je Kristovo tělo. Nezdá se tedy, že je tam Kristovo tělo (a krev), nýbrž jen podstata chleba a vína.

Takové a podobné jsou ony (námitky), pro které se zdá být nauka Krista a Církve ohledně této svátosti, tvrdá.

Kapitola 63.

Vyvrácení uvedených obtíží a prvně
co se týká převedení chleba v Kristovo tělo

Třebaže však Boží moc působí v této svátosti vznešeněji a tajemněji, než může být člověkem vyzkoumáno, přesto - aby se nevěřícím nezdála být nauka Církve ohledně této svátosti nemožná - musíme se pokusit vyloučit všechny nemožnosti.

Prvně se tedy naskytne úvaha, jakým způsobem začne být pod touto svátostí pravé Kristovo tělo.

Je však nemožné, aby to nastalo místním pohybem Kristova těla: jednak proto, ježto by z toho plynulo, že by přestal být v nebi, kdykoli se tato svátost koná; - jednak proto, ježto by se současně nemohla konat tato svátost, leda na jednom místě, protože jediný místní pohyb končí u jednoho cíle; - jednak též proto, ježto místní pohyb nemůže být okamžitý, nýbrž vyžaduje čas; leč proměna nastává v posledním okamžiku pronesení slov. Zbývá tedy, že se musí říci, že pravé Kristovo tělo započíná být v této svátosti tím, že podstata chleba se převede v podstatu Kristova těla a podstata vína v podstatu jeho krve.

Z toho však vychází najevo klamnost domněnky jak těch, kdo praví, že podstata chleba existuje současně s podstatou Kristova těla v této svátosti, tak těch, kdo tvrdí, že se podstata chleba převádí v nic, nebo se rozloží v prvotní hmotu. Z obojího totiž plyne, že Kristovo tělo v této svátosti nemůže započít být jinak, než místním pohybem; což je nemožné, jak bylo prokázáno. - Mimo to: jestliže podstata chleba je v této svátosti současně s pravým Kristovým tělem, pak by byl Kristus musel říci spíše: Zde je tělo mé, než "Toto je tělo mé". Protože skrze zde se ukazuje podstata, která se vidí, jíž ovšem je podstata chleba, jestliže zůstává ve svátosti s Kristovým tělem. - Podobně se zdá nemožné, aby podstata chleba přešla v naprosté nic. Vždyť by už přece mnoho z hmotné podstaty prvně stvořené přešlo v nic konáním tohoto tajemství. A není ani příhodné, aby ve svátosti spásy bylo něco Boží silou převedeno v nic. - Rovněž tak je nemožné, aby se podstata chleba rozložila v první hmotu, protože první hmota nemůže být bez tvaru, ledaže by se snad první hmotou rozuměly první hmotné částičky; jestliže by se ovšem podstata chleba rozložila v tyto (částičky), bylo nu nutné, aby se to vnímalo smysly, protože hmotné částičky jsou smysly vnímatelné. Byla by tam totiž místní přeměna a tělesné střídání opaků, což by nemohlo být okamžité.

Dlužno ovšem vědět, že uvedené převedení chleba v Kristovo tělo je jiného způsobu než všechny přirozené přeměny. Vždyť v jakémkoli přirozeném převodu zůstává předmět, v němž se přibližují k sobě různé tvary, buď případečně, jako když se bílé změní v černé, nebo podstatně, jako změnil-li se vzduch (plyn) v oheň; proto se přeměny nazývají tvarovými. Avšak v uvedené přeměně přechází podmět v podmět a případy zůstávají; proto se tato přeměna nazývá podstatnou. - Ovšem to, jak případy zůstávají a proč, dlužno prozkoumat dále (Kap. 65).

Nyní je však třeba uvážit, jak se podmět mění v podmět; což ovšem nemůže konat přirozenost. Vždyť veškerá činnost přirozenosti předpokládá hmotu, jíž se podměty jednotlivě rozlišují; proto přirozenost nemůže způsobit, že se tato podstata stane onou, jako když se tento prst stane oním prstem. Hmotu však podléhá Boží moci, protože skrze ni je uváděna do bytí. Může se tedy stát Boží mocí, že se tato jednotlivě rozlišená podstata změní v onu předem existující. Jako přece silou přirozeného působícího, jehož činnost se vztahuje k přeměně toliko tvaru, a to, co existuje podloženo podmětu, se celé převádí v ono celé dle střídání druhu a tvaru, jako tento vzduch (plyn) v onen vzniklý oheň, tak Boží mocí, jež nepředpokládá hmotu, nýbrž ji uvádí do bytí, tato hmota se převádí v jinou a následně tento jedinec v onoho; základem jednotlivého rozlišení je přece hmota, jako tvar je základem druhu.

Z toho je však jasné, že v uvedené přeměně chleba na Kristovo tělo není nějaký společný podmět, zůstávající po převodu, protože změna nastává dle prvního podmětu, který je základem jednotlivého rozlišení. Vždyť je nutné, že něco zůstane, aby bylo pravdivé to, co se říká: "Toto je tělo mé"; tato slova ovšem označují a působí tuto proměnu. Ježto podstata chleba nezůstane, ani nějaká prvnější hmota, jak bylo prokázáno: je nutno říci, že zůstane to, co je mimo podstatu chleba. Tím však je případek chleba. Po uvedené proměně tedy zůstanou případy chleba.

Mezi případy však dlužno uvážit jistý řád. Vždyť mezi všemi případy je podstatě nejbližší rozměrná velikost; dále se na podstatě přijímají vlastnosti zprostředkované mnohostí, jako barva prostřednictvím povrchu; proto také rozdělením mnohosti se dělí případkem; další vlastnosti jsou však základy činů a trpění a nějakých vztahů, jako je otec a syn, pán a sluha, a jiné podobné. Některé vztahy se však bezprostředně vztahují k mnohostem, jako větší a menší, dvojnásobný, poloviční a podobně. Tak se tedy musí stanovit, že po uvedené proměně případy chleba zůstanou, že jediné rozměrná velikost je o sobě bez podmětu a na ní spočívají vlastnosti jako na podmětu, a následně činění, trpění a vztahy. V této proměně se tedy děje opak toho, co se děje v přirozených proměnách, v nichž zůstane podstata jako podmět změny, kdežto případy se proměňují; zde však naopak zůstává případek a podstaty se mění.

Taková proměna vlastně nemůže být nazývána pohybem, jako se uvažuje od přirozeného, jak vyžaduje podmět; nýbrž je jakýmsi podstatným zastoupením, jako ve stvoření je zastoupení bytí a nebytí, jak bylo výše uvedeno (Kn. II, kap. 18, 19).

Toto je tedy jeden důvod, proč je třeba, že případek chleba zůstane, aby se v uvedené proměně našlo něco zůstávajícího.

Mimo to je však nutné ještě jiné. Kdyby se totiž převedla podstata chleba v Kristovo tělo a případy chleba by zmizely, pak by z takového proměny nevyplývalo, že by Kristovo tělo dle své podstaty bylo tam, kde dříve byl chléb. Vždyť by se neponechával žádný vztah Kristova těla k uvedenému místu. Pokud však po proměně zůstane rozměrná velikost chleba, skrze kterou chléb zaujímal toto místo, tedy podstata chleba, proměněná v Kristovo tělo, stává se Kristovým tělem pod rozměrnou velikostí chleba a následně jaksi zaujímá místo chleba, ale přesto prostřednictvím chleba.

Mohou být uvedeny ještě jiné důvody, jak co se týká rázu víry, jež je ohledně neviditelného; - tak co se týká zásluhy, jež ohledně této svátosti je tím větší, čím neviditelněji se koná, po skrytí Kristova těla pod případy chleba kvůli pohodlnějšímu a počestnějšímu užití této svátosti. - Bylo by přece postrachem přijímajících a odporné na pohled, kdyby se Kristovo tělo přijímalo ve své podobě. Proto se Kristovo tělo předkládá k jídlu a krev k pití pod způsobou chleba a vína, které lidé všeobecně užívají k jídlu a pití.

Kapitola 64.

Vyvrácení námitek po stránce místa

Po uvážení těchto námitek ohledně způsobu proměny se nám tedy poněkud otevírá cesta k vyvrácení jiných (Kap. 62). Bylo přece uvedeno (Kap. 63), že místo, na kterém se koná tato

svátost, se přiděluje Kristovu tělu, z důvodů rozměrů chleba, zůstávajících po proměně podstaty chleba v Kristovo tělo. Podle toho je tedy nutné, aby to, co je Kristovo, bylo na uvedeném místě, pokud to vyžaduje ráz řečené proměny.

Dlužno tedy uvážít, že v této svátosti je něco ze síly proměny, něco však z přirozeného doprovázení. Ze síly proměny je ovšem v této svátosti to, k čemu proměna přímo cílí; jako pod způsoby chleba je Kristovo tělo, v něž se proměňuje podstata chleba, jak je patrné ze slov posvěcování: Toto je mé tělo; a podobně pod způsobou vína je Kristova krev, když se praví: Toto je kalich mé krve, atd. Avšak z přirozeného doprovázení je tam všechno další, k čemu proměna necílí, přesto však je věčně spjata s tím, k čemu cílí. Je přece jasné, že proměna chleba necílí v Kristově božství, ani v jeho duši; přesto však pod způsobou těla je Kristova duše i jeho božství pro připojení obojího ke Kristovu tělu.

Pokud by však tato svátost byla slavena ve trojdenní Kristovy smrti, nebylo by pod způsobou chleba Kristova duše, ježto nebyla věčně připojena jeho tělu; a podobně pod způsobou chleba by nebyla krev, ani pod způsobou vína by nebylo tělo, kvůli oddělení obojího ve smrti. Nyní však, ježto Kristovo tělo ve své přirozenosti není bez krve, je obsaženo pod obojí způsobou těla i krev; avšak pod způsobou chleba je obsaženo tělo ze síly přeměny, kdežto krev z přirozeného doprovázení, zatímco pod způsobou vína obráceně.

Z toho je též jasné řešení námitek ohledně nepřiměřenosti Kristova těla k místu chleba. Totiž podstata chleba se mění přímo v podstatu Kristova těla; leč rozměry Kristova těla jsou ve svátosti z přirozeného doprovázení, nikoli ze síly proměny, když rozměry chleba zůstávají. Tak se tedy Kristovo tělo nepřirovnává k tomuto místu prostřednictvím vlastních rozměrů, že by jim bylo zapotřebí se přirovnat k místu, nýbrž za prostřednictví zůstávajících rozměrů chleba, jimž se místo přiměřuje.

Odtud je též jasné řešení námitek ohledně četnosti míst. Vždyť Kristovo tělo existuje skrze své vlastní rozměry pouze na jednom místě, avšak za prostřednictví rozměrů chleba v něm přecházejícího je na tolika místech, na kolika se slaví toto proměnění, ne však rozděleno na části, nýbrž celé na každém (místě). Vždyť kterýkoli proměněný chléb se mění v celé Kristovo tělo.

Kapitola 65.

Vyvrácení námitek ze strany případků

Tak po řešení obtíží, která pocházejí z místa, dlužno přihlídnout k tomu, co se zdá pocházet z pozůstávajících případků (Kap. 62). Nemůže se přece popírat, že případy chleba a vína zůstávají, když to smysly neomylně prokazují.

Není jimi dotčeno ani tělo ani krev Kristova, protože by to nemohlo být bez jeho vystřídání, a ani není schopno takových případků. Podobně však i podstata vzduchu. Proto zbývá, že jsou bez podmětu, přesto na uvedený způsob (Kap. 63), že totiž jediné rozmarná velikost je o sobě bez podmětu, a sama poskytuje podmět jiným případkům.

Není nemožné ani to, že případek o sobě může být mocí Boží bez podmětu. Vždyť totéž se musí soudit o uvedení věcí do bytí a o jejich udržování v bytí. Boží síla však může způsobit účinky jakýchkoli druhotných příčin bez samotných druhotných příčin, jako mohla učinit člověka bez semene a uzdravit horečku bez přirozené činnosti. To se děje kvůli nekonečnosti jeho síly, a ježto všem druhotným příčinám ušetrňuje sílu ke konání; proto také může uchovat účinek druhotných příčin v bytí bez druhotných příčin. A tímto způsobem zachovává v této svátosti případek v bytí po odstranění podstaty, která jej uchovávala. - To může být ovšem řečeno zejména o rozměrných velikostech, o nichž také Platonikové stanovili, že jsou o sobě skrze sebe proto (II Metaphys., 5; 1001), že jsou oddělovány podle intelektu (II Physic., 2; 193 b). Je však jasné, že Bůh může více konat, než intelekt poznat.

Avšak rozměrná mnohost (velikost) má i toto vlastní mezi ostatními případy, že se jednotlivě rozlišuje sama dle sebe. Je to proto, že postavení, jež je řádem částí v celku, je

uzavíráno v jejím rázu; velikost přece je mající postavení (Categ., 4, 1; 4b). Kdekoli se však poznává různost částí stejného druhu, musí se poznávat rozlišení; neboť to, co je stejného druhu, se nezmnohonásobuje, leda co do jedinců; odtud pochází, že nemohou být poznány mnohé běloby, leda pokud jsou na různých podmínkách; mohou však být poznány mnohé přímky, i pokud se uvažují samy o sobě, totiž různá poloha, jež je v přímce o sobě, dostačuje k četnosti přímek. A ježto jedině rozměrná mnohost (velikost) má ze svého rázu to, čím se může přihodit ve stejném druhu zmnohonásobení jedinců, proto se zdá, že první kořen tohoto zmnohonásobení je z rozměrnosti; jelikož i v rodu podstaty zmnohonásobení nastává dle rozdělené hmoty, jež by ani nemohla být poznána, leda dle čeho se hmota uvažuje pod rozměry. Vždyť po odstranění mnohosti je každá podstata nedělitelná, jak je vidět u Filozofa (I Physic., 3; 186 a).

Je však jasné, že v jiných rodech případků se zmnohonásobují jedinci stejného druhu ze strany podmínky. A tak zbývá, že když v této svátosti stanovíme, že rozměry jsou o sobě skrze sebe a jiné případy jsou na nich založeny jako na podmětě, tedy není třeba, abychom říkali, že tyto případy nejsou jednotlivě rozlišené. Kořen jednotlivého rozlišení totiž zůstává v samotných rozměrech.

Kapitola 66.

Vyvrácení námitek ze strany konání a trpění

Po uvážení toho, co patří ke čtvrté nesnáz (Kap. 62), dlužno uvážít, že vedle toho, co lze snadno vyvrátit, skrývá se tu ještě něco obtížnějšího.

Totíž to, že se ve svátosti objevují stejné úkony, jež se jevily dříve v podstatě chleba a vína, rozuměj, že podobně mění smysl, a také že podobně ovlivňují okolní vzduch nebo cokoli jiného vůni či barvou, zdá se být dost příhodné z toho, co bylo stanoveno. Bylo přece uvedeno (Kap. 65, 63), že v této svátosti zůstávají případy chleba a vína, mezi nimiž jsou smysly vnímatelné jakosti, které jsou základem podobných působení.

Opět: ohledně nějakých trpění, rozuměj, která nastávají dle změny těchto případků, nepřihodí se také velká obtíž, pokud se uvedené podloží. Protože totiž bylo předesláno (Kap. 63), že jiné případy se zakládají na rozměrech jako na podmětě, stejným způsobem ohledně tohoto podmětě může být uvážena změna jiných případků, jakoby tam byla podstata; rozuměj jako, kdyby víno bylo ohřáto, nebo ochladlo, či změnilo chuť, nebo něco takového.

Největší potíž se ale objevuje ohledně vzniku a zániku, což se zdá, že se děje v této svátosti. Vždyť, kdyby někdo užil tohoto svátostného pokrmu ve velkém množství, mohl by se najíst a vínem také opít, dle onoho Apoštolova: "Jeden lační, druhý pak jest opilý" (I Kor 11, 21). To by se ovšem nemohlo přihodit, ledaže by se plodila z této svátosti krev a tělo; neboť potrava se převádí v podstatu vyživovaného; i když někteří praví, že člověk nemůže být vyživován tímto svátostným pokrmem, nýbrž toliko posílen a osvěžen, jako když se vzpruží při vůni vína. Avšak toto vzpružení se může přihodit na hodinu; nestačí však k výživě člověka, pokud dlouho setrvá bez potravy; snadno by se však potvrdilo pokusem to, že člověk může být dlouho udržován naživu svátostným pokrmem.

Také se se zdá být překvapivé, proč popírají, že by člověk mohl být vyživován tímto svátostným pokrmem, a vyhýbají se tomu, že by se tato svátost mohla převádět v tělo a krev, když se smyslu ukazuje, že se mění rozpadem nebo spálením v jinou podstatu, totiž popela a prachu.

To se ovšem přesto zdá být obtížné proto, že se nezdá možné, aby z případků povstávala podstata, a ani se nemá být věřit, že podstata Kristova těla, jež nemůže trpět, se převádí v jinou podstatu.

Pokud by ale někdo chtěl říci, že tak, jako se zázračně chléb mění v Kristovo tělo, tak se zázračně mění případy v podstatu, tedy prvně se ovšem nezdá, že je to příhodné pro zázrak, že tato svátost ztrouchniví, či je rozložena spálením; potom, ježto se shledává, že se stává této

svátosti také ztrouchnivění i spálení obvyklým řádem přírody; což se neděje v tom, co nastává zázračně.

K odstranění této pochybnosti bylo vymyšleno jakési pověstné tvrzení, jehož se mnozí přidržují. Totiž praví, že stává-li se, že tato svátost se převádí výživou v tělo či krev, nebo spálením či rozpadem v prach, tedy se neobracejí případy v podstatu, ani podstata Kristova těla, nýbrž Božím zázrakem se vrací zpět podstata chleba, která byla dříve, a z ní se plodí to, v co je shledáváno, že se obrací tato svátost.

To ovšem naprosto nemůže obstát. Bylo přece výše prokázáno (Kap. 63), že podstata chleba se mění v podstatu Kristova těla; co však je v něco proměněno, nemůže se vrátit zpět, ledaže by to bylo proměněno zpět. Pokud by se tedy vracela podstata chleba, následovalo by, že by se podstata Kristova těla měnila zpět v chléb, což je nesmyslné. - Dále: vrací-li se podstata chleba, je nutné, že se vrací buď při pozůstávání způsobů chleba, nebo až po zničení způsobů chleba. Pokud totiž trvají způsoby chleba, podstata chleba se nemůže navrátit; ježto, pokud způsoby trvají, zůstává pod nimi podstata Kristova těla. Podobně také ani po zničení způsobů chleba se nemůže vrátit podstata chleba, jednak proto, že podstata chleba není bez vlastních způsobů, jedna proto, že po zničení způsobů chleba je už zplozena jiná podstata, k jejímuž zplození se stanovilo, že by se vrátila podstata chleba.

Zdá se tedy, že je lépe říci, že tak, jako se v samotném proměňování zázračně mění podstata chleba v Kristovo tělo, tak se uděluje zázračně případkům, aby byly o sobě, což je vlastní podstatě; a následně, že mohou konat a trpět všechno to, co by mohla trpět a konat podstata, jestliže by tam podstata byla. Proto mohou bez nového zázraku jak opíjet, tak vyživovat, tak i stát se popelem, ba i ztrouchnivět stejným způsobem a řádem, jakoby tam byla podstata chleba a vína.

Kapitola 67.

Vyvrácení námitek ohledně lámání

Zbývá ještě prozkoumat to, co patří k páté nesnázi (Kap. 62). Dle uvedeného (Kap. 66) je však jasné, že můžeme stanovit předmětem lámání rozměry jsoucí o sobě. Ovšem ani po rozlomení těchto rozměrů se neláme podstata Kristova těla proto, že celé Kristovo tělo zůstává v jakékoli částce.

To ovšem, třebaže se to zdá být obtížné, přesto má být vyložen dle uvedeného. Bylo přece výše uvedeno (Kap. 64), že Kristovo tělo je v této svátosti skrze svou podstatu ze síly svátosti; kdežto rozměry Kristova těla jsou tam z přirozeného spoluprovázení, jež mají k podstatě, v protivě k tomu, dle čeho je těleso přirozeně na místě. Vždyť tělo je přirozeně na místě prostřednictvím rozměrů, jimiž se k místu upravuje.

Jiným způsobem se však má něco podstatného k tomu, v čem je, a jiným způsobem něco velkého. Vždyť velké je tak v nějakém celku, že celé není v části, avšak část v části, jako celé v celku. Proto i přírodní těleso je tak celé na celém místě, že není celé v kterékoli části místa, avšak části tělesa se upravují k částem místa proto, že je v místě prostřednictvím rozměrů. Jestliže však něco podstatného je celé v nějakém celku, je také celé v kterékoli jeho části, jako celá přirozenost a druh vody je v kterékoli její kapce, a celá duše je v kterékoli části těla.

Ježto tedy Kristovo tělo je ve svátosti rázem své podstaty, v níž je proměněna podstata chleba, při zachovávaní jejích rozměrů, jako celá způsob chleba byla pod jakoukoli částí rozměrů, tak celé Kristovo tělo je pod jakoukoli jejích částí. Tedy ono rozlomení nebo dělení nedosahuje Kristovo tělo, aby bylo v něm jako v podmětu; avšak jako v podmětu jsou přetrvávající rozměry chleba a vína, jak jsme uvedli, že ony jsou podmětem také jiných případků tamtéž pozůstávajících.

Kapitola 68.

Řešení z podnětu autority

Po odstranění těchto obtíží je jasné, že to, co uvádí církevní tradice ohledně Nejsvětější svátosti oltářní, neobsahuje nic Bohu nemožného, neboť On je všemohoucí (Kap. 63).

Církevní podání není v rozporu ani se slovy Pána, říkajícího učedníkům, kteří se zdáli být touto naukou pohoršeni: "Ta slova, která já mluvil jsem vám, jsou duch a život" (Jan 6, 64). Tím totiž nedal na srozuměnou, že by se nepodávalo k jídlu v této svátosti jeho pravé tělo, ale že se nepodává k jídlu tělesně, že totiž by se bralo ve vlastní rozkouskované podobě jako jiné tělesné pokrmy, ale že se bere jakýmsi duchovním způsobem mimo obvyklost jiných tělesných pokrmů.

Kapitola 69.

O tom, jaký chléb a víno se má používat k této svátosti

Jelikož ale, jak bylo uvedeno (Kap. 61), tato svátost se vytváří z chleba a vína, je třeba zachovávat u chleba a vína takové podmínky, aby se z nich mohla vytvořit tato svátost, co má ráz chleba a vína. Vínem se však neoznačuje nic, než tekutina, která se vytlačí z hroznů; ani chlebem se nenazývá nic jiného, než to, co se vytváří ze zrn pšenice. Kdežto ostatní, co nazývá chlebem, se dostalo do užívání k jeho náhradě z nedostatku pšeničného chleba; a podobně jiné tekutiny se dostaly do užívání z nedostatku vína. Proto se tato svátost nemůže vytvářet ani z jiného chleba, ani z jiného vína, ani také, pokud nastalo chlebu a vínu takové přimísení jiné látky, že je porušen druh.

Jestliže se stane chlebu a vínu něco, co není z chleba a vína, tedy je jasné, že po jejich pomnutí se může vytvářet skutečná svátost; proto, když ježto přesný nebo kvašený není z rázu chleba, nýbrž - i když existuje obojí - je zachována způsob chleba, může se svátost vytvářet z obojího; a pro toto různé Církve mají v tom různé užití a obojí může být vhodným označením svátosti. Neboť, jak uvádí Gregorius v Registru: "Římská církev obětuje nekvašené chleby proto, že Pán přijal na sebe tělo bez jakéhokoli smísení; kdežto ostatní církve obětují kvašený (chléb) proto, že Slovo Otce bylo oděno tělem a je pravý Bůh a pravý člověk, jako se také k mouce přimíchává kvas."

Leč příhodnějším čistotě mystického těla, tj. Církve, kterou zobrazuje tato svátost, je užití nekvašeného chleba, dle onoho Apoštola: "Náš velkonoční beránek - Kristus - je už obětován. Proto slavme svátky... s nekvašenými chleby, to je: s poctivostí a s životem dle pravdy" (I Kor 5, 7-8).

Tím se však vyvrací blud některých Řeků, kteří praví, že se tato svátost nemůže slavit nekvašeným chlebem. To však je také jasně vyvráceno autoritou Evangelia. Praví se totiž (Mt 26, 17; Mk 14, 12; Lk 17, 7), že Pán prvního dne nekvašených chlebů pojedl se svými učedníky beránka a tehdy ustanovil tuto svátost. Ježto však nebylo dovoleno dle zákona, aby se na první den nekvašených chlebů nacházelo něco kvašeného v domech Židů (Ex 12, 15)), přičemž Pán, pokud byl na světě, dodržoval Zákon, je jasné, že proměnil nekvašený chléb ve své tělo a dal učedníkům pojmít. Je tedy pošetilé odmítat v užití latinské Církve to, co sám Pán dodržoval při ustanovení této svátosti.

Přesto dlužno vědět, že někteří říkají, že předešel den nekvašeného chleba kvůli hrozícímu utrpení a tehdy že užil kvašeného chleba. To se ovšem snaží prokázat z dvojího: předně z toho, že se praví, že Pán slavil večeři "před slavností velikonoční" (Jan 13, 1), přičemž posvětil své tělo, jak uvádí Apoštol (I Kor 11, 23). Proto se zdá, že Kristus slavil večeři přede dnem nekvašeného chleba a takto v posvěcení svého těla užil kvašeného chleba. - Dále to chtějí prokázat tím, co se uvádí, že v pátek, kdy byl Kristus ukřižován, Židé nevešli do soudního dvora Pilátova, aby se neposkvrnili, nýbrž aby mohli jíst beránka" (Jan 18, 28), avšak beránkem se nazývají dny nekvašeného chleba; tedy vyvozují, že večeře byla slavena před dny nekvašeného chleba.

K tomu se však odpovídá, že slavnost nekvašeného chleba se dle Hospodinova příkazu (Ex 12, 14-17) slavila "sedm dní; den první byl svatý a slavný, jenž byl patnáctý den měsíce".

Ježto ale u Židů začínaly slavnosti od předcházejícího večera, proto čtrnáctého dne k večeru začínali jíst nekvašený chléb a pojídali po sedm následujících dnů; proto se uvádí: "Od večera čtrnáctého dne prvního měsíce, budete jíst nekvašené chleby až do večera dvacátého prvního dne téhož měsíce. Po sedm dní se nenajde kvas v příbytcích vašich" (Ex 12, 18-19); a téhož čtrnáctého dne večer se obětoval velikonoční beránek (Ex 12, 6). Tedy prvním dnem nekvašených chlebů se dle tří evangelistů, Matouše, Marka a Lukáše nazývá čtrnáctý den měsíce, ježto večer pojídali nekvašený chléb a tehdy se obětovala oběť, tj. velikonoční beránek; toto bylo podle Jana před slavným dnem velikonočním, tj. před patnáctým dnem měsíce, jenž byl slavnostnější mezi ostatními, kdy Židé chtěli pojídat velikonoční pokrm, tj. nekvašené velikonoční chleby, nikoli však velikonočního beránka. A tak, aniž by existovala nějaká neshoda mezi evangelisty, je jasné, že Kristus při večeři posvětil své tělo z nekvašeného chleba. Proto se ukazuje, že latinská Církev užívá při této svátosti rozumně nekvašeného chleba.

Kapitola 70.

O svátosti smíření a předně,

že lidé mohou po přijetí svátostné milosti zhřešit

Třebaže se ale uvedenými svátostmi uděluje lidem milost, nestávají se skrze přijatou milost takovými, že by nemohli hřešit.

Vždyť dary se zdarma přijímají v duši jako pohotovostní uzpůsobení; člověk totiž podle nich vždy nejedná. Nic však nebrání tomu, aby ten, kdo má pohotovost, jednal dle pohotovosti, nebo proti ní; jako gramatik může dle mluvnice správně mluvit, nebo také mluvit nevhodně proti mluvnici; a podobně je tomu i s pohotovostmi mravních ctností. Vždyť ten, kdo má pohotovost spravedlnosti, může jednat také proti spravedlnosti. Je to proto, že užívání pohotovostí je v nás z vůle; vůle je však k obojímu z opačných. Je tedy jasné, že ten, kdo přijímá zdarma dary, může hřešit jednáním proti milosti.

Dále: nemožnost hřešit nemůže být u člověka bez neměnnosti vůle. Avšak neměnnost vůle nemůže příslušet člověku, leda pokud dosahuje vrcholného cíle; vůle se totiž stává měnitelnou tím, že se zcela zaplňuje tak, že nemá, kam by se uhnula od toho, v čem je upevněna. Avšak zaplnění vůle člověku nepřísluší, leda pokud dosahuje vrcholného cíle; pokud totiž zbývá něco k toužení, tedy vůle není zaplněna. Tak tedy nemožnost hřešit člověku nepřísluší dříve, než dojde posledního cíle, což se ovšem člověku neposkytuje v milosti, jež se uděluje ve svátostech, jelikož svátosti jsou (ustanoveny) na pomoc člověku, pokud je na cestě k cíli. Tedy v milosti, získané ve svátostech, se někdo nestává takovým, aby nemohl hřešit.

Obširněji: každý hřích se stává z jakési neznalosti, přičemž Filozof uvádí, že "každý zlý je nevědomec" (III Ethicor., 1; 1109 b); a praví se: "Bloudí, kteří se dopouštějí zlého" (Př 14, 22). Tedy jedině tehdy může být člověk bezpečný od hříchu dle vůle, když dle rozumu je bezpečný od neznalosti a bludu. Je však jasné, že člověk se nestává bezpečným před každou nevědomostí a bludem skrze milost, přijatou ve svátostech; to je totiž (vlastní) teprve až člověku nahlížejícímu do oné pravdy, která je jistotou všech pravd, kteréžto nahlížení je ovšem poslední cíl člověka, jak bylo výše prokázáno (Kn. III, kap. 25, 27). Člověk se tedy svátostnou milostí nestává takovým, aby nemohl hřešit.

Taktéž: ke změně člověka, týkající se zloby a ctnosti, pomáhá mnoho změna, jež se týká vášní ducha. Vždyť z toho, že vášně ducha jsou usměrňovány rozumem, se člověk stává ctnostným a udržuje se ve ctnosti; kdežto z toho, že rozum podléhá vášním, se člověk stává neřestným. Pokud je tedy člověk měnitelný podle vášní ducha, je také měnitelný dle neřesti a ctnosti. Avšak měnitelnost, jež se týká vášní ducha, se neodstraňuje milostí, udělenou ve svátostech, nýbrž v člověku zůstává, pokud je duše spojena s vášní ovládaným tělem. Je tedy jasné, že se člověk nestává milostí svátostí takovým, aby nemohl zhřešit.

Mimo to: zdá se ale zbytečné napomínat, aby nezhřešili, ty, kdo hřešit nemohou. Avšak učení evangelia a Apoštolů napomíná věřící, kteří už skrze svátosti dosáhli milosti Ducha svatého. Praví se přece: "Dávejte pozor, aby se nikdo pro svou liknavost nepřipravil o Boží milost. Dbejte na to, aby nevybujela žádná škodlivá bylina a nerozšířila tak nákazu mnoha lidí" (Žd 12, 15); a "nezarmucujte svatého Ducha Božího, kterým jste byli poznamenáni ku dni vykoupení" (Ef 4, 30); a "kdo si myslí, že stojí, ať dá pozor, aby nepadl" (I Kor 10, 12); také Apoštol sám o sobě říká: "Držím však svoje tělo v tuhé kázni, aby se snad nestalo, že bych kázal druhým, a sám přitom byl vyřazen" (I Kor 9, 27). Milostí přijatou ve svátostech se tedy lidé nestávají takovými, že by nemohli hřešit.

Tím se však vyvrací blud některých sektářů (Aug., De Haeres., 82), kteří tvrdí, že člověk po přijetí svátosti Ducha svatého, nemůže hřešit, a pokud hřeší, tedy neměl milost Ducha svatého. Ke zdůvodnění svého bludu zneužívají to, co se praví: "Láska nikdy nepomíjí" (I Kor 13, 8) a "žádný, kdo v něm zůstává, nehřeší, a žádný, kdo hřeší, neuzřel ho aniž ho poznal" (I Jan 3, 6), a dále výslovněji: "Kdo je narozen z Boha, nedopouští se hříchu, protože Boží símě v něm zůstává; ba ani nemůže hřešit, protože se narodil z Boha" (I Jan 3, 9).

Tyto (důvody) jsou však neúčinné k prokázání jejich záměru. Vždyť se neříká, že láska nikdy nepomíjí proto, že ten, kdo lásku má, ji nikdy neztratí, když se praví: "Mám proti tobě, že už nemáš takovou lásku jako na začátku" (Zj 2, 4); proto je ale řečeno, že láska nikdy nepomíjí, protože - když jiné dary Ducha svatého, mající ze svého rázu nedokonalost, jako duch prorocství a podobně - zaniknou, když přijde to co jest dokonalé" (I Kor 13, 10), láska v onom stavu dokonalosti zůstane.

Avšak to, co se uvádí z Janova listu, se říká proto, jelikož Dary Ducha svatého, jimiž je člověk přijímán za syna nebo se znovu rodí synem Božím, mají ze sebe takovou sílu, že mohou člověka udržet bez hříchu; člověk nemůže hřešit, žije-li dle nich, ale může jednat proti nim a hřešit uchýlováním se od nich. Tak je přece řečeno: "Kdo se zrodil z Boha, nečiní hříchu" (I Jan 3, 9), jako kdyby se řeklo, že teplé se nemůže ochladit a přesto to, co je teplé, může se stát chladným a tak se ochladí; nebo, kdyby se řeklo: spravedlivý nekoná nespravedlnost, totiž pokud je spravedlivý.

Kapitola 71.

O tom, že člověk, který po milosti svátosti hřeší, může se vrátit k milosti

Z uvedeného se dále objevuje, že když člověk po přijetí svátostné milosti upadne do hříchu, může znovu povstat k milosti.

Jak totiž bylo prokázáno (Kap. 70), pokud se zde žije, je vůle měnitelná dle neřesti a ctnosti. Tedy tak, jako po přijaté milosti může hřešit, tak se zdá, že se též může od hříchu vrátit ke ctnosti.

Taktéž: je jasné, že dobro je mocnější, než zlo. Vždyť zlo nepůsobí, leda ze síly dobra, jak bylo výše prokázáno (Kn. III, kap. 8, 9). Pokud se tedy vůle člověka hříchem odvrací od stavu milosti, mnohem spíše může být skrze milost odvolána zpět od hříchu.

Dále: nepohnutost vůle nepřísluší nikomu, pokud je na postupu. Avšak, jak dlouho zde člověk žije, je na cestě směřování k poslednímu cíli. Nemá tedy nepohnutou vůli ke zlu, že by se nemohl Boží milostí vrátit k dobrému.

Obšírněji: je jasné, že od hříchů, které někdo spáchal před přijatou milostí ve svátostech, je osvobozen svátostnou milostí. Apoštol přece říká: "Ani smilníci, ani modláři, ani cizoložníci", atd., "nebudou mít účast v Božím království. A to jste někteří byli. Dali jste se však obmýt, byli jste posvěceni, byli jste ospravedlněni ve jménu Pána Ježíše Krista a v Duchu našeho Boha" (I Kor 6, 9-11). Je tedy jasné, že milost, udělená ve svátostech, neumenšuje dobro přirozenosti, nýbrž zvětšuje. Toto však patří k dobru přirozenosti, že je od hříchu navrátní

do stavu milosti. Vždyť možnost k dobru je jakýmsi dobrem. Dojde-li tedy ke hříchu po přijaté milosti, člověk zůstává navrátilelný do stavu spravedlnosti.

Dále: jestliže se hřešící po křtu nemohou vrátit k milosti, bere se jim naděje na spásu. Zoufalství je ale cesta k volnému hříchu; o některých se přece praví, že "otupěli, propadli bezuzdnosti a s chtivostí dělají hanebné věci" (Ef 4, 19). Takové postavení je tedy nejnebezpečnější, když přivádí lidi do takového kalu neřestí.

Mimo to: bylo výše prokázáno (Kap. 70), že milost přijatá ve svátostech nevytváří člověka takového, že by nemohl hřešit. Kdyby se tedy nemohl, zhřešiv po milosti, přijaté ve svátostech, vrátit zpět do stavu milosti, bylo by nebezpečné tyto svátosti přijímat. To je jasně nepříhodné. Proto hřešícím po přijatých svátostech není upírán návrat ke spravedlnosti.

Potvrzuje se to též autoritou Písma svatého. Praví se přece: "Dítka moje, toto vám píši, abyste nezhřešili. A zhřeší-li někdo, máme přímluvcu u Otce, totiž Ježíše Krista, spravedlivého, a on je smírnou obětí za hříchy naše" (I Jan 2, 1-2). Je ovšem jasné, že se tato slova předkládala věřícím již znovuzrozeným. - Pavel také píše o korintském smilníku: "Tomu, jenž jest takový, dostačuje trest ten, kterého se mu dostalo od většiny. Proto je nyní spíše třeba, abyste mu odpustili a potěšili ho" (II Kor 2, 6-7); a dále: "Raduji se, nikoli, že jste byli zarmoucení, nýbrž, že jste se zarmoutili ku pokání" (II Kor 7, 9); - uvádí se také: "Ty však jsi smilnila s milovníky mnohými, a chtěla bys vrátiti se ke mně, praví Hospodin" (Jr 3, 1); a "Obrat' nás, Hospodine, k sobě, ať se obrátím, obnov nám bývalé časy" (Pl 5, 21). - Z toho všeho vychází najevo, že - jestliže většina věřících po svátosti upadla - mají znovu otevřen přístup ke spáse.

Tím se však vyvrací blud Novatiánů (Aug., De Haeres., 38), kteří upírali odpuštění těm, kdo po křtu zhřešili.

Za záminku svého bludu však uváděli to, že se praví: "Kdo byli už jednou osvíceni a okusili nebeského daru, kdo se stali účastníky Ducha svatého a zakusili pravdivost Božího slova i moc budoucího věku, a pak odpadli, s těmi není možno znovu začínat a vést je k pokání" (Žd 6, 4-6). V jakém významu to však Apoštol řekl, vychází najevo z toho, co se dodává: "Syna Božího si znovu křižují a v posměch vydávají" (Žd 6, 6). Tedy z toho důvodu, z něhož po přijaté milosti upadli, nemohou být opět obnoveni k pokání, protože Syn Boží se nemá znovu křižovat. Upírá se tedy ono obnovení v pokání, skrze něž se člověk současně křižuje s Kristem, což ovšem je skrze křest; říká se přece: "Kterí jsme byli pokřtěni v Krista Ježíše, v jeho smrt jsme byli pokřtěni" (Ř 6, 3). Jako se tedy Kristus nemá znovu křižovat, tak ten, kdo hřeší po křtu, nemá se znovu křtít; přesto se ale znovu může obrátit k milosti pokáním. Proto také Apoštol neřekl, že nemožné, aby ti, kdo jednou upadli, byli znovu povoláni, nebo obráceni k pokání, ale že je nemožné, aby byli obnoveni, což se děje ve křtu, jak je vidět: "Podle svého milosrdenství Bůh spasil nás skrze koupel znovuzrození a obnovy Ducha svatého" (Tt 3, 5).

Kapitola 72.

O nutnosti pokání a jeho částí

Z toho se dále objevuje, že hřeší-li někdo po křtu, nemůže se ze svého hříchu vyléčit křtem. A ježto přemíra Božího milosrdenství a účinnost Kristovy milosti nestrpí, aby byl opuštěn bez pomoci, byl ustanoven jiný svátostný prostředek, jímž se očišťují hříchy. A toto je svátost smíření, což je jakési jakoby duchovní uzdravování. Totiž jako ti, kdo zrozením dosáhli přirozeného života, jestliže upadnou do nějaké nemoci, jež je proti dokonalosti života, mohou být vyléčeni z nemoci, ne sice tak, že se znovu narodí, ale že se uzdraví nějakou změnou, tak křest, který je duchovní znovuzrození, se neopakuje proti hříchům, spáchaným po křtu, nýbrž jsou obnovováni pokáním, jakoby nějakou duchovní proměnou.

Dlužno však uvážít, že vnitřní uzdravení je ovšem někdy zcela od vnitřku, jako když se někdo uzdraví samotnou silou přirozenosti, jindy však od vnějšku i vnitřku zároveň, jako

rozuměj, když se činnost přirozenosti podporuje vnějším dobrodiním léku. Nestává se však nic, co by uzdravovalo zcela od vnějšku; (živé) má přece v sobě samém životní základy, ze kterých se v něm zapřičiňuje zdraví. - Rovněž v duchovním uzdravování se nemůže stát, že něco nastane zcela od vnějšku. Bylo přece prokázáno (Kn. III, kap. 157), že člověk nemůže být osvobozen od viny jinak, než pomocí milosti. Podobně také ani nemůže být, že duchovní uzdravování je zcela od vnějšku: vždyť by se neobnovilo zdraví mysli, kdyby se v člověku nezapřičiňily uspořádaná hnutí vůle. Je tedy třeba, aby ve svátosti smíření postupovalo duchovní uzdravování jak od vnitřku, tak i od vnějšku. Takto se to ovšem děje.

Avšak k tomu, že se někdo dokonale uzdraví z tělesné nemoci, je nutno, aby byl osvobozen ode všech obtíží, do kterých upadl nemocí; takto i duchovní uzdravování pokáním by bylo nedokonalé, kdyby člověk nebyl zbaven všech škod, do kterých upadl hříchem. Avšak první škoda, kterou člověk utrpí hříchem, je neuspořádání mysli, pokud se mysl odkloní od nezměnitelného dobra, totiž Boha, a přikloní se ke hříchu. Druhá je pak ta, že upadne do viny trestu. Jak bylo přece prokázáno (Kn. III, kap. 140 a násl.), od spravedlivého správce Boha přísluší trest za každou vinu. Třetí je jakési zakolísání přirozeného dobra, pokud se člověk hříchem stává více náchylný ke hřešení a zdlouhavějším ke konání dobra.

Tedy první, co se vyžaduje v pokání, je uspořádání mysli, že totiž mysl se obrátí k Bohu a odvrátí od hříchu, lituje spáchaného a umiňuje si vyvarovat se ho: což je z rázu lítosti.

Leč toto opětovné uspořádání mysli nemůže být bez milosti. Vždyť se naše mysl nemůže náležitě obrátit k Bohu bez lásky. Avšak láska nemůže být bez milosti, jak je jasné z uvedeného (Kn. III, kap. 151). Tak se tedy lítostí jak odstraní urážka Boha, tak se osvobozuje od příslušného věčného trestu, jenž nemůže být s milostí a láskou: věčný trest totiž může být jen odloučení od Boha, s nímž se člověk spojuje milostí a láskou. - Toto obnovené uspořádání mysli, jež spočívá v lítosti, pochází od vnitřku, tj. od svobodného uvážení s pomocí Boží milosti.

Ježto ale bylo výše prokázáno (Kap. 55), že zásluha Krista, trpícího za celý lidský rod, působí odpuštění všech hříchů, je k tomu, aby se člověk osvobodil od hříchu, nutno, aby myslí přilnul nejen k Bohu, nýbrž také k prostředníkovi Boha a lidí, k Ježíši Kristu, v němž se dává odpuštění hříchů. Vždyť v obrácení mysli k Bohu spočívá duchovní spása. Této spásy můžeme ovšem dosáhnout jedině skrze lékaře našich duší - Ježíše Krista, který "spasí lid svůj od hříchů jejich" (Mt 1, 21). - Jeho zásluha je zajisté dostatečná k odstranění všech hříchů světa, neboť on "snímá hříchy světa" (Jan 1, 29). - Přesto však nikoli všichni dokonale dosahují účinku odpuštění, nýbrž každý dosahuje potud, pokud se spojuje s Kristem, trpícím za hříchy.

Ježto tedy naše připojení ke Kristu ve křtu není z našeho působení jakoby z vnitřku, ježto žádná věc neploď sama sebe, aby byla, nýbrž od Krista, "jenž nás znovuzrodil k živé naději" (I Petr 1, 3), odpuštění hříchů ve křtu nastává z moci samotného Krista, připojujícího nás k sobě dokonale a cele, že se nejen odstraňuje nečistota hříchu, ale že se také uvolňuje naprosto každý pozůstatek viny, leda snad případečně u těch, kdo nedosahují účinku svátosti, ježto předstupují nepravdivě.

V tomto duchovním uzdravování jsme však připojováni ke Kristu naší činností utvářené Boží milostí: proto účinku odpuštění nedosahujeme tímto připojením vždy zcela, ani u všech stejně. Obrácení mysli k Bohu může přece být v odporu ke hříchu tak mocné, že člověk dokonale dosahuje odpuštění hříchu, nejen co se týká odpuštění viny, ale i co se týká odpuštění celého trestu. Jenže tohle se nestává vždy. Proto někdy po odstranění viny lítostí a po odpuštění náležitého trestu, jak bylo řečeno, zůstane závazek k nějakému časnému trestu, aby se naplnila Boží spravedlnost, dle níž se vina upravuje trestem.

Pokud však podstoupení trestu za vinu vyžaduje nějaký soud, tedy je třeba, aby kající, který se svěřil Kristu k uzdravení, očekával Kristův rozsudek ve výměru trestu. Kristus to ovšem koná skrze své služebníky, jakož i ostatní svátosti. Nikdo však nemůže soudit z vin, jež

nepoznává. Bylo tedy nutné ustanovit vyznání jako druhou část této svátosti, aby kajícínkova vina se stala známou Kristovu služebníku. Je tedy třeba, aby služebník, jemuž se činí vyznání, měl soudní pravomoc na místě Krista, "jenž byl od Boha ustanoven soudcem živých i mrtvých" (Sk 10, 42). Avšak k soudní pravomoci se vyžaduje dvojí, totiž autorita poznávající vinu, a pravomoc rozhřešit či vynést rozsudek. A toto dvojí se nazývá dvěma klíči Církve, totiž znalostí rozlišování a pravomocí svazovat a rozvazovat, jež Pán svěřil Petrovi, dle onoho: "Tobě dám klíče království nebeského" (Mt 16, 19). Avšak nerozumí se, že jsou Petrovi takto svěřeny, aby je měl jedině on, nýbrž aby se skrze něho převedly na další. Jinak by nebyla dostatečně zabezpečena spása věřících.

Tyto klíče však mají účinnost od Kristova utrpení, jímž nám Kristus přece otevřel bránu nebeského království. Proto tak, jako bez křtu, buď opravdu přijatého, nebo dle záměru vytouženého, v němž působí Kristovo utrpení, nemohou lidé dojít spásy, "když svátost vylučuje nutnost, nikoli pohrdání" (Aug., De Bapt. c. Don., IV, 22); tak hřešící po křtu nemohou dojít spásy, ledaže se podřídí klíčům Církve, buď skutečným vyznáním a podstoupením soudu služebníků Církve, nebo mají-li aspoň o této věci záměr, aby se splnil ve vhodnou dobu. Vždyť, jak praví Petr: "není jiného jména...daného lidem, v němž bychom měli být spaseni" (Sk 4, 12), leda ve jménu Pána našeho Ježíše Krista.

Tím se však vyvrací blud některých, kteří tvrdili, že člověk může dosáhnout odpuštění hříchů bez zpovědi i bez záměru se vyznat (IV Sent., 17; Exposit. Textus), nebo že skrze představené v Církvi může být dispensován, že někdo není povinen se vyznávat. Církevní představitelé totiž nemohou připustit, aby "nadarmo byly klíče Církve" (Aug., In Grat. super can. 87, § 10; I De Poenit.), v nichž spočívá celá jejich moc, ani to, že by někdo dosáhl odpuštění hříchů bez svátosti, mající sílu od Kristova utrpení; toto přece přísluší jedině Kristu, který je původcem a ustanovitelem svátostí. Tedy jako představenými Církve nemůže být promíjeno, aby někdo byl spasen bez křtu, tak nelze připustit, že by někdo dosáhl odpuštění bez vyznání a rozhřešení.

Přesto dlužno uvážít, že křest má jakousi účinnost k odpuštění hříchů také dříve, než se skutečně přijme, zatímco je v záměru jej přijmout, - i když přináší plnější účinek v dosahování milosti a odpuštění viny poté, co se v skutku přijímá; a někdy se uděluje milost a odpouští se vina v samotném přijetí křtu tomu, komu dříve odpuštěna nebyla, - tak i klíče Církve mají v něčem účinnost dříve, než se jim skutečně podrobí; má-li totiž přesto předsevzetí, že se jim opravdu podrobí, dosahuje ovšem plnější milosti i odpuštění, pokud se jim skutečně podrobí vyznáním a přijímáním rozhřešení; a nic nebrání tomu, aby se někdy mocí klíčů někomu, jenž se vyznal, udělila milost v samotném rozhřešení, skrze něž se mu odpouští viny.

Jelikož tedy v samotném vyznání a rozhřešení se též uděluje plnější účinek milosti i odpouštění tomu, kdo napřed obojí obdržel pro dobré předsevzetí, je jasné, že když služebník Církve mocí klíčů rozhřešuje, odpouští něco z časného trestu, jehož dlužníkem zůstal kajícínk po dokonalé lítosti; ke zbytku však zavazuje kajícíníka svým uložením pokání. Toto vyplnění povinnosti se ovšem nazývá dostiučinění, a je třetí částí svátosti; v něm je člověk zcela osvobozen od pozůstatku trestu, když vykonal trest, jímž byl povinován; a dále se léčí oslabení přirozeného dobra, když se člověk vyhýbá zlům a navyká dobrům podrobováním ducha Bohu modlitbou, avšak usměrňováním těla a postem, aby bylo podřízeno duchu a vnějším věcem udělováním almužen připojováním sobě bližních, od kterých byl oddělen vinou.

Tak je tedy jasné, že služebník Církve užíváním klíčů vykonává jakýsi soud. Soud se však nesvěřuje žádnému jinému, nad sobě podřízeným. Proto je jasné, že ne kterýkoli kněz může kohokoli rozhřešit od hříchů, jak někteří lživě tvrdí, nýbrž pouze toho, nad nímž má pravomoc.

O svátosti pomazání (nemocných)

Ježto je ale tělo prostředkem ducha, přičemž prostředek je k použití hlavního působícího, proto je třeba, aby uzpůsobení prostředku bylo takové, jaké odpovídá hlavnímu působícímu. Proto také se tělo uzpůsobuje dle toho, dle čeho je příhodné duši. Tedy z nemoci ducha, jež je hřích, se slabost vztahuje k tělu, když to tak bylo zařízeno dle Božího soudu. Tato nemoc těla je ovšem někdy užitečná pro zdraví ducha, pokud člověk tělesnou nemoc snáší pokorně a trpělivě, a připočte se mu jako zadostiučňující trest. Také je někdy překážkou duchovní spásy, pokud tělesné nemoci překážejí ctnostem. Bylo tedy vhodné, aby se proti hříchu použil nějaký duchovní lék, pokud se od hříchu odvozuje tělesné onemocnění, a tímto duchovním lékem se ovšem někdy uzdravuje tělesná nemoc, když to totiž prospívá ke spáse; a k tomu je zařízena svátost pomazání (nemocných), o níž se praví: "Stůně-li kdo z vás, povolej k sobě kněží církve, a ti ať se modlí nad ním a pomazávají ho olejem ve jménu Páně, a modlitba víry uzdraví nemocného" (Jk 5, 14-15).

Na síle svátosti rovněž nic neubírá, jestliže někdy nemocní, kterým se tato svátost uděluje, se zcela neuzdraví z tělesné nemoci; vždyť být uzdraven tělesně někdy není zcela užitečné k duchovnímu blahu také vhodně přijímajícím tuto svátost. A ovšem neužitečně není (tato svátost) přijata ani tehdy, když nenásleduje tělesné zdraví. Protože totiž tato svátost je takto zařízena proti nemoci těla, pokud vyplývá ze hříchu, je jasné, že se tato svátost zařizuje proti jiným následkům hříchu, jako je náklonnost ke zlému a obtíž k dobrému; a tím více, čím více jsou tyto nemoci ducha blíže hříchu, než tělesná nemoc. Podobné duchovní nemoci se ovšem mají léčit svátostí pokání, pokud se kajícími ctnostnými skutky, kterých užívá k zadostiučinění, odpoutává od zla a napřimuje se k dobru. Ježto ale člověk, buď z nedbalosti nebo různými životními činnostmi nebo též kvůli krátkosti času, nebo pro podobné jiné, dokonale v sobě neléčí uvedené vady, spásně je mu postaráno o to, aby se uvedená léčba doplnila touto svátostí a osvobodil se od zbytku časného trestu, a tak aby v něm nezbylo nic, co by duši po opuštění těla mohlo stěžovat dosažení slávy. Proto Jakub dodává: "Je-li v hříších, budou mu odpuštěny" (Jak 5, 15).

Z toho je však jasné, že tato svátost je poslední a jaksi dovršující celou duchovní péči, již se člověk jaksi připravuje k účasti na slávě; nazývá se svátostí pomazání (nemocných).

Je však jasné, že se tato svátost nemá udělovat jakýmkoli nemocným, nýbrž jenom těm, kterým se pro vážnost nemoci zdá, že se blíží smrti; přesto však i těm, kdo se vyléčili, se může tato svátost znovu udělit, jestliže se dostanou znovu do podobného stavu. Vždyť pomazání této svátosti není k zasvěcení, jako pomazání při biřmování, ani jako omytí křtu a některá jiná pomazání, jež se proto nikdy neopakují, jelikož zasvěcení stále trvá, pokud trvá zasvěcená bytost, pro účinnost posvěcující síly. Pomazání této svátosti se zařizuje k uzdravování. Avšak uzdravující lék se má opakovat tolikrát, kolikrát se dostaví nemoc.

Třebaže jsou také někteří ve stavu blízkém smrti, jak je vidět u těch, kdo jsou odsuzováni k smrti, kteří by přece potřebovali duchovních účinků této svátosti, přesto se nemá poskytovat, leda nemocnému, protože se poskytuje v podobě tělesného léku, jenž nepřísluší jinému, než tělesně onemocnělému. Je přece třeba, aby při svátostech bylo zachovááno naznačení (symbolika). Jako se tedy při křtu vyžaduje omytí, prokázané tělu, tak se v této svátosti vyžaduje léčení, poskytnuté tělesné nemoci. Proto také olej je zvláštní látka této svátosti, jelikož má pro tělo léčebný účinek a utiňuje bolest, jako voda, která tělesně omývá, je látkou svátosti, v níž nastává duchovní očistění.

Z toho je též jasné, že tak, jako se má tělesná léčba užít při vzniklé nemoci, tak toto pomazání se poskytuje oněm částem těla, odkud nemoc pochází, jako jsou ústrojí smyslů také ruce a nohy, jimiž se konají skutky hříchu, i dle zvyklosti některých také ledví, kde bují síla choutky.

Ježto se ale touto svátostí odpouštějí hříchy, přičemž hřích se neodpouští jinak, než milostí, je jasné, že se v této svátosti uděluje milost.

Avšak to, v čem se uděluje milost, osvěcující mysl, přísluší pouze kněžím, aby je udělovali; jejich řád je osvěcující, jak praví Dionysius (De Eccl. Hier., § 6-7). - K této svátosti se nevyžaduje biskup, protože se touto svátostí neuděluje výtečnost stavu jako u oněch, jejichž vykonavatelem je biskup.

Přesto jelikož tato svátost má účinek dokonalého uzdravování a vyžaduje se v ní hojnost milosti, přísluší k této svátosti, aby byli přítomni mnozí kněží, a aby současně podporovala účinek této svátosti modlitba celé Církve. Proto Jakub praví: "Povolej k sobě kněží Církve...a modlitba víry uzdraví nemocného". (Jak 5, 15) Jeli přesto přítomen pouze jediný kněz, rozumí se, že se tato svátost koná v síle celé Církve, jejímž je služebníkem a kterou osobně zastupuje. Účinek této svátosti však překází předstírání přijímajícího, jako se děje i u jiných svátostí.

Kapitola 74.

O svátosti kněžství

Z výše uvedeného (Kap. 56, 59-61, 72, 73) je však jasné, že ve všech zmíněných svátostech, o kterých už bylo pojednáno, se duchovní milost uděluje pod svátostí viditelných věcí. Každý úkon však musí být přiměřený působícímu. Je tedy třeba, aby se udělování uvedených svátostí dělo skrze viditelné lidi, mající duchovní moc: totiž andělům nepřísluší udělovat svátosti, nýbrž lidem, vybaveným viditelným tělem. Proto také Apoštol praví: "Každý velekněz, vybraný z lidí, bývá ustanoven jako zástupce lidí před Bohem" (Žd 5, 1).

Důvod toho se však může přijmout odjinud. Vždyť ustanovení svátostí i síla má počátek od Krista; o něm přece praví Apoštol: "Kristus miloval Církev a sám se za ni obětoval, aby ji posvětil a očistil křtem vody a slovem" (Ef 5, 25-26). Je též jasné, že Kristus dal svátost svého těla a krve při večeři a ustanovil (Mt 26), aby byly přijímány ty, které jsou hlavními svátostmi. Ježto tedy Kristus hodlal Církvi odejmout svou tělesnou přítomnost, bylo nutné, aby si ustanovil jiné služebníky, kteří by udělovali věřícím svátosti, dle onoho Apoštolova: "Tak sud' každý o nás, jako o služebnících Kristových a správcích tajemství Božích" (I Kor 4, 1). Proto svěřil učedníkům posvěcování svého těla a krve, když řekl: "To čiňte na mou památku" (Lk 22, 19); těmže udělil moc odpouštět hříchy, dle onoho: "Kterým odpustíte hříchy, odpouštějí se jim" (Jan 20, 21); těmže také uložil povinnost učit a křtít: "Jdouce, učte všechny národy, křtíce je" (Mt 28, 19). Služebník se však přirovnává k pánu jako prostředek k hlavnímu působícímu. Jako prostředek je totiž pohybován od působícího, aby něco vykonal, tak služebník je pohybován příkazem pána, aby něco vykonal. Je však třeba, aby nástroj byl přiměřený působícímu; je tedy třeba, aby také Kristovi služebníci byli vůči němu uzpůsobeni. Kristus totiž jako Pán způsobil naši spásu vlastní autoritou a silou, pokud byl Bohem a člověkem; totiž aby podle toho, čím je člověkem trpěl pro naši spásu, kdežto dle čeho je Bohem, aby se nám jeho utrpení stalo spásonosným. Je tedy třeba, aby Kristovi služebníci byli lidé, a aby se nějak podíleli na jeho božství nějakou duchovní pravomocí. Vždyť i prostředek se něčím podílí na síle hlavního působícího. Apoštol však praví o této pravomoci, že mu "Pán dal moc, aby vzdělával, a nikoli, aby ničil" (II Kor 13, 10).

Leč nemusí být řečeno, že je taková pravomoc dána Kristovým učedníkům tak, aby se skrze ně nemusela odvodit k jiným: je jim přece dána ke vzdělání Církve, dle Apoštolových slov. Je tudíž třeba, aby tato pravomoc pokračovala tak dlouho, jak dlouho je nutno vzdělávat Církev. Toto však je nutné po smrti Kristových učedníků až do konce světa. Duchovní moc byla tedy Kristovým učedníkům dána tak, aby skrze ně přešla k jiným. Proto také Pán promlouval k učedníkům v osobě jiných věřících, jak je patrné z toho, co se uvádí: "Co však pravím vám, všem pravím" (Mk 13, 37), a Pán pravil: "Hle, já jsem s vámi po všechny dny až do skonání světa". (Mt 28, 20)

Ježto se tato duchovní pravomoc od Krista odvozuje k služebníkům Církve, přičemž duchovní účinky od Krista odvozené k nám se naplňují pod nějakými viditelnými znameními, jak je patrné z výše uvedeného (Kap. 56), tedy bylo také třeba, aby se tato duchovní pravomoc

předávala lidem pod nějakými smysly vnímatelnými znameními. Takové jsou však jisté slovní útvary, vymezené úkony, rozuměj vkládání rukou, pomazání a podání knihy, či kalicha, nebo něčeho podobného, co patří k provádění duchovní pravomoci. Kdykoli se však předává něco duchovního pod tělesnými znameními, nazývá se to svátostí. Je tedy jasné, že v udílení duchovní pravomoci se koná nějaká svátost, jež se nazývá svátostí kněžství.

K Boží velkomyslnosti však přísluší to, že komu se uděluje pravomoc ke konání něčeho, tomu se uděluje také to, bez čeho se tato činnost nedá příhodně vykonávat. Leč udělování svátostí, k němuž se zařizuje duchovní pravomoc, se neděje příhodně, ledaže někdo je k tomu podporován Boží milostí. Proto se v této svátosti uděluje milost tak, jako v jiných svátostech.

Ježto se ale pravomoc svěcení kněží zařizuje k udělování svátostí, přičemž nejvznešenější ze svátostí a dovršující jiné je svátost Eucharistie, jak je patrné z uvedeného (Kap. 61), tedy je třeba, aby se pravomoc svěcení kněží uvažovala obzvláště dle přirovnání k této svátosti; neboť vše se jmenuje od cíle (II De Anima 4; 415 a).

Zdá se však, že je třeba stejné síly k udělení nějaké dokonalosti, i k přípravě látky pro její přijetí; jako oheň má sílu, aby svůj tvar přelil do jiného, i aby hmotu uzpůsobil k přijetí tvaru. Ježto se tedy pravomoc svěcení kněží vztahuje k vytváření svátostného Kristova těla a předávání věřícím, tedy je třeba, aby se stejná pravomoc vztahovala k tomu, co uzpůsobuje věřící a činí je připravenými k přijetí této svátosti. Věřící se však stává uzpůsobeným a vhodně připraveným k přijímání této svátosti tím, že je bez hříchu. Jinak by se přece nemohl duchovně spojit s Kristem, k němuž se svátostně připojuje přijímání této svátosti. Je tedy třeba, aby se pravomoc svěcení kněží vztahovala k odpuštění hříchů udělováním oněch svátostí, jež jsou zařízeny k odpouštění hříchů: takové jsou křest a svátost smíření, jak je patrné z uvedeného (Kap. 59, 62). Proto, jak bylo řečeno, když Pán svěřil učedníkům proměňování svého (svátostného) těla, udělil jim též pravomoc odpouštět hříchy; tato pravomoc se ovšem rozumí skrze klíče, o nichž Pán řekl Petrovi: "Tobě dám klíče království nebeského" (Mt 16, 19). Nebe se totiž každému uzavírá a otevírá tím, že je podroben hříchu, nebo se od hříchu očišťuje. Proto se praví, že užívání těchto klíčů je svazovat a rozsvazovat, totiž od hříchů. O těchto klíčích bylo ovšem pojednáno výše. (Kap.62)

Kapitola 75.

O odlišení stupňů svěcení

Dlužno však uvážit, že pravomoc, která se zařizuje k nějakému hlavnímu účinku, je nadána k tomu, aby měla pod sebou nižší pravomoci, jí sloužící: to se zjevně projevuje v umění. Vždyť umění, které zavádí umělecký tvar, slouží umění, která uzpůsobují hmotu; a to umění, které zavádí umělecký tvar, slouží umění, k němuž přísluší cíl umělecky vytvořeného; a dále to, které se zařizuje k prvnějšímu cíli, slouží onomu, k němuž patří poslední cíl, jako umění, které kácí stromy, slouží tomu umění, jež staví lodi, a toto zase umění lodivoda, jež zase slouží hospodářskému či vojenskému umění, nebo některému z těch, podle nichž může být plavba zařizována k různým cílům. Ježto tedy pravomoc svěcení kněží se zařizuje hlavně k posvěcení Kristova těla a udělování věřícím, a k očišťování věřících od hříchů, tedy je třeba, aby byl nějaký hlavní stupeň, jehož pravomoc se vztahuje hlavně k tomu; a toto je stupeň kněžství; kdežto jiní, kteří mu nějak slouží tím, že připravují látku, jsou stupně služebníků. Ježto se ale kněžská služba, jak bylo výše řečeno (Kap. 74), vztahuje k dvojímu: k proměňování Kristova těla a k tomu, aby se věřící stali v rozhřešení připravenými k přijetí eucharistie, je třeba, aby mu nižší stupně sloužily buď v obojím, nebo jen v některém: a je jasné, že tím je někdo mezi nižšími stupni vyšším, čím více slouží kněžství ve všem, nebo v něčem vznešenějším.

Nejnižší stupně tedy slouží kněžskému stupni pouze v přípravě lidu. Ostiáři či vrátní (Ostiarii) ovšem tím, že zabraňují nevěřícím ve vstupu do shromáždění věřících. Čtenáři (Lectores) zase poučováním katechumenů o základech víry, pročez se jim svěruje k předčítání

Písmo Starého zákona. Exorcisté (Exorcistae) však očišťováním těch, kdo už byli poučeni, ale ďábel jim nějak brání v přijímání svátostí.

Vyšší kněžské stupně slouží jak k přípravě lidu, tak při dovršování svátostí. Vždyť akolyté (Acolythi) se starají o neposvěcené nádoby, v nichž se připravuje látka svátostí, pročež se jim při jejich svěcení podávají konvičky. Podjáhní (Subdiaconi) pečují o posvěcené nádoby a o úpravu dosud neposvěcené látky. Jáhni (Diaconi) mají dále nějak pečovat o látku už posvěcenou, pokud krev Kristovu udělují věřícím. Proto se tyto tři stupně, totiž stupeň kněží (Sacerdotum), stupeň jáhnů a stupeň podjáhnů, nazývají posvátnými, neboť přijímají službu nad něčím posvátným. - Vyšší stupně také slouží v přípravě lidu. Proto se též jáhnům svěruje nauka evangelia, aby ji předkládali lidu, podjáhnům apoštolská, akolytům, aby ohledně obojího vykonali to, co přísluší k slavnosti nauky, totiž aby přinesli svíce a posloužili podobným jiným.

Kapitola 76.

O biskupské důstojnosti, a že v ní jeden je nejvyšší

Ježto se ale udělení všech těchto stupňů vykonává s jakousi svátostí, jak bylo uvedeno (Kap. 74), přičemž svátosti Církve mají být udíleny některými služebníky Církve, proto je nutné, aby v Církvi byla nějaká vyšší pravomoc nějakého vznešenějšího přísluhování, jež uděluje svátost svěcení kněží. Je to biskupská pravomoc, jež ačkoli co se týká proměňování Kristova těla nepřesahuje kněžskou pravomoc, přesto přesahuje kněžskou pravomoc v tom, co přísluší věřícím. Vždyť i samotná kněžská pravomoc se odvozuje od biskupské, a cokoli se má obtížného vykonat ohledně Božího lidu, je vyhrazeno biskupům; z jejich autority mohou také kněží to, co se jim svěruje k vykonání. Proto i v tom, co konají kněží, užívají věcí, posvěcených biskupem, jako při posvěcování eucharistie užívají biskupem posvěceného kalicha, oltáře a paly. Tak je tedy jasné, že nejvyšší pravomoc správy Božího lidu přísluší k biskupské důstojnosti.

Je však jasné, že ač se lidé liší různými diecézemi a obcemi, přesto tak, jako je jediná Církev, tak je třeba, aby byl jediný Boží lid. Jako se tedy v duchovním lidu jediné Církve vyžaduje jeden biskup, jenž se stává hlavou veškerého lidu, tak se vyžaduje v celém Božím lidu, aby jeden byl hlavou celé Církve.

Taktéž: k jednotě Církve se vyžaduje, aby se všichni věřící shodovali ve víře. Avšak v tom, co patří k víře, se stává, že vznikají otázky. Jenže růzností názorů by se Církev rozdělila, kdyby nebyla udržována v jednotě názorem jednoho. K zachování jednoty Církve se tedy vyžaduje, aby byl jediný, jenž by byl v čele celé Církve. Je ovšem jasné, že Kristus neopouští v těžkostech Církve, kterou miluje a prolil za ni svou krev. Vždyť i o synagoze se praví u Hospodina: "Co víc jsem učinit měl své vinici a neučinil jsem jí?" (Iz 5, 4). Nemá se tedy pochybovat o tom, že by ze zařízení Kristova nebyl jeden v čele celé Církve.

Dále: nikdo nemá mít pochyby o tom, že správa Církve je nejlépe uspořádána: jako upravená tou moudrostí, "skrze kterou kralují králové a vydávají spravedlivá nařízení vládci" (Př 8, 15). Avšak nejlepší správa množství je, že se spravuje skrze jednoho: to je jasné z cíle správy, a tím je pokoj: pokoj a jednota poddaných je cílem správce. Jeden je však příhodnější příčinou jednoty, nežli mnozí. Je tedy jasné, že správa Církve je upravena tak, aby jeden byl v čele celé Církve.

Obširněji: Církev bojující se skrze podobnost odvozuje od Církve vítězné. Proto také Jan ve Zjevení viděl "Jerusalem, sestupující z nebe" (Zj 21, 2); a Mojžíšovi bylo řečeno, aby činil všechno dle vzoru, který mu byl ukázán na hoře (Ex 25, 40; 26, 30). Ve vítězné Církvi je však pouze jeden, jenž je také v čele celého vesmíru, a to je Bůh. Praví se přece: "Oni budou jeho lidem; On sám, jejich, bude s nimi" (Zj 21, 3). Takže i v Církvi bojující je pouze jeden, který je v čele všech.

Odtud je také to, co se uvádí: "Shromáždí se synové Judovi a synové Izraelovi spolu, ustanoví sobě hlavu jednu" (Oz 1, 11), a Pán praví: "Bude jeden ovčinec a jeden pastýř" (Jan 10, 16).

Pokud však někdo řekne, že jedna hlava a jeden pastýř je Kristus, jenž je jediným ženichem jediné Církve, neodpovídá dostatečně. Je totiž jasné, že všechny svátosti Církve dokonává sám Kristus: on sám je to, kdo křtí; on sám je to, kdo odpouští hříchy; on nám je opravdovým knězem, který se obětoval na dřevě kříže, a jehož mocí se tělo na oltáři každodenně posvěcuje; a přesto, ježto tělesně nechtěl být přítomen se všemi věřícími, vyvolil služebníky, aby skrze ně řečené uděloval věřícím, jak je uvedeno výše (Kap. 74). Tedy ze stejného důvodu, ježto chtěl odejmout svou tělesnou přítomnost Církvi, bylo třeba, aby svěřil někomu, kdo by byl na jeho místě, péči o celou církev. Proto před nanebevstoupením řekl Petrovi: "Pas ovce mé" (Jan 21, 17), a před utrpením: "Ty, až se obrátíš, buď posilou svým bratřím" (Lk 22, 32), a jemu samému slíbil: "Tobě dám klíče království nebeského" (Mt 16, 19), aby se prokázalo, že pravomoc nad klíči se musí k jiných odvozovat skrze něho k zachování jednoty Církve.

Nemůže být ale řečeno, že ačkoli svěřil tuto důstojnost Petrovi, přesto se skrze něho neodvozuje k jiným. Je totiž jasné, že Kristus ustanovil církev tak, aby trvala až do konce světa, dle onoho: "Na trůně Davidově a v království jeho vládnout bude, aby je utvrzoval a upevňoval právem a spravedlností od tohoto času až na věky" (Iz 9, 8). Je tedy jasné, že ty, kteří byli tehdy v přísluhování, ustanovil tak, aby se jejich pravomoc odvozovala na následující k užítku Církve až do konce světa; zejména, když sám praví: "Hle, já jsem s vámi po všechny dny až do skonání světa." (Mt 28, 20)

Tím se ovšem vyvrací předpojatý blud některých, kteří se snažili vyhnout poslušnosti a podřízenosti Petrovi, a neuznávali nástupce jeho římského papeže za pastýře celé Církve. Kapitola 77.

O tom, že svátosti mohou být

(platně) udělovány nehodnými služebníky

Z uvedeného vychází najevo, že služebníci Církve přijímají při přijímání stupně svěcení od Boha nějakou moc k udělování svátostí věřícím.

Co se však pro nějakou věc získává posvěcením, zůstává v ní natrvalo: proto nic posvěceného se znovu neposvěcuje. Pravomoc svěcení tedy zůstává trvale v služebnících Církve. Neodnímá se tedy hříchem. Proto také od hříšníků a zlých, pokud mají svěcení, mohou být platně udělovány svátosti Církve.

Taktéž: nic nezmůže něco nad tím, co přesahuje jeho možnosti, ledaže dostane pravomoc odjinud. Je to zjevné jak v přírodních (procesech), tak v občanských (záležitostech): vždyť voda nemůže ohřívat, ledaže dostane sílu zahřívání od ohně; ani stráž nemůže mírnit dav, ledaže dostane pravomoc od vládce. Avšak to, co se koná ve svátostech, přesahuje lidské možnosti, jak je patrné z uvedeného (Kap. 74). Tedy nikdo, ať je jakkoli dobrý, nemůže udělovat svátost, ledaže dostane pravomoc udělování. Avšak dobrotě člověka se protíví zloba i hřích. Tedy onen, kdo dostal pravomoc, není hříchem brzděn tak, že by nemohl udělovat svátosti.

Dále: člověk se nazývá dobrým nebo špatným podle ctnosti nebo neřesti, což jsou nějaké pohotovosti. Avšak pohotovost se liší od možnosti tím, že skrze možnost jsme schopni něco vykonat. Skrze pohotovost však nezískáme možnost, abychom něco konali, nýbrž jsem pohotový nebo nepohotový k tomu, že můžeme konat dobře nebo zle. Pohotovostí se nám tedy ani nedává, ani neodnímá, že něco můžeme. Pohotovostí však získáváme to, že něco konáme dobře nebo špatně. Tedy proto, že někdo je dobrý nebo špatný není mohoucí nebo nemohoucí k udělování svátosti, nýbrž vhodný nebo nevhodný k dobrému udělování.

Obširněji: co koná silou druhého, si nepřizpůsobuje to trpící sobě, nýbrž hlavnímu působícímu: dům se přece nepřipodobňuje nástrojům, kterých stavitel užívá, nýbrž jeho

umění. Avšak služebníci Církve při svátostech nejednají vlastní silou, nýbrž silou Krista, o němž se praví: "Ten jest to, jenž křtí" (Jan 1, 33); proto se také říká, že "služebník působí jako oduševnělý nástroj" (I Politicorum, 2; 1253 b); služebník je totiž jako oživený nástroj. Zlo služebníků tedy nebrání tomu, aby věřící od Krista nedosahovali skrze svátosti spásy.

Mimo to: o dobrotě nebo zlobě druhého nemůže člověk soudit: to přece náleží samotnému Bohu, jenž odkrývá tajnosti srdce. Kdyby tedy zloba služebníka mohla zabránit účinku svátosti, nemohl by člověk mít spolehlivou důvěru o své spáse; ani jeho svědomí by nezůstalo osvobozené od hříchu. Zdá se tedy nevhodné, aby někdo vkládal naději své spásy do dobroty pouhého člověka. Praví se přece: "Zlořečený člověk, který spoléhá na člověka" (Jr 17, 5). Kdyby přece člověk nedoufal v dosažení spásy skrze svátosti, ledaže jsou udělovány skrze dobrého služebníka, zdá se, že by kladl naději na svou spásu nějak do člověka. Abychom tedy kladli naději na naši spásu do Krista, jež je Bůh i člověk, dlužno vyznávat, že svátosti jsou spásonosné z Kristovy síly, ať už jsou udělovány dobrými či špatnými služebníky.

To se objevuje také tím, že Pán učí poslušnosti též vůči zlým představeným, jejichž skutky se však nemají napodobovat. Vždyť praví: "Na stolicí Mojžíšovu zasedli zákoníci a farizeové. Všecko tedy, co vám řeknou, zachovávejte a čiňte, ale podle skutků jejich nečiňte" (Mt23, 2). Avšak tím více se má naslouchat některým proto, že přijímají službu od Krista, než pro stolicí Mojžíšovu. Musejí se tedy poslouchat také zlí služebníci. To by nebylo, kdyby v nich nezůstala moc svěcení, kvůli které se jich poslouchá. Pravomoc udělování svátostí mají tedy také zlí.

Tím se však vyvrací blud některých, tvrdících, že všichni dobří mohou (platně) udělovat svátosti, ale žádní zlí.

Kapitola 78.

O svátosti manželství

Třebaže se lidé svátostmi obnovují k milosti, přesto nikoli záhy se obnovují k nesmrtelnosti: důvody toho byly už uvedeny (Kap. 55). Vždyť cokoli je porušitelné, nemůže pokračovat, leda zrozením. Ježto bylo tedy třeba, aby Boží lid setrval až do konce světa, bylo nutné, aby se to dělo zrozením, jímž se udržuje také lidský druh.

Dlužno však uvážit, že pokud se něco zařizuje k různým cílům, potřebuje to mít různá uspořádání k cíli, protože cíl je přiměřený působícímu. Leč lidské rození se zařizuje k mnohým, totiž k trvalosti druhu, i k trvalosti nějakého občanského dobra, rozuměj: lidu v nějaké obci; zařizuje se též k trvalosti Církve, jež spočívá ve shromáždění věřících. Proto je třeba, aby toto rození bylo řízeno od různých. Pokud se tedy zařizuje k dobru přirozenosti, jímž je trvalost druhu, řídí se k cíli od přirozenosti, směřující k tomuto cíli, a tak se říká, že je službou přirozenosti. - Pokud se však zařizuje k občanskému dobru, je podrobeno zařizování občanského zákona. - Když se však zařizuje k dobru Církve, je třeba, aby bylo podrobeno církevní správě. Avšak to, co se uděluje lidu skrze služebníky Církve, se nazývá svátostí. Tedy manželství, pokud spočívá ve spojení muže a ženy, sledujících zplození a výchovu potomstva k oslavě Boha, je svátostí Církve. Proto se také užívá jistého požehnání, vydávaného služebníky Církve. Jako v jiných svátostech se skrze ta (znamení), která se zevně konají, představuje něco duchovního, tak i v této svátosti skrze spojení muže a ženy se představuje spojení Krista a Církve, dle onoho Apoštola: "Svátost tato je veliká: já to však pravím s ohledem na Krista a Církev" (Ef 5, 32).

Vzhledem k tomu, že svátosti způsobují to, co představují, dlužno věřit, že snoubencům se skrze tuto svátost uděluje se milost, skrze kterou náležejí ke spojení Krista a Církve: což je jim nejvíce zapotřebí, aby tak směřovali k tělesnému a pozemskému, aby se neoddělili od Krista a Církve.

Ježto se tedy spojením muže a ženy označuje spojení Krista a Církve, je třeba, aby obraz odpovídal naznačenému. Leč spojení Krista a Církve znamená, že jeden má trvale jednu: je

přece jediná Církev, dle onoho: "Jediná jest má holubička, má čist'ounká" (Pís 6, 8); Kristus nebude nikdy oddělen od své Církve; sám přece praví: "Hle, já jsem s vámi...až do skonání světa" (Mt 28, 20); a dále: "Vždycky budeme s Pánem" (I Sol 4, 17). Je tedy nutné, aby manželství, pokud je svátostí Církve, znamenalo, že jeden má nerozlučitelně jednu. A toto přísluší k věrnosti, jíž se vzájemně zavazují manžel a manželka.

Takto jsou tedy tři dobra manželství, pokud je svátostí Církve: a to, že mají přijmout a vychovat potomstvo k oslavě Boha; věrnost, pokud se jeden muž zavazuje jedné ženě; a svátost, pokud manželské spojení má takovou nerozdělitelnost, jako je svátost spojení Krista a Církve.

Avšak o ostatních, jež se musí v manželství uvažovat, bylo pojednáno výše (Kn. III, kap. 122 a násl.).

Kapitola 79.

O tom, že skrze Krista nastane vzkříšení z mrtvých

Ježto bylo výše prokázáno (Kap. 50, 54), že jsme skrze Krista byli osvobozeni od toho, co na nás přešlo hříchem prvního člověka, a přitom hříchem prvního člověka přešel na nás nejen hřích, ale i smrt, jež je trestem hříchu, dle onoho Apoštola: "Skrze jednoho člověka přišel na tento svět hřích a skrze hřích smrt" (Ř 5, 12); je nutné, že skrze Krista budeme osvobozeni od obojího, totiž jak od viny, tak od smrti. Proto také Apoštol tamtéž uvádí: "Jestli proviněním jednoho zemřelo jich mnoho, tím spíše milost Boží a dar v milosti jednoho člověka, Ježíše Krista, přišly hojně na mnohé" (Ř 5, 17).

Ve snaze prokázat nám obojí na sobě samém, chtěl tedy jak zemřít, tak vstát z mrtvých. Chtěl ovšem zemřít, aby nás očistil od hříchu. Proto Apoštol praví: "A jako každý člověk jen jednou umírá..., tak i Kristus byl jen jednou obětován, aby vzal na sebe hříchy mnohých" (Žd 9, 27). Z mrtvých však chtěl vstát proto, aby nás vysvobodil od smrti. Proto Apoštol uvádí: "Avšak Kristus byl vzkříšen jako první z těch, kdo zesnuli. A jako vešla do světa smrti skrze člověka, tak i zmrtvýchvstání" (I Kor 15, 20).

Účinku Kristovy smrti dosahujeme tedy ve svátostech, co se týká odpuštění viny; bylo přece výše řečeno (Kap. 56, 57), že svátosti působí silou Kristova utrpení.

Účinku zmrtvýchvstání Krista, co se týká osvobození od smrti, však dosáhneme až na konci světa, kdy všichni Kristovou silou vstaneme z mrtvých. Apoštol tedy praví: "Hlásá-li se však o Kristu, že vstal z mrtvých, kterak praví někteří mezi vámi, že není vzkříšení z mrtvých? Jestli není vzkříšení z mrtvých, ani Kristus nevstal z mrtvých. Nevstal-li však Kristus z mrtvých, marné jest hlásání naše, marná i víra vaše" (I Kor 15, 12-14). Je tedy z nutnosti víry věřit v budoucí vzkříšení z mrtvých.

Avšak někteří, jež to chápou zvráceně, nevěří v budoucí vzkříšení. Snaží se to ale vztahovat k duchovnímu vzkříšení, protože se to uvádí v Písmě, dle něhož někteří ze smrti hříchu povstanou skrze milost.

Tento blud je však odmítnut samotným Apoštolem. Praví totiž: "Bezbožným a planým řečem se vyhýbej. Neboť takoví lidé půjdou stále stále dál ve své bezbožnosti a jejich učení se bude šířit jako rakovina. K nim patří Hymenaios a Filétos, kteří zbloudili v cesty pravdy, když říkají, že naše vzkříšení už nastalo" (II Tim 2, 16-18). To nemohlo být rozuměno jinak, než o duchovním vzkříšení. Tvrdit tedy duchovní vzkříšení a popírat tělesné, odporuje pravdě víry.

Mimo to: z toho, co praví Apoštol Korintským, je jasné, že uvedená slova se mají rozumět o tělesném vzkříšení; vždyť posléze dodává: "Rozsévá tělo živočišné, vstane tělo duchovní" (I Kor 14, 44), kde se jasně dotýká zmrtvýchvstání těla, a poté připojuje: "Toto tělo, které podléhá rozkladu, musí totiž na sebe vzít neporušitelnost, a toto tělo smrtelné musí na sebe vzít nesmrtelnost" (I Kor 15, 53). Avšak toto porušitelné a smrtelné je tělo. Je to tedy tělo, co vstane.

Dále: Pán slibuje obojí vzkříšení. Vždyť praví: "Amen, amen, pravím vám, přichází hodina, ano už je tu, kdy mrtví uslyší hlas Božího Syna, a kteří uslyší, budou žít" (Jan 5, 25), což se zdá příslušet k duchovnímu vzkříšení duší, které už tehdy začínalo nastávat, pokud někteří přilnuli vírou ke Kristu. Dále však hovoří o tělesném vzkříšení, když praví: "Přichází hodina, ve které všichni, kteří v hrobech jsou, uslyší hlas Syna Božího." (Jan 5, 28) Je přece jasné, že v hrobech nejsou duše, nýbrž těla. Tedy se zde výslovně předpovídá vzkříšení těl.

Rovněž Job výslovně předpovídá vzkříšení těl, když praví: "Vím, že můj Vykupitel živ jest, a že v poslední den ze země vstanu; a zase budu oblečen svou koží, a ve svém těle uzřím Boha svého." (Jb 19, 25-26)

Prokázání budoucího vzkříšení těla podporuje též zřejmý důvod za přispění toho, co bylo výše prokázáno. Vždyť bylo prokázáno (Kn. II, kap. 79), že duše lidí jsou nesmrtelné. Zůstanou tedy po tělech, zbavené těl. Také je jasné z toho, co bylo výše prokázáno (Kn. II, kap. 68, 83), že se duše přirozeně spojuje s tělem; je totiž co do bytnosti tvarem těla. Přirozenosti duše tedy odporuje být bez těla. Avšak nic, co odporuje přirozenosti, nemůže být věčné (I De Caelo, 2, 12; 269 b). Duše tedy nebude trvale bez těla. Ježto tedy natrvalo zůstane, je třeba, aby se znovu připojila k tělu: to znamená vzkřísit (tělo). Nesmrtelnost duší tedy zřejmě vyžaduje budoucí vzkříšení těl.

Dále: bylo výše prokázáno (Kn. III, kap. 24, 2), že přirozená touha člověka směřuje ke štěstí. Nejvyšší štěstí je však dokonalost šťastného. Každému tedy k dokonalosti něco chybí, pokud nemá dokonalé štěstí, jelikož jeho touha není dosud zcela uspokojena. Vždyť vše nedokonalé přirozeně touží dosáhnout dokonalosti. Avšak duše oddělená od těla je nějakým způsobem nedokonalá, jako každá část, existující mimo svůj celek: duše je totiž přirozeně částí lidské přirozenosti. Člověk tedy nemůže dosáhnout vrcholné dokonalosti, ledaže se duše znovu připojí k tělu; zejména, protože bylo výše prokázáno (Kn. III, kap. 48), že člověk v tomto životě nemůže dospět k nejvyšší dokonalosti.

Taktéž: jak bylo prokázáno (Kn. III, kap. 136, 140), hříšníkům náleží z Boží prozřetelnosti trest a dobře jednajícím odměna. Avšak lidé v tomto životě, složení z duše a těla, buď hřeší, nebo jednají správně. Lidem tedy náleží odměna nebo trest, jak co do duše, tak i co do těla. Z výše prokazaného (Kn. III, kap. 48) je však jasné, že v tomto životě nemohou dosáhnout odměny nejvyššího štěstí; také hříchy se totiž v tomto životě často netrestají; ba dokonce, jak se praví: "Bezbožníci žijí a tyjí, velkého věku i bohatství docházejí" (Jb 21, 7). Je tedy nutné přijmout opětovné připojení duše k tělu, aby člověk mohl být odměňován i trestán na těle i na duši.

Kapitola 80.

Námitky proti zmrtvýchvstání

Jsou však některé (námitky), které se zdají napadat učení víry o zmrtvýchvstání.

1. - V žádné z přírodních věcí se totiž nenachází, aby to, co je zničeno, se co do počtu stejné vracelo v bytí, jako se ani nezdá, že by se mohlo vrátit od nějaké zbavenosti k pohotovosti. A proto - jelikož ta (těla), která se rozkládají, nemohou se co do počtu stejná opakovat - tedy přirozenost cílí k tomu, aby se to, co se ničí, uchovalo druhově stejné skrze zrození. Protože se tedy lidé smrtí rozkládají a samo lidské tělo se smrtí rozpadá až k prvním prvkům, tedy se nezdá, že by se člověk co do počtu stejný mohl obnovit k životu.

2. - Taktéž: je nemožné, aby početně bylo totéž to, jehož něco bytnostních základů nemůže být početně totéž. Vždyť při záměně bytnostního základu se vždy mění bytnost věci, skrze niž věc tak jako je, tak je jedna. Co se však naprosto převrací v nic, nemůže být opět vzato stejné co do počtu: snadnější totiž bude stvoření nové věci, než obnova téže. Zdá se však, že mnohé z bytnostních základů člověka přechází v nic jeho smrtí. A prvně ovšem sama tělesnost a tvar smísení, protože se tělo zjevně rozloží. Dále část duše smyslové a vyživovací, které nemohou být bez tělesných ústrojí. Dále se ale zdá, že se v nic převrací samo lidství, o němž se praví, že

je tvarem celku po oddělení duše od těla. Zdá se tedy nemožné, aby povstal početně tentýž člověk.

3. - Dále: co není souvislé, to se nezdá, že je stejné co do počtu. To je ovšem jasné nejen při velikostech a pohybech, nýbrž také v jakostech a tvarech: když přece někdo po zdraví onemocnělý se znovu uzdraví, nevrátí se mu počtem stejné zdraví. Je však jasné, že smrtí se člověku odnímá bytí: protože rozklad je přechod od bytí k nebytí. Je tedy nemožné, aby se opakovalo početně stejné bytí člověka. Tedy ani nebude člověk stejný co do počtu. Vždyť to, co je dle bytí početně totéž, je totéž.

4. - Obšírněji: pokud se obnoví k životu stejné člověkově tělo, ze stejného důvodu bude třeba, aby cokoli bylo na těle člověka, se mu vrátilo. Z toho však plyne ta největší nepříhodnost nejen kvůli vlasům, nehtům a chlupům, které se zjevně odstraňují každodenním ostriháváním, nýbrž také kvůli jiným částem těla, které se rozkládají skrytě působením přirozeného tepla. Kdyby se všechno toto vrátilo (zmrtvých)vstávajícímu člověku, nastane nepříhodná ohromnost. Tedy se nezdá, že člověk po smrti znovu vstane.

5. - Mimo to: náhodou se vyskytne, že se někteří lidé někdy živí lidskými těly, a živí se pouze takovou stravou, a takto vyživení plodí děti. Tedy totéž maso se nachází ve více lidech. Není však možné, aby ve více lidech (zmrtvých)vstalo. A ani jinak se nezdá, že zmrtvýchvstání je všeobecné a úplné, pokud by se každému nevrátilo to, co zde měl. Zdá se tedy nemožné, aby nastalo vzkříšení lidí.

6. - Taktéž: to, co je společné lidem, existujícím v nějakém druhu, zdá se být onomu druhu přirozené. Vzkříšení člověka však není přirozené: totiž nějaká síla přirozeného činitele nestačí k vykonání toho, aby všeobecně všichni lidské vstali. Obecně tedy všichni lidé nevstanou.

7. - Dále: jsme-li skrze Krista osvobozeni jak od viny, tak od smrti, která je účinkem hříchu, zdá se, že osvobození vzkříšením od smrti mají být pouze ti, kteří měli účast na Kristových tajemstvích, jimiž byli osvobozeni od viny. To se však netýká všech lidí. Jak se tedy zdá, všichni lidé nevstanou (z mrtvých).

Kapitola 81.

Vyvrácení uvedených námitek

K vyvrácení těchto námitek dlužno uvážit, že Bůh, jak bylo výše uvedeno (Kap. 52), při ustavování lidské přirozenosti přidal lidskému tělu něco nad to, co mu náleželo z přirozených základů, totiž jakousi neporušitelnost, skrze kterou by se vhodně uzpůsobilo svému tvaru, aby tak, jako je život duše věčný, tak také aby mohlo tělo skrze duši neustále žít.

Ovšem takováto neporušitelnost, pokud by nebyla přirozená co do činného základu, přesto, by byla nějak přirozená z uspořádání k cíli, že totiž hmota by se úměrně uzpůsobila svému přirozenému tvaru, který je cílem hmoty.

Zkrátka: duši, odvrácené od Boha mimo řád své přirozenosti, bylo odňato uzpůsobení, které bylo jejímu tělu božsky dáno, aby jí přiměřeně odpovídalo; a následovala smrt. Smrt je tedy jako případečně doléhající na člověka kvůli hříchu, s ohledem k ustavení lidské přirozenosti.

Tento případek je však překonán skrze Krista, jenž zásluhou svého utrpení umíráním zahradil smrt (II Tim 1, 10). Z toho tedy plyne, že Boží mocí, která dala tělu neporušitelnost, se znovu tělo ze smrti upravuje k životu.

Podle toho se tedy k prvému musí říci, že síla přirozenosti je odvislá od Boží síly, jako síla nástroje od síly hlavního působícího. Třebaže tedy přirozenou činností nemohlo nastat to, aby se porušené tělo upravilo k životu, přesto to může nastat mocí Boží. Vždyť to, že to přirozenost nemůže způsobit, je proto, že přirozenost působí vždy skrze nějaký tvar; jenže to, co má tvar, to už je. Když však bylo zničeno, pozbylo tvar, který mohl být počátkem úkonu. Proto činností přirozenosti nemůže být napraveno to, co bylo co do počtu zničeno. Avšak Boží síla, která uvádí věci do bytí, působí skrze přirozenost tak, že bez ní může způsobit přirozený účinek, jak bylo výše prokázáno (Kn.III, kap. 99). Zůstane-li tedy Boží síla stejná, může také po zničení věcí zničené docela obnovit.

Co se však namítalo za druhé, nemůže zabránit tomu, aby člověk stejný co do počtu nemohl (znovu) povstat. Vždyť žádný z bytnostních základů člověka se smrtí naprosto nepřevrací v nic: neboť rozumová duše, která je tvarem člověka, zůstane po smrti, jak bylo výše prokázáno (Kn.II, kap. 79); zůstane také hmota, jež byla podřízena onomu tvaru pod stejnými rozměry, ze kterých měla to, aby byla jednotlivě rozlišenou hmotou. Tedy ze spojení duše co do počtu stejné s početně stejnou hmotou, obnoví se člověk co do počtu jeden.

Tělesnost však může být přijímána dvojmo. Jedním způsobem tak, pokud je podstatným tvarem těla, pokud se umísťuje v rodu podstaty; takto tělesnost kteréhokoli těla není nic jiného, než jeho podstatný tvar, dle čeho se umísťuje v rodu a druhu; odtud tělesné věci přísluší, že má tři rozměry. Nejsou přece různé podstatné tvary v jednom a tomtéž, z nichž skrze jeden se umístí v nejvyšším rodu, rozuměj: podstaty, a skrze jiný v nejbližším rodu, rozuměj: v rodu těla nebo živočicha, a skrze další ve druhu, rozuměj: člověka nebo koně. Vždyť kdyby první tvar způsoboval podstatné bytí, pak následující tvary by už přišly k tomu, že by v přirozenosti bylo něco v uskutečnění a jsoucí o sobě: tak by pozdější tvary nezpůsobovaly něco z toho, nýbrž by byly na podmětu, který je toto něco jako případečné tvary. Je tedy třeba, aby se tělesnost, pokud je podstatným tvarem na člověku, nelišila od rozumové duše, jež v hmotě vyžaduje to, že má tři rozměry; je přece uskutečněním nějakého těla. - Jiným způsobem se bere tělesnost tak, jak je případečným tvarem; podle toho se říká, že těleso je v rodu mnohosti (velikosti); a tak tělesnost není nic jiného, než trojrozměrnost, ustavující ráz těla. Třebaže se tedy tato tělesnost po zániku těla převrací v nic, přesto nemůže překazit, aby totéž co do počtu (znovu) nevstalo proto, že tělesnost, řečená prvním způsobem, se nepřevrací v nic, ale zůstává stejná.

Podobně též tvar smíšeného může být přijímán dvojmo. Jedním způsobem tak, že se tvarem smíšeného rozumí podstatný tvar smíšeného tělesa; a takto - protože v člověku není jiný podstatný tvar, než rozumová duše, jak bylo prokázáno (Kn. II, kap. 57) - nemohlo by se ani říci, že tvar smíšeného, pokud je podstatným tvarem, se po smrti člověka převrací v nic. - Jiným způsobem se tvar smíšeného přijímá tak, jako nějaká složená jakost a upravená ze směsí jednoduchých jakostí, jež se mají k podstatnému tvaru smíšeného těla tak, jako se má jednoduchá jakost k podstatnému tvaru jednoduchého těla. Proto - když se tvar smíšení takto pojatý převrátí v nic - nepředurčuje ohledně jednoty vzkříšeného těla.

Totéž dlužno uvést také o části vyživovací a smyslové. Pokud se totiž smyslovou a vyživovací částí rozumějí samotné mohutnosti, které jsou přirozenými mohutnostmi duše, čili spíše to, co je složené, tedy po rozpadu těla zanikají; a přesto se ani tím nebrání jednotě vstávajícího z mrtvých. Pokud se však uvedenými vlastnostmi rozumí sama podstata duše smyslové a vyživovací, obojí z nich je tatáž s rozumovou duší. Vždyť v člověku nejsou tři duše, ale jen jedna, jak už bylo prokázáno (Kn. II, kap. 58).

Ohledně lidství se však nemůže rozumět, že by to byl nějaký tvar povstávající z připojení tvaru k hmotě, takže by se věcně lišilo od obojího. Když se totiž hmota stává skrze tvar skutečnou (II De Anima, 1, 4; 412 a), tedy onen třetí následující tvar by nebyl podstatný, ale případečný. - Někteří ovšem říkají (Averroes, In: VII Metaph., Text. 34), že tvar části je stejný jako tvar celku; nazývá se však tvarem části, pokud způsobuje, že hmota je v uskutečnění; kdežto tvarem celku se nazývá, pokud doplňuje ráz druhu; a podle toho se lidství věcně neliší od rozumové duše. Je tedy jasné, že po rozpadu těla neupadá v nic. - Lidství je však bytnost člověka, přičemž bytnost věci je jako to, co označuje vymezení; avšak vymezení přírodní věci neoznačuje pouze tvar, nýbrž tvar i hmotu; tedy je nutné, že lidství označuje něco složeného z hmoty a tvaru, jakož i člověk, avšak odlišně. Vždyť lidství označuje bytnostní základy druhu, jak tvarové, tak hmotné, s odstupem od jednotlivě rozlišujících základů; lidství se přece říká dle toho, dle čeho je někdo člověkem; člověkem ale není někdo kvůli tomu, že má jednotlivě rozlišující základy, ale jen kvůli tomu, že má bytnostní základy druhu. Lidství tedy označuje jediné bytnostní základy druhu. Proto se označuje na způsob

části. Člověk však označuje nějaké bytnostní základy druhu, avšak od svého označování nevylučuje jednotlivě rozlišující základy. Vždyť člověkem se nazývá ten, kdo má lidství, z něhož se nevylučuje, aby nemohl mít také jiné; a proto se člověk označuje na způsob celku: označuje přece bytnostní základy druhu v uskutečnění, kdežto jednotlivě rozlišující základy v možnosti. Sokrates pak označuje obojí v uskutečnění, jak možnost odlišení rodu, tak skutečnost druhu. Proto je jasné, že také člověk se při vzkříšení vrátí stejný co do počtu, i lidství stejné co do počtu pro přetrvání rozumové duše i jednotu hmotu.

Co se dále namítá za třetí, že bytí není jedno, protože není souvislé, opírá se o klamný základ. Je přece jasné, že hmota i tvar mají jediné bytí; hmota přece nemá bytí v uskutečnění, leda skrze tvar. Co se toho týká, rozumová duše se přesto odlišuje od jiných tvarů. Vždyť bytí jiných tvarů není jinde, než v utváření se k hmotě: nepřesahují totiž hmotu ani v bytí, ani v konání. Je však jasné, že rozumová duše přesahuje hmotu v činnosti; (duše) má přece nějakou činnost bez podílení se tělesného ústrojí, totiž rozumění. Proto ani její bytí nespočívá jen v utváření se k hmotě. Proto její bytí, které patřilo složenině, zůstane i po rozpadu samotného těla a po upravení těla ve vzkříšení se přivede zpět do stejného bytí, které zbylo v duši.

Rovněž to, co se namítá za čtvrté, nevylučuje jednotu vstávajícího z mrtvých. Je přece jasné, že to, co nepřekáží jednotě v člověku dle počtu, když trvale žije, nemůže bránit jednotě vstávajícího z mrtvých. Avšak v těle člověka, pokud žije, nejsou vždy stejné části dle hmoty, nýbrž pouze dle druhu, avšak dle hmoty se části stírají a rozplývají. Avšak ani toto nezabraňuje tomu, aby člověk nebyl početně jediný od začátku až do konce života; příkladem toho může být oheň, který, když souvisle vzplane, nazývá se početně jediným pro to, že jeho druh zůstává, i když se dřeva spalují a další přikládají. Tak je tomu i v lidském těle. Vždyť tvar a druh jeho jednotlivých částí zůstává souvisle po celý život, avšak hmota částí se rozkládá činností přirozeného tepla a znovu se k němu rodí potravou. Člověk však není početně jiný dle různých životních období, třebaže hmotně není v člověku v jednom stavu ledacos, co je v něm v jiném stavu. Tak se tedy nevyžaduje k tomu, aby člověk vstal z mrtvých stejný co do počtu, aby se vzalo zpět vše, cokoli v něm bylo hmotně během celé doby života, nýbrž tolik z toho, kolik stačí k patřičnému zaplnění náležité velikosti (množství), a obzvláště se zdá, že se musí vzít zpátky to, co dokonaleji spočívalo pod tvarem a vzhledem lidství. - Pokud však něco chybělo k zaplnění náležité velikosti (množství) buď proto, že je smrt zastihla dříve, než jej příroda přivedla k dokonalé velikosti (mnohosti), nebo proto, že snad náhodou byl někdo zmrzačen o úd, Boží moc to doplní odjinud. A přesto ani to nebrání jednotě zmrtvýchvstávajícího těla. Vždyť také činností přírody, přesahující to, co má dítě, se přidává něco odjinud, aby to dospělo k dokonalé velikosti (mnohosti). A ani takovéto přidání nevytváří jej počtem jiným, totiž početně stejný je člověk jako dítě, i jako dospělý.

Z toho je také jasné, že víru ve zmrtvýchvstání nemůže oslabit ani to, že se někteří živí lidským masem, jak se namítalo za páté. Není přece nutné, jak bylo výše prokázáno, aby cokoli je v člověku hmotně, vstalo v něm z mrtvých; a zase - pokud něco chybí - může být doplněno Boží mocí. Snědené maso tedy povstane v tom, v němž prvně byla dokonalá rozumová duše; kdežto v druhém, pokud se neživil samotným lidským masem, ale také jinými pokrmy, mohlo by se vzkřísit z jiného pouze to, co mu hmotně přichází, co bude nutné k náležité velikosti těla. - Pokud se však živil výhradně lidským masem, vzkřísí se v tom, co převzal od plodících; a co by chybělo, to se doplní všemohoucností Stvořitele. - Pokud by se však také rodiče živil výhradně lidským masem, aby takto i jejich semeno, jež je přebytkem potravy, bylo zrozené z cizího masa, povstane semeno zajisté v tom, jenž je zrozen ze semene, namísto čehož se tomu, jehož tělo bylo snědeno, doplní odjinud. To bude zachováno při vzkříšení, že - pokud by něco bylo hmotně ve více lidech - povstane to v tom, k jehož dokonalosti více náleželo. Jestliže tedy v jednom bylo jako původní semeno, z něhož je zplozen, kdežto v jiném jako přebývajících potrava, povstane v tom, jenž je z tohoto zplozen jako ze semene. Pokud však v jednom bylo jako náležející k dokonalosti jedince, kdežto v

jiném jako ustavené k dokonalosti druhu, povstane v tom, k němuž patřilo dle dokonalosti jedince. Semeno tedy povstane ve zplazeném a nikoli v plodícím, a žebro Adamova vstane v Evě, nikoli v Adamovi, v němž bylo jako v původu přirozenosti. Jestliže ale dle stejného způsobu dokonalosti bylo v obojím, vstane v tom, v němž bylo napřed.

Řešení k tomu, co bylo namítáno za šesté, je jasné z uvedeného. Zmrtvýchvstání přece vede k přirozenému cíli potud, pokud je pro duši přirozené, aby byla spojena s tělem. Avšak její činný původ není přirozený, nýbrž se zapřičiňuje samotnou Boží mocí.

Rovněž se nemusí popírat, že nastane vzkříšení všech, třebaže nikoli všichni přilnuli vírou ke Kristu, ani do sebe nepřijali jeho tajemství. Syn Boží přece přijal na sebe lidskou přirozenost pro to, aby ji napravil. Tedy to, co je vadou přirozenosti, bude napraveno u všech. Proto se všichni od smrti vrátí k životu, avšak vada se dokonale nenapraví, leda u těch, kdo přilnuli ke Kristu buď vlastním úkonem, vyznáním víry v něho, nebo aspoň pro důvěru ve svátosti.

Kapitola 82.

O tom, že lidé vstanou nesmrtelní

Z toho je jasné, že při budoucím vzkříšení lidé nevstanou tak, že by měli znovu zemřít.

Nutnost zemřít je přece nedostatek v lidské přirozenosti, pocházející z hříchu. Kristus však zásluhou svého utrpení napravil nedostatky přirozenosti, které pocházely z hříchu. Tak totiž praví Apoštol: "S milostí tomu však není tak jako s proviněním. Proviněním toho jediného... mnozí propadli smrti oč spíše zahrnula mnohé Boží milost, milost darovaná v jediném člověku, Ježíši Kristu." (Ř 5, 15). Z toho plyne, že Kristova zásluha je účinnější k odstranění smrti, než Adamův hřích k zavedení. Tedy ti, kdo Kristovou zásluhou vstanou osvobozeni od smrti, smrt už neutrpí.

Mimo to: to, co bude trvat navěky, není zničeno. Tedy kdyby vstávající lidé později znovu zemřeli, aby tato smrt trvala na věky, smrt by Kristem nebyla žádným způsobem překonána. Je však překonána, nyní ovšem v příčině, což Hospodin předpovídá skrze Ozeáš: "Mám býtí smrtí tvou, ó smrti" (Oz 13, 14). Nakonec však bude zničena skutečně, dle onoho: "Jakožto poslední nepřítel bude zničena smrt" (I Kor 15, 26). Tedy podle učení víry Církve se má věřit, že zmrtvýchvstálí znovu nezemřou.

Dále: účinek se připodobňuje k příčině. Avšak Kristovo vzkříšení je příčinou budoucího vzkříšení, jak bylo uvedeno (Kap. 79). Kristus však vstal tak, aby dále nezemřel, dle onoho: "Kristus, když byl vzkříšen z mrtvých, už neumírá" (Ř 6, 9). Lidé tedy vstanou tak, že už nezemřou.

Obšírněji: kdyby zmrtvýchvstálí lidé znovu umírali, buď by od oné smrti znovu povstali, nebo nikoli. Pokud by nevstali, zůstaly by navěky oddělené duše; to je nepříhodné, jak bylo výše uvedeno (Tamtéž); vyhnout se této nepříhodnosti, znamená uznat, že vstanou. Pokud totiž po druhé smrti nevstanou, nebude žádná příčina, proč vstávali po první. - Jestliže však podruhé znovu vstanou, vstanou buď proto, aby znovu zemřeli, nebo nikoli. Jestliže opět vstanou, aby nezemřeli, ze stejného důvodu se to musí uvést také při prvním zmrtvýchvstání; jestliže však opět vstanou, aby zemřeli, bude postupovat do nekonečna střídání smrti a života ve stejném podmětu. To se zdá být nepříhodné. Je totiž třeba, aby se záměr křísícího Boha vztahoval k něčemu určitému. Leč samo střídání života a smrti je jakoby nějaká přeměna, jež nemůže být cílem. Vždyť je proti rázu pohybu, aby byl účelem, protože každý pohyb směřuje k jinému.

Mimo to: záměr nižší činnosti v působení se vztahuje k trvalosti. Každý úkon nižší přirozenosti se totiž zařizuje k rození, čehož účelem ovšem je, aby se zachovalo trvalé bytí druhu. Proto příroda nezamýšlí tohoto jedince jako poslední cíl, nýbrž jako uchování druhu v něm; a toto má příroda, pokud působí silou Boha, jenž je prvním kořenem trvalosti. Proto se také za cíl plození bytí, dle Filozofa (II De Gener. et Corr., 10, 7; 336 b), uvádí, že plody se podílejí na Božím bytí dle trvalosti. Tím spíše tedy směřuje úkon Boží k něčemu trvalému.

Avšak zmrtvýchvstání se nezařizuje k trvalosti druhu: tento se přece mohl zachovat plozením. Je tedy třeba, aby se zařizovalo k trvalosti jedince. Avšak nejen co do duše, protože duše byla už před vzkříšením. Tedy dle složeného. Zmrtvýchvstalý člověk tedy bude žít trvale.

Dále: duše i tělo se zdají být různým řádem srovnávány dle prvního zplození člověka a jeho zmrtvýchvstání. Vždyť dle prvního zplození, stvoření duše následuje zplození těla: totiž, po připravení tělesné látky silou odděleného semene, Bůh stvořením dává duši; avšak ve zmrtvýchvstání je tělo upraveno pro duši předem existující. Leč první život, kterého člověk dosáhne zplozením, sleduje podmínku porušitelného těla tím, že se smrtí zbavuje života. Tedy život, kterého člověk dosáhne zmrtvýchvstáním, bude podle ustanovení neporušitelné duše věčný.

Taktéž: pokud bude po sobě do nekonečna následovat ve stejném život a smrt, samotné střídání života a smrti bude mít vzhled jakéhosi koloběhu. Leč každý koloběh ve věcech zploditelných a porušitelných je zapříčiněn od prvního koloběhu neporušitelných těles, neboť první koloběh se nachází v místním pohybu a dle jeho podobnosti se odvozuje k jiným pohybům. Ono střídání smrti a životě bude tedy zapříčiněno od vesmírného tělesa. To však nemůže být, jelikož obnova mrtvého těla k životu přesahuje možnost působení přírody. Nemůže se tedy uvádět podobné střídání smrti s životem, a následně ani to, že zmrtvýchvstalá těla zemřou.

Obširněji: cokoli postupuje za sebou na stejném podmětu, má vymezenou míru svého trvání dle doby. Všechno podobné však podléhá pohybu vesmíru, který sleduje čas. Avšak oddělená duše nepodléhá pohybu vesmíru, jelikož přesahuje veškerou tělesnou přirozenost. Tedy proměna jejího oddělení i připojení k tělu nepodléhá pohybu vesmíru. Není tedy takový oběh ve střídání smrti a života, jaký následuje, pokud vstávající z mrtvých znovu zemřou. Vstanou tedy z mrtvých, aby už nezemřeli.

Odtud je to, co se praví: "Zničí Hospodin smrt na věčné časy" (Iz 25, 8) a "smrti nebude již" (Zj 21, 2).

Tím se vyvrací blud některých antických pohanů, kteří věřili, že "se opakuje stále tentýž okruh dob i časných věcí - takže např. jestliže v tomto věku učil v Athénách a ve škole zvané Akademie, filozof Plato svoje žáky, stalo by se v oběhu nesčetných staletí, ovšem v obdobích velice dlouhých, ale přece určitých, že by se opakoval tentýž Plato a tatáž obec i škola o stejní žáci, a potom po nesčetných staletích znovu". (Augustin., XII De Civit. Dei, 14). K tomu, jak Augustin uvádí tamtéž, chtějí někteří vztahovat to, co se praví: "Co se dalo, bude se dít zase, a co se dělalo, bude se znovu dělat; pod sluncem není nic nového. Je něco o čem lze říci: Hleď, to je cosi nového? I to bylo v dávných dobách, které byly před námi" (Kaz 1, 9-10). To se ovšem nemá chápat tak, že se opakují po různých pokoleních různá co do počtu, ale podobná druhem, jak Augustin tamtéž vyřešil. A Aristoteles učil totéž (II De Generatione, 11; 338 b), když hovořil proti uvedené sektě.

Kapitola 83.

O tom, že při vzkříšení nebude užívání pokrmů, ani požitků lásky

Z uvedeného se však prokazuje, že u zmrtvýchvstalých lidí nebude užívání pokrmů, ani požitků lásky.

Po odstranění porušitelného života je totiž nutné, aby bylo odstraněno to, co slouží porušitelnému životu. Je však jasné, že užívání pokrmů slouží porušitelnému životu. Pokrmy přece užíváme k tomu, abychom se vyvarovali poruchy, jež by mohla nastat z narušení přirozené (rovnováhy) šťáv. V přítomnosti je užívání pokrmů nutné ke vzrůstu, což po zmrtvýchvstání u lidí nebude, jelikož všichni lidé vstanou v náležité velikosti, jak je jasné z uvedeného (Kap. 81). - Podobně také spojení muže a ženy slouží porušitelnému životu; zařizuje se přece k rození, čímž se to, co nemůže být natrvalo zachováno dle jedince,

zachovává v druhu. Bylo však prokázáno (Kap. 82), že život zmrtvýchvstalých bude neporušitelný. Tedy u zmrtvýchvstalých nebude užívání pokrmů, ani požitků lásky.

Dále: život zmrtvýchvstalých nebude méně uspořádaný, než přítomný život, nýbrž více; jelikož k onomu člověk dojde za působení samotného Boha, kdežto tohoto dosahuje za součinnosti přírody. V tomto životě se však užívání pokrmů zařizuje k nějakému cíli. Pokrm se přece přijímá k tomu, aby se zažíváním změnil v tělo. Pokud by tehdy bylo užívání pokrmů, tedy by bylo třeba, aby to bylo k tomu, aby se to změnilo v tělo. Protože se tedy z těla nic nerozloží, protože tělo bude neporušitelné, bude třeba říci, že vše, co se přijme z potravy, přejde na vzrůst. Avšak člověk vstane z mrtvých v náležitě velikosti, jak bylo výše uvedeno (Kap. 81). Tedy by přešel k nadměrné velikosti; nadměrná je totiž ta velikost, která přesahuje náležitou velikost.

Obširněji: zmrtvýchvstalý člověk bude trvale žít. Buď tedy bude užívat tohoto pokrmu vždy, nebo nikoli vždy, ale jen po nějakou vymezenou dobu. Jestliže však bude užívat tohoto pokrmu vždy, když se pokrm mění v tělo, z něhož se nic nerozkládá, musí to způsobit vzrůst dle nějakých rozměrů. Bude tedy třeba říci, že tělo zmrtvýchvstalého člověka poroste do nekonečna. To nemůže být, protože vzrůst je přirozený pohyb. Avšak zaměření přirozené pohybuující síly nevede nikdy do nekonečna, nýbrž vždy k něčemu určitému; jelikož, jak se praví: "všechno, co je přirozeně utvářeno, má poměrnou mez velikosti a růstu" (II De Anima, 4, 8; 416 b). - Jestliže však zmrtvýchvstalý člověk nebude užívat pokrmu vždy, avšak vždy bude žít, bude se muset stanovit nějaká doba, kdy nebude užívat pokrmu; pročež se to musí činit od počátku. Tedy zmrtvýchvstalý člověk nebude užívat pokrmu.

Nebude-li užívat pokrmu, plyne z toho, že nebude ani užívat požitku lásky, k němuž se vyžaduje uvolnění semene; zmrtvýchvstalé tělo to však nečiní, protože by to nevycházelo z jeho podstaty. Rovněž by to bylo proti rázu semene: semeno by totiž bylo porušeno a od přirozenosti oddělené, a tak by nemohlo být základem přirozeného úkonu, jak se objasňuje u Filozofa (I De Generatione Animalium, 18; 725 b). Potom také, jelikož od podstaty oněch existujících neporušitelných těl se nebude moci nic uvolnit. - Rovněž ani semeno nebude moci být přebytkem potravy, když zmrtvýchvstalí neužívají pokrmů, jak bylo výše prokázáno. U zmrtvýchvstalých tedy nebude užívání požitků lásky.

Taktéž: užívání požitků lásky je zařízeno k rození. Bude-li po zmrtvýchvstání užívání požitků lásky, aby nebylo nadarmo, plyne z toho, že také tehdy bude rození lidí tak, jako je nyní. Po zmrtvýchvstání tedy budou mnozí lidé, kteří před zmrtvýchvstáním nebyli. Tedy by se zbytečně oddalovalo vzkříšení mrtvých, aby současně obdrželi život všichni, kdo mají stejnou přirozenost.

Obširněji: jestliže po zmrtvýchvstání bude rození lidí, tedy buď ti, kdo se zrodí, opět zaniknou, nebo budou neporušitelní a nesmrtelní. Pokud však budou neporušitelní a nesmrtelní, následují mnohé nepříhodnosti. Předně zajisté bude třeba stanovit, že se oni lidé narodí bez prvotního hříchu, protože nutnost umírání je trestem, plynoucím z prvotního hříchu; to odporuje Apoštolovi, říkajícímu: "Skrze jednoho člověka hřích přišel na tento svět, a skrze hřích smrt, a tak na všechny lidi smrt přišla" (Ř 5, 12). Potom následuje, že ne všichni potřebují vykoupení, jež je od Krista, kdyby se někteří narodili bez prvotního hříchu a nutnosti zemřít. A tak by Kristus nebyl hlavou všech lidí, což odporuje názoru Apoštola, říkajícího: "Jako v Adamovi všichni umírají, tak i v Kristu všichni budou oživeni" (I Kor 15, 22). Následuje také i jiná nepříhodnost, že ti, jejichž zrození je podobné, nemají podobnou hranici zrození. Totiž lidé zrozením, které je ze semene, nyní zajisté dosahují porušitelného života, tehdy však nesmrtelného. Jestliže však lidé, kteří se potom narodí, budou porušitelní a zemřou; a jestliže znovu nevstanou z mrtvých, tedy bude následovat, že jejich duše zůstanou trvale odděleny od těl. To je nepříhodné, jelikož jsou stejného druhu s dušemi oněch vstávajících z mrtvých. Pokud však také oni sami vstanou z mrtvých, museli by druzí čekat na jejich vzkříšení z mrtvých, aby současně ti, kteří se podílejí na jedné přirozenosti, dostali

dobrodiní zmrtvýchvstání, což náleží k nápravě přirozenosti, jak je zjevné z uvedeného (Kap. 81). Kromě toho se nezdá, že je nějaký důvod, proč by někteří očekávali, aby se vstalo zmrtvých současně, když se nečeká na všechny.

Dále: jestliže lidé, vstávající z mrtvých budou užívat požitků lásky a budou rodit, bude to buď vždy, nebo ne vždy. Jestliže to bude vždy, tedy následuje, že rozmnožování lidí půjde do nekonečna. Avšak záměr přirozenosti, rodící po zmrtvýchvstání, nemohl by být k jinému cíli, než k rozmnožování lidí; nebude přece k zachovávání druhu plozením, protože budou žít neporušitelní lidé. Následuje tedy, že plodící přirozenost směřuje do nekonečna; což je nemožné. - Nebudou-li však plodit vždy, nýbrž po nějakou vymezenou dobu, tedy po oné době nebudou plodit. Proto se jim to musí prisuzovat od počátku, že nebudou užívat požitků lásky, ani rodit.

Pokud ale někdo řekne, že u zmrtvýchvstalých bude užívání pokrmů a požitků lásky nikoli pro zachování nebo vzrůst těla, ani pro zachování druhu či rozmnožování lidí, nýbrž kvůli pouhému potěšení, jež existuje v těchto úkonech, aby ani v poslední odměně nechybělo lidem nějaké potěšení, tedy je jasné, že se to namítá mnohonásobně nevhodně.

Prvně zajisté proto, že život zmrtvýchvstalých bude uspořádanější, než náš život, jak bylo výše řečeno. Avšak v tomto životě je neuspořádané a neřestné, pokud někdo užívá pokrmů a požitků lásky pro pouhé potěšení, a nikoli pro nutnost udržovat tělo či vychovávat potomstvo. A takto rozumně: vždyť ona potěšení, jež jsou v uvedených úkonech, nejsou cíli úkonů, nýbrž spíše naopak: příroda přece zařídila potěšení v oněch úkonech k tomu, aby živočichové kvůli námaze neustali od těchto úkonů, nutných pro přirozenost; k tomu by došlo, kdyby nebyli pobízeni potěšením. Je to tedy převrácený a neslušný řád, když se činnosti konají kvůli samotným potěšením. Toto tedy žádným způsobem nebude u zmrtvýchvstalých, jejichž život se pokládá za neuspořádanější.

Dále: život zmrtvýchvstalých se zařizuje k dosažení dokonalé blaženosti. Avšak dokonalá blaženost a štěstí člověka nespočívá v tělesných potěšeních, což jsou potěšení z pokrmů a pohlavního (obcování), jak bylo prokázáno (Kn. III, kap. 27). Není tedy třeba tvrdit, že podobná potěšení jsou v životě zmrtvýchvstalých.

Obširněji: úkony ctností jsou zařizovány k blaženosti jako k cíli. Kdyby tedy ve stavu budoucí blaženosti byla potěšení z pokrmů a pohlavního (obcování) jakoby patřící k blaženosti, následovalo by, že záměrem těch, kdo jednají ctnostně, by nějak byla uvedená potěšení. To vylučuje ráz mírnosti; rázu mírnosti přece odporuje, že se někdo nyní zdržuje potěšení, aby jich posléze mohl užívat více. Každá cudnost by se tedy stala nestydatou, a každá zdrženlivost požívačnou. Jestliže však uvedená potěšení budou, třebaže nikoli jako patřící k blaženosti, bude třeba, aby o ně usilovali ti, kdo konají ctnostné (skutky); to nemůže být, ježto vše, co je, je buď pro druhého, nebo pro sebe samého. Uvedená potěšení však nebudou pro druhého; nebudou totiž pro úkony zařízené k cíli přirozenosti, jak bylo výše prokázáno (Kap. 1). Zbývá tedy, že budou samy pro sebe. Jenže vše, co je takové, je buď blaženost, nebo část blaženosti. Je tedy třeba, pokud uvedená potěšení budou v životě zmrtvýchvstalých, aby patřila k jejich blaženosti. To ale nemůže být, jak bylo výše prokázáno. Podobná potěšení tedy žádným způsobem nebudou v budoucím životě.

Mimo to: zdá se směšné vyhledávat tělesná potěšení, která s námi sdílejí nerozumní živočichové, tam, kde se očekávají nejušlechtlejší potěšení, které sdílíme s anděly, jež spočívají v pohlížení na Boha společně s anděly, jak bylo prokázáno (Kn. III, kap. 48-51). Ledaže by snad někdo chtěl říci, že blaženost andělů je nedokonalá, jelikož jim chybějí potěšení živočichů, což je čirý nesmysl. Odtud je to, co praví Pán, že "při vzkříšení nebudou se ani ženiti, ani vdávati, nýbrž budou jako andělé Boží". (Mt 22, 30).

Tím se vyvrací blud Židů a Saracénů, kteří tvrdí, že při vzkříšení budou lidé užívat pokrmů a pohlavního (obcování) tak, jako nyní. - Ty také následovali někteří křesťanští sektáři, tvrdící, že Kristovo pozemské království bude na zemi po tisíc let, a tehdy "říkají, že ti, kteří tehdy

vstanou z mrtvých, budou se oddávat bezuzdnému tělesnému hodování, tj. jídlu a pití v takové míře, že nejen nezachovají žádnou míru, ale dokonce předstihnou i nevěřící; pak tomu nemůže na žádný způsob věřit nikdo, než lidé tělesní. Lidé duchovní nazývají ty, kteří téměř věcem věří, řeckým názvem *chiliasté*; my bychom jim mohli říkat v doslovném překladu *‘tisícníci’*", jak praví Augustin (Aug., XX De Civit. Dei, 7).

Jsou však některá (místa v Písmě), jež se zdají tento názor podporovat. A prvně ovšem to, že Adam měl před hříchem nesmrtelný život; a přesto mohl užívat pokrmů i pohlavního (obcování) v onom stavu, protože mu bylo před hříchem řečeno: "Rost'te a množte se" (Gn 1, 28), a dále: "Z každého rajskeho stromu smíš jísti" (Gn 2, 16).

Dále se uvádí, že samotný Kristus po zmrtvýchvstání jedl a pil. Praví se přece, že "vzal si a pojedl před nimi" (Lk 24, 43); a Petr praví: "Toho", totiž Ježíše, "Bůh vzkřísil třetího dne a dal mu, aby se ukázal viditelně, nikoli všemu lidu, nýbrž jen svědkům, které k tomu předurčil, totiž nám; my jsme s ním jedli a pili po jeho zmrtvýchvstání" (Sk 10, 40-41).

Dále jsou nějaké authority, které se zdají slibovat užívání pokrmů lidem v onom stavu. Praví se totiž: "Hospodin zástupů připraví všem národům na této hoře hody s výborným vínem, jídla tučná" (Iz 25, 6); a že se to rozumí ohledně stavu vzkříšených, je jasné z toho, co pak dodává: "Zničí smrt na věčné časy, setře Pán Bůh slzu se všech tváří" (Iz 25, 8). Praví také: "Ejhle, služebníci moji budou jísti, vy však lačněti; ejhle, služebníci moji budou píti, vy však žízni" (Iz 65, 13); a že se to má vztahovat ke stavu budoucího života, je jasné z toho, co se potom dodává: "Hle, já utvořím nebesa nová, a zemi novou" (Iz 65, 17). Také Pán praví: "Pravím vám, že již nebudu pít z tohoto plodu vinné révy až do toho dne, kdy budu s vámi pít kalich nový v království svého Otce" (Mt 26, 29); a praví: "Já vám uděluji království, jak mně je udělil Otec můj, abyste jedli a pili za stolem mým v království mém" (Lk 22, 29); a také se praví, že "po obou stranách proudu", jenž bude v obci blažených, bude "strom života, nesoucí ovoce dvanáctkrát do roka" (Zj 22, 2); a praví se: "Uviděl jsem...duše těch, kteří byli s'tati pro svědectví Ježíšovo... Nyní povstali k životu a ujali se vlády s Kristem na tisíc let. Ostatní mrtví však nepovstanou k životu, dokud se těch tisíc let nedovrší" (Zj 20, 4-5). - Zdá se, že všechno toto uvedené podporuje názor sektářů.

Není však tak těžké to vyvrátit. Co se totiž prvně namítá o Adamovi, postrádá účinnost. Adam přece měl jakousi osobní dokonalost; ještě přece nebyla lidská přirozenost zcela dovršena, protože lidský rod ještě nebyl rozmnožen. Adam byl tedy ustaven v takové dokonalosti, jaká příslušela počátku celého lidského rodu. A proto bylo také třeba, aby plodil k rozmnožení lidského rodu, a následně, aby užíval pokrmů. Avšak dokonalost vzkříšených bude, až lidská dokonalost dospěje ke své dokonalosti a naplní se počet vyvolených; a proto plození nebude mít místa, ani užívání pokrmů. - Proto se také bude lišit nesmrtelnost a neporušitelnost zmrtvýchvstalých od té, která byla v Adamovi. Vzkříšení totiž budou tak nesmrtelní a neporušitelní, že nebudou moci zemřít a ani nebude možno rozložit něco z jejich těl. Kdežto Adam byl nesmrtelný tak, že mohl nezemřít, kdyby nezhřešil, a mohl zemřít, pokud zhřešil; a jeho nesmrtelnost mohla být zachována nikoli tak, že by se nic neodloučilo od jeho těla, nýbrž tak, že proti porušení přirozeného (souladu) šťáv mu mohlo být pomoheno přijetím pokrmů, aby nedošlo k rozkladu jeho těla.

O Kristu však dlužno říci, že po vzkříšení pojedl nikoli k vůli potřebě, nýbrž k prokázání pravdivosti svého vzkříšení; proto se onen pokrm nezměnil v tělo, nýbrž se rozložil v předběžnou látku. Tato příčina po jídání však nebude v obecném vzkříšení.

Avšak authority, které se zdají přislíbovat požívání pokrmů po vzkříšení, dlužno chápat duchovně. Písmo svaté nám totiž předkládá rozumem pochopitelné pod podobenstvím smyslu vnímatelné, aby "se náš duch naučil milovat nepoznané z toho, co, poznal" (S. Greg., Mag., Homil. XI in Ev.); a dle tohoto způsobu potěšení, které je v rozjímání moudrosti a přijetí rozumem pochopitelné pravdy do našeho rozumu, v Písmě svatém bývá označováno přijetí pokrmů dle onoho, co se praví o Moudrosti: "Smísila víno, i přistrojila stůl svůj", a

nezkušeným pravila: "Pojďte, pojídejte pokrmů mých a pijte víno, které jsem smísila vám" (Př 9, 2-5); a praví se: "Sytit jej bude chlebem rozumu a života, a vodou spasitelné moudrosti bude ho napájet" (Sír 15, 3). Také o samotné Moudrosti se praví: "Stromem života je těm, kdož jí dosáhli, a kdož ji mají, blahoslavení jsou" (Př 3, 18). Uvedené autority tedy nenutí k tomu, že by se muselo říkat, že zmrtvýchvstalí užívají pokrmů.

Ovšem tomu, co je uvedeno o slovech Páně (Mt 26), může se též rozumět jinak, aby se to vztáhlo k tomu, že on sám s učedníky po zmrtvýchvstání pojedl a pil nové víno, tj. novým způsobem, totiž nikoli z potřeby, ale kvůli prokázání vzkříšení; a praví: v království Otce mého, jelikož v Kristově zmrtvýchvstání začalo být prokazováno království nesmrtelnosti.

Co však se ve Zjevení uvádí o tisíci letech a prvním vzkříšení mučedníků, dlužno chápat tak, že první je vzkříšení duší, pokud vstávají ze hříchů, dle onoho Apoštola: "Povstaň z mrtvých a osvíti tě Kristus" (Ef 5, 14). Avšak tisícem let se rozumí celá doba Církve, v níž mučedníci kralují s Kristem, jakož i jiní svatí, jak v přítomné Církvi, která se nazývá Božím královstvím, tak také v nebeské vlasti, co se týká duší: tisícový počet totiž označuje dokonalost, ježto jde o kubický počet, a jeho kořen je desítkový, což rovněž označuje dokonalost.

Tak tedy vychází najevo, že vzkříšení se nebudou zabývat pokrmy a nápoji, ani pohlavními úkony.

Z toho se nakonec může vyvodit, že ustanou všechna zaměstnání činného života, která se zdají být zařizována k užívání pokrmů a pohlavního života a k jinému, jež jsou nutná k porušitelnému životu. U zmrtvýchvstalých tedy zůstane pouze zaměstnání rozjímavého života; proto se praví o rozjímající Marii, že "vyvolila nejlepší stránku, která nebude odňata od ní" (Lk 10, 42). Odtud je také to, co se praví: "Kdo sestoupí v hrob, již nevystoupí. Nevrátí se nikdy již do domu svého, aniž ho zase pozná bydliště jeho" (Jb 7, 9-10); v těchto slovech popírá Job takové vzkříšení, o jakém někteří mluvili, když říkali, že po vzkříšení se člověk vrátí k podobným zájmům, jaké má nyní, že totiž bude stavět domy a konat jiné podobné práce..

Kapitola 84.

O tom, že zmrtvýchvstalá těla budou stejné přirozenosti

Pod záminkou uvedeného však někteří zbloudili ohledně stavu zmrtvýchvstalých. Ježto se tělo zdá být složeno z opaků, takže se nutně rozkládá, vyskytli se někteří, kteří uváděli, že zmrtvýchvstalí nemají taková těla, složená z opaků.

Někteří z nich (Origenes, Peri Archon, 3, 6) tvrdili, že naše těla nevstanou v tělesné přirozenosti, nýbrž budou přeměněna v ducha; záminku pro to si vzali z toho, co praví Apoštol: "Rozsévá se tělo živočišné, vstane tělo duchovní" (I Kor 15, 44). Jiní však byli stejným slovem přivedeni k tomu, aby říkali, že naše těla při vzkříšení budou jemná a podobná vzduchu a větrům. Neboť dech se nazývá také vzduchem, aby se takto duchovní rozumělo vzdušné. - Jiné (Origenes, Tamtéž) zase říkali, že při vzkříšení duše na sebe vezmou znovu těla, ne sice pozemská, nýbrž nebeská (vesmírná), přičemž záminku k tomu brali z toho, že Apoštol praví: "Jsou těla nebeská a těla pozemská" (I Kor 5, 40). - Když Apoštol říká: "tělo a krev nemůže obdržeti království Božího" (I Kor 15, 50), tedy se podle těch všech zdá naznačovat, že zmrtvýchvstalí nebudou mít tělo a krev, a následně ani jiné šťávy. Bludnost takových názorů je však jasná.

Naše zmrtvýchvstání totiž bude shodné se zmrtvýchvstáním Kristovým, dle onoho Apoštola: "Promění nízké tělo naše, aby bylo podobno jeho tělu slávy" (Flp 3, 21). Avšak Kristus měl po vzkříšení tělo hmatatelné, složené z masa a kostí: jelikož, jak se praví, po vzkříšení řekl učedníkům: "Dotýkejte se mne a vizte, neboť duch nemá těla a kostí, jak vidíte, že já mám" (Lk 24, 39). Tedy také jiní zmrtvýchvstalí lidé budou mít hmatatelná těla, složená z masa a kostí.

Dále: duše se spojuje s tělem jako tvar s hmotou. Avšak každý tvar má vymezenou hmotu. Vždyť je třeba, aby byla přiměřenost možnosti a uskutečnění. Je-li tedy duše stejná co do druhu, zdá se, že má stejnou hmotu co do druhu. Po vzkříšení tedy bude stejné tělo co do druhu, jako předtím. A tak je třeba, aby sestávalo z masa a kostí a jiných podobných částí.

Obširněji: pokud se ve vymezení přírodních věcí, jež označuje bytnost druhu, uvádí hmota, je nutno, aby se po záměně látky dle druhu zaměnil též druh přírodní věci. Avšak člověk je věc přírodní. Pokud tedy po vzkříšení nebude mít tělo, složené z masa a kostí a podobných částí, jako má nyní, pak ten, který vstane, nebude stejného druhu, ale bude mít jen stejné jméno.

Taktéž: tělo jiného druhu je vzdáleno od duše jednoho člověka víc, než lidské tělo druhého člověka. Duše se však nemůže spojit s tělem druhého člověka, jak bylo prokázáno (Kn. II, kap. 83). Ještě méně se tedy bude moci při vzkříšení spojit s tělem jiného druhu.

Mimo to: k tomu, aby člověk vstal z mrtvých stejný co do počtu, je nutné, aby jeho podstatné části byly stejné co do počtu. Jestliže tedy tělo zmrtvýchvstalého člověka nebude z téhož masa a z těchže kostí, z jakých se skládá nyní, nebude zmrtvýchvstalý člověk stejný co do počtu.

Job však vyvrací všechny tyto klamné názory zcela zřejmě, když praví: "Zase budu oblečen svou koží, a v mém těle užítím Boha svého: patřiti na něho budu já, týž, a ne jiný" (Jb 19, 26).

Avšak i jednotlivé z uvedených názorů mají vlastní nepříhodnosti.

Tvrdit přece, že tělo přechází v ducha, je zhora nemožné. Přechází navzájem pouze to, co se shoduje ve hmotě, avšak duchové podstaty jsou naprosto nehmotné, jak bylo prokázáno (Kn. II, kap. 50). - Je tedy nemožné, aby lidské tělo přešlo v duchovní podstatu.

Taktéž: kdyby lidské tělo přešlo v duchovní podstatu, buď by přešlo ve stejnou duchovní podstatu, jakou je duše, nebo v nějakou jinou. Pokud přejde ve stejnou, tak by po vzkříšení nebylo v člověku nic jiného, než pouhá duše; a rovněž i před vzkříšením. - Postavení člověka by se tedy zmrtvýchvstáním nezměnilo. Pokud přejde v jinou duchovou podstatu, pak následuje, že ze dvou duchovních podstat vznikne něco jednotného v přirozenosti: což je zhora nemožné, ježto kterákoli duchovní podstata je o sobě jsoucí.

Podobně je také nemožné, aby tělo zmrtvýchvstalého člověka bylo jakoby vzdušné a podobné větrům.

Vždyť je třeba, aby tělo člověka i kteréhokoli živočicha mělo vymezený tvar i v celku i v částech. Avšak je třeba, aby tělo, mající vymezený tvar, bylo vymezené, protože tvar je to, co se mezí, čili ohraničením obsáhne. Vzduch však o sobě není vymezený, nýbrž se pouze vymezuje cizí hranicí. Není tedy možné, aby tělo zmrtvýchvstalého člověka bylo vzdušné a podobné větrům.

Mimo to: je třeba, aby tělo zmrtvýchvstalého člověka bylo hmatatelné, protože bez dotyku není žádný živočich. Je však třeba, aby zmrtvýchvstalý byl živočich, pokud je člověkem. Avšak vzdušné tělo nemůže být hmatatelné, jakož ani žádné jednoduché tělo, protože je třeba, aby tělo, skrze něž se děje dotek, bylo středem mezi hmatatelnými jakostmi, aby k nim bylo nějak v možnosti, jak prokazuje Filozof (II De Anima, 11, 4; 423 a).

Je tedy nemožné, aby tělo zmrtvýchvstalého člověka bylo vzdušné a podobné větrům.

Z toho také vychází najevo, že nemůže být vesmírným tělem. Je totiž třeba, aby tělo člověka a kteréhokoli živočicha bylo příjemce hmatatelných jakostí, jak už bylo výše uvedeno. Toto však nemůže odpovídat vesmírnému tělesu, ježto není ani teplé, ani studené, ani vlhké, ani suché, ani něco podobného buď v uskutečnění, nebo v možnosti, jak je dokázáno (I De Caelo, 3, 5; 270 a). Tedy tělo zmrtvýchvstalého člověka nebude vesmírné těleso.

Dále: vesmírná tělesa jsou neporušitelná a tak se nemohou přeměnit od svého přirozeného uzpůsobení. Přirozeně jim však náleží sférický (kulový) tvar, jak je dokázáno (II De Caelo et Mundo, 4; 286 b). Není tedy možné, aby přijala tvar, který přirozeně patří lidskému tělu. Je tedy nemožné, aby těla zmrtvýchvstalých byla z přirozenosti vesmírných těles.

O tom, že těla zmrtvýchvstalých budou uzpůsobena jinak

Třebaže těla zmrtvýchvstalých budou stejného druhu, jako jsou nyní naše těla, přesto budou mít jiné uzpůsobení.

Předně ovšem všechna těla zmrtvýchvstalých, jak dobrých, tak zlých, budou neporušitelná. To má ovšem trojí důvod.

Jeden se zajisté vezme z cíle vzkříšení. Jak dobří, tak zlí přece vstanou k tomu, aby dosáhli na vlastních tělech také odměnu, nebo trest za to, co konali, když žili v těle. Avšak odměna dobrých, což je blaženost, bude věčná. Podobně také přísluší smrtelnému hříchu trvalý trest; obojí je jasné z toho, co bylo výše vymezeno (Kn. III, kap. 62, 144). Je tedy třeba, aby oboje tělo bylo přijato neporušitelné.

Druhý důvod může být vzat z tvarové příčiny zmrtvýchvstalých, a tou je duše. Bylo přece výše uvedeno (Kap. 79), že, nemá-li duše zůstat navěky oddělena od těla, přijme na sebe znovu tělo skrze vzkříšení. Ježto se v tom něco zařídí pro dokonalost duše, když přijme tělo, proto bude příhodné, aby se tělo upravilo dle čeho náleží k duši. Duše je však neporušitelná. Proto jí bude vráceno také neporušitelné tělo.

Třetí důvod může být vzat od činné příčiny vzkříšení. Totiž Bůh, který upraví těla již rozpadlá k životu, může to tělům poskytnout daleko silněji, aby se v nich znovu získaný život zachoval navěky. Příkladem této věci je, že, když chtěl, zachoval od porušení nedotčená těla tří mládenců v ohnivé peci (Da 3, 27).

Takto tedy dlužno chápat neporušitelnost budoucího stavu, že toto tělo, které je nyní porušitelné, stane se Boží mocí tak neporušitelné, že duše v něm bude dokonale vládnout, co se týká toho, že je bude oživovat; a takové sdílení života nebude moci být překaženo něčím jiným. Proto také Apoštol praví: "Musí zajisté toto porušitelné tělo obléci neporušitelnost a toto smrtelné tělo obléci nesmrtelnost" (I Kor 15, 53).

Zmrtvýchvstalý člověk tedy nebude nesmrtelný tím, že vezme znovu na sebe jiné, neporušitelné tělo, jak tvrdily uvedené názory (Kap. 84), ale protože totéž tělo, které je nyní porušitelné, se stane neporušitelným.

Takto se tedy má rozumět tomu, co Apoštol uvádí: "Tělo a krev nemůže obdržet království Božího" (I Kor 15, 50), že totiž ve zmrtvýchvstalém stavu bude odstraněno porušení těla a krve, avšak při zachování podstaty krve a těla; tudíž dodává: "a pomíjivé nemůže mít účast na nepomíjivém".

Kapitola 86.

O jakosti oslavených těl

Třebaže bude při vzkříšení Kristovou zásluhou všeobecně odstraněna vada přirozenosti ode všech, jak dobrých, tak zlých, přesto zbude odlišnost mezi dobrými a zlými, co se týká toho, co je oběma osobně příhodné. Z rázu přirozenosti však pochází, že lidská duše je tvarem těla, oživuje ho a udržuje v bytí. Avšak z osobních důvodů si duše zaslouží, aby byla povznesena do slávy patření na Boha, anebo oddělena od řádu této slávy pro vinu. Tělo všech se všeobecně upraví podle toho, jak přísluší duši, a to, že neporušitelný tvar udělí tělu neporušitelné bytí, aniž by překáželo složení z opaků, protože hmota lidského těla bude Boží mocí, co se toho týká, podřízena lidské duši. Avšak z jasnosti a síly duše, povznesené k patření na Boha, dosáhne tělo k ní připojené něco více. Bude totiž zcela podrobeno duši, když to způsobuje Boží síla, nejen co se týká bytí, nýbrž i co se týká úkonů, i vášní, i hnutí, i tělesných jakostí. Jako tedy duše, zakoušející patření na Boha, bude naplněna jakousi duchovní jasností, tak z jakéhosi přetékání duše na tělo, samo tělo bude svým způsobem oděno slávou jasnosti. Proto Apoštol praví: "Rozsévá se (tělo) v ponížení, vstane v slávě" (I Kor 15, 43); ježto naše tělo je temné, tehdy však bude jasné, dle onoho: "Tehdy spravedliví zazáří jako slunce v království svého Otce" (Mt 13, 43).

Také duše, která bude požívat patření na Boha, spojená s posledním cílem, bude zakoušet, že její touha je ve všem splněna; a ježto z touhy duše se pohybuje tělo, bude důsledkem, že tělo bude naprosto poslušné pokynu ducha; proto budoucí těla blažených zmrtvýchvstalých, budou pohyblivá; a proto Apoštol praví: "Co je rozseto v poníženosti, povstane v moci" (I Kor 15, 43). Zakoušíme totiž v těle slabost, ježto se ukazuje nemohoucím učinit zadost touze duše ve hnutích a úkonech, které přikazuje duše. tato slabost se potom zcela odstraní silou, přelévající se z duše spojené s Bohem na tělo. Proto se též praví o spravedlivých: "Jako jiskry se budou skvíti" (Mdr 3, 7); ne že jsou v nich hnutí z nutnosti, protože ti, kdo mají Boha, nic nepotřebují, ale k prokázání síly.

Avšak jako duše, požívající Boha, bude mít splněnu touhu, co se týká dosažení veškerého dobra, tak bude splněna její touha, co se týká odstranění všeho zla. Vždyť u nejvyššího dobra nemá místo nějaké zlo. Tedy také tělo, zdokonalené skrze duši, bude nedotčeno přiměřeně duši od všeho zla, jak co se týká uskutečnění, tak co se týká možnosti. Co se ovšem týká uskutečnění, jelikož v nich nebude žádné porušení, žádné znetvoření, žádná vada; kdežto co se týká možnosti, jelikož nebudou moci něco trpět, co je jim obtížné a proto budou takové, že nebudou moci trpět. Přesto taková necitelnost od nich nevylučuje dotčenost, která je z rázu smyslu: budou totiž užívat smyslů k potěšení dle toho, co neodporuje stavu neporušení. K prokázání jejich nemožnosti trpět praví tedy Apoštol: "Co je zaseto jako pomíjitelné, vstává jako nepomíjitelné" (I Kor 15, 42).

Opět: duše, požívající Boha, dokonale k němu přilne, a bude se též svým způsobem vrcholně podílet na jeho dobrotě. Tak i tělo bude dokonale podřízeno duši a bude se jak jen možno podílet na jejích vlastnostech, v přehledu smyslů, v uspořádání tělesné žádostivosti a ve všemožné dokonalosti přirozenosti. V přirozenosti je totiž něco tím dokonaleji, čím dokonaleji je její hmota podřízena tvaru, a pro toto praví Apoštol: "Zasévá se tělo živočišné, vstane tělo duchovní" (I Kor 15, 44). Tělo zmrtvýchvstalého ovšem bude duchovní, nikoli, že by bylo duchem, jak někteří špatně chápali, ať už se duchem rozumí duchová podstata, nebo vzduch či vítr (Kap. 84); ale že bude naprosto podrobeno duchu; jako se nyní nazývá tělem živočišným, nikoli, že je živočich, nýbrž že podléhá živočišným vášním a potřebuje výživu.

Z uvedeného je tedy jasné, že tak, jako bude duše povznesena ke slávě nebeských duchů, aby viděla Boha skrze bytnost, jak bylo prokázáno (Kn. III, kap. 51, 57), tak její tělo bude povýšeno k vlastnostem nebeských (vesmírných) těles, pokud bude jasné, bez utrpení, bez obtíží a námahy, pohybovatelné a svým tvarem nejdokonalejší; a pro toto tedy Apoštol praví, že těla zmrtvýchvstalých jsou nebeská, nikoli co do přirozenosti, ale co do slávy. Proto, když pravil, že "jsou tělesa nebeská a jsou tělesa pozemská", dodává, že "jiný jest lesk těl nebeských, jiný těl pozemských" (I Kor 15, 40). Jako však sláva, do níž je povznesena lidská duše, přesahuje přirozenou sílu nebeských duchů, jak bylo prokázáno (Kn. III, kap. 53), tak sláva zmrtvýchvstalých těl přesahuje přirozenou dokonalost nebeských (vesmírných) těles, takže jasnost je větší, nezávislost na utrpení stálejší, pohyblivost snadnější a důstojnost přirozenosti dokonalejší.

Kapitola 87.

O místě oslavených těl

Ježto ale místo má být přiměřené umístěnému, plyne z toho, že když těla zmrtvýchvstalých dosáhnou vlastnosti nebeských (vesmírných) těles, budou mít také místo v nebi, nebo spíše nade všemi nebesy, aby byly zároveň s Kristem, jehož mocí byly uvedeny do této slávy; o čemž praví Apoštol: "Jenž také vystoupil nade všechna nebesa, aby naplnil všechno" (Ef 4, 10).

Zdá se však opovážlivé proti tomuto Božímu zaslíbení dokazovat z přirozeného ustavení prvků, jakoby bylo nemožné aby tělo člověka, protože je pozemské a dle své přirozenosti zaujímá nejnižší místo, bylo povzneseno nad lehké prvky. Je totiž jasné, že tělo zdokonalené duší nesleduje sklony prvků. Totiž sama duše svou silou také drží pohromadě tělo, pokud

žijeme, aby se z opačností prvků nerozložilo; a také hnací silou duše se tělo zvedne do výše; a tím více, čím hybná síla bude mohutnější. Je však jasné, že duše bude mít tehdy dokonalou sílu, když se patřením spojí s Bohem. Nemá se to tedy zdát těžké, jestliže se tehdy silou duše uchová tělo nedotčené od veškerého porušení a zvedne nad jakákoli tělesa.

Rovněž se nepřináší tomuto Božímu zaslíbení nemožnost, že se nebeská tělesa nemohou rozbít, aby se mohla nad ně povznést oslavená těla, ježto se to stane od Boží moci, aby oslavená těla mohla být současně s jinými tělesy; náznak této věci je předjímán na Kristově těle, když vstoupil k učedníkům zavřenými dveřmi. (Jan 20, 26)

Kapitola 88.

O pohlaví a věku vzkříšených

Přesto se však nemáme domnívat, že v tělech zmrtvýchvstalých chybí ženské pohlaví, jak se někteří domnívali. Mají-li se totiž vzkříšením napravit vady přirozenosti, neodnímá se od zmrtvýchvstalých těl nic z toho, co náleží k dokonalosti přirozenosti. Jako však jiné údy těla náležejí k celistvosti lidského těla, tak i tato (ústrojí), která slouží k plození, jak u mužů, tak u žen. U obojích tedy po zmrtvýchvstání taková ústrojí budou.

Tomuto rovněž nebrání ani to, že nebude užívání těchto ústrojí, jak bylo výše prokázáno (Kap. 83). Kdyby totiž kvůli tomu nebyly u zmrtvýchvstalých tato ústrojí, tedy ze stejného důvodu by u vzkříšených nebyly ani všechna ústrojí, která slouží výživě, ježto po vzkříšení nebude ani požívání pokrmů. Tak by tedy zmrtvýchvstalému tělu chyběla velká část údů. Budou tedy všechny podobné údy, třebaže jejich užívání nebude, k obnovení celistvosti přirozeného těla: proto nebudou nadarmo.

Podobně nebrání dokonalosti zmrtvýchvstalých ani slabost ženského pohlaví. Vždyť slabost není odstoupením od přirozenosti, nýbrž je přírodou zamýšlená; a také samo odlišení přirozenosti u lidí prokáže dokonalost přirozenosti a Boží moudrost, pořádající všechno s nějakým řádem.

Rovněž tak k tomu nenutí ani Apoštolovo slovo, jenž praví: "Až bychom všichni dosáhli jednoty víry a poznání Syna Božího, a tak dorostli zralého lidství, měřeno v mírou Kristovy plnosti" (Ef 4, 13). Vždyť to není řečeno proto, že každý v onom setkání, jímž zmrtvýchvstalí vyjdou "Kristu vstříc do vzduchu" (I Te 4, 17), bude mít mužské pohlaví, nýbrž k označení dokonalosti Církve i síly; totiž celá Církev bude jako dokonalý muž, jdoucí Kristu vstříc, jak je patrné z předešlého a následujícího (Ef).

Avšak ve věku Kristově, což je věk mladistvých, je třeba, aby všichni vstali z mrtvých kvůli dokonalosti přirozenosti, jež spočívá v samotném tomto věku: dětský věk totiž ještě nedosahuje dokonalosti přirozenosti přírůstkem, kdežto stařecký věk od ní odstoupil úbytkem.

Kapitola 89.

O jakosti zmrtvýchvstalých těl u zavržených

Z toho však lze rozumně uvážit, jak budou ustavena zmrtvýchvstalá těla u zavržených.

Je totiž třeba, aby ona těla byla přiměřená duším zavržených. Avšak duše zlých nepochybně mají dobrou přirozenost, jako stvořenou Bohem; jenže vůli budou mít nezřízenou a uchylující se od vlastního cíle. Tedy jejich těla, co se týká toho, co je přirozenosti, budou obnovena bezúhonná, ježto přece vstanou z mrtvých v dokonalém věku bez jakéhokoli umenšení údů a bez jakékoli vady a zničení, jež způsobil omyl přirozenosti, či choroba. Proto Apoštol praví: "Mrtví vstanou neporušitelní" (I Kor 15, 52), což se jasně musí rozumět o všech, jak dobrých, tak zlých, z toho co v Písmě předchází a následuje.

Ježto ale jejich duše bude ve vůli od Boha odvrácena a zbavená vlastního cíle, jejich těla nebudou zduchovnělá, jakoby naprosto podřízená duchu, nýbrž spíše jejich duše bude ztělesnělá.

A jejich těla nebudou ani pohyblivá, jakoby bez obtíží poslouchající duši, nýbrž spíše budou obtížena a těžká, a pro duši nijak neunesitelná, jakož i samotné duše pro svou neposlušnost jsou od Boha odvrácené.

Zůstanou také způsobilými trpět jako nyní, nebo také více; ovšem tak, že budou trpět od smysly vnímatelných věcí sklíčení, třebaže nikoli zničení; rovněž jejich duše budou mučeny promarněnou přirozenou touhou.

Jejich těla budou zastíněná a temná, jakož i jejich duše budou vzdáleny světlu Božího poznání; a to je, co uvádí Apoštol: "Všichni...mrtví vstanou...a my budeme proměnění" (I Kor 51, 52; Pozn.: V textu se uvádí dle pařížské Vulgáty: "Všichni vstanou, avšak ne všichni budeme proměnění", kterou textová kritika zamítá.): totiž jedině dobří budou proměnění ke slávě, kdežto těla zlých vstanou beze slávy.

Někomu se ale může zdát nemožné, aby těla zlých byla způsobilá utrpení a přesto nikoli porušitelná, když každé "utrpení, způsobené ve větší míře, vytrhuje z mezí podstaty" (VI Topic., 6, 21; 145 a): vidíme přece, že zůstane-li tělo dlouho v ohni, je konečně spáleno; také při bolesti, je-li příliš prudká, duše se oddělí od těla. - Toto celé se však stává za předpokladu proměnitelnosti hmoty od tvaru do tvaru. Avšak lidské tělo po vzkříšení nebude měnitelné od tvaru do tvaru, ani u dobrých, ani u zlých, ježto u obou bude prostě zdokonaleno duší, co se týká bytí přirozenosti; takže už nebude možno odstranit tento tvar od takového těla, ani zavést jiný, z Boží moci zcela podřizující tělo duši. Proto také možnost, která je v první hmotě ke každému tvaru, zůstane v lidském těle nějak spoutána silou duše, aby nemohla být převedena v uskutečnění jiného tvaru. Ježto ale duše zavržených, co se týká nějakých uzpůsobení, nebudou zcela podléhat duši, tedy budou smyslově skličováni od opačnosti vnímatelných smysly: budou totiž skličováni tělesným ohněm, pokud jakost ohně je kvůli své výtečnosti opakem přiměřenosti a souladu, jenž je spolupřirozeným smyslu, třebaže jej nemůže rozložit. A přesto takovéto sklíčení nebude moci oddělit duši od těla, protože je nutné, aby tělo vždy setrvalo pod stejným tvarem.

Avšak tak, jako těla blažených budou k obnově slávy povznesena nad nebeská tělesa, tak bude přiměřeně přiděleno také nejnižší a temné a strastné místo tělům zavržených. Proto se též praví: "Ať na ně přijde smrt, tak aby zaživa sestoupit musili do pekla" (Ž 54,16), a praví se, že "jejich svůdce ďábel byl uvržen do jezera, kde hoří síra a kde je již dravá šelma i falešný prorok. A budou trýzněni dnem i nocí na věky věků" (Zj 20, 9-10).

Kapitola 90.

O tom, jak netělesné podstaty budou trpět od tělesného ohně

Může však nastat pochybnost, jak ďábel, jenž je netělesný, a duše zavržených před vzkříšením mohou trpět od tělesného ohně, od kterého v pekle trpí těla zavržených, jako také Pán praví: "Odejděte ode mne, zlořečení, do ohně věčného, který jest připraven ďáblu a andělům jeho" (Mt 25, 41).

Nepřísluší se tedy domnívat, že netělesné podstaty mohou trpět od tělesného ohně, že se jejich přirozenost ohněm zničí, nebo změní, či jakkoli jinak pozmění, jako nyní naše pomíjivá těla trpí od ohně; netělesné podstaty nemají hmotné tělo, aby mohly být změněny od tělesných věcí. A také nemohou přijmout ani smysly vnímatelné tvary, leda pomyslně; jenže takovéto přijetí není z trestu, nýbrž spíše zdokonalující a potěšitelné.

A rovněž tak nemůže být řečeno, že trpí od tělesného ohně sklíčení z důvodů nějaké opačnosti, jako budou trpět těla po vzkříšení, ježto netělesné podstaty nemají smyslové ústrojí, ani neužívají smyslových mohutností.

Tedy netělesné podstaty trpí od tělesného ohně na způsob jakéhosi připoutání. Vždyť duchové mohou být připoutáni k tělům buď na způsob tvaru, jako se připojuje duše k lidskému tělu, aby mu dala život; nebo také bez toho, že je jeho tvarem, jako věstci ďábelskou silou připínají ducha k obrazu, nebo k podobným věcem. Tím spíše Boží mocí duchové, kteří

mají být odsouzeni, mohou být připoutáni k tělesnému ohni; a totéž je skličuje, když vědí, že jsou za trest připoutáni k nejnižším věcem.

Je také vhodné, aby zavržení duchové byli postihováni tělesnými tresty. Vždyť každý hřích rozumného tvora pochází z toho, že se odmítá poslušně podrobit Bohu. Trest však má být úměrný vině, aby vůle byla naopak postižena za trest tím, čeho milováním se provinila. Odpovídajícím trestem pro hřešící rozumnou přirozenost tedy je, aby byla nějak podrobena nižším totiž tělesným věcem.

Taktéž: hříchu, jenž se spáchá proti Bohu, náleží nejen trest zavržení, ale i trest smyslů, jak bylo prokázáno (Kn. III, kap. 145). Trest smyslů totiž odpovídá vině, co se týká nezřízeného příklonu k pomíjivému dobru, jako trest zavržení odpovídá vině, co se týká odvrácení od nepomíjivého dobra. Avšak rozumný tvor, zejména lidská duše, hřeší nezřízeným příklonem k tělesností. Je tedy vhodným trestem, aby byla skličována tělesnými mukami.

Mimo to: pokud hříchu náleží skličující trest, který nazýváme trestem smyslů, jak bylo prokázáno (Kn. III, kap. 145), je třeba, aby trest vznikl z toho, co může způsobit sklíčení. Nic však nemůže způsobit tolik sklíčenosti, nežli to, co je opakem vůle. Opakem přirozené vůli rozumné přirozenosti však není, že se připojuje duchové podstatě, ba dokonce ji to těší a přísluší to k její dokonalosti: je to totiž připojení podobného k podobnému a pochopitelného k pochopitelnému; vždyť dle sebe je každá duchovní podstata chápající. Leč opakem přirozené vůli duchové podstaty je, aby byla podrobena tělu, od něhož dle řádu své přirozenosti musí být svobodná. Je tedy vhodné, aby duchová podstata byla trestána tělesně.

Odtud se také objevuje, že i když se tělesné věci, které se v Písmě uvádějí o odměnách blažených, chápou duchovně, jak bylo řečeno (Kap. 83) o zaslíbení pokrmů a nápojů; přesto se některé tělesné věci, jimiž Písmo hrozí hříšníkům jako trestem, mají chápat tělesně, a řečené jakoby vlastně. Není totiž vhodné, aby vyšší přirozenost byla odměňována užíváním nižšího, ale spíše tím, aby se připojovala k vyššímu; kdežto vyšší přirozenost se vhodně trestá tím, že se připíná k nižším.

Nic však nebrání tomu, aby něco, co se v Písmě uvádí řečeno tělesně o trestech zavržených, bylo přijímáno duchovně, a jakoby obrazně řečeno: jako se praví: "Červ jejich neumře" (Iz 66, 24), a červem se přece může rozumět výčitka svědomí, již budou mučeni také bezbožní. Vždyť není možné, aby tělesný červ hlodal duchovou podstatu, a také ne těla zavržených, jež budou neporušitelná. - Také pláč a skřípění zubů (Mt 8, 12) se nemůže u duchových podstat rozumět jinak, než přeneseně. Třebaže u zavržených těl po vzkříšení nebrání nic tomu, aby to bylo rozuměno tělesně, avšak tak, že se pláčem nerozumí spouštění slz, jelikož u oněch těl se nemůže dít žádné spouštění; nýbrž pouze bolest srdce, vytřeštění očí a závratě, jako bývá u nářku.

Kapitola 91.

O tom, že duše dosáhnou trestu
nebo odměny ihned po oddělení od těla

Z toho však můžeme přijmout, že duše lidí přijímají ihned po smrti podle zásluh buď trest, nebo odměnu.

Oddělené duše přece přijímají tresty nejen duchovní, ale také tělesné, jak bylo výše prokázáno (Kap.90). Avšak to, že přijímají oslavy, je jasné z toho, o čem bylo výše pojednáno (Kn. III, kap. 51). Z toho, že se duše odděluje od těla, se přece stává schopnou patření na Boha. K tomu nemohla dospět, dokud byla připojena k pomíjivému tělu. Avšak v patření na Boha spočívá nejvyšší blaženost člověka, která je odměnou ctnosti (Arist., I. Ethic., 9, 3; 1099 b). Nebyl by však žádný důvod, proč by se oddalovat trest a odměna, na čemž na obojím se duše může podílet. Tehdy ihned po oddělení duše od těla přijímá odměnu nebo trest za to, co vykonala tělem (II Kor 5, 10).

Dále: v tomto životě je stav zasloužení nebo nezasloužení: proto se přirovnává k bojování a dnům nádeníka, jak se ukazuje: "Bojování je život na zemi; jako dny nádeníka jsou dny jeho" (Jb 7, 1). Avšak po stavu bojování a práci nádeníka náleží ihned odměna či trest dobře nebo špatně bojujícímu; proto se praví: "Výdělek dělníka, kterého si najmeš, nezůstane u tebe do rána" (Lv 19, 13). Hospodin také praví: "Velmi brzy vrátím vám pomstu na vaši hlavu" (Jl 3, 4). Tedy ihned po smrti duše dosáhnou buď odměny, nebo trestu.

Obširněji: řádu viny a zásluhy odpovídá řád trestu a odměny. Avšak zásluha i trest nepřísluší tělu, leda skrze duši: nic totiž nemá ráz zásluhy nebo nezásluhy, ledaže je to dobrovolné. Tedy jak odměna, tak trest se odvozuje příhodně od duše k tělu. Není to však příhodné duši pro tělo. Není tedy žádný důvod, proč by se v trestání nebo odměňování mělo čekat na opětovné přijetí těl. Spíše se zdá být příhodné, aby duše, v nichž byla dříve vina i zásluha, se také dříve trestaly nebo odměňovaly.

Taktéž: od stejné Boží prozřetelnosti náležejí rozumným tvorům odměny i tresty, kterou používá dokonalostí jim příslušejících u přírodních věcí. V přírodních věcech je tomu však tak, že každá ihned přijímá dokonalost, které je schopna, pokud není překážka buď ze strany příjemce, nebo ze strany konajícího. Když tedy duše ihned poté, co byly odděleny od těla, jsou schopny jak oslavení, tak trestu, obdrží obojí ihned. A rovněž se neodkládá odměna dobrých, nebo trest zlých, až pokud duše na sebe opět nepřijme tělo.

Dlužno ovšem uvážít, že ze strany dobrých může být nějaká překážka, aby duše ihned po oddělení od těla neobdržely vrcholnou odměnu, která tkví v patření na Boha. Rozumný tvor totiž nemůže být povznesen k onomu patření, ledaže by byl zcela očištěn, protože ono patření přesahuje celou schopnost tvora; proto se říká o Moudrosti, že "nic poskvrněného do ní skanouti nemůže" (Mdr 7, 25); a praví se "nepůjde po ní poskvrněný" (Iz 35, 8). Duše se však poskvřňuje hříchem, pokud se nezřízeně přiklání k nižším věcem; od takového poskvrnění se ovšem v tomto životě očišťuje pokáním a jinými svátostmi, jak bylo výše uvedeno (Kap. 56, 59-61, 70-74). Někdy se ale stává, že se takovéto očištění neprovádí dokonale v tomto životě, nýbrž (někdo) dále zůstane dlužníkem trestu, buď kvůli nějaké nedbalosti, nebo zaměstnání, nebo také, že je člověk předstižen smrtí; ovšem ani pro toto si ještě nezaslouží být zcela vyloučen z odměny, ježto se to může přihodit bez smrtelného hříchu, skrze který se odnímá pouze láska, jíž náleží odměna věčného života, jak se objevuje z toho, co už bylo uvedeno (Kn. III, kap. 143). Je tedy třeba, aby se po tomto životě očištěli dříve, než dosáhnou konečné odměny. Toto očišťování však nastává skrze tresty, jako i v tomto životě se očišťování dovršovalo skrze zadostiučinující tresty. Jinak by na tom byli lépe nedbalí, než pečliví, jestliže trest, který za hříchy nepodstoupí, by nevytrpěli v budoucnosti. Tedy duše dobrých, které mají na tomto světě něco na očišťování, jsou zdržovány od dosažení odměny, dokud si nevytrpí očištné tresty. A toto je důvod, proč se stanoví očištec.

Toto ustanovení však podporuje slovo Apoštola: "Když mu dílo shoří, utrpí škodu; sám bude sice zachráněn, ale projde ohněm" (I Kor 3, 15). K tomu také patří všeobecný zvyk Církve, když se modlí za zesnulé; tato modlitba by ovšem byla zbytečná, kdyby nebyl po smrti očištec. Církev se totiž nemodlí za ty, kteří jsou už v cíli dobří nebo zlí, nýbrž za ty, kdo ještě k cíli nedošli.

Avšak to, že duše ihned po smrti dosáhnou odměny nebo trestu, pokud není překážka, potvrzuje se autoritou Písma svatého. Praví se přece o zlých: "Tráví ve štěstí dny svoje a rázem v podsvětí sestupují" (Jb 21, 13); a "zemřel boháč a pohřben byl v pekle" (Lk 16, 22). Peklo však je místo, kde jsou duše trestány. Podobně se ukazuje, že je tomu tak i s dobrými. Uvádí se přece, že Pán, visící na kříži, pravil lotrovi: "Dnes budeš se mnou v ráji" (Lk 23, 43). Rájem se ovšem rozumí odměna, jež se slibuje dobrým, dle onoho: "Tomu, jenž zvítězí, dám jísti ze stromu života, jenž je v ráji Boha mého" (Zj 2, 7).

Někteří však říkají, že rájem se nerozumí nejvyšší odměna, jež je v nebesích dle onoho: "Radujte se a veselte se, neboť odměna vaše hojná jest v nebesích" (Mt 5, 12); nýbrž nějaká

odměna, která bude na zemi. Vždyť ráj je - jak se zdá - nějaké pozemské místo, z toho, co se praví, že "Hospodin Bůh vysadil zahradu v Edenu na východě a postavil tam člověka, kterého utvořil" (Gn 2, 8). - Pokud však někdo správně uvažuje o slovech Písma svatého, shledá, že konečná odměna, která se slibuje svatým v nebesích, se dává ihned po tomto životě. Když přece Apoštol mluvil o konečné oslavě, říkal, že "nynější utrpení trvá jen chvilku a je lehké, ale zjednává nám slávu nad pomyšlení nesmírnou, obrovskou, která potrvá věčně; neboť nám neleží na srdci věci viditelné, nýbrž neviditelné. Věci viditelné přece pomínou, ale neviditelné budou trvat věčně" (II Kor 4, 17-18); toto se jasně uvádí o konečné oslavě, která je v nebesích; aby prokázal, kdy a jak se bude mít tato sláva, dodal v následující kapitole: "Vždyť víme, že zbourá-li se pozemský náš příbytek stánkový, máme budovu u Boha, příbytek nikoli lidskými rukama udělaný, věčný" (II Kor 5, 1). Tím se dává jasně najevo, že po rozpadu těla je duše převáděna k věčnému a nebeskému přebývání, jež není nic jiného, než zakoušením božství, jak je požívají andělé v nebi.

Pokud ale někdo chce namítat, že Apoštol neřekl, že ihned po rozpadu těla máme věčný dům v nebesích ve skutečnosti, nýbrž toliko v naději, že jej nakonec budeme mít ve skutečnosti; - to je jasně proti záměru Apoštola; jelikož také, když zde žijeme, budeme mít nebeské přebývání dle božského předurčení a už je máme v naději, dle onoho: "neboť jen co do naděje byli jsme spaseni" (Ř 8, 24). Potom by ovšem zbytečně říkal: "zbourá-li se náš pozemský příbytek stánkový", neboť by bývalo stačilo: "Víme, že máme budovu u Boha". - Opět se to ještě výslovněji objevuje z toho, co dodává: "Víme, že pokud jsme doma v tomto těle, nejsme doma u Pána - žijeme přece z víry, ne z toho, co vidíme. v této důvěře chceme raději odejít z těla a být už doma u Pána" (II Kor 5, 6-8). Avšak nadarmo bychom chtěli být odejít z těla, totiž být oddělení, ledaže bychom ihned byli přítomni u Pána. Nejsme však přítomni, ledaže nazíráme v patření; totiž pokud kráčíme ve víře, a nikoli v patření, dlíme v cizině od Pána, jak se tamtéž uvádí. Tedy ihned, když se svaté duše oddělí od těla, vidí Boha přímým nazíráním.; což je vrcholná blaženost, jak bylo prokázáno (Kn. III, kap. 51). - Totéž však prokazují i slova Apoštola: "maje tužbu odebrati se a býti s Kristem" (Flp 1, 23). Avšak Kristus je na nebesích. Apoštol tedy doufal, že přijde do nebe ihned po rozpadu těla.

Tím se však vyvrací blud některých Řeků, kteří popírali očistec, a tvrdili, že duše před vzkříšením těl ani nevstoupí na nebesa, ani neupadnou do pekel.

Kapitola 92.

O tom, že duše svatých mají po smrti neměnnou vůli k dobru

Z toho se však objevuje, že sotva se duše oddělí od těla, stávají se nehybnými ve vůli, že se totiž lidská vůle nemůže už měnit ani z dobra ke zlu, ani ze zla k dobru.

Pokud se totiž duše může měnit z dobra ke zlu, nebo ze zla k dobru, je ve stavu zápasení a boje (Kap. 91): je totiž třeba, aby bedlivě odvracela zlo, aby jím nebyla přemožena, nebo se snažila od něho osvobodit. Avšak ihned, sotva se duše oddělí od těla, nebude ve stavu bojování čili zápasu, ale ve stavu přijaté odměny nebo trestu, že "zápasila náležitě, nebo nikoli" (II Tm 2, 5). Bylo přece prokázáno (Kap. 91), že dosáhne ihned buď odměny nebo trestu. Duše se tedy co do vůle nemůže dále měnit buď z dobra ke zlu, nebo ze zla k dobru.

Taktéž: bylo prokázáno (Kn. III, kap. 61), že blaženost, která spočívá v patření na Boha, je trvalá; a podobně bylo prokázáno (Kn. III, kap. 144), že za smrtelný hřích náleží věčný trest. Duše však nemůže být blažená, pokud její vůle nebyla přímá; přestává totiž být přímá tím, že se uchyluje od cíle. Nemůže však současně být, aby se uchylovala od cíle, a požívala cíle. Je tedy třeba, aby napřímenost vůle v blažené duši byla trvalá, takže nemůže být uchýlena od dobra ke zlu.

Obširněji: rozumový tvor přirozeně touží po blaženosti; proto nemůže chtít, aby blaženým nebyl. Vůli se však může uchýlit od toho, v čem tkví pravá blaženost, a to znamená, že vůle se zvrhne. To se ovšem stává, protože to, v čem tkví pravá blaženost, se nepoznává pod rázem

blaženosti, nýbrž něco jiného, k čemu se nezřízená vůle přiklání jako do cíle; rozuměj, že ten, kdo klade svůj cíl do tělesných rozkoší, považuje je za nejlepší, což je rázem blaženosti. Avšak ti, kdo jsou už blažení, poznávají to, v čem blaženost vsutku spočívá pod rázem blaženosti a posledního cíle. Jinak by se v tom neuspokojila touha a následně by nebyli blažení. Tedy ti, kdo jsou blažení, nemohou vůli odvrátit od toho, v čem je opravdová blaženost. Nemohou tedy mít zvrácenou vůli.

Taktéž: komukoli dostačuje to, co má, nehledá jiné mimo ně. Kdokoli je však blažený, vystačí s tím, v čem je pravá blaženost; jinak by se nenaplnila jeho touha. Kdokoli je tedy blažený, nevyhledává nic jiného, co by nepatřilo k tomu, v čem tkví pravá blaženost. Žádný však nemá úchylnou vůli jinak, než tím, že chce něco, co odporuje tomu, v čem spočívá pravá blaženost. Tedy se vůle žádného blaženého nemůže změnit ve zlo.

Mimo to: hřích se ve vůli nestane bez nějaké neznalosti rozumu: nechceme přece nic, než dobro pravé, nebo zjevné. Proto se také praví: "Bloudí, kteří se dopouštějí zlého" (Př 14, 22); a Filozof praví, že "každý zlý je neznalec" (III Ethicor., 1, 14; 1110 b). Avšak duše, jež je vsutku blažená, nemůže být žádným způsobem neznalá, ježto vidí v Bohu vše, co přísluší k její dokonalosti. Nemůže tedy mít zlou vůli žádným způsobem, obzvláště, když ono patření na Boha je trvale v uskutečnění, jak bylo prokázáno (Kn. III, kap. 62).

Dále: náš intelekt může bloudit ohledně nějakých závěrů, dokud nenastane rozložení v první základy, a v tomto rozložení již provedeném je poznání o závěrech, jež nemůže být klamné. "Avšak tak, jako se má základ důkazu v bádavých (vědách), tak se má cíl ve vytouženém" (VII Ethic., 8, 4; 1151 a; II Physic., 9, 3; 200 a). Pokud tedy nedosahujeme posledního cíle, může se naše vůle uchýlit, avšak nikoli, když dospěla k zakoušení nejvyššího cíle, jenž je vytoužený kvůli sobě samému, jako první základy důkazů jsou o sobě známé.

Obšírněji: dobro jako takové je zamilovatelné. Co se tedy poznává jako nejlepší, je nejvíce zamilovatelné. Avšak blažená rozumová podstata, patřící na Boha, poznává jej samého jako nejlepšího. Tedy ho nejvíce miluje. Avšak toto má ráz lásky, že vůle shodujících se jsou shodné (IX Ethic., 4, 1; 1166 a). Vůle blažených se tedy nejvíce shodují s Bohem, který způsobuje napřímení vůle, protože Boží vůle je prvním pravidlem všech vůlí. Tedy vůle těch, kdo vidí Boha, se nemohou stát úchylnými.

Taktéž: pokud je něco zrozeno k tomu, aby se pohybovalo k druhému, tedy ještě nemá nejvyšší cíl. Pokud by se tedy mohla blažená duše ještě dále uchýlit od dobra ke zlu, tedy by ještě nebyla v nejvyšším cíli, což je proti rázu blaženosti. Je tedy jasné, že duše, které se stanou blaženými hned po smrti, stávají se neměnnými co do vůle.

Kapitola 93.

O tom, že duše zlých mají po smrti neměnnou vůli ke zlu

Podobně také duše, které se ihned po smrti stávají ubohými pro tresty, stávají se neměnnými co do vůle.

Bylo přece prokázáno (Kn. III, kap. 144-145), že smrtelnému hříchu přísluší trvalý trest. Nebyl by však trvalý trest duší, které jsou odsuzovány, kdyby mohly měnit svou vůli v lepší: ježto by bylo nespravedlivé, aby od té doby, kdy by měly dobrou vůli, byly trvale trestány. Vůle zavržené duše se tedy nemůže napřímit k dobru.

Mimo to: samotné neuspořádání duše je nějakým trestem a nejvíce skličujícím, ježto má-li někdo nezřízenou vůli, nelíbí se mu to, co se řádně děje; a zavrženým se nebude líbit, že se Boží vůle plní ve všem, čemu hříchem odporovali. Tedy nezřízenost nebude nikdy od jejich vůle odnata.

Dále: změna vůle od hříchu k dobru se nestává, leda skrze Boží milost, jak je jasné z uvedeného (Kn. III, kap. 157, 158). Jako se však duše dobrých připouštějí k dokonalé účasti na Boží dobrotě, tak duše zavržených jsou od milosti zcela vyloučeny. Zavržené duše tedy nebudou moci změnit vůli k lepšími.

Jako dobří, žijící v těle, stanoví v Bohu cíl všech svých skutků a žádostí, tak zase zlí v nějakém nenáležitém cíli odvracejí je od Boha. Oddělené duše dobrých však přilnou nehybně k cíli, který si stanovili v tomto životě, totiž k Bohu. Rovněž duše zlých nehybně přilnou k cíli, který si vyvolily. Jako tedy vůle dobrých se nebude moci stát zlou, tak ani vůle zlých se nebude moci stát dobrou.

Kapitola 94.

O nezměnitelnosti vůle u duší, zadržovaných v očištění.

Vzhledem k tomu, že jsou nějaké duše, které ihned po oddělení od těla nedospějí k blaženosti, ale přesto nejsou zavržené, jako ony, které odnášejí sebou něco, co se má očistit, jak bylo řečeno (Kap. 91), musí se prokázat, že ani podobné duše po oddělení od těla se nemohou měnit dle vůle. Vždyť duše blažených i zavržených mají nehybnou vůli z cíle, k němuž přilnuly, jak je jasné z uvedeného (Kap. 92, 93, 95). Avšak duše, které sebou odnášejí něco, co se má očistit, se v cíli neliší se od blažených duší; odcházejí totiž s láskou, jíž lneme k Bohu jako k cíli. Tedy také ony samy budou mít nehybnou vůli.

Kapitola 95.

O společné příčině nezměnitelnosti
vůle u všech duší po oddělení od těla

Avšak to, že z cíle u všech oddělených duší následuje nehybnost vůle, může být objasněno takto.

Cíl totiž, jak bylo uvedeno (Kap. 92), se má ve vytoužených jako první základy důkazu v badavých (vědách). Leč takovéto základy se poznávají přirozeně, a omyl, který by se přihodil ohledně takových základů, by pocházel z poruchy přirozenosti. Člověk by se tedy nemohl měnit od správného přijetí základů ke klamnému, ani obráceně, leda změnou přirozenosti. Ovšem ten, kdo bloudí ohledně základů, nemůže být přiveden zpět nějakými jistotami, jak se přivádí člověk zpět od bludu, jež je ohledně závěrů. A podobně by nemohl být někdo ani sváděn od správného přijetí základů nějakými velkými klamy. - Takto se tedy má i ohledně cíle: ježto každý přirozeně touží po nejvyšším cíli.

A toto sleduje ve všeobecnou rozumovou přirozenost, že si žádá blaženost; že však touží po tomto či onom pod rázem blaženost, stává se z nějakého zvláštního uzpůsobení přirozenosti. Proto Filozof praví, že "jaký kdo je, takový se mu jeví i cíl" (III Ethic., 7, 17; 1114 a). Jestliže tedy ono uzpůsobení, skrze které po něčem touží jako po posledním cíli, by od něho se nedalo odstranit, nemohla by se jeho vůle změnit, co se týká touhy po onom cíli.

Avšak takováto uzpůsobení mohou být nám odstraněna, pokud je duše připojena k tělu. Vždyť to, že si něco žádáme jako poslední cíl, stává se někdy z toho, že jsme tak uzpůsobováni nějakou vášní, která rychle pomíjí. Proto se snadno odstraní také touha po cíli, jak se objevuje v nahodilém. Leč někdy jsme uzpůsobováni toužit po nějakém cíli dobra či zla nějakou pohotovostí. Takové uzpůsobení se snadno neodstraní. Proto i takováto touha po cíli zůstává silnější, jak se ukazuje u zdrženlivých. Přesto však uzpůsobení pohotovosti může být v tomto životě odstraněno.

Tak je tedy jasné, že zůstane-li uzpůsobení, kterým se po něčem touží jako po nejvyšším cíli, nemůže se touha po onom cíli pohnout, protože po nejvyšším cíle se nejvíce touží. Proto někdo nemůže být odvolán od touhy po nejvyšším cíli něčím více vytouženým. Duše je ale v měnitelném stavu, pokud je spojena s tělem, ale nikoli, když se oddělila od těla. Uzpůsobení duše je totiž pohybováno případečně podle nějakého tělesného hnutí. Protože totiž tělo slouží duši k vlastním činnostem, je jí přirozeně dáno k tomu, aby v něm existovala a přitom se zdokonalila jakoby pohnuta ke zdokonalení. Když tedy bude oddělena od těla, nebude už ve stavu, aby se pohybovala k cíli, nýbrž, aby vždy spočinula v dosaženém cíli.

Jenže od nejvyššího cíle je závislá celá dobrota nebo špatnost vůle. Vždyť kterákoli dobra někdo chce v řádu k dobrému cíli, tedy chce dobře; kdežto špatně, kterákoli chce v řádu ke špatnému cíli. Vůle oddělené duše tedy není měnitelná z dobra ke zlu, třebaže je měnitelná od jednoho chtěného ke druhému chtěnému, přesto při zachování řádu ke stejnému nejvyššímu cíli.

Z toho vychází najevo, že takováto nehybnost vůle neodporuje svobodné úvaze, jejímž úkonem je volba. Výběr je totiž toho, co je k cíli, nikoli však nejvyššího cíle. Jako tedy neodporuje svobodné úvaze to, že při nehybnosti vůle toužíme po blaženosti a škodě se všeobecně vyhýbáme, tak neodporuje svobodné úvaze, že se vůle vztahuje k něčemu určitému jako k poslednímu cíli. Vždyť tak jako nyní na nás nehybně ulpívá obecná přirozenost, skrze kterou obecně toužíme po blaženosti, tak zase nehybně zůstane ono zvláštní uzpůsobení, skrze něž se to či ono žádá jako nejvyšší cíl.

Avšak oddělené podstaty, totiž andělé, jsou co do přirozenosti, s níž jsou stvoření, blíže nejvyšší dokonalosti, než duše. Ježto nepotřebují získávat vědění ze smyslů, ani uvažováním přecházet od základů k závěru, jako duše; skrze dané podoby totiž mohou přejít k rozjímání pravdy; proto ihned, když spočinuli na náležitém nebo nenáležitém cíli, zůstali v něm nehybně.

Přesto se nesmíme domnívat, že duše, poté, co na sebe znovu přijmou tělo ve vzkříšení, pozбудou nehybnost vůle, nýbrž v ní setrvávají, ježto - jak bylo výše uvedeno (Kap. 85, 86) - při vzkříšení budou těla uzpůsobena dle požadavku duše nebudou však změněny duše od těl.

Kapitola 96.

O Posledním soudu

Z uvedeného se dále objevuje, že je dvojí odměna za to, co člověk v životě konal: jedna dle duše, kterou někdo dostává ihned, jakmile se duše oddělí od těla. Jiná odměna však bude v opětovném přijetí těl na sebe, přičemž někteří přijmou oslavená těla, jež nebudou moci trpět, jiní však temná těla, způsobilá utrpení. První odplata ovšem nastává jednotlivým jednotlivě, protože jednotliví umírají odděleně; druhá odplata však nastane současně všem, protože všichni současně vstanou z mrtvých. Leč každá odplata, jíž se odplatí různé dle různosti zásluh, vyžaduje soud. Je tedy nutné, aby byl dvojí soud: jeden, kterým se odděleně jednotlivým, co se týká duše, přisoudí trest či odměna; jiný však společný, kterým, jak co se týká duše, tak i co se týká těla, se přisoudí všem současně to, co si vysloužili.

Vzhledem k tomu, že Kristus svým lidstvím, dle něhož trpěl a vstal z mrtvých, zasloužil nám i vzkříšení, i věčný život, tedy mu přísluší obecný soud, jímž budou vzkříšení buď odměňováni nebo trestáni. Proto se o něm praví: "Dal mu moc konati soud, poněvadž jest Syn člověka" (Jan 5, 27).

Je však třeba, aby soud byl úměrný těm, o kterých se soudí. A ježto poslední soud bude o odměně či trestu viditelných těl, je vhodné, aby se onen soud konal viditelně. Proto také Kristus bude soudit v podobě lidskosti, kterou mohou všichni vidět, jak dobří, tak zlí. Avšak vidění jeho božství způsobuje blaženost, jak bylo výše prokázáno (Kn. III, kap. 25, 51, 63). Proto bude k vidění jedině pro dobré. Kdežto soud duší, jelikož se týká neviditelných, koná se neviditelně.

Má-li však Kristus na onom posledním soudu autoritu soudce, současně s ním budou soudit, jako přísedící soudci, ti, kdo se ho přede všemi přidrželi, totiž Apoštolové. Jim bylo řečeno: "Vy, kteří jste mne následovali, seděti budete na dvanácti stolicích, soudíce dvanáct pokolení israelských" (Mt 19, 28). Tento příslib se dále rozšiřuje na ty, kdo krácejí ve šlépějích Apoštolů.

Kapitola 97.

O stavu světa po soudu

Po vykonání posledního soudu bude lidská přirozenost zcela ustavena ve svém posledním cíli. Ježto ale všechno tělesné je jaksi vytvořeno pro člověka, jak bylo výše prokázáno (Kn. III, kap. 81), tehdy bude také příhodné celému tělesnému stvoření, aby se stav změnil tak, aby byl příhodný stavu lidí, kteří tehdy budou. Vzhledem k tomu, že lidé budou neporušitelní, bude celému tělesnému tvorstvu odňat stav rození a rozkladu. To je to, co praví Apoštol: "Tvorstvo bude osvobozeno z otroctví zániku a uvedeno do svobody a slávy Božích dětí" (Ř 8, 21). Leč rození a rozklad, který je v nižších tělech, je zapříčiňován pohybem vesmíru. Tedy k tomu, aby v nižších (tělech) ustalo rození a rozklad, je třeba, aby též ustal pohyb vesmíru. Proto se praví: "Již nebude času." (Zj 10, 6)

Nemusí však být nemožné vidět, že pohyb vesmíru ustal. Pohyb vesmíru není totiž tak přirozený jako pohyb těžkého a lehkého, že by od nějakého vnitřního základu byl nakloněn k pohybu. Nazývá se však přirozeným proto, že má ve své přirozenosti vhodnost k takovému pohybu. Avšak základem onoho pohybu je nějaký intelekt, jak bylo prokázáno (Kn. III, kap. 23). Vesmír je tedy pohybován jako to, co je pohybováno vůlí. Vůle se však pohybuje pro cíl. Cílem pohybu vesmíru však nemůže být sám býti pohybován. Vždyť pohyb, ježto vždy směřuje k jinému, nemá ráz posledního cíle. Nemůže být řečeno ani to, že cílem vesmírného pohybu je, aby vesmírné těleso bylo uvedeno podle kde z možnosti do uskutečnění, protože tato možnost nikdy nemůže být úplně uvedena do uskutečnění. Zatímco totiž vesmírné těleso je v uskutečnění v jednom kde, je v možnosti k jinému, jako platí o možnosti první látky vzhledem ke tvarům. Jako tedy cílem přirozenosti v plození není uvést hmotu z možnosti do uskutečnění, nýbrž něco, co k tomu následuje, totiž trvalost věcí, skrze niž přistupují k Boží podobnosti. Tak cílem vesmírného pohybu není být uveden z možnosti do uskutečnění, nýbrž něco následujícího k tomuto uvedení, totiž být připodobněn Bohu v zapříčiňování. Avšak všechno zroditelné a porušitelné, které je zapříčiňováno pohybem vesmíru, je zařizováno k člověku nějak jako k cíli, jak bylo prokázáno (Kn. III, kap. 81). Pohyb vesmíru je tedy obzvláště kvůli plození lidí. V tom totiž dosahuje v zapříčiňování největší Boží podobnosti, že tvar člověka, totiž rozumová duše, je stvořen přímo Bohem, jak bylo prokázáno (Kn. II, kap. 87). Nemůže však být cílem rozmnožování duší do nekonečna, jelikož nekonečné se protíví rázu konce. Nenásleduje tedy nic nepřítomného, pokud po dovršení jistého počtu lidí stanovíme, že pohyb vesmíru ustane.

Přesto když pohyb vesmíru ustane, i rození, i rozklad prvků, jejich podstata pozůstane z nezměnitelnosti Boží dobroty: "neboť stvořil všechno, aby bylo" (Mdr 1, 14). Proto bytí věcí, které mají vhodnost k trvalosti, zůstane navěky. Vesmírná tělesa mají však přirozenost, aby byla trvalá, dle celku i částí; prvky však dle celku, třebaže nikoli dle částí, jelikož části jsou porušitelné; lidé však dle částí, třebaže nikoli dle celku, jelikož rozumová duše je neporušitelná, kdežto složenina porušitelná. Tedy v onom posledním stavu světa pozůstane dle podstaty to, co jakkoli má příhodnost k trvalosti, když Bůh jim svou silou doplní to, co jim pro jejich vlastní slabost chybí.

Avšak jiní živočichové, i smíšená těla, která jsou docela porušitelná jak dle celku, tak dle částí, nezůstanou žádným způsobem v onom samotném stavu neporušenosti. Takto tedy dlužno rozumět tomu, co praví Apoštol: "tvářnost toho světa pomíjí" (I Kor 7, 31). Vždyť tato podoba světa, jaká nyní je, ustane, kdežto podstata zůstane. Takto se též rozumí tomu, co se praví: "člověk ulehne a nepovstane a dokud nebesa budou, neprocitne" (Jb 14, 12), tj., dokud toto uzpůsobení vesmíru neustane, jímž se pohybuje a zapříčiňuje pohyb v jiných.

Ježto ale mezi jinými prvky je nejvíce činný oheň stravovatel porušitelného, tedy pohlčení toho, co v budoucím stavu nemá zůstat, nastane nejprůhodněji ohněm. Proto se dle učení víry stanoví, že nakonec bude svět očištěn ohněm nejen od porušitelných těl, ale také od nákazy, která nastala na tomto místě od přebývání hříšníků; a to je to, co se praví: "Týmž Slovem jsou udržována nynější nebesa a země, dokud nebudou zničena ohněm" (II Petr 3, 7); přitom

nebesy nerozumíme samotnou oblohu, na níž jsou hvězdy, ať stálé, nebo bludné, nýbrž tato vzdušná nebesa, sousedící se zemí.

Pokud tedy konečně tělesné tvorstvo bude uzpůsobeno skrze vhodnost ke stavu člověka, avšak lidé nebudou pouze osvobozeni od porušení, nýbrž také přioděni slávou, jak je patrné z uvedeného (Kap. 86), tedy bude třeba, aby také tělesné tvorstvo dosáhlo svým způsobem jakési slávy jasnosti.

A ODTUD JE TO, CO SE PRAVÍ : "UVIDĚL JSEM NOVÉ NEBE a NOVOU ZEMI" (Zj 21, 1); A "JÁ TVOŘÍM NOVÁ NEBESA A NOVOU ZEMI NOVOU. VĚCI MINULÉ NEBUDOU PŘIPOMÍNÁNY, NEVSTOUPÍ NA MYSL. VESELTE SE, JÁSEJTE STÁLE A STÁLE" (Iz 65, 17-18) AMEN.