

nocivorum : quod quidem tripliciter ad appetentem potest referri. Uno modo respectu propriae operationis ; et sic inquantum propria operatio timetur ut laboriosa, est segnitias ; inquantum vero timetur ut turpis, est verecundia, quæ est timor in turpi actu. Secundo, respectu cognitionis, prout aliquid cognoscibile apprehenditur ut omnino excedens cognitionem ; et sic ejus consideratio apprehenditur ut supervacua, et sicut nociva. Quod autem excedit cognitionem, contingit vel propter ejus magnitudinem ; et sic est admiratio, quæ est timor ex magna imaginatione ; vel propter ejus inconsuetudinem, et sic est stupor, qui est timor ex inassueta imaginatione, secundum Damascenum. (lib. II orthod. Fidei, cap. xv.) Tertio, respectu passionis quæ est ab alio : quæ quidem passio potest timeri vel ratione turpitudinis ; et sic est erubescencia, quæ est timor in expectatione convicii : vel ratione læsionis, et sic est agonia, per quam homo timet ne in aliqua infortunia incidat.

Ad octavum dicendum, quod zelus addit super amorem quamdam intensionem : est enim amor vehemens non patiens consortium in amato.

ARTICULUS V. — *Utrum spes, timor, gaudium et tristitia sint animæ principales passionēs.* — (I part., quæst. xxv, art. 4.)

Quinto quæritur, utrum spes, timor, gaudium et tristitia sint quatuor principales animæ passionēs ; et videtur quod non. Quia Augustinus, XIV de civit. Dei (cap. III, VII, et VIII, in fin.), enumerans quatuor principales passionēs, ponit cupiditatem loco spei : quod ex verbis Virgilii accipi videtur, qui has principales passionēs designatas dixit, sicut homines cupiunt, metunt, gaudentes dolentesque, etc.

2. Præterea, quanto aliquid est perfectius, tanto principalius esse videtur. Sed motus audaciæ est perfectior quam motus spei, utpote cum majori intensione in suum objectum tendens. Ergo audacia magis est principalis passio quam spes.

3. Præterea, unumquodque denominatur a principaliori. Sed vis irascibilis ab ira denominatur. Ergo ira debet computari inter passionēs principales.

4. Præterea, sicut in irascibili est passio respectu futuri, ita in concupiscibili. Sed passio quæ est in concupiscibili, respectu futuri, scilicet desiderium, non ponitur passio principalis. Ergo nec timor et spes, quæ similiter sunt respectu futuri in irascibili.

5. Præterea, principale dicitur illud quod inter reliqua prius existit : principari enim, secundum Gregorium (homil. xxxiv in Evang., parum ante med.), est inter reliquos priorem esse. Sed inter reliquas passionēs amor est prior ; ex amore enim omnes aliæ passionēs nascuntur. Ergo amor deberet poni passio principalis.

6. Præterea, illæ passionēs videntur esse principales a quibus aliæ dependent. Sed a gaudio et tristitia omnes aliæ passionēs dependere videntur ; nam passio animæ est quam sequitur gaudium et tristitia, secundum Philosophum in II Ethic. (cap. v, paulo a princ.). Ergo hæ duæ passionēs tantum, scilicet gaudium et tristitia, sunt principales passionēs.

7. Sed dicendum, quod gaudium et tristitia sunt principales in concupiscibili ; spes autem et timor sunt principales in irascibili. — Sed contra est quod dicitur in lib. de Spiritu et Anima, cap. IV : *De concupiscibilitate gaudium et spes, de irascibilitate dolor et metus oriuntur.*

8. Præterea secundum proprietatem irascibilis potentia spes desperationi opponitur, timor audaciæ. Sed ex parte concupiscibilis ponuntur duæ principales passionēs contrariæ secundum proprietatem concupiscibilis, scilicet gaudium et tristitia. Ergo ex parte irascibilis deberent poni principales vel spes et desperatio, vel timor et audacia.

Sed contra est quod dicitur in lib. de Spiritu et Anima, cap. IV : *Affectus quadripartitus esse dignoscitur, dum de eo quod amamus, jam gaudemus, vel gaudere speramus : et de eo quod odimus, jam dolemus, aut dolendum (1) metuimus.* Ergo hæ sunt quatuor passionēs principales : gaudium, dolor sive tristitia, spes, et timor.

Præterea, Boetius principales passionēs enumerans, dicit in lib. de Consolat. (I, metro ult., circa fin.) :

Gaudia pelle, pelle timorem.
Spemque fugato, nec dolor adit.

Et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod quatuor sunt principales animæ passionēs : scilicet tristitia, gaudium, spes et timor. Cujus ratio est, quia principales passionēs dicuntur quæ aliis priores sunt, et earum origo. Cum autem passionēs animæ sint in parte appetitiva ; illæ passionēs priores erunt quæ immediate ex objecto appetitivæ oriuntur : quod quidem objectum est bonum et malum. Hæ autem erunt quasi secundariæ, quæ mediante aliis oriuntur.

Ad hoc autem quod aliqua passio immediate oriatur ex bono vel malo, duo requiruntur. Quorum primum est, ut per se ex bono et malo oriatur ; quia quod est per accidens, non est primum. Secundum vero, ut nullo præsupposito oriatur ; ut sic principalis passio propter duo dicatur : quod nec per accidens, neque per posterius provenit ex objecto, quod tenet locum activi. Ex bono autem provenit per se passio quæ procedit ex bono secundum quod est bonum ; per accidens vero illa quæ provenit ex bono secundum quod est malum : et

(1) *Al. et dolendum.*

e contrario est intelligendum de malo. Bonum autem, secundum quod est bonum, allicit et ad se trahit : unde, si aliqua passio sit appetitus tendentis in bonum, erit passio per se consequens ex bono. Sed repellere appetitum est proprium mali in quantum est malum ; unde, si aliqua passio sit respectu boni, per quam bonum refugiat, passio illa non erit ex bono per se, sed in quantum apprehenditur ut aliquammodo malum. Et e contrario est intelligendum de malo : quod illa passio per se provenit ex malo quæ consistit in fuga mali ; illa vero per accidens quæ consistit in accessu ad malum. Patet igitur qualiter aliqua passio per se ex bono vel malo oritur.

Quia vero quanto aliquid est ultimum in consecutione finis, tanto est prius in intentione et appetitu, ideo illæ passionem non præsuppositis aliis ex bono vel malo oriuntur, quæ consistunt in executione finis : et eis præsuppositis oriuntur aliæ. Gaudium vero et tristitia ex ipsa consecutione boni vel mali proveniunt, et per se : nam gaudium provenit ex bono in quantum est bonum, et tristitia ex malo in quantum est malum. Et similiter omnes aliæ passionem concupiscibilis per se ex bono vel malo proveniunt : quod contingit ex hoc quod objectum concupiscibilis est bonum vel malum, secundum absolutam rationem. Sed tamen aliæ passionem concupiscibilis præsupponunt gaudium et tristitiam per modum causæ : nam bonum concupiscibile ideo efficitur amatum et desideratum, quia apprehenditur ut delectabile ; malum vero odiosum et fugiendum, in quantum apprehenditur ut tristabile. Et sic, secundum ordinem appetendi, gaudium et tristitia sunt priora ; quamvis in ordine exequendi sint posteriora. In irascibili vero non omnes passionem per se consequuntur ex bono vel malo ; sed quedam per se, et quedam per accidens : quod contingit ex hoc quod bonum vel malum non secundum absolutam rationem sunt objectum irascibilis, sed secundum quod opponitur conditio arduitatis, secundum quam et bonum repudiatur ut excedens facultatem, et in malum tenditur prout possibile est repellere vel subijci. Non autem potest esse in irascibili aliqua passio quæ ex bono vel malo consequatur, nulla alia præsupposita ; bonum enim, postquam habitum est, nullam passionem in irascibili facit, ut ex prædictis, art. præced., patet : malum vero præsens facit quidem passionem in irascibili, sed non per se, sed per accidens ; in quantum scilicet quis in malum præsens tendit ut repellendum et subijciendum, sicut patet in ira.

Sic ergo patet ex dictis, quod quedam passionem sunt quæ primo et per se ex bono et malo oriuntur, ut gaudium et tristitia : quedam vero quæ per se, sed non primo ; sicut aliæ passionem concupiscibilis, et hæc duæ irascibilis timor et spes ; quarum una dicit fugam mali, alia accessum ad bonum :

quædam vero nec per se nec primo, sicut aliæ quæ sunt in irascibili, ut desperatio, audacia et ira, quæ dicuntur accessum ad malum, vel recessum a bono. Sic ergo principalissimæ passionem sunt gaudium et tristitia. Timor autem et spes sunt principales in suo genere : quia non præsupponunt aliquas passionem in potentia in qua sunt, scilicet in irascibili. Aliæ vero passionem concupiscibilis, ut amor, desiderium, odium et fuga, etsi sint per se ex bono vel malo, non sunt tamen primæ in suo genere, cum præsupponant alias in eadem potentia existentes ; et sic non possunt dici principales neque simpliciter neque in genere.

Et sic restat quod solum quatuor sint principales passionem : gaudium et tristitia, spes et timor.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod cupiditatem vel desiderium præcedit alia passio in eadem potentia, scilicet gaudium, quod est ratio desiderandi : unde non potest esse principalis passio. Spes autem, etsi præsupponat aliam passionem, non tamen in eadem potentia existentem, sed in concupiscibili : omnes namque passionem irascibilis oriuntur ex passionibus concupiscibilis, ut in alia questione (quæst. præc., art. 2), dictum est ; unde potest esse passio principalis. Augustinus vero ponit desiderium vel cupiditatem loco spei, propter similitudinem quamdam quæ est inter ea : nam utraque passio est respectu boni nondum habiti.

AD SECUNDUM dicendum, quod audacia non potest esse principalis passio : utitur enim ex malo per accidens, cum sit respectu mali per viam aggrediendi ; audax enim aggreditur malum, in quantum æstimat victoriam et repulsionem mali esse quoddam bonum, et ex huiusmodi bona spe audacia oritur ; et sic subtiliter considerando, invenitur spes esse audacia prior ; nam spes victoriæ, vel saltem evasionis, audaciam causat.

AD TERTIUM dicendum, quod ira oritur ex malo per accidens, in quantum scilicet iratus vindictam mali sibi illati bonum æstimat, et in eam tendit ; unde spes vindictæ consequendæ est causa iræ : unde cum aliquis læditur ab eo qui non reputat posse vindictam inferre, non irascitur, sed tristatur solum vel timet, ut Avicenna dicit (lib. III Met., cap. vi, a med.), sicut si rusticus læditur a rege. Et ideo ira non potest esse principalis passio ; præsupponit enim non solum tristitiam, quæ est in concupiscibili ; sed spem, quæ est in irascibili. Denominatur autem irascibilis ab ira, quia est ultima passionum quæ sunt (1) in irascibili.

AD QUARTUM dicendum, quod passionem quæ sunt in concupiscibili, respectu futuri, oriuntur quodammodo ex passionibus in eadem vi existentibus respectu præsentis ; sed

(1) *Id.* quæ est.

passiones quæ sunt respectu futuri in irascibili, non oriuntur ex aliquibus passionibus respectu presentis in eadem potentia existentibus, sed existentibus in alia potentia, scilicet ex gaudio et tristitia; unde non est simile.

AD QUINTUM dicendum quod in via exequendi vel consequendi, amor est prima passio; sed in via intentionis gaudium est prius amore, et est ratio amandi; præcipue secundum quod amor est passio concupiscibilis.

AD SEXTUM dicendum, quod gaudium et tristitia sunt inter alias principalissimæ, ut dictum est. Nihilominus tamen spes et amor in suo genere sunt principales, ut ex dictis, in corp. art., patet.

AD SEPTIMUM dicendum, quod liber ille, cum non sit Augustini, non imponit nobis necessitatem ut ejus auctoritatem recipiamus; et præcipue hic ubi videtur expressam falsitatem continere. Spes enim non est in concupiscibili, sed in irascibili; tristitia vero non in irascibili, sed in concupiscibili. Si tamen oporteat auctoritatem suscipere, potest dici quod loquitur de potentiis istis secundum rationes nominum: concupiscentia enim est boni; et ex hac ratione omnes passionem ordinatæ in bonum concupiscibili attribuntur. Ira autem est ex aliquo malo illato; unde omnes passionem quæ respectu mali sunt, irascibili attribui possunt; et secundum hoc attribuitur irascibili tristitia, et concupiscibili spes.

AD OCTAVUM dicendum, quod contrarietas quæ est propria passionum irascibilis, scilicet facultatem excedens et non excedens, facit alteram passionem per accidens oriri ex bono vel malo; excedens enim facultatem inducit ad recessum, non excedens autem induci ad accessum. Et ideo si istæ differentie considerentur in bono, illa passio quæ sequitur ex excedente facultatem, per accidens ex bono proveniet; si autem circa malum, illa erit per accidens quæ sequitur id quod est facultatem non excedens; unde in irascibili non possunt esse duæ principales passionem, quæ sunt directe contrariæ, ut spes et desperatio, vel audacia et timor, sicut erat in concupiscibili gaudium et tristitia.

ARTICULUS VI. — *Utrum passionibus mereamur.*

(I-II, quest. xxiv, art. 6.)

Sexto quæritur, utrum passionibus mereamur; et videtur quod sic. Implendo enim præcepta mereamur. Sed divinis præceptis inducimur ad gaudendum, timendum, dolendum, et ad alias hujusmodi passionem, ut Augustinus dicit, XIV de Civit. Dei, cap. ix. Ergo passionibus mereamur.

2. Præterea, secundum Augustinum in eodem lib., cap. vi, hujusmodi passionem non sunt sine voluntate; immo et nihil

aliud sunt quam voluntates. Sed actibus voluntatis mereri possumus non solum materialiter, sed et formaliter. Ergo et hujusmodi passionibus.

3. Præterea, passionem animales plus accedunt ad rationem voluntarii quam corporales. Sed passionem animales aliquo sunt in nobis, inquantum concupiscibilis et irascibilis obediunt rationi; passionem autem corporales non. Sed passionem corporales sunt meritoria, ut patet in Martyribus, qui passionibus corporalibus aureolam martyrii merentur. Ergo multo fortius passionem animales sunt meritoria.

4. Sed dicendum, quod passionem corporales sunt meritoria, inquantum volitæ sunt. — Sed contra voluntas patiendi pro Christo potest esse etiam in eo qui nunquam patiatur, qui tamen non habebit aureolam. Ergo passio corporalis meretur aureolam non solum secundum quod est volita, sed secundum quod est actualiter experta.

5. Præterea, id ad cuius intensionem sequitur intensio præmii, est meritorium per se, et non solum materialiter. Sed ad intensionem passionis corporalis sequitur intensio præmii; quia quanto quis magis patitur, tanto gloriosius coronabitur, ut dicitur. Ergo passionibus secundum se mereamur, et non solum materialiter.

6. Præterea, Hugo de Sancto Victore dicit (lib. II de Sacram., part. iv, cap. 6), quod post voluntatem sequitur opus, ut voluntas in suo opere augeatur; et sic facit aliquid ad meritum opus exterius. Sed similiter in passione potest voluntas augeri. Ergo passio facit ad meritum; et sic idem quod prius.

7. Præterea, cum meritum in voluntate consistat, oportet ut id formaliter et complete ad meritum pertineat in quo voluntas formaliter et complete terminatur. Sed passio, inquantum volita, est objectum voluntatis; et sic voluntatem determinat quasi formaliter. Ergo formaliter ad meritum pertinet ipsa passio.

8. Præterea, aliqui Confessores magis gravia sustinent aliquibus Martyribus; unde de eis dicitur quod longum traxere martyrium, cum passio quorundam Martyrum sit brevi spatio finita; et tamen Confessoribus non debetur aureola: et sic videtur quod ipsa passio corporalis martyrii secundum se aureolam mereatur.

9. Præterea, super illud Jac., 1: *Omne gaudium vestimate, fratres mei*, dicit Glossa (interlin.): *Tribulatio in presenti, justitia in futuro auget coronam*. Sed non auget nisi merendo. Ergo, cum tribulatio sit passio, meritoria est.

10. Præterea, hoc idem videtur per id quod dicitur in Psalm. cxv, 15: *Pretiosa in conspectu Domini mors Sanctorum ejus*: dicitur autem pretiosa quasi pretio digna.

Pretium autem laboris est præmium, quod laboribus meremur. Ergo passionibus possumus mereri.

11. Sed dicendum, quod passionibus meremur, in quantum sunt volitæ. Sed contra est quod Lucia dixit: *Si invitam me violari feceris, castitas mihi duplicabitur ad coronam*. Ergo ipsa passio corruptionis, quam in vita sustinisset, fuisset ei meritoria coronæ; et sic passio non meretur solum quia est voluntaria.

12. Præterea, difficultas est de necessitate meriti: quod patet ex hoc quod Magister dicit in II Sentent., dist. xxiv, quod homo in statu innocentie non merebatur, quia nihil impellebat ad malum, neque aliquid retrahebat a bono. Cum ergo passionibus difficultatem afferant, videtur quod per se ad meritum faciant.

13. Præterea, timor quædam passio est. Eo autem mereri possumus formaliter, cum sit in parte intellectiva: ut patet, cum tamen illa quæ non nisi per intellectum cognoscimus, sicut pœnas æternas. Ergo passionibus possumus mereri.

14. Præterea, præmium respondet merito. Sed præmium gloriæ non solum erit in anima, sed in corpore. Ergo et meritum consistit non solum in actione animæ, sed in passione corporis.

15. Præterea, ubi est major difficultas, ibi est major ratio meriti. Sed major difficultas est circa passiones quam circa operationes voluntatis. Ergo passiones sunt magis meritorie quam actus voluntatis, qui tamen sunt formaliter meritorii.

16. Præterea, virtutibus formaliter meremur. Sed quædam passiones a Sanctis ponuntur virtutes, ut misericordia et poenitentia; quædam a philosophis ponuntur laudabiles mediætes inter vitia extrema, ut verecundia et nemesia a Philosopho in II Eth., cap. vii: quod totum ad virtutem pertinet. Ergo passionibus formaliter meremur.

17. Præterea, meritum et demeritum, cum sint contraria, in eodem genere sunt. Sed in eodem genere passionum invenitur demeritum; nam primi motus qui sunt peccata, passiones quædam sunt; ira etiam et accidia sunt quædam passiones, quæ tamen vitia capitalia ponuntur ab Apostolo, Rom., 1: peccata namque passiones ignominie appellat. Ergo passionibus meremur.

1. Sed contra, nihil potest esse meritorium nisi quod est in nobis; quia, secundum Augustinum (lib. I Retract., cap. ix in med.), *voluntas est quæ peccatur et recte vivitur*. Sed passiones non sunt in nobis: quia, ut dicit Augustinus, XIV de Civ. Dei (cap. iv, in med.), *passionibus inviti cedimus*. Ergo passionibus non meremur.

2. Præterea, illud quod est præambulum ad voluntatem, non potest esse meritorium, cum meritorium ex voluntate

dependeat. Sed passiones animæ præcedunt actum voluntatis, cum sint in parte sensitiva, actus autem voluntatis in parte intellectiva: intellectiva vero pars a sensitiva accipit. Ergo passiones animæ non possunt esse meritorie.

3. Præterea, omne meritum est laudabile. Sed passionibus nec laudamur nec vituperamur, secundum Philosophum in II Ethic. (cap. v). Ergo passionibus non meremur.

4. Præterea, in Christo fuit major efficacia ad merendum quam in nobis. Sed Christus sua passione non meruit. Ergo nec nos passionibus meremur. Probatio mediæ. Mereri est de non suo suum facere, vel de minus suo facere magis suum. Sed Christus non potuit facere de non suo suum, nec de minus suo magis suum, quia a primo instanti suæ conceptionis sibi perfectissime debebatur quidquid cadit sub merito. Ergo Christus passione nihil meruit.

5. Sed dicendum, quod meruit faciendo de suo primo modo, pluribus modis. — Sed contra, duplex vinculum facit majorem obligationem. Ergo similiter et duplex ratio debiti facit magis debitum. Si ergo Christus non potuit facere aliquid magis debitum, nec etiam potuit aliquid facere pluribus modis debitum.

6. Præterea, difficultas voluntarium dimminuit. Cum ergo meritum debeat esse voluntarium, videtur quod difficultas meritum diminuat. Sed passiones difficultatem faciunt. Ergo diminunt meritum magis quam aliquid ad meritum operentur.

Respondeo dicendum, quod passionibus non meremur per se, sed quasi per accidens, si proprie accipiatur mereri. Cum autem mereri respectu mercedis dicatur, proprie mereri est aliquid sibi magis acquirere pro mercede; quod quidem non fit nisi cum aliquid damus quod est condignum ei quod mereri dicimur; dare autem non possumus nisi id quod nostrum est, cujus domini sumus. Sumus autem domini nostrorum actuum per voluntatem; non solum illorum qui immediate ex voluntate eliciuntur, ut diligere et velle; sed eorum qui a voluntate imperantur per alias potentias elicit, ut ambulare, loqui, et hujusmodi. Isti autem actus non sunt condigni quasi pretium respectu vite æternæ, nisi secundum quod sunt gratia et caritate informati. Unde, ad hoc quod aliquis actus sit per se meritorius, oportet quod sit actus voluntatis vel imperantis vel elicientis; et iterum quod sit caritate informatus. Quia vero principium actus est habitus et potentia, et etiam ipsum objectum: ideo quasi secundario dicimur mereri et habitibus et potentiis et objectis. Sed id quod primo et per se est meritorium, est voluntarius actus gratia informatus. Passiones autem non sunt voluntatis nec ut imperantis nec ut elicientis: passionum enim principium, in quantum hujusmodi, non est in nobis; voluntaria autem dicuntur aliqua ex hoc quod in nobis sunt: unde passiones interdum actum voluntatis præ-

veniunt. Et ideo per se passionibus non meremur; secundum tamen quod aliquo modo concomitantur voluntatem, aliquo modo se habent ad meritum, ut sic possint dici esse meritorie quasi per accidens.

Habet autem se passio ad voluntatem tripliciter. Uno modo ut voluntatis objectum: et sic passiones dicuntur esse meritorie, inquantum sunt volitæ vel amatæ: id enim quo per se meremur, secundum hoc non erit ipsa passio, sed passionis voluntas. Secundo prout passio aliqua excitat voluntatem, vel intendit eam: quod dupliciter accidere potest; vel per se, vel per accidens: per se quidem quando passio excitat voluntatem ad id quod est sibi consimile, sicut cum ex concupiscentia voluntas inclinatur ad consentiendum concupiscibili, ex ira ad volendum vindictam; per accidens vero quando passio per quamdam occasionem excitat voluntatem ad contrarium; sicut in casto homine, quando insurgit passio concupiscentiæ, voluntas cum majori conatu resistit; circa difficultia enim magis conamur. Et sic passiones dicuntur esse meritorie, inquantum voluntas excitata a passione meritoria est. Tertio modo e converso, quando ex voluntate passio excitatur, secundum quod motus superioris appetitus redundat in inferiorem; sicut cum quis per voluntatem detestatur peccati turpitudinem, ex hoc ipso inferior appetitus ad verecundiam afficitur; et sic verecundia dicitur esse vel laudabilis vel meritoria, ratione voluntatis causantis. In primo ergo modo passio se habet ad voluntatem ut objectum; in secundo ut principium; in tertio ut effectus. Unde primus modus remotior est a meritorio: pari enim ratione posset dici aurum vel argentum meritorium vel demeritorium, inquantum huiusmodi volendo meremur vel demeremur. Ultimus autem modus est ad meritum propinquior, secundum quod effectus recipit a causa, et non e converso.

Et sic, proprie accipiendo meritum, passionibus non meremur nisi per accidens. Potest autem et meritum large accipi, secundum quod qualibet dispositio faciens congruitatem ad aliquid dicitur mereri illud; sicut si dicamus, mulierem ratione pulchritudinis mereri conjugium regis. Et sic passionibus corporalibus mereri dicimur, inquantum ipsæ passiones reddunt nos quodammodo aptos ad aliquam gloriam percipiendam.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod præceptis Dei admonemur ad gaudendum et timendum, secundum quod gaudium, timor, et huiusmodi, in actu voluntatis consistunt, et non sunt passiones, ut ex prædictis, in corp. art., patet, vel secundum quod huiusmodi passiones ex voluntate consequuntur.

AD SECUNDUM dicendum, quod Augustinus dicit has passiones esse voluntates, inquantum ex voluntate consequuntur in nobis; unde subiungit: *Omnino secundum varietatem*

eorum quæ appetuntur vel fugiuntur, sicut allicitur vel offenditur voluntas hominis, ita in hos vel alios affectus mutatur et vertitur. Vel loquitur de eis secundum quod nominant quosdam actus voluntatis, ut dictum est, in corp. art.

AD TERTIUM dicendum, quod passio corporalis Martyris ad meritum essentialis præmii non facit, nisi inquantum est volita; sed ad præmium accidentale, quod est aureola, martyrizatio ordinatur per modum meriti, secundum quod facit quamdam decentiam respectu aureolæ: decens enim est ut qui Christo conformatur in passione, ei conformetur in gloria; Rom., VIII, 17: *Si tamen compatimur ut simul (1) glorificemur.* Sciendum tamen est, quod voluntas non potest eodem modo se habere ad passiones corporales dum homo eas non patitur sicut quando eas patitur, propter eorum acerbitatem. Unde, secundum Philosophum in III Ethic. (cap. VII, et lib. II, cap. III), *in talibus sufficit fortem non contristari.* Et ideo ipsa corporalis passio actualiter perpeffa et est signum voluntatis firmæ et constantis, et est ejus excitativa, secundum quod homo circa difficultia conatur. Et sic aureola non debetur Confessori, quamvis debeatur Martyri.

Unde patet solutio AD QUARTUM.

AD QUINTUM dicendum, quod ad passionis intensionem sequitur intensio præmiorum, vel ratione cuiusdam decentiæ, vel ratione voluntatis intensiæ.

AD SEXTUM dicendum, quod quamvis voluntas augeatur in passione et in actu exteriori, non tamen est simile de utroque: nam actus imperatur a voluntate, non autem passio. Unde non similiter se habent ad meritum.

AD SEPTIMUM dicendum, quod objectum determinat voluntatem secundum speciem actus: meritum autem non consistit in actu, proprie loquendo, secundum speciem actus; sed secundum radicem, quæ est caritas. Et ideo non oportet quod formaliter passione mereamur, quamvis habeat se ut objectum.

AD OCTAVUM dicendum, quod totus labor quem sustinet aliquis Confessor longinquo tempore, non potest adæquari morti quam Martyr sustinet in momento secundum operis genus: nam per mortem privatur id quod est maxime diligibile, scilicet vivere et esse: unde est finis terribilium, secundum Philosophum in III Ethic. (cap. VI, a med.); et circa eam est maxime virtus fortitudinis. Et hoc patet manifeste ex hoc quod homines diuturnis afflictionibus fatigati horrent mortem, quasi magis eligentes afflictiones alias pati quam mortem. Et ideo Philosophus in IX Ethic. (cap. VIII, vers. fin.) dicit, quod virtuosus exponit se morti, magis eligens unam bonam actionem et magnam quam multas parvas; quasi ille actus fortitudinis in sumendo mortem præponderet multis aliis virtuosis opera-

(1) Al. et simul.

tionibus. Et ideo quantum ad genus operis plus meretur minimus Martyr quam quicumque Confessor. Tamen, quantum ad radicem operis potest Confessor plus mereri, inquantum ex majori caritate operatur : quia præmium essenziale respondet radici caritatis, accidentale vero generi actus. Inde est quod aliquis Confessor potest aliquo Martyre esse eminentior quantum ad præmium essenziale, Martyr tamen quantum ad præmium accidentale.

AD NONUM dicendum, quod Glossa illa loquitur de tribulatione secundum quod est volita, vel voluntatem excitans.

Et similiter dicendum AD DECIMUM.

AD DUODECIMUM dicendum, quod virgini quæ corrumperetur propter Christum, ipsa corruptio foret meritoria, sicut aliae passiones Martyrum : non quia corruptio ipsa esset voluntaria, sed quia ejus antecedens esset voluntarium, scilicet permanere in confessione Christi, ad quod sequitur eam corrumpi ; et sic corruptio illa esset voluntaria, non voluntate absoluta, sed voluntate quasi conditionata, inquantum eligit magis hoc opprobrium quam Christum negare.

AD DUODECIMUM dicendum, quod duplex est difficultas : una quæ est ex magnitudine facti et ejus bonitate ; et hæc difficultas requiritur ad virtutem ; alia quæ est ex parte agentis, inquantum est deficiens vel impeditus circa rectas operationes ; et hanc difficultatem vel tollit vel minuit virtus : et sic passiones difficultatem faciunt. Prima ergo difficultas, quæ est ex parte facti, per se facit ad meritum, sicut bonitas actus ; secunda vero, quæ est ex infirmitate operantis, non facit ad meritum, nisi forte occasionaliter, inquantum est occasio majoris conatus. Non autem verum est hoc quod Adam in primo statu non potuerit mereri, si gratiam habuit, quamvis nihil impelleret ad malum : quia si perstisset, ad gloriam quandoque pervenisset ; et constat quod non sine merito. Nec Magister dicit quod mereri non potuisset in primo statu ; sed dicit quod poterat vitare peccatum sine gratia, ex hoc quod nihil impellebat ad malum. Sine gratia vero nihil potest esse meritorium.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod timor ille poenarum æternarum qui est per se meritorius, est in voluntate, et non est passio, proprie loquendo, ut ex prædictis, in corp. art., patet ; potest tamen in inferiori appetitu excitari passio timoris ex poënis æternis vel per redundantiam ex superiori appetitu in inferiorem, vel per hoc quod conceptio intellectus de poënis æternis formatur in imaginatione, et sic movetur appetitus inferior per passionem timoris ; sed hic timor non se habet ad meritum nisi per accidens, ut dictum est (ibid.)

AD DECIMUMQUARTUM dicitur, quod præmium correspondet merito quoad commensurationem, quia secundum quantitatem meriti est quantitas præmii : non autem ei semper correspon-

det quoad suppositum præciæ : potest enim quis mereri alteri primam gratiam. Et ita in proposito corpus præmiabitur, non quia ipsum corpus meruerit, sed quia anima per voluntatem meruerit aliquam gloriam corpori.

AD DECIMUMQUINTUM dicendum, quod loquendo de difficultate ex parte nostra, sic passiones difficultatem habent magis quam actus voluntatis ; sed sic difficultas non facit ad meritum nisi per accidens, ut dictum est ; et similiter nec passiones. Sed loquendo de difficultate quæ est ex excellentia vel bonitate rei, quæ per se facit ad meritum, sic est major difficultas ex parte actuum voluntatis.

AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod passiones sunt meritorie inquantum sunt effectus et indicia bonæ voluntatis ; sicut patet de verecundia, quæ indicat voluntatem hominis repugnare turpitudini peccati, et misericordia, quæ est dilectionis signum. Et ideo quandoque a Sanctis nomina harum passionum accipiuntur pro habitibus, quibus voluntas allicitur, quæ est harum passionum principium.

AD DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod primi motus non habent perfectam rationem peccati vel demeriti ; sed sunt quasi quædam dispositiones ad demeritum, sicut veniale est dispositio ad mortale : unde non oportet quod ipsi motus sensualitatis sint secundum se merita, quia meritum non potest esse nisi actus voluntarius, ut dictum est, in corp. art. Passiones autem istæ dicuntur interdum vitia, inquantum nominibus passionum vel actus voluntatis designantur vel habitus. Etiam vitia contra naturam passiones nominantur, quamvis sint voluntarii actus, inquantum per hujusmodi vitia natura a suo ordine perturbatur.

Ad illud vero quod PRIMO in contrarium objicitur, dicendum, quod passionibus inviti cedimus, non quantum ad consensum, cum eis non nisi voluntate consentiamus ; sed quantum ad aliquam corporalem transmutationem, sicut est risus et fletus, et alia hujusmodi. Et ideo inquantum eis voluntate consentimus vel dissentimus, sunt meritorie vel demeritorie.

AD SECUNDUM dicendum, quod passiones inferioris appetitus quamvis aliquando prævenient actum voluntatis, non tamen semper ; non enim similiter ordinantur appetitivæ sicut apprehensivæ. Nam intellectus noster accipit a sensu, unde operatio intellectus esse non potest nisi præexistente alia operatione sensus ; voluntas autem non accipit ab appetitu inferiori, sed magis ipsum movet. Et ideo non oportet quod actum voluntatis præcedat passio inferioris appetitus.

AD TERTIUM dicendum, quod quamvis passiones non sint laudabiles per se, possunt tamen esse laudabiles per accidens, ut dictum est, in corp. art.

AD QUARTUM dicendum, quod Christus per passionem suam

meruit sibi et nobis : sibi quidem gloriam corporis, quam quamvis per alia præcedentia merita mernerit, tamen per quamdam decentiam proprie claritas resurrectionis est præmium passionis, quia exaltatio est proprium humilitatis præmium. Nobis autem meruit, in quantum in sua passione pro peccato totius humani generis satisfacit, non autem per præcedentia opera, quamvis per ea nobis meruerit. Pœnalitas autem ad satisfactionem requiritur per modum cuiusdam recompensationis contra delectationem peccati.

AD QUINTUM dicendum, quod gloriam corporis Christus per passionem nec fecit de non debita debitam, nec de minus debita magis debitam : fecit tamen alio modo debitam quo prius non erat. Nec tamen sequitur quod magis debitam : hoc enim sequeretur, si causa debiti vel augetur vel multiplicaretur, sicut fit quando duplici promissione obligatio augetur; quod in merito Christi non accidit, quia gratia ejus non est augmentata.

AD SEXTUM dicendum, quod difficultas per se impedit voluntarium ; sed per accidens auget, in quantum aliquis difficultati contra conatur ; ipsa tamen difficultas ad satisfactionem facit ratione pœnalitatis.

ARTICULUS VII. — *Utrum passio conjuncta merito diminuat ipsam.* (I-II, quest. XXIV, art. 3.)

Septimo quaeritur, utrum passio adjuncta merito diminuat aliquid de merito, scilicet quis plus mereatur : utrum ille qui bene facit pauperi cum quadam compassione misericordiæ, vel qui facit absque omni passione, ex solo judicio rationis. Et videtur quod plus mereatur qui facit ex solo judicio rationis. Meritum enim peccato opponitur. Sed plus peccat qui ex sola electione facit peccatum, quam qui peccat ex passione instigatus : primus enim dicitur peccare ex certa malitia, secundus ex infirmitate. Ergo plus meretur qui facit aliquid bonum ex solo judicio rationis, quam qui facit cum aliqua passione misericordiæ.

2. Sed dicendum, quod ad hoc quod aliquid sit meritorium, vel actus virtutis, non solum requiritur bonum quod fit, sed modus quo bene fiat, quod non potest esse sine affectione misericordiæ. — Sed contra, ad hoc quod aliquis actus bene fiat, tria requiruntur, secundum Philosophum in II Ethic. : scilicet voluntas eligens actum, ratio medium in actu constituens, relatio habitus in finem debitum. Hæc autem omnia possunt esse sine passione misericordiæ in eo qui dat eleemosynam. Ergo sine ea potest esse non tantum id quod fit, sed bene fieri. Probatio mediæ. Omnia enim tria prædicta fiunt per actum voluntatis et rationis. Sed actus voluntatis et rationis non dependet a passione ; quia ratio et voluntas movent

inferiores vires in quibus sunt passiones ; motio autem motoris non dependet a motu mobilis. Ergo tria prædicta possunt esse sine passione.

3. Præterea, ad actum virtutis discretio rationis exigitur : unde Gregorius dicit in *Moralibus* (lib. XXII, cap. 1, a med.), quod *nisi ceteræ virtutes ea quæ appetunt prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt*. Passiones autem omnes impediunt judicium vel discretionem rationis : unde dicit Salustius in *Catilinario* (in cap. cuius titulus est *Cæsaris oratio*, in princ.) : *Omnes homines, qui de rebus dubiis consultant, ab ira, amore, odio, misericordia vacui esse debent : non enim animus facile verum præcidet, ubi afficiunt ista*. Ergo hujusmodi passiones diminuunt de laude virtutis, et ita de merito.

4. Præterea, concupiscibilis non minus impedit judicium rationis quam irascibilis. Sed passio irascibilis actui virtutis adjuncta turbat judicium rationis ; unde dicit Gregorius (lib. V *Mor.*, cap. XXXIII, non longe a princ.), quod *ira per zelum turbat judicium rationis*. Ergo, etc.

5. Præterea, virtus est dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in VII *Phys.* (comm. XVII et XVIII). Ergo id magis est virtuosum in nobis per quod magis appropinquamus perfectis. Sed Deo et Angelis magis assimilantur operantes ex judicio rationis sine passione : Deus enim punit sine ira, et relevat passionem misericordiæ sine misericordiæ passione. Ergo magis et virtuosum facere bonum sine his passionibus.

6. Præterea, virtutes purgati animi sunt ceteris digniores. Sed, sicut dicit Macrobius super somnium Scipionis. (lib. I, paulo ante med.), *virtutes purgati animi faciunt passiones penitus oblivisci*. Ergo actus virtutis, sine passione factus, est laudabilior, et magis meritorius.

7. Præterea, quanto amor caritatis in nobis est magis a carnali amore depuratus, tanto est laudabilior : non enim carnalis, sed spiritualis inter nos debet esse dilectio, ut Augustinus dicit in *Regula* (in III regula, cap. IV, in fin.). Sed passio amoris cum quadam carnalitate est. Ergo actus caritatis sine passione amoris est laudabilior : et eadem ratio est de aliis passionibus.

8. Præterea, Tullius dicit in lib. de *Offic.* : *Benevolentiam non ardore quidem amoris, sed stabilitate mentis esse decet*. Ardor autem ad passionem pertinet. Ergo passio diminuit laudem actus virtutis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIV de *Civit. Dei* (cap. IV, a med.) : *Dum hujus vitæ infirmitatem gerimus, si passiones omnino nullas habeamus, hunc non recte vivimus : vituperabat enim et detestabatur Apostolus quosdam, quos*

etiam esse dixit sine affectione. Culpavit illos satis Psalmista, de quibus ait Psalm. LXVIII: Sustinui qui simul contristaretur, et non fuit. Et sic videtur quod sine passionibus non possumus recte vivere.

Præterea, Augustinus dicit, IX de Civ. Dei (cap. v, et lib. XIV, cap. 1x): *Iraque peccanti, ut corrigatur; contristari pro afflictio, ut liberetur; timere periclitanti, ne pereat: nescio, utrum quisquam sana consideratione reprehendat. Nam et misericordiam Stoicorum est solere culpæ; et ita longe melius, et humanius, et piorum sensibus accommodatus locutus est Cicero (in fine orationis pro Quinto Ligario) ubi ait: Nulla de virtutibus tuis nec admirabilior nec gratior misericordia est. Et sic idem quod prius.*

Respondeo dicendum, quod passiones animæ in duplici ordine se possunt habere ad voluntatem: vel ut præcedentes, vel ut consequentes: ut præcedentes quidem, in quantum passiones impellunt voluntatem ad aliquid volendum; ut consequentes vero, prout ex ipsa vehementia voluntatis per quamdam redundantiam commovetur inferior appetitus secundum has passiones (1), vel etiam in quantum ipsa voluntas has passiones procurat sponte et excitat. Secundum igitur quod sunt præcedentes voluntatem, sic diminuunt de ratione laudabilis: quia laudabilis est actus voluntatis, secundum quod est per rationem ordinatus in bonum secundum debitam mensuram et modum. Qui quidem modus et mensura non servatur, nisi cum actio ex discretione fit: quæ discretio non servatur cum homo ex impetu passionis ad aliquid volendum, etiamsi sit bonum, provocatur; sed erit circa modum actionis, secundum quod impetus passionis est magnus vel parvus; et sic non nisi a casu continget quod debita mensura servetur. Secundum vero quod consequuntur ad voluntatem, sic non diminuunt laudem actus vel bonitatem: quia erunt moderate secundum iudicium rationis, ex quo voluntas sequitur. Sed magis addunt ab bonitate actus, duplici ratione. Primo per modum signi: quia passio ipsa consequens in inferiori appetitu est signum quod sit motus voluntatis intensus: non enim potest esse in natura passibili quod voluntas ad aliquid fortiter moveatur, quin sequatur aliqua passio in parte inferiori. Unde dicit Augustinus, XIV de Civ. Dei (cap. iv, a med.): *Dum huius vitæ infirmitatem gerimus, si passiones nullas habeamus, non recte vivimus.* Et post pauca subjungit causam, dicens: *Nam omnino non dolere dum sumus in hoc loco miserie, non sine magna mercede contingit unanimis in animo, et stuporis in corpore.* Secundo per modum adjuvantis: quia quando voluntas iudicio rationis aliquid eligit, promptius et facilius id agit, si cum hoc passio in inferiori parte excitetur;

(1) *Ad. ad has secundum has passiones.*

eo quod appetitiva inferior est propinqua ad corporis motum. Unde dicit Augustinus, IX de Civ. Dei (cap. v, ante med.): *Servit autem motus misericordie rationi, quando in ira probatur misericordia, ut iustitia conservetur.* Et hoc est quod Philosophus dicit in III Ethic. inducens versus Homeri: *Virtutem et favorem erige;* quia videlicet, cum aliquis est virtuosus virtute fortitudinis, passio iræ electionem virtutis sequens facit ad majorem promptitudinem actus; si autem præcederet, virtutis modum perturbaret.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod perfecta ratio laudabilis et vituperabilis consistit in voluntario; unde id quod minuit de ratione voluntarii, diminuit rationem laudabilis in bono, et vituperabilis in malo. Passio autem præcedens electionem, diminuit rationem voluntarii; et ideo laudem boni actus et vituperium mali diminuit: sed passio sequens est signum magnitudinis voluntatis, ut dictum est, in corp. art.; unde, sicut in bono addit ad laudem, ita in malo ad vituperium. Ille autem ex passione peccare dicitur in quo passio inducit ad electionem peccati. Qui autem ex electione peccati vituperationem peccati incidit, non dicitur ex passione peccare, sed cum passione. Verum est ergo quod ex passione agere diminuit et laudem et vituperium; sed cum passione agere potest utrumque augere.

Ad SECUNDUM dicendum, quod motus virtutis, qui consistit in perfecta voluntate, non potest esse sine passione; non quia voluntas ex passione dependeat, sed quia in voluntate perfecta in natura passibili ex necessitate passio sequitur.

Ad TERTIUM dicendum, quod in opere virtutis est necessaria et electio et executio. Ad electionem autem requiritur discretio; ad executionem vero ejus quod jam determinatum est, requiritur promptitudo. Non autem requiritur multum ut homo actualiter in executione operis existens multum circa opus medietur: hoc enim, ut Avicenna dicit in sua Metaphys., potius efficeret quam prodesset; sicut patet in cytharædo qui multum impediretur, si ad tactum singularum chordarum cogitationem apponeret; et similiter scriptor, si in formatione singularum litterarum cogitaret. Et inde est quod passio electionem præveniens impedit actum virtutis, in quantum impedit iudicium rationis, quod necessarium est in eligendo; postquam vero puro iudicio rationis jam electio est perfecta, passio sequens plus prodest quam noceat: quia si in aliquo turbet iudicium rationis, facit tamen ad promptitudinem executionis.

Et per hoc patet solutio AD QUARTUM.

Ad QUINTUM dicendum, quod Deus et Angeli non sunt susceptivi passionis, et ideo ex voluntate perfecta in eis nulla passio sequitur; sequeretur autem, si passionis capaces essent.

Et propter hoc ex quadam operum similitudine consuetudines locutionum humane in Angelos usurpantur, non propter aliquam affectionum infirmitatem.

AD SEXTUM dicendum, quod illi qui habent virtutes purgati animi, sunt aliquo modo immunes a passionibus inclinantibus in contrarium ejus quod eligit virtus, et iterum a passionibus inducentibus voluntatem; non autem a passionibus voluntatem consequentibus.

AD SEPTIMUM dicendum, quod ad carnalitatem dilectionis pertinet, si passio amoris dilectionem voluntatis præcedat, non autem si sequatur; hoc enim ad fervorem pertinet caritatis, qui in hoc consistit quod dilectio quæ est in superiori parte, sui vehementia usque ad permutationem inferioris partis redundat.

At per hoc patet solutio AD OCTAVUM.

ARTICULUS VIII. — *Utrum passiones in Christo fuerint.*

(III part., qu. xv, art. 6, 7, etc.)

Octavo queritur, utrum hujusmodi passiones in Christo fuerint; et videtur quod non. Quia, secundum Augustinum, XII de Trinit. (cap. xvi, circa med.), omne agens est præstantius patiente. Sed nullum creatum est præstantius anima Christi. Ergo in anima Christi non potuit esse aliqua passio.

2. Præterea, secundum Macrobius (lib. I super somnium Scipionis, paulo ante med.), *fortitudinis purgati animi est passiones ignorare, non vincere*. Sed Christus habuit maxime virtutes animi purgati. Ergo in eo hujusmodi passiones non fuerunt.

3. Præterea, secundum Damascenum (lib. II, cap. vii), passio est *motus animæ appetitive per suspensionem boni vel mali*. Sed in Christo non fuit suspicio; hæc enim ad ignorantiam pertinet. Ergo in Christo non fuit aliqua passio animæ.

4. Præterea, secundum Augustinum (IX de Civit. Dei, cap. iv, et XIV, cap. ix), passio est *motus animi contra rationem*. Sed in Christo nullus motus fuit contra rationem. Ergo in Christo non fuit aliqua passio animæ.

5. Præterea, Christus quantum ad animam non est Angelis minoratus, sed solummodo quantum ad infirmitatem carnis. Sed in Angelis passiones non sunt, ut Augustinus dicit, IX de Civit. Dei (cap. v, circa fin.). Ergo nec in anima Christi fuerunt.

6. Præterea, Christus fuit perfectior secundum animam quam homo in primo statu. Sed homo in primo statu his passionibus subjectus non erat: quia, ut dicit Augustinus, XI de Civit. Dei (cap. x et xix): *ad vite præsentis pertinet infirmitatem in quibuscumque bonis officiis, hujusmodi perpeti affectus*; infirmitas autem in primo statu non fuit. Ergo nec in Christo hujusmodi passiones fuerunt.

7. Præterea, secundum Augustinum (lib. de Natura boni, cap. xx), dolor est *sensus divisionis vel corruptionis*. Sed in Christo neque fuit sensus corruptio neque divisio: quia, ut dicit Hilarius (lib. de Synodis, a med., et lib. X de Trin., parum a princ.), *habuit vim pœnæ sine sensu pœnæ*; neque fuit in eo divisio vel corruptio, quia a summo bono nulla deperditio fieri potuit. Ergo in Christo non fuit dolor.

8. Præterea, ubi est eadem causa, et idem effectus. Sed in corporibus Sanctorum non erit aliqua passio propter hanc causam, quia erunt a fomite purgata, et animabus gloriosius unita. Cum ergo hoc fuerit in corpore Christi, videtur quod non potuerit esse in eo corporalis passionis dolor.

9. Præterea, nullus dolet vel tristatur nisi de sui boni amissione; propter hoc enim et malum est contristabile, quia admittit bonum. Sed bonum hominis est virtus; hoc enim solo homo efficitur bonus. Ergo, cum in Christo istud bonum ademptum non fuerit, in eo tristitia vel dolor non fuit.

10. Præterea, secundum Augustinum, XIV de Civit. Dei, cap. vi, *cum dissentimus ab eo quod volentibus accidit, talis voluntas tristitia est*. Sed in Christo nihil accidit quod ipse noluerit. Ergo in Christo passio tristitiæ vel doloris non fuit.

11. Præterea, nullus rationabiliter tristatur vel dolet nisi propter aliquam læsionem. Sed, sicut probat Chrysostomus (homil. xxi ad populum Antioch., ante med.), *nullus læditur nisi a se ipso*; quod quidem sapientis non est. Cum ergo Christus fuerit sapientissimus, tristitia in eo non fuit.

Sed contra est quod dicitur Marci xiv, 33: *Cœpit Jesus pavere et tædere et mœstus esse*.

Præterea, Augustinus dicit (XIV de Civit. Dei, cap. viii et ix), *quod recta voluntas non solum inculpabiles, verum laudabiles habet motus hos*. Sed in Christo fuit recta voluntas. Ergo in eo isti motus fuerunt.

Præterea, in Christo fuerunt defectus hujus vitæ qui perfectioni gratiæ non repugnant. Sed hujusmodi passiones non repugnant perfectioni gratiæ, sed magis a gratia causantur: ut patet per Augustinum (XIV de Civit. Dei, cap. ix): *Hi enim affectus de amore bono et de sancta caritate veniunt*. Ergo hujusmodi passiones in Christo fuerunt.

Respondeo dicendum, quod passiones istæ aliter sunt in peccatoribus, aliter in justis et perfectis et imperfectis, aliter in Christo homine, aliter in primo homine et beatis; in Angelis enim et Deo omnino non sunt: quia vis appetitiva sensibilis in eis non est, cujus sunt motus hujusmodi passiones.

Ad dictorum autem evidentiam sciendum est, quod hujusmodi passiones animi quatuor differentiis distingui possunt, secundum quam distinctionem magis vel minus proprie passionis rationem habent. Primo ex hoc quod aliquis afficitur passione

animi per id quod est contrarium sive nocivum, vel per id quod est conveniens et proficuum; et magis salvatur ratio passionis quando affectio sequitur ex nocivo, quam si sequatur ex proficuo; propter hoc quod passio importat quandam transmutationem patientis a sua naturali dispositione in contrarium dispositionem. Et inde est quod dolor et tristitia et timor, et aliæ hujusmodi passiones, quæ sunt respectu mali, habent rationem passionis magis quam gaudium et amor et alia hujusmodi, quæ sunt respectu boni; quamvis in his ratio passionis salvetur, secundum quod cor per hujusmodi dilatatur vel accenditur, vel qualitercumque disponitur aliter quam sit ejus communis dispositio: unde ex hujusmodi affectionibus aliquem mori contingit. Secundo per hoc quod passio totaliter est ab extrinseco, vel est ab aliquo principio intrinseco; magis tamen salvatur ratio passionis quando est ab extrinseco, quam quando est ab intrinseco. Ab extrinseco quidem est quando passio subito concitatur ex occursu alicujus convenientis vel nocivi; ab intrinseco autem quando ex ipsa voluntate passionis istæ causantur per modum qui est dictus; et tunc non sunt subitæ, cum sequantur iudicium rationis. Tertio ex hoc quod aliquid vel totaliter transmutatur, vel non totaliter. Quod enim aliquo alteratur, et non totaliter transmutatur, non ita proprie pati dicimus sicut quod totaliter in contrarium transmutatur: magis enim proprie dicimus hominem pati infirmitatem si totum corpus ejus infirmetur, quam si morbus accidat in aliqua ejus parte. Tunc autem totaliter homo per hujusmodi affectus transmutatur quando non sistent in appetitu inferiori, sed trahunt ad se et superiorem; quando vero in solo appetitu inferiori sunt, tunc homo immutatur eis quasi secundum partem; unde sic dicuntur propassiones, primo autem modo passiones. Quarto per hoc quod transmutatio est remissa vel intensa. Remissæ enim transmutationes minus proprie passiones vocantur; unde Damascenus dicit in III lib. (capit. xx): *Non omnes motus passivi passio vocantur, sed qui sunt vehementiores, et in sensum procedentes: qui enim sunt parvi et insensibiles, nondum passiones sunt.*

Sciendum est ergo, quod in hominibus in statu viæ, si sunt peccatores, sunt passiones respectu boni et respectu mali non solum prævisæ, sed subitæ, et intensæ, et frequenter, et perfectæ; unde dicuntur passionum sectatores in I Ethicor. In iustis vero nunquam sunt perfectæ, quia ratio in eis nunquam deducitur a passionibus; sunt tamen vehementes in imperfectis, sed in perfectis sunt debiles, inferioribus viribus per habitum virtutum moralium refrenatis: habent tamen passiones non solum prævisas, sed subitas; et non solum respectu boni, sed respectu mali. In beatis vero, et in homine in primo statu, et in Christo secundum statum infirmitatis, hujusmodi passiones

nunquam sunt subitæ: eo quod propter perfectionem boni in eis, inferiorum virium ad superiores nullus motus exurgit in appetitu inferiori in III lib.: *Non precedebant in Domino voluntatem naturalia; sed colens esuriit, colens timuit.* Et similiter intelligendum est de beatis post resurrectionem, et de hominibus in primo statu. Sed hoc interest; quod in Christo non solum fuerunt passiones respectu boni, sed respectu mali: habebat enim corpus passibile, et ideo ex imaginatione nocivi naturaliter passio timoris et tristitiæ et hujusmodi in eo poterat esse. Sed in primo statu et in beatis non potest esse apprehensio alicujus ut nocivi; et ideo in eis non est passio nisi respectu boni, sicut amor, gaudium, et hujusmodi; non autem tristitia vel timor aut ira vel aliquid tale.

Sic ergo concedimus, veras passiones in Christo fuisse: unde dicit Augustinus, XIV de Civ. Dei (cap. ix, circa med.): *Christus hos motus certissime dispensationis gratia ita cum voluit suscepit animo humano, sicut cum voluit factus est homo.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quod non oportet agens esse simpliciter præstantius patiente, sed secundum quid, scilicet in quantum est agens: et sic nihil prohibet objectum anime Christi esse ea præstantius, in quantum est activum, et anima Christi aliquam habet passivam potentiam.

AD SECUNDUM dicendum, quod, secundum Augustinum, IX de Civit. Dei (cap. iv), circa hoc fuit contentio inter Stoicos et Peripateticos, quæ tamen magis videbatur esse secundum vocem quam secundum rem. Nam Stoici dicebant, hujusmodi passiones nullo modo esse in animo sapientis. Sapientem autem eum dicebant qui perfectus est in virtutibus, quasi habens animi purgati virtutem. Peripatetici vero dicunt, has passiones animi in sapientem cadere, sed moderatas, rationique subjectas. Probat autem Augustinus (XIX de Civit. Dei, cap. iv), ex cujusdam Stoici confessione, quod Stoici volebant hujusmodi affectus subitos in animo sapientis esse, sine hoc tamen quod approbentur, vel quod eis consentiatur. Quos quidem passiones non dicebant, sed quasi visa vel phantasias. Unde patet quod secundum rem Stoici nihil aliud quam Peripatetici dicebant, sed erat tantummodo in verbis dissonantia; quia quod Peripatetici passiones nominabant, Stoici appellabant aliter. Sic ergo secundum Stoicorum sententiam Macrobius (libr. I in somnium Scipionis, paulo ante med.) et Plotinus (in libr. de Virtutibus, capit. ii et sequent.) dicunt, passiones cum virtute purgati animi non esse: non quia non sint aliqui subiti motus passionum in hujusmodi virtuosus; sed quia nec rationem trahunt, nec adeo vehementes sunt, quod pacem multum perturbent: secundum quod Philosophus dicit in VII Ethic., quod concupi-

scientiæ in temperatis non sunt fortes, sicut sunt in incontinentibus; quamvis in neutris ratio ad consensum trahatur. Vel potest dici, et melius, quod, cum hujusmodi passiones ex bono et malo orientur, distinguendæ sunt secundum differentiam honorum et malorum. Sunt enim quædam bona et mala naturalia, sicut cibus, potus, sanitas vel ægritudo corporis, et alia hujusmodi; quædam vero non naturalia, sicut divitiæ, honores, et alia hujusmodi, circa quæ vita civilis versatur. Distingunt autem Plotinus et Macrobius (locis nunc cit.), virtutes purgati animi contra virtutes politicas. Ex quo patet quod virtutes purgati animi ponuntur in illis qui totaliter sunt a civili conversatione remoti, soli contemplationi sapientiæ vacantes. Et ideo in eis non sequuntur aliquæ passiones ex bonis vel malis civilibus; non tamen sunt immunes ab illis passionibus quæ sequuntur bona vel mala naturalia.

AD TERTIUM dicendum, quod quidquid causatur ex debili causa, potest ex fortiori causa causari. Estimatio autem causata est fortior causa ad excitandas passiones, quam suspicio; unde Damascenus posuit illud minimum ex quo potest causari passio; per hoc dans intelligere, quod ex fortiori causa fortior causatur.

AD QUARTUM dicendum, quod secundum Augustinum, XIV de Civit. Dei (cap. ix, a med.), impassibilitas dupliciter dicitur: uno modo secundum quod privat affectiones quæ accidunt contra rationem, et mentem perturbant; alio modo secundum quod excludit omnem affectum. Accipitur ergo passio in prædicta auctoritate secundum quod primæ impassibilitati opponitur, non autem secundum quod opponitur secundæ; et sic solummodo in Christo fuit.

AD QUINTUM dicendum, quod Christus secundum animam intellectivam fuit Angelus superior: habuit tamen appetitum sensitivum, secundum quem passiones ei inesse poterant, quem Angeli non habent.

AD SEXTUM dicendum, quod in primo homine fuerunt aliquæ passiones, ut gaudium et amor, quæ sunt respectu boni, non autem dolor vel timor, quæ sunt respectu mali: et hæc ad præsentem infirmitatem pertinent, quam Adam non habuit; Christus autem voluntarie assumpsit.

AD SEPTIMUM dicendum, quod in Christo fuit vera læsio corporis, et verus sensus læsionis: ipse enim secundum Divinitatem est summum bonum, cui nihil subtrahi potest, non autem secundum corpus. Verbum autem Hilarii, ut quidam dicunt, postmodum est ab ipso retractatum. Vel potest dici, quod ideo dicitur Christus sensum pœnæ non habuisse, non quia pœnam non senserit, sed quia sensus iste non pervenit usque ad rationem immutandam.

AD OCTAVUM dicendum, quod ex hoc ipso quod anima

glorificata est, secundum communem cursum, corpus ei unitum gloriosum efficitur, et impassibile læsionis; unde dicit Augustinus in epistola ad Dioscorum: *Tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex ejus plenissima beatitudine, quæ in fine temporum Sanctis promittitur, redundet in inferiorem naturam, quod est corpus, non beatitudo quæ fruentis et intelligentis est propria, sed plenitudo sanitatis et incorruptionis vigor.* Sed Christus in sua potestate habens animam suam et corpus, propter virtutem Divinitatis ex quadam dispositione et habebat in anima beatitudinem, et in corpore passibilitatem, Verbo permittente corpori id quod est sibi proprium, ut Damascenus dicit (lib. III, cap. xv, a med. et xviii et xix); unde singulare fuit in Christo ut ex plenitudine beatitudinis animæ non redundaret gloria in corpus.

AD NONUM dicendum, quod bonum hominis, Stoici non appellabant nisi illud quo homines boni dicuntur, scilicet virtutes animi. Reliqua vero, sicut corporalia, et ea quæ sunt fortunæ exterioris, non appellabant bona, sed commoda; quæ tamen Peripatetici bona appellabant, sed minima, virtutes autem maxima bona: quæ differentia non erat nisi secundum nomina. Sicut enim ex minimis bonis secundum Peripateticos, ita ex commodis secundum Stoicos aliqui motus in animo sapientis oriuntur, licet non rationem perturbantes. Et sic non est verum quod in animo sapientis ex solo defectu virtutis possit tristitia oriri.

AD DECIMUM dicendum, quod quamvis læsio corporis in Christo non fuerit nolente ratione, fuit tamen contra appetitum sensualitatis; et sic fuit ibi tristitia.

AD UNDECIMUM dicendum, quod Chrysostomus loquitur de læsione qua aliquis efficitur miser, qua scilicet privatur bono virtutis: non autem ex sola tali læsione passio tristitiæ in sapientem oritur, ut dictum est. Unde ratio non sequitur.

ARTICULUS IX. — *Utrum doloris passio fuerit in anima Christi quantum ad superiorem rationem.* — (III part., quæst. XLVI, art. 7).

Nono quæritur, utrum passio doloris fuerit in anima Christi quantum ad superiorem rationem; et videtur quod non. Tunc enim homo conturbari dicitur et a passione deduci, quando commotio passionis usque ad rationem pertingit. Perturbari autem et a passione deduci, non est aliquid sapientis. Cum ergo Christus fuerit sapientissimus, videtur quod in ipso dolor usque ad superiorem rationem non pervenerit.

2. Præterea, unaquæque potentia delectari dicitur secundum convenientiam proprii objecti. Ergo et dolor alicui potentie attribui non debet nisi propter nocumentum quod accidit ex parte objecti. Sed respectu rerum æternarum, quæ sunt supe-

rioris rationis objecta, Christus nullum defectum vel impedimentum patiebatur. Ergo in superiori ratione Christi, passio doloris non fuit.

3. Præterea, secundum Augustinum, XIV de Civitate Dei (cap. 7, in fin.) dolor pertinet ad corporales passiones. Ergo dolor non pertinet ad animam, nisi secundum quod est corpori conjuncta. Sed secundum rationem superiorem anima corpori non conjungitur, cum, secundum Philosophum in III de Anima (comm. vi), intellectus nullius corporis actus sit. Ergo in ratione superiori dolor esse non potest.

4. Sed dicendum, quod ratio superior non conjungitur corpori per operationem, conjungitur tamen ei ut forma. — Sed contra, secundum Philosophum in lib. de Somn. et Vig. (cap. 1, ante med.), ejusdem est potentia et actio. Si ergo actus intellectus est animæ absque communicatione corporis; et potentia intellectiva erit animæ non secundum quod conjungitur corpori; et ita ratio superior, non erit corpori conjuncta ut forma.

5. Præterea, secundum Damascenum (lib. II, cap. XXII), passio est motus irrationalis animæ, et appetitivæ. Sed dolor et tristitia et hujusmodi sunt quedam passiones. Ergo in parte superioris rationis non fuerunt in Christo.

6. Præterea, secundum Augustinum, XIV de Civitate Dei (cap. vi), dolor vel tristitia est eorum quæ nobis nolentibus accidunt. Sed Christus per superiorem rationem volebat suam passionem corporalem, neque aliquid contra ejus voluntatem accidit, quæ perfectissime divinæ voluntati erat conformis. Ergo in superiori ratione in Christo tristitia vel dolor non fuit.

7. Sed dicendum, quod ratio superior ut ratio volebat corporis passionem, non autem ut natura. — Sed contra, eadem potentia est ratio ut est considerata, et ut natura: diversa enim consideratio substantiam rei non variat. Si ergo ratio superior ut ratio aliquid volebat, et ut natura volebat; eadem potentia simul et semel aliquid volebat et nolebat; quod est impossibile.

8. Præterea, secundum Philosophum (I Topic., cap. XIII), *delectationi quæ est in considerando, nulla tristitia est opposita vel contraria*. Delectatio enim superioris rationis est in contemplando æterna. Ergo in ea non potest esse aliquis dolor vel tristitia: hæc enim tristitia sive dolor delectationi contemplativæ opponeretur; et ita in anima Christi secundum superiorem rationem passio doloris vel tristitiæ non fuit.

1. Sed contra est quod in Psal. LXXV dicitur: *Repleta est malis anima mea*; Glossa (ibi ex August.). *non vitis, sed doloribus*. Ergo in qualibet parte animæ Christi fuit dolor; et ita in superiori ratione.

2. Præterea, satisfactio respondet culpæ. Sed Christus

sua passione satisfacit pro culpa primi hominis. Cum ergo culpa illa pervenerit usque ad superiorem rationem; et passio Christi ad superiorem rationem debuit pervenire.

3. Præterea, ut dicit Glossa, super illud: *Repleta est malis anima mea*, anima dolendo compatitur corpori cui unitur. Sed ratio ut ratio dicit respectum ad corpus; quod patet ex hoc quod in Angelis, qui non habent corpora sibi naturaliter unita non dicimus rationem, sed intellectum: in animabus autem corporibus unitis dicimus rationem. Ergo in superiori ratione, ut est ratio, fuit dolor passionis Christi.

4. Præterea, tota anima, secundum Augustinum (VI de Trinit., cap. vi, non procul a fin.), est in toto corpore. Ergo quælibet pars ejus est corpori unita. Sed ratio superior, ut ratio, est quedam pars animæ. Ergo est corpori unita; et ita compatitur per dolorem corpori compatienti.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex prædictis, art. 2 hujus quæst., patet, duplex est passio, quæ anima per accidens patitur: una corporalis, quæ incipit a corpore, et terminatur ad animam secundum quod est corpori unita; alia vero est passio animalis, quæ causatur ex hoc quod anima aliquid apprehendit ex quo appetitus movetur, ejus motum sequitur quedam transmutatio corporalis. Loquendo ergo de prima passione, ad quam pertinet dolor, secundum Augustinum (XIV de Civit. Dei, cap. vii, in fin.), sic dicendum est, quod dolor passionis Christi quodammodo fuit in superiori ratione ipsius, et quodammodo non. Sunt enim duo in dolore; scilicet læsio, et læsionis experimentalis perceptio: læsio quidem principaliter est in corpore, sed consequenter in anima in quantum corpori unitur. Unitur autem anima corpori per suam essentiam: in essentia vero animæ omnes potentie radicantur; et secundum hoc illa læsio ad animam et ad omnes partes ejus in Christo pertinebat, etiam ad superiorem rationem, secundum quod in essentia animæ fundatur. Experimentalis autem perceptio læsionis ad solum sensum tactus pertinet, ut supra, art. 3 hujus quæst., dictum est. Loquendo vero de passione animali, in illa sola parte animæ potest esse tristitia, quæ est passio animalis proprie, ex cuius objecto tristitia contingit, per cuius apprehensionem et appetitum tristitia contingit. Ex objecto autem superioris rationis in anima Christi nulla ratio tristitiæ accidere poterat; scilicet ex parte æternorum, quibus perfectissime fruebatur; et ideo tristitia animalis in superiori ratione animæ Christi esse non potuit.

Patiebatur ergo superior ratio in Christo dolore corporali, secundum quod in essentia animæ radicatur; non autem patiebatur tristitia animali, secundum quod per actum proprium ad æterna conspicienda respiciebat.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod tunc homo perturbatur et

a passione deducitur, quando ratio in propria operatione sequitur inclinationes passionis, consentiendo et eligendo; dolor autem corporalis non pervenit ad superiorem rationem animæ Christi, immutando ejus propriam rationem, sed solummodo ut radicatur in essentia, ut dictum est, in corp. art.; et ideo ratio non sequitur.

AD SECUNDUM dicendum, quod quamvis dolor non fuerit in superiori ratione animæ Christi per comparisonem ad proprium objectum, fuit tamen in ea secundum quod comparatur ad propriam radicem, quæ est animæ essentia.

AD TERTIUM dicendum, quod potentia potest esse actus corporis dupliciter. Uno modo inquantum est potentia quædam; et sic dicitur esse actus corporis, inquantum informat aliquod organum corporale ad actum proprium exequendum; sicut potentia visiva perficit oculum ad exequendum actum visionis; et sic intellectus non est actus corporis. Alio modo ratione essentia in qua fundatur; et sic tam intellectus quam alia potentia corpori conjunguntur ut forma, inquantum sunt in anima, quæ per sui essentiam est corporis forma.

AD QUARTUM dicendum, quod illa objecto præcedit secundum rationem potentia, non autem secundum quod in essentia animæ radicatur.

AD QUINTUM dicendum, quod Damascenus loquitur de passione animali: quæ quidem passio sicut in proprio subjecto est in appetitiva sensuali, sed est in apprehensiva quasi causaliter, inquantum ex objecto apprehenso motus passionis in appetitiva consurgit. Sunt autem et in appetitu superiori aliquæ operationes consimiles passionibus inferioris appetitus, ratione cujus similitudinis nomina passionum aliquando Angelis vel Deo tribuuntur, ut Augustinus dicit, IX de Civ. Dei (cap. IX, circa fin.). Et per hunc modum quandoque tristitia dicitur esse in superiori ratione quantum ad apprehensivam et appetitivam. Sic tamen non dicimus fuisse dolorem in superiori ratione animæ Christi, sed secundum quod in essentia animæ radicatur, ut dictum est, in corp. art.

AD SEXTUM dicendum, quod objecto illa probat, in ratione superiori non fuisse dolorem, secundum quod per propriam operationem ad suum objectum comparatur; sic enim nihil ea nolente accidit.

AD SEPTIMUM dicendum, quod distinctio illa qua distinguitur ratio ut ratio, et ratio ut natura, dupliciter potest intelligi. Uno modo ita quod ratio ut natura dicitur ratio secundum quod est naturæ (1) creaturæ rationalis, prout scilicet fundata in essentia animæ dat esse naturale corpori; ratio vero ut ratio dicitur secundum id quod est proprium rationis inquantum est ratio; et hoc est actus ejus, quia potentia definitur per

(1) *Al. deest natura.*

actus. Quia igitur dolor non est in superiori ratione prout secundum actum proprium comparatur ad objectum, sed secundum quod in essentia animæ radicatur; ideo dicitur quod superior ratio patiebatur dolorem ut natura, non autem ut ratio. Et est simile de visu qui fundatur super tactum, inquantum organum visus est organum tactus. Unde dupliciter visus potest pati læsionem: uno modo per actum proprium, sicut cum ab excellenti luce visio obtunditur; et hæc est passio visus ut visus: alio modo prout fundatur in tactu, ut cum oculus pungitur, vel aliquo calore dissolvitur; et hoc non est passio visus ut est visus, sed ut est quidam tactus. Alio modo potest intelligi prædicta distinctio, ut dicamus rationem ut naturam intelligi secundum quod ratio comparatur ad ea quæ naturaliter cognoscit vel appetit; rationem vero ut rationem, secundum quod per quamdam collationem ordinatur ad aliquid cognoscendum vel appetendum, eo quod rationis est proprium conferre. Sunt enim quædam quæ secundum se considerata sunt fugienda, appetuntur vero secundum ordinem ad aliud; sicut fames et sitis secundum se considerata sunt fugienda; prout autem considerantur ut utilia ad salutem animæ vel corporis, sic appetuntur; et sic ratio ut ratio de eis gaudet, ratio vero ut natura de eis tristatur. Ita etiam passio corporalis Christi in se considerata fugienda erat; unde ratio ut natura de ea contristabatur et eam nolebat: prout vero ordinabatur ad salutem humani generis, sic bona erat et appetibilis; et sic ratio ut ratio eam volebat, et inde gaudebat. Sed hoc non potest referri ad rationem superiorem, sed inferiorem tantum, quæ his quæ sunt corporis, intendit sicut proprio objecto: unde in passione corporis potest ferri et absolute et cum collatione. Sed ratio superior non intendit his quæ sunt corporis, sicut objectis; sic enim intendit solis æternis; ad corporalia vero respicit de eis judicando per rationes æternas, quibus non solum compesciendis, sed consulendis intendit. Et ita ratio superior non respiciebat ad corporis passionem in Christo nisi in ordine ad rationes æternas; secundum quas de ea gaudebat, inquantum erat Deo placita. Unde nullo modo ratione propriæ operationis tristitia vel dolor in superiori ratione cadebat. Non autem est inconveniens ut eadem potentia idem velit in ordine ad alterum, quod non vult secundum se: quia potest esse quod id quod non est in se bonum, ex ordine ad alterum accipiat quamdam bonitatem; quamvis hoc non habeat locum in superiori ratione in Christo, respectu passionis corporis, ad quam non ordinatur nisi ut ad volitum, ut ex dictis patet.

AD OCTAVUM dicendum, quod consideratio potest causare delectationem dupliciter. Uno modo ex parte operationis, quæ est consideratio; et sic delectationi quæ est in considerando,

nulla tristitia opponitur vel contrariatur: quia huic considerationi quæ est causa delectationis, non est aliqua consideratio contraria, quæ sit causa tristitiæ: omnis enim consideratio delectabilis est. Non sic autem est ex parte sensus: quia secundum operationes sensus contingit et tristitia et dolor: sicut ex tactu convenientis delectamur, ex tactu autem nocivi dolemus. Alio modo facit delectationem ex parte considerati: in quantum scilicet aliquid consideratur ut bonum vel ut malum. Et sic ex consideratione potest accidere delectatio et tristitia contraria: sic enim et ipsum non intelligere tristitiam causat, in quantum consideratur ut quoddam malum: secundum se vero non causat nisi negationem delectationis. Non tamen hoc modo dicimus dolorem esse in superiori ratione animæ Christi, sed prout in essentia animæ radicitur.

Ad id vero quod PRIMO in contrarium obijcitur, dicendum quod Glossa non dicit quod anima Christi sit repleta tristitia: sed quod est repleta doloribus, secundum quod compatitur corpori: et sic non oportet quod passio doloris pertineat ad rationem superiorem, nisi secundum quod est in essentia animæ: sic enim corpori unitur.

Ad SECUNDUM dicendum, quod passio Christi non esset satisfactoria, nisi in quantum est voluntarie ex caritate suscepta: et sic non oportet quod dolor sit in superiori parte rationis Christi respectu propriæ operationis, sicut in Adam fuit culpa per operationem superioris rationis: quia ipse motus caritatis patientis, qui est in superiori parte rationis, respondet in satisfactione ad id quod fuit in culpa secundum superiorem rationem.

Ad TERTIUM dicendum, quod in ratione duo intelliguntur: scilicet participatio quedam intellectualis veritatis, et istorum intellectus obumbratio vel defectus. Defectus ergo intellectualis virtutis consequitur animam secundum quod unibilis est corpori: sed intellectualis virtus inest ei secundum quod non est sub corpore depressa, sicut aliæ formæ materiales. Et ideo, cum operatio rationis insit animæ secundum quod participat virtutem intellectualem, non exercetur talis operatio corpore mediante.

Ad QUARTUM dicendum, quod ratio ut ratio non nominat aliquam potentiam (1) distinctam a ratione ut natura est, sed nominat quemdam modum considerandi ipsam potentiam. Quamvis autem secundum aliquem modum considerandi passio non pertineat, ad aliquam potentiam animæ, non tamen excluditur quin anima patiatur.

ARTICULUS X. — *Utrum per dolorem passionis, qui in superiori ratione Christi erat, gaudium fruitionis impediretur, et e contra.* — (III part., quæst. XLVI, art. 8.)

Decimo quaeritur, utrum per dolorem passionis, qui erat

(1) *Al.* ab aliis distinctum a ratione. etc.

in superiori ratione Christi, impediretur gaudium fruitionis, et e converso; et videtur quod sic. Beatitudo enim magis proprie est in anima quam in corpore. Sed corpus non potest dici beatum vel gloriosum simul dum patitur: quia impassibilitas ad gloriam corporis pertinet. Ergo nec in ratione superiori Christi potuit esse simul passio doloris et gaudium fruitionis.

2. Præterea, Philosophus dicit in VII Ethic. (capit. XIII et XIV), quod *delectatio quælibet expellit tristitiam contrariam; si autem vehemens sit, expellit omnem tristitiam*. Sed delectatio qua superior ratio animæ Christi fruebatur Divinitate, fuit vehementissima. Ergo expulit a Christo omnem tristitiam et dolorem.

3. Præterea, ratio superior limpidius contemplatur quam Paulus in raptu. Sed ex veri contemplatione anima Pauli abstracta fuit a corpore, non solum quantum ad operationem rationis, sed etiam quantum ad operationes sensibiles. Ergo et Christus nec secundum rationem nec secundum sensum, aliquem dolorem sustinuit.

4. Præterea, ex forti causa sequitur fortis effectus. Sed operatio animæ est causa corporalis immutationis, sicut patet quod ex imaginatione terribilium vel delectabilium corpus disponitur ad frigus vel ad calorem. Cum ergo in anima quantum ad superiorem rationem fuerit vehementissimum gaudium, videtur quod corpus fuerit ex hoc gaudio immutatum: et ita dolor non potuit esse nec in corpore nec in superiori ratione, secundum quod est corpori unita.

5. Præterea, visio Dei in sua essentia est efficacior quam visio Dei in subjecta creatura. Sed visio qua Moyses vidit Deum in subjecta creatura, fecit ut non affligeretur fame quadragenario jejunio. Ergo multo fortius visio Dei in sua essentia, quæ Christo conveniebat secundum superiorem rationem, omnem corporalem afflictionem removuit; et sic idem quod prius.

6. Præterea, id quod est in summo, a quo tamen potest fieri recessus, non patitur contrarii permixtionem; sicut calor ignis, qui est in summo, non patitur permixtionem frigoris, quamvis calor ille sit transmutabilis. Sed gaudium fruitionis fuit in superiori ratione in summo, etiam inmutabiliter. Ergo non fuit ibi aliqua permixtio doloris.

7. Præterea, homo beatificatur et secundum animam et secundum corpus: utramque autem beatitudinem per peccatum amisit. In Christo autem fuit restituta humana natura ad beatitudinem animæ, quæ consistit in hoc quod superior ratio Divinitate fruebatur. Ergo multo magis fuit restituta ad beatitudinem corporis, quæ minus est; et ita etiam nec secundum corpus in eo dolor fuit; et sic nec in ratione superiori, secundum quod corpori unitur.

8. Præterea, sicut anima Christi unitur Verbo, ita et caro