

CORPUS THOMISTICUM

Sancti Thomae de Aquino

De rationibus Fidei

Textum Leoninum Romae 1968 editum
ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit

Caput 1

[69221] De rationibus Fidei, cap. 1 tit. Quae sit auctoris intentio

[69222] De rationibus Fidei, cap. 1 Beatus Petrus apostolus, qui promissionem accepit a domino ut super eius confessione fundaretur Ecclesia, contra quam portae Inferorum praevalere non possunt, ut contra huiusmodi portas Inferorum, Ecclesiae sibi commissae fides inviolata persisteret, fideles Christi alloquitur dicens: *dominum Christum sanctificate in cordibus vestris*, scilicet per fidei firmitatem: quo fundamento in corde collocato, contra omnes impugnationes, aut irrisiones infidelium tuti esse poterimus. Unde etiam subdit: *parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quae in vobis est spe et fide*. Fides autem Christiana principaliter consistit in sanctae Trinitatis confessione, et specialiter gloriatur in cruce domini nostri Iesu Christi. *Nam verbum crucis*, ut Paulus dicit *etsi pereuntibus stultitia sit, his autem qui salvi fiunt, idest nobis, virtus Dei est*. Spes etiam nostra in duobus consistit: scilicet in eo quod expectatur post mortem, et in auxilio Dei, quo in hac vita iuvamur ad futuram beatitudinem per opera liberi arbitrii promerendam. Haec igitur sunt quae, ut asseris, ab infidelibus impugnantur et irridentur. Irrident enim Saraceni, ut dicis, quod Christum Dei filium dicimus, cum Deus uxorem non habeat; et reputant nos insanos, quod tres personas confitemur in Deo, per hoc aestimantes nos tres deos profiteri. Irrident etiam quod Christum Dei filium pro salute humani generis dicimus crucifixum: quia si est Deus omnipotens potuit absque sui filii passione genus humanum salvare, potuit etiam sic constituere hominem ut peccare non posset. Improperant etiam Christianis, quod cotidie in altari comedunt Deum suum, et quod corpus Christi, si esset ita magnum sicut mons, iam deberet esse consumptum. Circa statum vero animarum post mortem Graecos et Armenos asseris errare dicentes, quod animae usque ad diem iudicii nec puniuntur nec praemiantur, sed sunt quasi in sequestro, quia nec poenam nec praemia debent habere sine corpore. Et in sui erroris assertionem inducunt quod dominus in Evangelio dicit: *in domo patris mei mansiones multae sunt*. Circa meritum vero quod ex libero dependet arbitrio, asseris tam Saracenos quam nationes alias necessitatem actibus humanis imponere ex praescientia vel ordinatione divina, dicentes quod homo non potest mori, nec etiam peccare, nisi sicut Deus ordinavit de homine; et quod quaelibet persona suum eventum habet scriptum in fronte. Super quibus petis rationes morales et philosophicas, quas Saraceni recipiunt. Frustra enim videretur auctoritates inducere contra eos qui auctoritates non recipiunt. Tuae igitur petitioni, quae ex pio desiderio videtur procedere, ut sis, iuxta apostolicam doctrinam, paratus ad satisfactionem omni poscenti te rationem, satisfacere volens, aliqua facilia, secundum quod materia patitur, super praemissis tibi exponam, quae tamen alibi diffusius pertractavi.

Caput 2

[69223] De rationibus Fidei, cap. 2 tit. Qualiter sit disputandum contra infideles

[69224] De rationibus Fidei, cap. 2 De hoc tamen primo admonere te volo, quod in disputationibus contra infideles de articulis fidei, non ad hoc conari debes, ut fidem rationibus necessariis probes. Hoc enim sublimitati fidei derogaret, cuius veritas non solum humanas mentes, sed etiam Angelorum excedit; a nobis autem creduntur quasi ab ipso Deo revelata. Quia tamen quod a summa veritate procedit, falsum esse non potest, nec aliquid necessaria ratione impugnari valet quod falsum non est; sicut fides nostra necessariis rationibus probari non potest, quia humanam mentem excedit, ita improbari necessaria ratione non potest propter sui veritatem. Ad hoc igitur debet tendere Christiani disputatoris intentio in articulis fidei, non ut fidem probet, sed ut fidem defendat: unde et beatus Petrus non dicit: *parati semper* ad probationem, sed *ad satisfactionem*, ut scilicet rationabiliter ostendatur non esse falsum quod fides Catholica confitetur.

Caput 3

[69225] De rationibus Fidei, cap. 3 tit. Qualiter in divinis generatio sit accipienda

[69226] De rationibus Fidei, cap. 3 Primum igitur considerandum est derisibilem esse irrisionem qua nos irrident, quod ponimus Christum filium Dei, quasi Deus uxorem habuerit. Cum enim sint carnales, non possunt nisi ea quae sunt carnis et sanguinis cogitare. Quilibet autem sapiens considerare potest, quod non est idem modus generationis in omnibus rebus, sed in unaquaque re invenitur generatio secundum proprietatem suae naturae. In animalibus quidem quibusdam per maris et feminae commixtionem; in plantis vero per pullulationem, seu germinationem, atque in aliis aliter. Deus autem non est carnalis naturae, ut feminam requirat, cui commisceatur ad proles generationem, sed est spiritualis sive intellectualis naturae, immo magis supra omnem intellectum. Est igitur in eo generatio accipienda secundum quod convenit intellectuali naturae. Et quamvis intellectus noster ab intellectu divino deficiat, non possumus tamen aliter loqui de intellectu divino nisi secundum similitudinem eorum quae in intellectu nostro invenimus. Est autem intellectus noster aliquando quidem in potentia intelligens, aliquando vero in actu. Quandocumque autem actu intelligit, quoddam intelligibile format, quod est quasi quaedam proles ipsius, unde et mentis conceptus nominatur. Et hoc quidem est quod exteriori voce significatur: unde sicut vox significans, verbum exterius dicitur, ita interior mentis conceptus verbo exteriori significatus, dicitur verbum intellectus, seu mentis. Hic autem mentis nostrae conceptus non est ipsa mentis nostrae essentia, sed est quoddam accidens ei, quia nec ipsum intelligere nostrum est ipsum esse nostri intellectus, alioquin nunquam intellectus noster esset quin intelligeret actu. Verbum igitur intellectus nostri secundum quandam similitudinem dici potest vel conceptus vel proles, et praecipue cum intellectus noster seipsum intelligit, in quantum scilicet est quaedam similitudo intellectus procedens ab eius intellectuali virtute; sicut et filius habet similitudinem patris, procedens ab eius generativa virtute. Non tamen proprie verbum nostri intellectus potest dici proles vel filius, quia non est eiusdem naturae cuius est intellectus noster. Non autem omne quod procedit ab aliquo, etiamsi sit simile ei, dicitur filius: alioquin imago sui, quam aliquis pingit, proprie filius diceretur. Sed ad hoc quod sit filius, requiritur quod procedens et similitudinem habeat eius a quo procedit, et sit eiusdem naturae cum ipso. Quia vero in Deo non est aliud intelligere quam suum esse, consequenter neque verbum quod in intellectu eius concipitur, est aliquod accidens, aut aliquid alienum ab eius natura, sed ex hoc ipso quod verbum est, rationem habet procedentis ab altero, et ut sit similitudo eius cuius est verbum: hoc enim in verbo nostro invenitur. Sed illud verbum divinum habet ulterius quod non sit aliquod accidens, neque aliqua pars Dei, qui est simplex, neque aliquid alienum a divina natura, sed quoddam completum subsistens in natura divina habens rationem ab altero procedentis: sine hoc enim verbum intelligi non potest. Hoc autem secundum humanae locutionis consuetudinem filius nominatur, quod procedit ab alio in similitudinem eius, subsistens in eadem natura cum ipso. Secundum igitur quod divina verbis humanis nominari possunt, verbum intellectus divini Dei filium nominamus; Deum vero, cuius est verbum, nominamus patrem; et processum verbi dicimus esse generationem filii immaterialem quidem, non autem carnalem, sicut carnales homines suspicantur. Est autem et aliud in quo excedit praedicta filii Dei generatio omnem generationem humanam, sive materialem, per quam

homo ex homine nascitur; sive intelligibilem, secundum quam verbum concipitur in mente humana. In utraque enim illud quod per generationem procedit, invenitur posterius tempore eo a quo procedit. Pater enim non generat statim a principio sui esse, sed oportet quod de imperfecto ad statum perfectum perveniat, in quo generare possit. Nec iterum statim ut generationi operam dat, filius nascitur, quia carnalis generatio in quadam mutatione et successione consistit: secundum intellectum etiam non statim a principio homo est aptus ad intelligibiles conceptus formandos, et postquam etiam ad statum perfectionis venit. Non semper actu intelligit, sed prius est potentia intelligens tantum, et postmodum fit intelligens actu, et interdum desinit actu intelligere, et remanet intelligens in potentia vel in habitu tantum. Sic igitur verbum hominis posterius in tempore invenitur quam homo, et quandoque desinit esse antequam homo. Impossibile est autem ista Deo convenire, in quo neque imperfectio neque mutatio aliqua locum habet, neque etiam aliquis exitus de potentia ad actum, cum ipse sit actus purus et primus. Verbum igitur Dei coaeternum est ipsi Deo. Est autem et aliud in quo verbum nostrum differt a verbo divino. Intellectus enim noster non simul intelligit omnia, neque unico actu, sed pluribus, et ideo verba intellectus nostri sunt multa; sed Deus omnia simul intelligit, et unico actu, quia eius intelligere non potest esse nisi unum, cum sit suum esse: unde sequitur quod in Deo sit unum verbum tantum. Ulterius autem est alia consideranda differentia: quod verbum intellectus nostri non adaequat intellectus virtutem, quia cum aliquid mente concipimus, adhuc possumus alia multa concipere: unde verbum intellectus nostri et imperfectum est, et in eo potest compositio accidere, dum ex multis perfectis verbis fit unum verbum perfectius, sicut cum intellectus concipit aliquam enuntiationem, aut definitionem alicuius rei. Sed verbum divinum adaequat virtutem Dei, quia Deus per essentiam suam seipsum intelligit et omnia alia: unde quanta est essentia eius tantum est verbum quod concipit per essentiam suam, se et omnia intelligendo. Est ergo perfectum, et simplex, et aequale Deo: et hoc verbum Dei filium nominamus ratione iam dicta, quem eiusdem naturae cum patre, et patri coaeternum, unigenitum, et perfectum confitemur.

Caput 4

[69227] De rationibus Fidei, cap. 4 tit. Qualiter in divinis sit accipienda processio spiritus sancti a patre et filio

[69228] De rationibus Fidei, cap. 4 Est autem considerandum ulterius, quod omnem cognitionem sequitur aliqua appetitiva operatio. Inter omnes autem appetitivas operationes invenitur amor esse principium: quo sublato, neque gaudium erit, si adipiscatur aliquis quod non amat; neque tristitia, si impediatur ab eo quod non amat; si amor tollatur, et per consequens tolluntur omnes aliae appetitivae operationes, quae quodammodo ad tristitiam et gaudium referuntur. Cum igitur in Deo sit perfectissima cognitio, oportet etiam in eo ponere perfectum amorem: in quo quidam processus per appetitivam operationem exprimitur, sicut et in verbo per operationem intellectus. Est autem attendenda differentia quaedam inter intellectualem operationem et appetitivam: nam operatio intellectualis, et omnino omnis cognitiva operatio completur per hoc quod cognoscibilia in cognoscente quodammodo existunt, scilicet sensibilia in sensu, et intelligibilia in intellectu; operatio autem appetitiva completur secundum quendam ordinem vel motum appetentis ad res appetitui obiectas. Ea vero quae habent occultum principium sui motus, spiritus nomen accipiunt: sic enim venti spiritus dicuntur, quia eorum afflationis principium non apparet. Respiratio etiam et arteriarum motus ab intrinseco et occulto procedens, principio spiritus nomen accepit: unde convenienter, secundum quod divina humanis verbis significari possunt, ipse divinus amor procedens spiritus nomen accepit. Sed in nobis amor ex duplici causa procedit: quandoque quidem ex corporea et materiali natura: qui plerumque est amor immundus, quia per eum puritas mentis nostrae turbatur; quandoque autem ex ipsa proprietate spiritus naturae, sicut cum amamus intelligibilia bona et quae rationi conveniunt; et hic amor est purus. In Deo autem amor materialis locum non habet. Convenienter igitur amorem ipsius non solum spiritum, sed spiritum sanctum nominamus, ut per hoc quod dicitur sanctus, eius puritas exprimitur. Manifestum est autem quod nihil amare possumus intelligibili et sancto amore nisi quod actu per intellectum concipimus. Conceptio autem intellectus est verbum: unde necesse est quod amor a verbo oriatur. Verbum autem Dei dicimus esse filium, ex quo patet spiritum sanctum esse a filio. Sicut autem divinum intelligere est eius esse, ita etiam et amare Dei est esse ipsius: et sicut Deus semper actu intelligit et omnia intelligendo se ipsum intelligit, ita etiam semper actu amat et omnia amat suam bonitatem amando. Sicut igitur

Dei filius, qui est verbum Dei, est subsistens in divina natura, coaeternus patri, perfectus et unicus; ita etiam haec omnia de spiritu sancto confiteri oportet. Ex his autem colligere possumus quod cum omne quod subsistit in natura intelligente, apud nos persona dicatur, apud Graecos autem hypostasis; necesse est dicere, quod verbum Dei, quod Dei filium nominamus, sit quaedam hypostasis seu persona; et idem de spiritu sancto dici oportet. Nulli autem est dubium quin Deus, a quo verbum et amor procedit, sit res subsistens, ut etiam possit dici hypostasis vel persona. Et per hunc modum convenienter ponimus in divinis tres personas, scilicet personam patris, personam filii, personam spiritus sancti. Has autem tres hypostases vel personas non dicimus esse per essentiam diversas: quia, sicut iam supra dictum est, sicut intelligere et amare Dei est eius esse, ita verbum et amor eius sunt ipsa Dei essentia. Quidquid autem de Deo absolute dicitur, non est aliud quam Dei essentia. Non enim est Deus vel magnus vel potens vel bonus accidentaliter, sed per essentiam suam; unde tres personas vel hypostases non dicimus in divinis distinctas per aliquid absolutum, sed per solas relationes, quae ex processione verbi et amoris proveniunt. Et quia processionem verbi generationem nominamus, ex generatione autem proveniunt relationes paternitatis et filiationis; personam filii a patris persona distingui dicimus solummodo paternitate et filiatione: omnia alia communiter et indifferenter de utroque praedicantes. Sicut enim dicimus patrem verum Deum, omnipotentem, aeternum, et quaecumque similiter dicuntur, sic et filium: et eadem ratio est de spiritu sancto. Quia igitur pater et filius et spiritus sanctus non distinguuntur in natura divinitatis, sed relationibus solis, convenienter tres personas non dicimus tres deos, sed unum verum Deum et perfectum confitemur. In hominibus autem ideo tres personae tres homines dicuntur, et non unus homo, quia natura humanitatis, quae communis est tribus differenter convenit eis secundum materialem divisionem, quae omnino in Deo locum non habet. Unde cum in tribus hominibus sint tres humanitates numero differentes, sola ratio humanitatis in eis communis invenitur. In tribus autem personis divinis non tres divinitates numero differentes, sed unam simplicem deitatem necesse est esse, cum non sit alia essentia verbi et amoris in Deo ab essentia Dei; et sic non tres deos, sed unum Deum confitemur, propter unam et simplicem deitatem in tribus personis.

Caput 5

[69229] De rationibus Fidei, cap. 5 tit. Quae fuit causa incarnationis filii Dei

[69230] De rationibus Fidei, cap. 5 Ex simili autem mentis caecitate Christianam fidem irrident, quia confitentur Christum Dei filium mortuum esse, tanti mysterii profunditatem non intelligentes. Et ne mors filii Dei perverse intelligatur, prius aliquid de filii Dei incarnatione dici oportet. Non enim dicimus filium Dei morti subiectum fuisse secundum naturam divinam, in qua aequalis est patri, quae est fontalis omnium vita, sed secundum nostram naturam, quam assumpsit in unitatem personae. Ad incarnationis igitur divinae mysterium aliquantulum considerandum, oportet advertere, quod omne per intellectum agens, per conceptionem sui intellectus, quam dicimus verbum, operatur, ut patet in aedificatore, et quolibet artifice, qui secundum formam quam mente concipit, exterius operatur. Quia igitur Dei filius est ipsum Dei verbum, consequens est ut Deus per filium omnia fecerit. Unaquaeque autem res per eadem fit et reparatur: si enim domus collapsa fuerit, per formam artis reparatur, per quam a principio condita fuit. Inter creaturas autem a Deo conditas per verbum suum, gradum praecipuum tenet creatura rationalis, intantum quod omnes aliae creaturae ei subserviant, et ad ipsam ordinari videantur; et hoc rationabiliter, quia sola rationalis creatura dominium habet sui actus per arbitrii libertatem, ceterae vero creaturae non ex libero iudicio agunt, sed quadam vi naturae moventur ad agendum. Ubique autem quod est liberum, praeeminet ei quod est servum, et servi ad liberorum famulatum ordinantur, et a liberis gubernantur. Lapsus igitur rationalis creaturae secundum veram aestimationem magis aestimandus est quam cuiuscumque irrationalis creaturae defectus. Nec est dubium quin apud Dei iudicium res secundum veram aestimationem iudicentur. Hoc igitur conveniens est divinae sapientiae ut praecipue lapsum creaturae rationalis repararet, magis etiam quam si caelum collaberetur, vel quidquid aliud in rebus corporeis posset accidere. Est autem duplex creatura rationalis seu intellectualis: una quidem a corpore separata, quam Angelum nominamus; alia vero corpori unita, quae est anima hominis. In utraque autem lapsus accidere potuit propter arbitrii libertatem. Dico autem creaturae rationalis lapsum non ut ab esse deficiat, sed secundum quod deficit a rectitudine voluntatis. Lapsus enim seu defectus praecipue attenditur secundum id quo operatur, sicut artificem

errare dicimus, si in arte deficiat qua debet operari; et rem naturalem deficientem dicimus et collapsam, si corrumpatur virtus eius naturalis per quam agit, puta si in planta vis germinandi deficiat, aut in terra vis fructificandi. Id autem secundum quod operatur rationalis creatura, est voluntas, in qua consistit libertas arbitrii. Lapsus igitur rationalis creaturae est secundum quod deficit a rectitudine voluntatis: quod fit per peccatum. Defectum igitur peccati, qui nihil est aliud quam perversitas voluntatis, praecipue Deo convenit remove; et per verbum suum, quo universam condidit creaturam. Et Angelorum quidem peccatum remedium habere non potuit, quia secundum immutabilitatem suae naturae impenitibiles sunt ab eo in quod semel convertuntur. Homines autem secundum conditionem suae naturae habent mutabilem voluntatem, ut non solum diversa possint eligere vel bona vel mala, sed etiam postquam unum elegerint, possunt ab illo respiscere, et ad aliud converti: et haec mutabilitas voluntatis in homine manet, quando corpori varietati subiecto unitur. Cum autem anima a corpore huiusmodi fuerit separata, eandem immutabilitatem voluntatis habebit quam Angelus naturaliter habet: unde et post mortem anima humana impenitibilis est, nec potest de bono ad malum converti, nec de malo ad bonum. Sic igitur ad Dei bonitatem pertinuit ut per filium suum naturam humanam collapsam repararet. Modus autem reparationis talis esse debuit qui et naturae reparandae conveniret, et morbo. Naturae dico reparandae: quia cum homo sit rationalis naturae, libero arbitrio praeditus, non necessitate exterioris virtutis, sed per propriam voluntatem ad statum rectitudinis revocandus fuit. Morbo etiam quia cum morbus in perversitate voluntatis consisteret, oportuit reparationem fieri per hoc quod voluntas ad rectitudinem reduceretur. Voluntatis autem humanae rectitudo consistit in ordinatione amoris, qui est principalis affectio. Ordinatus autem amor est ut Deum super omnia diligamus quasi summum bonum, et ut in ipsum referantur omnia quae amamus sicut in ultimum finem, et ut etiam in ceteris amandis debitus ordo servetur, ut scilicet spiritualia corporalibus praeferamus. Ad provocandum autem nostrum amorem in Deum nihil magis valere potuit quam quod verbum Dei, per quod omnia facta fuerant, ad reparationem nostrae naturae ipsam assumeret, ut idem esset Deus et homo. Primo quidem, quia ex hoc maxime demonstratur quantum Deus diligat hominem, quod pro eius salute homo fieri voluit; nec est aliquid quod ad amandum magis provocet quam quod aliquis se cognoscat amari. Deinde quia homo habens intellectum et affectum ad corporalia depressum, ad ea quae supra se sunt, de facili elevari non poterat. Facile est autem cuilibet homini ut alium hominem diligat et cognoscat; sed considerare divinam altitudinem, et in eam ferri per debitum amoris affectum, non est quorumlibet hominum, sed eorum qui per Dei auxilium cum magno studio et labore a corporalibus ad spiritualia sublevantur. Ut igitur omnibus hominibus facilis pateret via ad Deum, voluit Deus homo fieri, ut etiam parvuli Deum cogitare et amare possent quasi similem sibi; et sic per id quod capere possunt, paulatim proficerent ad perfectum. Per hoc etiam quod Deus homo factus est, spes datur homini ut et homo pervenire possit ad perfectae beatitudinis participationem, quam solus Deus naturaliter habet. Homo enim suam infirmitatem cognoscens, si ei promitteretur quod ad beatitudinem perveniret, cuius vix Angeli capaces sunt, quae scilicet in visione et fruitione Dei consistit, vix hoc sperare posset, nisi ex alia parte sibi dignitas humanae naturae ostenderetur, quam tanti aestimat Deus, ut pro eius salute homo fieri voluit. Et sic per hoc quod Deus factus est homo, spem nobis dedit ut homo etiam posset pervenire ad hoc quod uniretur Deo per beatam fruitionem. Valet etiam homini cognitio suae dignitatis ex hoc quod Deus humanam naturam assumpsit ad hoc quod affectum suum nulli creaturae subiiceret: neque Daemones aut quascumque creaturas colendo per idolatriam; neque corporalibus creaturis se subdendo per inordinatum affectum. Indignum enim est ut cum homo tantae sit dignitatis secundum aestimationem divinam, et ita Deo propinquus ut Deus homo fieri voluerit, quod homo rebus inferioribus Deo inordinate se subdat.

Caput 6

[69231] De rationibus Fidei, cap. 6 tit. Qualiter intelligi debeat hoc quod dicitur: Deus factus est homo

[69232] De rationibus Fidei, cap. 6 Cum autem dicimus, Deum hominem fieri, nemo existimet hoc sic accipiendum esse ut Deus convertatur in hominem, sicut aer fit ignis cum in ignem convertitur. Immutabilis est enim Dei natura: corpora autem sunt quae invicem convertuntur. Spiritualis autem natura in naturam corpoream non convertitur, sed ei potest aliquo modo uniri per efficaciam suae virtutis, sicut anima corpori; et quamvis humana natura ex anima constet et corpore, anima autem non corporeae, sed spiritualis naturae sit: omnis tamen

creatura spiritualis deficit a simplicitate divina multo amplius quam corporea creatura a simplicitate spiritualis naturae. Sicut igitur spiritualis natura unitur corporali per efficaciam suae virtutis, ita et Deus uniri potest tam spirituali quam corporali: et secundum hunc modum Deum dicimus humanae naturae unitum fuisse. Est autem attendendum, quod unumquodque maxime videtur esse illud quod in eo invenitur esse praecipuum: omnia autem alia videntur ei quod est praecipuum adhaerere, et ab eo quodammodo assumi, inquantum id quod est praecipuum aliis utitur secundum suam dispositionem: quod quidem manifestum est non solum in adunatione civili, in qua principes civitatis quasi tota civitas esse videntur, et aliis utuntur secundum suam dispositionem, tamquam sibi adhaerentibus membris, sed etiam in adunatione naturali. Quamvis enim homo naturaliter constet ex anima et corpore, tamen principaliter videtur homo anima esse cui corpus adhaeret, et anima eo utitur ad operationes convenientes. Sic igitur et in unione Dei ad creaturam non trahitur divinitas ad humanam naturam, sed potius humana natura a Deo assumitur, non quidem ut convertatur in Deum, sed ut Deo adhaereat: et sint quodammodo anima et corpus sic assumpta, ipsius Dei corpus et anima, sicut partes corporis assumptae ab anima sunt quodammodo ipsius animae membra. Est tamen in hoc aliqua differentia attendenda. Nam anima quamvis sit perfectior corpore, non tamen totam perfectionem in se possidet humanae naturae: unde corpus sic ei advenit ut ex anima et corpore compleatur una humana natura, cuius quaedam partes sunt anima et corpus. Sed Deus ita est in sua natura perfectus ut plenitudini naturae ipsius nihil adici possit: unde natura divina non potest sic uniri alteri ut ex utraque una constituatur natura communis: sic enim divina natura pars esset illius naturae communis, quod repugnat perfectioni divinae naturae: nam omnis pars imperfecta est. Deus igitur Dei verbum sic humanam naturam assumpsit, quae ex anima constat et corpore, ut tamen nec altera natura transiret in alteram, nec ex duabus conflaretur una natura, sed post unionem duae naturae distinctae remaneant quantum ad proprietates naturarum. Est autem rursus considerandum, quod cum spiritualis natura naturae corporeae uniat per spiritualem virtutem, quanto maior fuerit virtus spiritualis naturae, tanto perfectius et firmiter sibi naturam inferiorem assumit. Est autem virtus Dei infinita, cui omnis creatura subiicitur, et unaquaque utitur pro suo arbitrio: non autem eis uteretur, nisi aliquo modo per efficaciam suae virtutis uniretur eis. Tanto autem alicui naturae creatae perfectius unitur, quanto in eam magis suam virtutem exercet. In omnes siquidem creaturas virtutem suam exercet quantum ad hoc quod omnibus esse largitur, et ad proprias operationes movet; et secundum hoc quodam communi modo in omnibus rebus dicitur esse. Sed specialiori quodam modo virtutem suam exercet in mentibus sanctis, quas non solum in esse conservat et ad operandum movet, sicut ceteras creaturas, sed eas convertit ad se cognoscendum et amandum: unde et in sanctis mentibus specialiter dicitur habitare, et sanctae mentes Deo plenae esse dicuntur. Quia ergo secundum quantitatem virtutis quam Deus exercet in creaturam, magis et minus dicitur creaturae uniri, manifestum est quod cum efficacia divinae virtutis humano intellectu comprehendi non possit, sublimiori modo potest Deus creaturae uniri quam intellectus humanus capere possit. Quodam ergo incomprehensibili et ineffabili modo dicimus Deum fuisse unitum humanae naturae in Christo non solum per inhabitationem, sicut ceteris sanctis, sed quodam singulari modo, ita quod humana natura esset quaedam filii Dei natura; ut filius Dei, qui ab aeterno habet divinam naturam a patre, ex tempore per assumptionem mirabilem habeat humanam naturam ex genere nostro; et sic quaelibet partes humanae naturae ipsius filii Dei dici possint, et quidquid agit vel patitur quaelibet pars humanae naturae filio Dei possit attribui unigenito Dei verbo. Unde non inconvenienter dicimus et animam et corpus esse filii Dei, sed et oculos et manus; et quod filius Dei corporaliter vidit per oculi visionem, et audivit propter auris auditum, et sic de aliis quae vel partibus animae vel corporis convenire possunt. Huius autem admirabilis unionis nullum convenientius exemplum inveniri potest quam ex unione corporis et animae rationalis. Est etiam et conveniens exemplum de hoc quod verbum quod in corde manet absconditum, sensibile fit per assumptionem vocis et Scripturae. Sed tamen haec exempla multum a praedictae unionis repraesentatione deficiunt, sicut et cetera exempla humana a rebus divinis. Nam neque divinitas sic unitur ut sit pars alicuius naturae compositae, sicut anima est pars humanae naturae; neque sic unitur humanae naturae ut solum significetur per eam, sicut verbum cordis significatur per vocem aut Scripturam, sed sic ut veraciter filius Dei habeat humanam naturam, et homo dicatur. Unde patet quod non dicimus sic Deum esse unitum naturae corporeae ut sit virtus in corpore ad modum materialium et corporalium virtutum, quia nec intellectus animae corpori unitae sic est virtus in corpore. Multo minus igitur Dei verbum, quod ineffabili et sublimiori modo sibi naturam assumpsit humanam. Patet igitur secundum praemissa, quod filius Dei et divinam naturam habet, et humanam: unam ex aeterno, aliam ex tempore per assumptionem. Contingit autem ab eodem plura haberi secundum diversos modos, in quibus tamen omnibus

semper quod est principalius, habere dicitur: quod autem minus principale, haberi. Habet enim totum multas partes, ut homo manus et pedes; non autem dicimus e converso, quod manus vel pedes habeant hominem. Habet etiam unum subiectum multa accidentia, sicut pomum colorem et odorem, et non e converso. Habet etiam homo aliqua exteriora sicut possessiones vel vestimenta, et non e converso. In solis autem illis quae sunt partes alicuius unius aliquid dicitur habere et haberi sicut anima habet corpus, et corpus animam. Et in quantum vir et uxor in unum matrimonium coniunguntur, dicitur vir habere uxorem, et uxor habere virum. Et similiter in aliis quae per relationem uniuntur, sicut dicimus quod pater habet filium et filius patrem. Si igitur sic uniretur Deus humanae naturae sicut anima corpori, ut exinde constitueretur una natura communis, posset dici quod Deus habet humanam naturam, et humana natura habet Deum, sicut anima habet corpus, et e converso. Sed quia ex divina natura et humana non potest constitui una natura propter perfectionem divinae naturae, ut iam dictum est, et tamen in unione praedicta principalius est quod est ex parte Dei, manifeste consequitur quod ex parte Dei accipi oportet id quod habet humanam naturam. Id autem quod habet aliquam naturam dicitur esse suppositum vel hypostasis illius naturae; sicut quod habet naturam equi, dicitur esse hypostasis vel suppositum; et si sit intellectualis natura quae habetur, talis hypostasis dicitur esse persona; sicut dicimus Petrum esse personam quia naturam humanam habet, quae est intellectualis natura. Cum igitur filius Dei, unigenitum scilicet Dei verbum, per assumptionem habeat humanam naturam, ut iam dictum est, sequitur quod sit suppositum, hypostasis vel persona humanae naturae: et cum habeat ab aeterno divinam naturam, non per modum compositionis, sed simplicis identitatis, dicitur etiam hypostasis vel persona divinae naturae, secundum tamen quod divina humanis verbis exprimi possunt. Ipsum igitur unigenitum Dei verbum est hypostasis vel persona duarum naturarum, divinae scilicet et humanae, in duabus naturis subsistens. Si quis autem obiiciat, quod cum humana natura in Christo non sit accidens, sed substantia quaedam, non autem universalis, sed particularis, quae hypostasis nominatur, videtur consequi quod ipsa humana natura in Christo quaedam hypostasis sit praeter hypostasim Dei verbi, et sic in Christo sint duae hypostases. Considerare debet qui hoc obiicit, quod non omnis substantia particularis hypostasis nominatur, sed illa solum quae ab aliquo principali non habetur. Manus enim hominis substantia quaedam particularis est, non tamen hypostasis dici potest nec persona, quia habetur a principali, quod est homo: alioquin in quovis homine essent tot hypostases vel personae, quot sunt membra vel partes. Humana igitur natura in Christo non est accidens, sed substantia, non universalis, sed particularis; nec tamen hypostasis dici potest, quia assumitur a principali, scilicet a verbo Dei. Sic ergo Christus unus est propter personae vel hypostasis unitatem, nec proprie dici potest Christum esse duo, sed proprie dicitur quod Christus habeat duas naturas. Et licet divina natura praedicetur de hypostasi Christi, quae est hypostasis verbi Dei, quod est sua essentia, tamen humana natura de eo praedicari non potest in abstracto, sicut nec de aliquo habente humanam naturam. Sicut enim non possumus dicere quod Petrus sit humana natura, sed quod sit homo, in quantum habet humanam naturam: ita non possumus dicere quod Dei verbum sit humana natura, sed quod habet humanam naturam assumptam, et ex hoc dicitur homo. Utraque ergo natura praedicatur de verbo Dei, sed una in concreto tantum, scilicet humana, ut cum dicimus filius Dei est homo, divina vero natura in abstracto et in concreto; dici enim potest quod verbum Dei est divina essentia vel natura, et quod est Deus. Cum autem Deus sit habens divinam naturam, et homo sit habens humanam naturam, per haec duo nomina significantur duae naturae habitae, sed unus habens utramque. Et cum habens naturam sit hypostasis; sicut in nomine Dei intelligitur hypostasis verbi Dei, ita in nomine hominis intelligitur hypostasis verbi Dei, secundum quod attribuitur Christo. Et sic patet quod per hoc quod dicimus Christum Deum et hominem, non dicimus eum esse duo, sed unum in duabus tamen naturis. Quia vero ea quae conveniunt naturae, attribui possunt hypostasi illius naturae, hypostasis autem tam humanae naturae quam divinae includitur tam in nomine significante divinam naturam, quam in nomine significante humanam, eo quod est eadem hypostasis habens utramque naturam; consequens est ut tam divina quam humana praedicentur de illa hypostasi, sive secundum quod includitur in nomine significante divinam naturam, sive secundum quod includitur in nomine significante naturam humanam. Possumus enim dicere, quod Deus Dei verbum est conceptus et natus de virgine, passus, mortuus et sepultus; attribuentes hypostasi verbi Dei humana propter humanam naturam: et e converso possumus dicere quod homo ille est unum cum patre, et quod est ab aeterno, et quod creavit mundum, propter divinam naturam. In his ergo tam diversis de Christo praedicandis distinctio invenitur, si consideretur secundum quid de Christo ista dicuntur: quaedam enim dicuntur secundum humanam naturam, quaedam secundum divinam. Si autem consideretur de quo dicuntur, indistincte proferuntur, quia eadem est hypostasis de qua et divina et humana dicuntur: ut si dicam, quod idem

est homo qui videt et qui audit, sed non secundum idem: videt enim secundum oculos, sed audit secundum aures. Idem etiam est pomum quod videtur et odoratur; sed hoc quidem colore, illud autem odore. Ratione cuius dicere possumus, quod videns audit, et audiens videt, et visum odoratur, et odoratum videtur. Et similiter dicere possumus, quod Deus nascitur ex virgine propter humanam naturam, et homo ille est aeternus, propter divinam naturam.

Caput 7

[69233] De rationibus Fidei, cap. 7 tit. Qualiter sit accipiendum quod dicitur: verbum Dei esse passum et mortuum et quod ex hoc nullum inconueniens sequitur

[69234] De rationibus Fidei, cap. 7 Ex consideratione igitur praemissorum satis apparere iam potest nihil inconueniens sequi ex hoc quod Deum unigenitum Dei verbum passum et mortuum confitemur. Non enim haec ei attribuimus secundum divinam naturam, sed secundum humanam, quam pro nostra salute in unitatem personae assumpsit. Si quis autem obiiciat quod Deus, cum sit omnipotens, alio modo poterat humanum genus salvare quam per unigeniti filii sui mortem, considerare debet qui hoc obiicit, quod in factis Dei considerandum est quid conuenienter fieri potuit, etiam si alio modo id Deus facere potuisset, alioquin omnia eius opera similis ratio irritabit. Si enim consideretur quare Deus fecerit caelum tantae quantitatis, et quare condiderit in tali numero stellas, sapienter cogitanti occurret quod sic conuenienter fieri potuit, licet Deus aliter facere potuisset. Dico autem hoc secundum quod credimus totam naturae dispositionem et humanos actus divinae providentiae esse subiectam. Hac enim credulitate sublata, omnis divinitatis cultus excluditur. Suscepimus autem praesentem disputationem ad eos qui se Dei cultores dicunt, sive sint Christiani, sive Saraceni, sive Iudaei. Ad eos autem qui omnia ex necessitate provenisse dicunt a Deo operosius a nobis alibi disputatum est. Si quis ergo conuenientiam passionis et mortis Christi pia intentione consideret, tantam sapientiae profunditatem inueniet, ut semper aliqua cogitanti plura et maiora occurrant, ita quod experiri possit verum esse quod apostolus dicit: *nos praedicamus Christum crucifixum, Iudaeis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam; nobis autem Christum Dei virtutem et Dei sapientiam*: et iterum: *quod stultum est Dei, sapientius est hominibus*. Primo igitur considerandum occurrit, quod cum Christus humanam naturam assumpserit ad lapsum hominis reparandum, ut supra iam diximus, ea oportuit Christum pati et agere secundum humanam naturam, per quae remedium adhiberi posset contra lapsum peccati. Peccatum autem hominis consistit praecipue in hoc quod bonis corporalibus inhaerendo, spiritualia bona praetermittit. Hoc igitur decuit filium Dei in natura assumpta hominibus ostendere per ea quae fecit et passus est, ut homines temporalia bona vel mala pro nihilo ducerent, ne ab eorum inordinato affectu impediti, spiritualibus minus dediti essent. Unde Christus pauperes parentes elegit, et tamen virtute perfectos, ne quis de sola carnis nobilitate et parentum divitiis gloriaretur. Pauperem vitam gessit, ut divitias doceret contemnere. Privatus absque dignitate vixit, ut homines ab inordinato appetitu honorum revocaret. Laborem, famem, sitim et corporis flagella sustinuit, ne homines voluptatibus et deliciis intenti, propter asperitates huius vitae retraherentur a bono virtutis. Ad extremum sustinuit mortem, ne propter mortis timorem aliquis veritatem desereret. Et ne aliquis pro veritate vituperabilem mortem formidaret, exprobratissimum genus mortis elegit, scilicet mortis crucis. Sic ergo conueniens fuit filium Dei hominem factum mortem pati, ut sui exemplo homines provocaret ad virtutem, ut sic verum sit quod Petrus dicit: *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum ut sequamini vestigia eius*. Deinde, quia hominibus ad salutem necessaria est non solum conversatio recta, per quam vitantur peccata, sed etiam cognitio veritatis, per quam vitantur errores; ad reparationem humani generis necessarium fuit ut unigenitum Dei verbum naturam humanam assumens, homines in certa veritatis cognitione firmaret. Veritati autem quae docetur per hominem non omnino firma credulitas adhibetur, quia homo et decipi et decipere potest: sed a solo Deo absque omni dubitatione veritatis cognitio confirmatur. Sic igitur oportuit filium Dei hominem factum doctrinam divinae veritatis proponere hominibus, ut ostenderet hanc divinitus, non humanitus esse: et hoc quidem ostendit miraculorum multitudine. Operanti enim ea quae solus Deus facere potest, puta mortuos suscitando, caecos illuminando et, cetera huiusmodi faciendo, credendum erat in his quae de Deo dicebat: qui enim per Deum operabatur, consequens erat ut etiam per Deum loqueretur. Sed miracula eius, praesentes qui aderant, videre potuerunt; a posteris autem potuissent credi

conficta, sed contra hoc remedium adhibuit divina sapientia per Christi infirmitatem. Si enim vixisset in mundo dives, potens, et in aliqua magna dignitate constitutus, credi potuisset quod eius doctrina et miracula favore hominum et potestate humana fuissent recepta. Et ideo, ut manifestum fieret opus divinae virtutis, omnia abiecta et infirma in mundo elegit, pauperem matrem, vitam inopem, discipulos et nuntios idiotas, reprobari et condemnari etiam usque ad mortem a magnatibus mundi, ut manifeste appareret quod susceptio miraculorum, eius atque doctrinae non fuit humanae potentiae sed divinae. Unde et in eis quae fecit vel passus est, simul coniungebatur et humana infirmitas et divina potestas. In nativitate enim pannis involutus in praesepio ponitur; sed collaudatur ab Angelis, et a magis stella praeduce adoratur. Tentatur a Diabolo; sed ei ministratur ab Angelis. Vivit inops et mendicus; sed mortuos suscitatur, illuminat caecos. Moritur affixus patibulo, annumeratur latronibus; sed in eius morte sol obscuratur, terra tremit, franguntur lapides, aperiuntur monumenta, et mortuorum corpora suscitantur. Si quis ergo ex talibus initiis tantum fructum videat consecutum, scilicet conversionem fere totius mundi ad Christum, et ulterius alia signa quaerat ad credendum; durior lapide censeri potest, cum in morte eius etiam petrae sint scissae. Hinc est quod apostolus, ad Corinthios dicit quod: *verbum crucis pereuntibus stultitia est; sed his qui salvi fiunt, idest nobis, virtus Dei est.* Est autem circa hoc, aliud considerandum, quod secundum eandem rationem providentiae, qua in seipso Dei filius homo factus, infirma pati voluit, etiam suos discipulos, quos humanae salutis ministros instituit, voluit esse in mundo abiectos. Unde non elegit litteratos et nobiles, sed illitteratos et ignobiles, pauperes scilicet piscatores, et eos mittens ad salutem hominum procurandam, iussit paupertatem servare, persecutiones et opprobria pati, et mortem etiam pro veritate subire, ne eorum praedicatio ad aliquid terrenum commodum composita videretur, et ut salus mundi non adscriberetur humanae sapientiae aut virtuti, sed solum divinae. Unde nec in eis defuit virtus divina mirabilia operans, qui tamen secundum mundum videbantur abiecti. Hoc autem erat necessarium reparationi humanae, ut homines discernerent non de seipsis superbe confidere, sed de Deo. Hoc enim ad perfectionem humanae iustitiae requiritur ut homo totaliter se Deo subiiciat, a quo etiam omnia bona consequi speret adipiscenda, et adepta recognoscat. Ad bona igitur praesentia huius mundi contemnenda, et adversa quaelibet toleranda usque ad mortem, nullo modo melius eius discipuli potuerunt institui quam per passionem et mortem Christi: unde et ipse eis dicebat in Johanne: *si me persecuti sunt, et vos persequentur.* Demum vero considerandum est, quod hoc habet ordo iustitiae ut pro peccato poena infligatur. Apparet enim in humanis iudiciis quod ea quae iniuste sunt facta, ad iustitiam reducuntur, dum iudex ab eo qui aliena accipiens, plus habet quam debeat, subtrahit quod plus habet, et dat ei qui minus habebat. Quicumque autem peccat, plus suae voluntati indulget quam debeat; ut enim suam voluntatem impleat, transgreditur ordinem rationis et legis divinae. Ad hoc igitur quod ad iustitiae ordinem reducat, oportet quod voluntati subtrahatur de eo quod vult: quod fit dum punitur vel per subtractionem bonorum quae vellet habere, vel per illationem malorum quae pati recusat. Haec igitur reintegratio iustitiae per poenam quandoque fit per voluntatem eius qui punitur, dum ipsemet sibi poenam assumit, ut ad iustitiam redeat; quandoque fit eo invito, et tunc quidem ipse ad iustitiam non reducit, sed in eo impletur iustitia. Erat autem totum humanum genus peccato subiectum. Ad hoc ergo quod ad statum iustitiae reduceretur, oportebat intervenire poenam quam homo sibiipso assumeret ad implendum divinae iustitiae ordinem. Nullus autem homo purus tantus esse poterat qui sufficienter satisfacere posset Deo, poenam aliquam voluntarie assumendo, etiam pro peccato proprio, nedum pro peccato universorum. Cum enim homo peccat, legem Dei transgreditur, et sic quantum est in se, iniuriam Deo facit, qui est maiestatis infinitae. Tanto autem est maior iniuria, quanto maior est is in quem committitur: manifestum est enim quod maior reputatur iniuria, si quis percutiat militem, quam rusticum; et adhuc maior, si regem aut principem. Habet igitur peccatum contra legem Dei commissum quodammodo iniuriam infinitam. Sed rursus considerandum est, quod secundum dignitatem satisfaciendae etiam satisfactio ponderatur. Nam unum verbum deprecatorium a rege prolatum pro satisfactione alicuius iniuriae, maior satisfactio reputaretur quam si aliquis alius vel genu fleteret, vel nudus incederet, vel quamcumque humiliationem ostenderet ad satisfaciendum iniuriam passo. Nullus autem purus homo erat infinitae dignitatis, cuius satisfactio posset esse condigna contra Dei iniuriam. Oportuit igitur ut esset aliquis homo infinitae dignitatis qui poenam subiret pro omnibus, et sic condigne satisfaceret pro totius mundi peccatis. Ad hoc igitur unigenitum Dei verbum, verus Deus et Dei filius naturam humanam assumpsit, et in ea mortem pati voluit, ut totum humanum genus a peccato satisfaciendo purgaret: unde et Petrus dicit: *Christus semel pro peccatis nostris mortuus est, iustus pro iniustis ut nos offerret Deo.* Non ergo, sicut opinantur, conveniens fuit quod Deus sine satisfactione humana peccata purgaret, neque etiam quod hominem non permetteret cadere in peccatum. Primum

enim repugnaret ordini iustitiae, secundum ordinem naturae humanae, per quam homo est suae voluntatis liber, potens bonum vel malum eligere. Providentiae autem est ordinem rerum non destruere, sed salvare. In hoc ergo maxime sapientia Dei apparuit quod et ordinem servavit tam iustitiae quam naturae, et tamen misericorditer providit homini salutis remedium per filii sui incarnationem et mortem.

Caput 8

[69235] De rationibus Fidei, cap. 8 tit. Qualiter sit accipiendum quod fideles sumunt corpus Christi et quod ex hoc nullum inconueniens sequitur

[69236] De rationibus Fidei, cap. 8 Quia ergo per passionem et mortem Christi homines a peccato purgantur, ut huius tam immensi beneficii in nobis iugis maneret memoria, filius Dei passione appropinquante, suae passionis et mortis memoriam fidelibus suis reliquit iugiter recolendam, suum corpus et sanguinem tradens discipulis sub speciebus panis et vini, quod usque nunc in memoriam illius venerandae passionis ubique terrarum Christi frequentat Ecclesia. Quam vane autem hoc sacramentum infideles irrideant, quilibet etiam parum instructus in Christiana religione de facili potest attendere. Non enim dicimus quod corpus Christi dilaceretur in partes, et sic divisum a fidelibus sub sacramento sumatur, ut oporteat quandoque illud deficere, etiamsi magnitudinem montis haberet, ut dicunt; sed per conversionem panis in corpus Christi dicimus corpus Christi in sacramento Ecclesiae esse et a fidelibus manducari. Ex quo ergo corpus Christi non dividitur, sed in ipsum aliquid convertitur, nulla necessitas est ut per manducationem fidelium quantitati eius aliquid subtrahatur. Si quis autem infidelis dicere velit hanc conversionem impossibilem esse, consideret, si Dei omnipotentiam confitetur, quod cum per virtutem naturae possit res una converti in aliam quantum ad formam, sicut quod aer in ignem convertitur, dum materia quae prius erat subiecta formae aeris, postmodum formae ignis subiicitur. Multo magis virtus omnipotentis Dei, quae totam rei substantiam in esse producit, non solum transmutando secundum formam, ut facit natura, poterit hoc totum in illud totum convertere, ut sic panis in corpus Christi convertatur et vinum in sanguinem. Si autem huic conversioni repugnare aliquis velit per id quod sensu apparet, nam nihil secundum sensum immutatur in sacramento altaris, consideret qui eiusmodi est sic nobis omnia divina proponi ut ad nos sub tegumento visibilium rerum deveniant. Ut igitur corpus Christi et sanguis spiritualis et divina refectio haberetur, et omnino quasi cibus et potus communis, non sub propria carnis et sanguinis nobis traduntur specie sed sub specie panis et vini; ne esset etiam horribile humanam carnem comedere et sanguinem humanum potare. Nec tamen hoc sic fieri dicimus quasi species illae quae sensibus apparent in sacramento altaris sint solum in phantasia videntium, sicut solet esse in praestigiis artium magicarum, quia veritatis sacramentum nulla fictio decet; sed Deus, qui est substantiae et accidentis creator, potest accidentia sensibilia conservare in esse, subiectis in aliud transmutatis. Potest enim effectus secundarum causarum per sui omnipotentiam absque causis secundis et producere et in esse servare. Si quis vero Dei omnipotentiam non confitetur, contra talem in praesenti opere disputationem non assumpsimus, sed contra Saracenos, et alios qui Dei omnipotentiam confitentur. Alia vero huius sacramenti mysteria non sunt hic magis discutienda, quia infidelibus secreta fidei pandi non debent.

Caput 9

[69237] De rationibus Fidei, cap. 9 tit. Quod est specialis locus ubi animae purgantur antequam vadant ad Paradisum

[69238] De rationibus Fidei, cap. 9 Nunc restat considerare de opinione quorundam dicentium, Purgatorium non esse post mortem, ad quam quidem positionem ut homines aliqui devenirent, hoc eis contigisse videtur quod et in pluribus aliis contigit multis. Dum enim aliqui errores aliquos incaute vitare voluerunt, inciderunt in errores contrarios. Sicut Arius dum vitare voluit errorem Sabellii confundentis sanctae Trinitatis personas, incidit in errorem contrarium, ut divideret deitatis essentiam. Similiter Eutyches dum vitare voluit errorem Nestorii dividit in Christo personam Dei et hominis; contrarium errorem instituit, ut confiteretur, unam esse naturam

Dei et hominis. Sic igitur et aliqui dum vitare volunt Origenis errorem ponentis omnes poenas post mortem purgatorias esse, in contrarium prolabantur errorem ut dicant nullam poenam post mortem purgatoriam esse. Sancta vero Catholica et apostolica Ecclesia inter errores contrarios media cauto passu incedit. Sicut enim distinguit personas in Trinitate contra Sabellium, et tamen in errorem Arii non declinat, sed unam confitetur trium personarum essentiam; in incarnationis vero mysterio e converso naturas distinguit contra Eutychem, et cum Nestorio personam non separat: sic et in statu animarum post mortem poenas quasdam purgatorias confitetur eorum dumtaxat qui de hoc saeculo absque peccato mortali recedunt cum caritate et gratia; nec tamen cum Origene omnes poenas purgatorias confitetur; sed eos qui cum peccato mortali decedunt, cum Diabolo et Angelis eius confitetur aeterno supplicio cruciandos. Ad huius igitur veritatis assertionem primo considerandum videtur, quod illi qui in peccato mortali decedunt, statim ad infernalium supplicia rapiuntur. Quod aperte ex evangelica auctoritate probatur: dicitur enim in Luca ex ore domini, quod *mortuus est dives epulo, et sepultus est in Inferno*; et de cruciatu eius ex ipsius confessione apparet, dum dicit: *quia crucior in hac flamma. Per Iob quoque de impiis dicitur: ducunt in bonis dies suos, et in puncto ad Inferna descendunt, qui dixerunt Deo: recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus*. Non solum autem impii pro peccatis propriis, sed etiam iusti ante Christi passionem pro peccato primi parentis in morte ad Inferos descendebant: unde Iacob dicebat: *descendam ad filium meum lugens in Infernum*. Unde et ipse Christus moriens ad Inferna descendit, ut in symbolo fidei continetur, sicut ante per prophetam praedictum fuerat: *non derelinques animam meam in Inferno*, quod et Petrus in actibus de Christo exponit. Quamvis alio modo Christus ad Inferna descenderit, non quasi peccato obnoxius, sed solus inter mortuos liber, ad hoc descendit ut expolians principatus et potestates captivam duceret captivitatem, sicut per Zachariam fuerat ante praedictum: *tu autem in sanguine testamenti tui eduxisti vinctos de lacu. Aqua*. Sed quia miserationes Dei sunt super omnia opera eius, multo magis credendum est, quod illi qui sine macula moriuntur, statim aeternae retributionis mercedem accipiunt. Et hoc quidem evidentibus auctoritatibus manifeste probatur. Dicit enim apostolus in II epistola ad Corinthios, cum de tribulationibus sanctorum mentionem fecisset: *scimus, inquit, quoniam si terrestri domus nostra huius habitationis dissolvatur, quod aedificationem ex Deo habemus, domum non manufactam, sed aeternam in caelis*. Ex quibus verbis prima facie inspectis hoc videtur elici posse, quod dissoluto mortali corpore, homo caelesti gloria induatur. Sed ut hic sensus evidentior fiat, sequentia pertractemus. Quia enim duo proposuerat, scilicet dissolutionem habitationis terrenae et adeptionem domus caelestis, ostendit quomodo desiderium hominis se habeat ad utrumque, cum quadam expositione utriusque. Unde primo subiungit de desiderio caelestis domus, et dicit, quod *ingemiscimus* in hoc quasi a nostro desiderio retardati quod *cupimus superindui habitationem caelestem*: per quod etiam dat intelligere, quod illa domus caelestis quam supra dixerat, non est aliquid ab homine separatum, sed aliquid homini inhaerens. Non enim dicitur homo induere domum, sed vestimentum; sed dicitur aliquis inhabitare domum. Cum ergo haec duo coniungit dicens, *superindui habitationem*, ostendit quod illud desideratum et est aliquid adhaerens, quia induitur, et est aliquid continens et excedens, quia inhabitatur. Quid autem sit illud desideratum, ex sequentibus patebit. Sed quia non simpliciter dixerat indui, sed superindui, rationem sui dicti exponit, subdens: *si tamen vestiti et non nudi inveniamur*, quasi dicat: si anima sic indueretur habitatione caelesti quod non exueretur habitatione terrena, adeptio illius habitationis caelestis esset superinduitio. Sed quia oportet quod exuatur habitatione terrena ad hoc quod induatur caelesti, non potest dici superinduitio sed induitio simplex. Posset ergo aliquis ab apostolo quaerere: quare ergo dixisti: *superindui cupientes*? Ad quod respondet subdens: *nam et qui sumus in tabernaculo isto*, idest qui induimur terreno tabernaculo quasi transitorio, non domo quasi permanente, *ingemiscimus* gravati quasi aliquo accidente contra nostrum desiderium, eo quod secundum naturale desiderium *nolumus expoliari* tabernaculo terreno, *sed supervestiri* caelesti, *ut absorbeatur quod mortale est, a vita*, idest ut ad vitam immortalem sine mortis gustu transeatur. Posset autem iterum aliquis apostolo dicere: rationabile apparet, quod nolumus expoliari terrena habitatione, quae est nobis connaturalis, sed unde hoc nobis quod habitationem caelestem indui cupiamus? Ad hoc autem respondens subdit: *qui autem efficit nos in hoc ipsum*, ut desideremus caelestia, *Deus est*. Et quomodo nos in hoc efficiat, ostendit subdens: *qui dedit nobis pignus spiritus*. Per spiritum enim sanctum, quem accepimus a Deo, certi sumus de caelesti habitatione adipiscenda sicut per pignus de debito recuperando. Ex hac autem certitudine in desiderium caelestis habitationis elevamur. Sic ergo duo desideria sunt in nobis: unum naturae de terrena habitatione non deserenda; aliud gratiae de caelesti habitatione consequenda. Sed haec duo desideria simul impleri non possunt, quia ad caelestem habitationem pervenire non possumus, nisi terrenam

deseramus. Unde cum quadam fiducia firma et audacia desiderium gratiae praeferimus desiderio naturae, ut velimus terrenam habitationem deserere, et ad caelestem pervenire: et hoc est quod subdit: *audentes igitur semper, et scientes, quoniam dum sumus in hoc corpore peregrinamur a domino, per fidem enim ambulamus, et non per speciem, audemus et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore, et praesentes esse ad dominum.* Ubi aperitur quod ipsum corpus corruptibile supra nominavit terrestrem domum huius habitationis, et tabernaculum; quod quidem corpus est animae quasi quoddam indumentum. Aperitur etiam quid supra dixerat *domum non manufactam, sed aeternam in caelis*: quia ipsum Deum, quem homines induunt, vel etiam inhabitant, dum ei praesentes existunt per speciem, idest videndo eum sicut est, peregrinantur autem ab ipso, dum per fidem tenent quod nondum vident. Desiderant ergo sancti peregrinari a corpore, idest ut eorum animae per mortem a corporibus separentur, ad hoc quod sic peregrinantes a corpore, sint praesentes ad dominum. Manifestum est ergo quod sanctorum animae a corporibus absolutae ad caelestem habitationem perveniunt Deum videntes. Non ergo sanctarum animarum gloria quae in Dei visione consistit differtur, usque ad diem iudicii, quo corpora resumunt. Hoc etiam apparet per dictum apostoli ad Philip. ubi dicit: *desiderium habens dissolvi, et cum Christo esse.* Vanum autem esset hoc desiderium, si corpore dissoluto adhuc Paulus cum Christo non esset, quem tamen constat esse caelis: sunt ergo animae sanctorum post mortem cum Christo in caelis. Manifeste etiam dominus latroni confitenti in cruce dixit: *hodie mecum eris in Paradiso*, per Paradisum gloriae fruitionem designans. Unde non est credendum, quod suos fideles Christus remunerare differat, quantum ad gloriam animarum, usque ad corporum resumptionem. Quod ergo dominus dicit: *in domo patris mei mansiones multae sunt*, ad differentias praemiorum refertur, quibus sancti in caelesti beatitudine remunerantur a Deo, non enim extra domum, sed in ipsa domo. His autem visis, consequens videtur Purgatorium animarum esse post mortem. Ex multis enim sacrae Scripturae auctoritatibus manifeste habetur quod ad illam caelestem gloriam nullus pervenire potest cum macula. Dicitur enim de divinae sapientiae participatione, in libro sapientiae, quod est *emanatio quaedam claritatis omnipotentis Dei sincera, et ideo nihil inquinatum incurrit in illam.* Consistit autem caelestis felicitas in sapientiae participatione perfecta, qua per speciem Deum videbimus. Oportet igitur omnino sine macula esse eos qui ad illam beatitudinem perducuntur. Idem habetur expressius in Isaia: *via sancta vocabitur: non transibit per eam pollutus*; et in Apocalypsi dicitur: *non intrabit in ea aliquid coinquinatum.* Contingit autem aliquos in hora mortis aliquibus maculis peccatorum inquinari, propter quae tamen aeternam damnationem Inferni non merentur; sicut sunt venialia peccata, ut verbum otiosum et alia huiusmodi. Non ergo ad caelestem beatitudinem qui talibus inquinati decedunt, poterunt pervenire statim post mortem; pervenirent autem, ut supra probatum est, si huiusmodi maculae in eis non essent. Ad minus ergo post mortem dilationem gloriae patientur propter venialia peccata. Nulla autem ratio est quare magis hanc poenam quam aliam animas post mortem pati concedant; praesertim cum carentia visionis divinae et separatio a Deo, maior sit poena etiam existentibus in Inferno, quam ignis supplicium, patiuntur ergo animae. Cum venialibus decedentium Purgatorium ignem post mortem. Si quis autem dicat, huiusmodi peccata venialia remanere purganda per ignem conflagrationis mundi, qui faciem praecedet iudicis; hoc cum praemissis stare non potest. Ostensum enim est, quod sanctorum animae, in quibus nulla est macula, statim corpore dissoluto caelestem habitationem adipiscuntur; nec potest dici quod animae cum peccatis venialibus decedentium antequam ab eis purgentur ad caelestem perveniant gloriam, sicut ostensum est. Differtur ergo eorum gloria propter peccata venialia usque ad diem iudicii: quod omnino improbabile videtur, ut scilicet pro levibus peccatis tantam poenam aliquis patiatur in gloriae dilatione. Amplius, contingit aliquos ante mortem perficere non potuisse poenitentiam debitam pro peccatis, de quibus poenituerunt; nec est divinae iustitiae conveniens quod poenam illam non exsolvant: sic enim melioris conditionis essent qui cito morte praeoccupantur, quam qui diutinam poenitentiam pro peccatis in hac vita perficiunt. Patiuntur igitur post mortem huiusmodi poenam. Non autem in Inferno, in quo homines pro peccatis mortalibus puniuntur, cum iam per poenitentiam sint mortalia peccata dimissa. Nec etiam esset conveniens ut pro exsolutione huius poenae usque ad diem iudicii eis gloria debita differretur. Oportet igitur ponere aliquas poenas temporales et purgatorias post hanc vitam ante diem iudicii. Huic etiam consonat Ecclesiae ritus ab apostolis introductus. Orat enim tota Ecclesia pro fidelibus defunctis. Manifestum est autem quod non orat pro his qui sunt in Inferno, quia in Inferno nulla est redemptio; neque etiam pro his qui sunt caelestem gloriam iam adepti quia illi iam pervenerunt ad finem. Relinquitur ergo quod sint aliquae poenae temporales et purgatoriae post hanc vitam, pro quarum remissione orat Ecclesia. Hinc est etiam quod apostolus ad Corinthios dicit: *uniuscuiusque opus quale fuerit, ignis probabit. Si cuius opus manserit, quod*

superaedificavit mercedem accipiet; si cuius opus arserit, detrimentum patietur; ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem. Non autem potest hoc intelligi de igne Inferni, quia qui illum ignem patiuntur, non salvantur. Oportet ergo quod intelligatur de aliquo igne purgante. Et quidem potest aliquis dicere hoc esse intelligendum de igne qui praecedet faciem iudicis, praecipue quia praemittitur: *dies domini declarabit, quia in igne revelabitur*; dies autem domini intelligitur dies ultimi adventus eius, sicut apostolus in I Thessal. dicit, *dies domini sicut fur in nocte, ita veniet*; sed attendendum est, quod sicut dies iudicii dicitur dies domini, quia est dies adventus eius ad iudicium universale totius mundi, ita dies mortis uniuscuiusque dicitur dies domini, quia in morte ad unumquemque venire Christus dicitur remuneraturus vel condemnaturus. Unde quantum ad remunerationem bonorum dicit in Iohanne, ad discipulos, suos: *si abiero, et praeparavero vobis locum, iterum venio et accipiam vos ad meipsum, ut ubi sum ego et vos sitis*; quantum vero ad condemnationem malorum dicitur in Apocalypsi: *age poenitentiam, et prima opera fac: sin autem, venio tibi, et movebo candelabrum tuum de loco suo.* Dies ergo domini quoad universale iudicium veniet in igne revelabitur, qui faciem iudicis praecedet, quo reprobis ad supplicium aeternum trahentur, et iusti qui vivi reperientur, purgabuntur; sed et dies domini, quo unumquemque in sua morte iudicat, in igne revelabitur, qui purgat bonos, et impios condemnat. Sic ergo patet Purgatorium esse post mortem.

Caput 10

[69239] De rationibus Fidei, cap. 10 tit. Quod praedestinatio divina humanis actibus necessitatem non imponat et qualiter in hac quaestione procedendum sit

[69240] De rationibus Fidei, cap. 10 Nunc ultimo considerandum restat, an per praeordinationem seu praedestinationem divinam humanis actibus necessitas imponatur. In qua quaestione sic caute procedendum est, ut veritas defendatur, et falsitatis error vitetur. Erroneum enim est dicere, quod humani actus et eventus, praescientiae et ordinationi divinae non subsint. Nec minus est erroneum dicere, quod ex praescientia vel ordinatione divina humanis actibus necessitas ingeratur: tolleretur enim libertas arbitrii, consiliandi opportunitas, legum utilitas, sollicitudo bene agendi, et poenarum et praemiorum iustitia. Est igitur considerandum quod Deus aliter habet scientiam de rebus quam homo. Homo enim subiectus est tempori, et ideo temporaliter res cognoscit, quaedam respiciens ut praesentia, quaedam ut praeterita recolens, et quaedam praevidens ut futura. Sed Deus est superior temporis decursu, et esse suum est aeternum: unde et sua cognitio non est temporalis, sed aeterna; comparatur autem aeternitas ad tempus sicut indivisibile ad continuum. In tempore enim invenitur diversitas quaedam partium secundum prius et posterius sibi succedentium, sicut in linea inveniuntur diversae partes secundum situm ad invicem ordinatae: sed aeternitas prius et posterius non habet, quia res aeternae mutatione carent. Et sic aeternitas est tota simul, sicut et punctum partibus caret secundum situm distinctis. Punctum autem dupliciter ad lineam comparari potest: uno quidem modo sicut intra lineam comprehensum, sive sit in principio lineae, sive in medio, sive in fine; alio modo ut extra lineam existens. Punctum igitur intra lineam existens non potest omnibus lineae partibus adesse, sed in diversis partibus lineae necesse est diversa puncta signari; punctum vero quod extra lineam est, nihil prohibet aequaliter omnes lineae partes respicere; ut apparet in circulo, cuius centrum cum sit indivisibile, aequaliter respicit omnes circumferentiae partes, et omnes sibi sunt quodammodo praesentes, quamvis una earum alteri non sit praesens. Puncto autem incluso in linea similatur instans, quod est terminus temporis, quod quidem non adest omnibus partibus temporis, sed in diversis partibus temporis instantia diversa signantur. Puncto vero quod est extra lineam, scilicet centro, quodammodo similatur aeternitas: quae cum sit simplex et indivisibilis, totum decursum temporis comprehendit, et quaelibet pars temporis est ei aequaliter praesens, licet partium temporis una sequatur ad alteram. Sic igitur Deus, qui de aeternitatis excelso omnia respicit, semper totum temporis decursum et omnia quae geruntur in tempore praesentialiter intuetur. Sicut ergo cum ego video sortem sedere, infallibilis est et certa est mea cognitio, nulla tamen ex hoc sorti necessitas sedendi imponitur; ita Deus omnia quae nobis sunt vel praeterita vel praesentia vel futura, quasi praesentia inspiciens, infallibiliter et certitudinaliter cognoscit, ita tamen quod contingentibus nulla necessitas imponitur existendi. Huius autem exemplum accipi potest, si comparemus decursum temporis ad transitum viae. Si quis enim sit in via per quam transeunt multi, videt quidem eos qui sunt ante se; qui vero post ipsum veniant, per

certitudinem scire non potest. Sed si aliquis sit in aliquo loco excelso, unde totam viam possit inspicere, simul videt omnes qui pertranseunt viam. Sic igitur homo qui est in tempore, non potest totum decursum temporis simul videre, sed videt ea solum quae coram assistunt, praesentia scilicet, et de praeteritis aliqua; sed ea quae ventura sunt, per certitudinem scire non potest. Deus autem de excelso suae aeternitatis per certitudinem videt quasi praesentia omnia quae per totum temporis decursum aguntur, absque hoc quod rebus contingentibus necessitas imponatur. Sicut autem divina scientia contingentibus necessitatem non imponit, sic nec eius ordinatio, qua provide ordinat universa. Sic enim ordinat res sicut agit eas: non enim eius ordinatio cassatur, sed quod per sapientiam ordinat, per virtutem exequitur. In actione autem divinae virtutis hoc considerare oportet, quod operatur in omnibus et movet singula ad suos actus secundum modum uniuscuiusque, ita quod quaedam ex motione divina ex necessitate suas actiones perficiunt, ut apparet in motibus caelestium corporum; quaedam vero contingenter, et interdum a propria actione deficiunt, ut apparet in actionibus corruptibilium corporum: arbor enim quandoque a fructificando impeditur, et animal a generando. Sic ergo sapientia divina de rebus ordinat, ut ordinata proveniant secundum modum propriarum causarum. Est autem hic modus naturalis hominis ut libere agat, non aliqua necessitate coactus, quia rationales potestates ad opposita se habent. Sic igitur Deus ordinat de actibus humanis, ut tamen humani actus necessitati non subdantur, sed proveniant ex arbitrii libertate. Haec igitur sunt quae ad praesens, visa sunt de propositis quaestionibus conscribenda; quae tamen alibi diligentius pertractata sunt.

© 2006 *Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem*
Iura omnia asservantur
OCLC nr. [49644264](#)