

adhuc est plus de ratione passionis: quia voluntas movetur a re secundum quod est bona vel mala, quae sunt conditiones rei; intellectus autem movetur secundum apprehensionem veri vel falsi; quae non sunt rei per se, sed secundum quod sunt in anima: quia bonum et malum sunt in rebus; verum et falsum sunt in anima, ut dicitur in 6 Metaph. (text. 8); unde magis recipit anima a re secundum affectum, et vehementius movetur, quam secundum intellectum; sicut dicit Dionysius, 2 cap. de div. Nom., quod Hierotheus patiendo didicit divina, id est ex affectu circa divina in intellectum devenit. Et quia movetur affectus a re secundum proprietatem rei quam res habet in se ipsa, ideo per hunc modum contingit quod res habeat contrarietatem vel convenientiam ad animam; sed secundum quod apprehenditur ab intellectu, omnis res habet convenientiam, inquantum apprehenditur ut verum: et ideo in operatione apprehensivae semper est delectatio; in operatione autem affectivae est delectatio et tristitia: et sic etiam tristitia magis adhuc proprie dicitur passio, sicut in affectu sensibili dictum est; et similiter accipitur hic passio. De passione autem animae secundum quod ab igne infernali patitur, dicendum est in quarto libro: sic enim anima per se patitur.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de passione proprie dicta; et concludit quod anima hoc modo passionis non patitur per se, sed per accidens.

Ad secundum dicendum, quod quamvis per corruptionem corporum, anima non corrumpatur simpliciter quantum ad substantiam; corrumpitur tamen compositio, secundum quam actu est forma corporis; et etiam vires affixae organo, ut quidam dicunt.

Ad tertium dicendum, quod anima dicitur esse in loco per accidens, inquantum est pars compositi, quod est in loco per se; et sic movetur per accidens in loco: et sic etiam valetudo, quae est compositi, est animae per accidens, inquantum est pars eius; et sic etiam per accidens patitur ad passionem corporis.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod anima Christi media fuit inter Divinitatem et carnem. Et quia beatitudo inerat illi animae ex Divinitate, corpus autem eius erat passibile; ideo passibilitas inerat illi animae ex parte illa qua conjungebatur Divinitati. Conjungebatur autem corpori dupliciter: scilicet secundum essentiam, inquantum est forma et secundum potentias, non tamen omnes, sed quasdam; unde anima Christi secundum essentiam tota patiebatur ex laesi corporis passione; sed quantum ad potentias patiebatur quidem passione imperfectionis, secundum operationes virium affixarum organo: secundum alias vero vires, quibus anima convertebatur in Deum, qualiter pateretur, dicitur infra, 3 art.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis anima Christi nihil sit dignius, non tamen impedit quin per accidens possit pati alio patiente.

Ad secundum dicendum, quod perfecta virtus omnino non tollit animales passiones, quia etiam aliquando utitur eis, sicut fortitudo ira, ut dicit Philosophus (in 3 Ethic., cap. 4): sed facit ut nulla passio in eo surgat quae rationem impediatur. In Christo autem amplius fuit: quia enim fuit per-

fecta obedientia virium inferiorum ad superiores; ideo nulla passio surgebat in eo nisi ex ordine rationis.

Ad tertium dicendum, quod anima Christi habuit utrumque statum, scilicet viatoris, et comprehensoris; unde secundum aliquid fuit beata, et secundum aliquid non fuit beata. Ex illa enim parte qua nata est anima corpori conjungi, non erat beatificata; alias ex anima in corpus claritas gloriae descendisset, sicut erat in aliis glorificatis; et ideo ex parte ista poterat pati, et habebat statum viatoris. Sed ex parte illa qua conjungebatur Verbo per fruitionem, erat glorificata, et habebat statum comprehensoris.

#### ARTICULUS II.

*Utrum Christus tristitia habuerit.*  
(3 p., quaest. 13, art. 6, 7 et 9.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non habuerit tristitiam. Isa. 42, 4, dicitur de eo (1): *Non erit tristis, neque turbulentus.*

2. Praeterea, omnis tristitia est perturbatio quaedam. Sed in sapientem non cadit perturbatio. Ergo neque in Christo, qui fuit maxime sapiens, fuit tristitia. Secundum probat Seneca tripliciter (epist. 85). Primo sic. Fortius non perturbatur a debiliore. Sed virtus est fortior malitia. Ergo non perturbatur ab ea; nec a virtute, quia virtus non est virtuti contraria: ergo nullo modo. Secundo sic. Nullus perturbatur nisi de eo quod bonum suum perdit vel dimittit. Sed sapiens non perdit bona sua, nec ei possunt auferri, quae sunt bona animae, quia bona corporis non reputat sua. Ergo non perturbatur. Tertio sic. Quia fortuna nihil eripit nisi quod dedit. Sed non dedit virtutem. Ergo ipsam auferre non potest; et sic idem quod prius.

3. Praeterea, Philosophus (in 5 Topic., cap. 5): *Idem sine tristitia quam cum tristitia magis eligendum est.* Sed Christus, cum fuerit sapientissimus, optime scivit eligere. Ergo non elegit aliquid pati cum tristitia.

Sed contra, Matth. 26, 58: *Tristis est anima mea usque ad mortem.*

Praeterea, fletus est signum tristitiae. Sed Christus flevit: Joan. 11. Ergo ipse fuit tristis.

#### QUAESTIUNCULA II.

Uterius. 1. Videtur quod in Christo non fuerit ira. Ira enim vitium est. Sed in Christo nullum fuit vitium, sed summa mansuetudo; Matth. 11, 29: *Discite a me, quia mitis sum et humilis corde.* Ergo in Christo non fuit ira.

2. Praeterea, sicut Gregorius dicit (lib. 3 Moral., cap. 55), ira per vitium excaecat oculum turbetur; et hoc non est in aliquo sapiente, nec in Christo fuit; et sic concludunt rationes Senecae.

3. Praeterea, secundum Philosophum (2 Rhetor., cap. 5), et Damascenum, ira est appetitus vindictae. Sed Christus non fecit aliquid ad vindictam. Ergo in Christo non fuit ira.

Sed contra, in Christo fuit ira per zelum, ut patet Joan. 2. Ergo in eo fuit ira.

(1) *Al. de Deo.*

Praeterea, nulla virtus defuit Christo, nec aliqua virtus perfectio. Sed de perfectione aliquarum virtutum est ira, sicut fortitudinis, ut dicitur in 3 Eth. (cap. 10). Ergo in Christo fuit ira.

#### QUAESTIUNCULA III.

Uterius. 1. Videtur quod in Christo non fuerit timor. Timor enim maxime opponitur fortitudini. Sed in Christo fuit perfectissima fortitudo. Ergo in ipso non fuit aliquis timor.

2. Praeterea, Augustinus dicit (in lib. 85 quaestionum, qu. 56), quod signum perfectionis est absque timore esse. Sed Christus fuit perfectissimus. Ergo in eo non fuit passio timoris.

3. Praeterea, si dicitur, quod timor inerat ei secundum sensualitatem; contra. Timor est de futuro malo. Sed sensualitas in Christo non poterat futurum comprehendere. Ergo in Christo non poterat esse timor, sed tantum dolor de praesenti.

Sed contra, Marc. 14: *Coepit Jesus pavere et taedere.* Ergo etc.

Praeterea, ejusdem est dolor et timor. Sed in Christo fuit verus dolor. Ergo et verus timor.

Solutio I. Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod hic quaeritur de tristitia secundum quod est passio animalis in parte sensitiva; et ideo dicendum, quod quia Christus voluntarie assumpit naturam nostram, ut per eam nos redimeret, ideo talem assumpsit qualem oportuit esse ad finem redemptionis nostrae; unde quamvis in aliis beatis per quamdam redundantiam ex glorificatione superiorum virium glorificentur etiam inferiores, et ex gloria animae descendat gloria corporis; tamen in Christo non fuit sic: quia gloria eius quae inerat ei secundum fruitionem Dei, non impediabat passibilitatem animae eius, secundum quod erat pars humanae naturae; et similiter laetitia quae inerat in superiori parte per fruitionem, non redundabat in inferiores; et ideo cum accidebat aliquid contrarium delectationi inferiorum partium, erat de eo tristitia; sed tamen aliter in ipso et in nobis: quia in nobis inferiores vires non sunt perfecte subjectae rationi; et ideo quandoque praeter ordinem rationis insurgunt in nobis passiones tristitiae, quas quidem virtus refrenat in virtuosis, sed in aliis etiam rationi praevalet: sed in Christo nunquam surgebat motus tristitiae nisi secundum dictamen superioris rationis, quando scilicet dictabat ratio quod sensualitas tristaretur secundum convenientiam naturae suae; et ideo non fuit in eo tristitia rationem pervertens, nec fuit necessaria, sed voluntaria quodammodo.

Ad primum ergo dicendum, quod per illam auctoritatem Isaiae excluditur a Christo tristitia rationem impediens.

Ad secundum dicendum, quod perturbari dicitur ex toto turbari; et hoc est quando turbatio inferioris partis ad superiorem pervenit, ut ejus ordo turbetur; et hoc non est in aliquo sapiente, nec in Christo fuit; et sic concludunt rationes Senecae.

Ad tertium dicendum, quod omnis tristitia, ut dicitur in 7 Ethic. (cap. 14), inquantum in se est, fugienda est, inquantum hujusmodi potest tamen eligi tristitia inquantum ad aliquid bonum ordinat, sicut tristitia poenitentis ad salutem; et ita etiam Christus elegit tristitiam, inquantum utilis erat ad redemptionem humani generis.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod ira tripliciter dicitur. Quandoque enim ira ponitur pro habitu vel actu vitii, quod opponitur mansuetudini, quod (in 4 Ethic., cap. 11) irascibilitas dicitur: quod contingit ex hoc quod virtus, ut in 2 Ethic. (cap. 10 et 11) dicitur, quandoque magis opponitur uni extremorum, sicut mansuetudo superfluitati irae, magis quam diminutioni; et ideo oppositum vitium nominatur ira: et sic ira non fuit in Christo. Alio modo dicitur ira voluntas vindicandi aliquid malefactum; et sic ira non est passio, proprie loquendo, nec est in irascibili, sed in voluntate: et sic ira est in Deo et beatis, et in Christo fuit. Tertio modo dicitur ira proprie quaedam passio vis irascibilis, quae contingit ex hoc quod vis irascibilis tendit ad destructionem alieujus quod apprehenditur contrarium volito vel desiderato: et si quidem sit ex ordine rationis insurgens, vel ordinata ratione, sic dicitur ira per zelum, et sic fuit in Christo; si autem sit inordinata, sic erit ira per vitium, quae in Christo nullo modo fuit.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de ira secundum primum modum dicens: sic enim opponitur mansuetudini: secundum autem quod est passio, non opponitur, sed est materia eius circa quam, quia etiam mitis irascitur quando oportet.

Ad secundum dicendum, quod sicut in Christo delectatio superioris partis non tollebat tristitiam sensitivae partis; ita etiam et ira sensitivae partis non impediabat in aliquo usum rationis: quia quando Divinitas permittit unicuique partium humanitatis Christi agere quae sunt ei propria, ut dicit Damascenus (lib. 3 de Fide cap. 20), una pars aliam non impediabat, sicut in nobis accidit quod una pars impedit aliam.

Ad tertium dicendum, quod ira inordinata consistit in vindicta; sed ira ordinata vindictam ad justitiam ordinat, ut scilicet vindictam non quaerat, sed justitiam; et tantum puniat, quantum justitiae ordo permittit.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod timor etiam multipliciter dicitur. Uno modo nominat habitum vel doni vel vitii quod opponitur fortitudini, et dicitur timiditas (in 3 Ethic., cap. 13); et sic habitus doni fuit in Christo, non autem habitus vitii. Alio modo sumitur pro actu vel vitii vel doni; et sic similiter dicendum ut prius. Alio modo dicitur quaedam passio in irascibili, quae consurgit ex hoc quod appetitus sensitivus refugit aliquid noxium apprehensum; et sic loquimur hic de timore. Unde dicendum, quod hoc modo fuit timor in Christo per eundem modum sicut et de tristitia et ira dictum est, inquantum scilicet ex dictamine rationis et Deitatis adjunctae, appetitus sensibilis refugiebat ea quae sunt sibi contraria.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de timore secundum quod est vitium, quia passio timoris est materia circa quam est fortitudo.

Ad secundum dicendum, quod omnis timor ex aliqua imperfectione est: quia ex imperfectione est quod aliquid ab aliquo laedi possit. Christus autem quamvis fuerit secundum animam perfectissimus, tamen laedi poterat ex parte corporis; et ideo ex parte ista patiebatur imperfectionem, et timere poterat.

Ad tertium dicendum, quod in homine appetitus sensibilis movetur ex imaginationis sive aesti-

mationis apprehensione immediate; sed mediate etiam ex apprehensione rationis, in quantum ejus conceptio in imaginatione imprimitur; et ideo quando ratio in Christo praevidebat laesionem corporis, fiebat species laesivi in imaginatione, et appetitus sensibilis ad timorem movebatur.

## ARTICULUS III.

*Utrum in Christo fuerit verus dolor in sensu.*  
( 3 p., qu. 46, art. 3, 6, 7 et 8. )

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non fuerit verus dolor in sensu. Quantumcumque enim est vis resistens laesivo, tantum dolor diminuitur ex laesione proveniens. Sed in Christo fuit infinita vis ad resistendum laesivo, scilicet virtus Divinitatis. Ergo in eo dolor esse non poterat.

2. Praeterea, dolor non est de re voluntaria. Sed Christus voluntarie passionem sustinuit. Ergo in eo dolor passionis non fuit.

3. Praeterea, Christus magis perfecte videbat Deum quam Paulus. Sed Paulus in raptu propter visionem Dei non sentiebat ea quae in corpore gerebantur. Ergo nec Christus dolorem habebat ex corporis laesione.

Sed contra, Isa. 53, 4: *Vere dolores nostros in se tulit.*

Praeterea, ad veritatem doloris non requiritur nisi laesio et sensus. Sed corpus Christi laesum fuit, et sensum laesionis habuit. Ergo fuit in eo verus dolor.

## QUAESTIUNCULA II.

Uterius. 1. Videtur quod dolor usque ad superiorem rationem non pervenit. Judicare enim de dolore non est pati dolorem. Sed in sanctis est tantum iudicium de doloribus secundum rationem, ut patet per Dionysium in epistola ad Joannem Evangelistam. Cum ergo Christus in sanctitate perfectus fuerit, ipse secundum superiorem partem rationis dolorem non habuit.

2. Praeterea, secundum Philosophum (5 de Anima, text. 4), intellectus nullius partis corporis est actus. Sed dolor passionis non est in anima nisi ex conjunctione ad corpus. Ergo in parte intellectiva non fuit dolor passionis.

3. Praeterea, secundum Philosophum (1 Topic., cap. 15), delectationi quae est secundum intellectum, non est aliquid contrarium. Sed dolor est contrarius delectationi. Ergo non est in parte intellectiva.

4. Praeterea, tunc anima perturbatur, quando usque ad rationem pervenit passio. Sed in Christo nulla fuit perturbatio. Ergo dolor non pervenit usque ad rationem.

5. Praeterea, impossibile est eidem secundum idem contraria inesse. Sed dolor est delectationi contrarius. Ergo impossibile est quod secundum superiorem partem, qua gaudebat de Dei visione, doleret.

Sed contra, major est colligatio potentiarii animae ad invicem quam membrorum. Sed uno membro patiente alia compatiuntur; 1 Corinth. 12. Ergo una potentia animae patiente, multo fortius aliae compatiuntur.

Praeterea, major est afflictae potentiarii animae ad essentiam quam animae ad corpus. Sed anima secundum essentiam suam compatiatur patienti corpori. Ergo et omnes potentiae patiuntur simul cum essentia.

Praeterea, in Psalm. 87, 4: *Repleta est malis anima mea*, dicit Glossa exponens de Christo: *Idest doloribus*. Ergo secundum omnes partes animae dolor inerat.

## QUAESTIUNCULA III.

Uterius. 1. Videtur quod dolor Christi non fuerit major omnibus doloribus. Quia quanto poena est acerbior et diuturnior, tanto poena ex dolore resultans est major. Sed aliqui sancti diuturniorem et acerbior poenam perpessi sunt, sicut patet de Laurentio et Vincentio. Ergo Christi dolor non fuit maximus.

2. Praeterea, in aliis sanctis dolor mitigabatur ex contemplatione divina et amore, sicut de Stephano cantatur (in offic. ejus): *Lapides torrentis illi dulces fuerunt*. Sed in Christo fuit maxima caritas, et perfecta Dei contemplatio. Ergo dolor ejus maxime mitigabatur; et ita fuit minimus.

3. Praeterea, innocentia patientis minuit dolorem poenae; unde pueri qui sunt in limbo, non affliguntur de carentia visionis divinae, quia eis redditur non pro culpa quam ipsi commiserunt. Sed Christus sine culpa passus est. Ergo videtur quod dolor suus fuit mitissimus.

4. Praeterea, quanto major est recompensatio de bono amisso, tanto levius damnum amissionis portatur. Sed Christus habebat recompensationem maximam de amissione corporalis vitae per passionem, scilicet salutem humani generis. Ergo dolor ille fuit minimus.

5. Praeterea, quanto est pretiosius quod amittitur, tanto est major dolor de amissione. Sed Deus, quem homo per peccatum amittit, est dignior quam vita corporalis Christi. Ergo dolor qui est de amissione Dei, est major quam dolor Christi de amissione vitae corporalis.

6. Praeterea, quanto aliquid est magis dispositum ad patiendum, tanto minus dolet de passione. Sed Christi corpus magis fuit dispositum ad patiendum quam corpus Adae. Ergo Adam magis doluisset, dato quod laesus fuisset.

7. Praeterea, quanto natura est perceptibilior, tanto est major dolor. Sed natura animae perceptibilior est quam natura eujuslibet corporis. Ergo dolor animae de passione inferni, quam in seipsa patitur ab igne, est major quam dolor Christi.

Sed contra, Thren. 1, 12: *O vos omnes qui transigitur per viam, attendite et videte si est dolor sicut dolor meus*; quasi diceret, nov. Ergo dolor suus fuit maximus omnium dolorum.

Praeterea, Christus fuit optime complexionatus; quod patet ex hoc quia habuit nobilissimam animam, cui respondet aequalitas complexionis in corpore. Sed quanto homo habet meliorem complexionem in corpore, tanto magis sentit laesiones corporis, quia habet meliorem tactum. Cum igitur dolor sit sensus laesionis, videtur quod in Christo fuerit maximus dolor.

Praeterea, virtuosus hominis est suam vitam diligere; unde et peccatores seipsos odiant intantum quod seipsos interficiunt, ut probat Philosophus in

9 Ethic. (cap. 4). Sed Christus fuit virtuosissimus. Ergo maxime suam vitam dilexit: ergo dolor de amissione vitae suae fuit maximus.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam questionem, quod sicut delectatio sensibilis causatur ex conjunctione convenientis secundum sensum; ita dolor sensibilis causatur ex conjunctione ejus quod non est convenientis sensui. Sed inter omnes alios sensus solus tactus est discretivus eorum ex quibus consistit temperamentum corporis: unde quod est convenientis secundum tactum, est convenientis ipsi temperamento corporis; et propter hoc completa delectatio sensibilis est in sola perceptione tactus; et similiter illud quod est inconvenientis tactui, est contrarium temperamento corporis: et ideo dicit Philosophus in 5 de Anima (text. 67 et 68), quod corruptum tactum corruptum animal, non autem corruptum auditum, nisi simul contingat ex accidenti et tactum corrumpi; et ideo in solo tactu est dolor, qui accidit ex laesione temperamenti ipsius corporis. Unde cum in corpore Christi fuerit vera laesio, quia fuit divisio continui per clavos, et fuerit ibi verus tactus; de necessitate oportet dicere, quod fuerit ibi verus dolor. Qualiter autem exponenda sint verba Hilarii, in fine dicitur (1).

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in corpore Christi esset vis Deitatis, infinitam (2) ad resistendum potestatem habens; non tamen resistebat, sed dimittebat carnem pati quicquid proprium, ut dicit Damascenus: et ideo fuit ibi laesio, et per consequens dolor.

Ad secundum dicendum, quod voluntas rationis non excludit dolorem sensus; sicut aliquis vult secundum rationem comburi, ut saecur, sed tamen in combustionem dolorem sensibilem experitur; ita et fuit in Christo.

Ad tertium dicendum, quod non potest esse tanta vis contemplationis quod dolorem sensibilem ex laesione corporis tollat, si corpus laedatur, nisi per eam abstrahatur vires inferiores omnino a suis actibus, per modum quo una potentia intense operans abstrahit aliam a suo actu: et hoc modo accidit in raptu Pauli. Sed in Christo una vis non tollebat aliam a suo actu, nisi secundum quod ratio et Deitas conjuncta ordinabat: et ideo perfectio contemplationis dolorem sensibilem non tollebat.

Solutio II. Ad secundam questionem dicendum, quod in dolore et tristitia non inveniuntur; scilicet contrarietas contristantis et dolorem inferentis ad contristatum et dolentem (5) et perceptio ejus: et quantum ad haec duo tripliciter differunt. Primo quantum ad contrarietatem: quae quidem in dolore attenditur quantum ad ipsam naturam dolentis, quae per laesivum corrumpitur; sed in tristitia quantum ad repugnantiam appetitus ad aliquid quod quis odit. Secundo quantum ad perceptionem: quae quidem in dolore semper est secundum sensum tactus, ut dictum est; in tristitia autem secundum apprehensionem interiore. Tertio quantum ad ordinem istorum duorum: quia dolor incipit in laesione, et terminatur in perceptione sensus, ibi enim completur ratio doloris; sed ratio tristitiae incipit in

apprehensione, et terminatur in affectione; unde dolor est in sensu sicut in subiecto, sed tristitia in appetitu. Ex quo patet quod tristitia est passio animalis, sed dolor est magis passio corporalis. Quandoque tamen tristitia, large loquendo, dolor dicitur; unde Augustinus (super Psalm. 42) distinguit dolorem animae secundum se, qui proprie dicitur tristitia, et dolorem animae per corpus, qui proprie dicitur dolor. Loquendo igitur de dolore proprie dicto, sic quantum ad laesionem, quae est materiale in ipso, se extendit in Christo ad omnes potentias animae, secundum quod in essentia animae radicanatur, ad quam etiam laesio corporis pervenit, secundum quod est ejus forma; sed quantum ad perceptionem laesionis, quae est formale in dolore, sic consistit in solo tactu, cuius est solus percipere laesivum in quantum laedit, scilicet in quantum corporaliter conjungitur. Loquendo autem de dolore secundum quod large etiam tristitia dolor dicitur, sicut ex dictis patet; tristitia non potest esse in ratione sicut in subiecto, sed solum sicut in ostendente id quod est voluntati repugnans; nisi ratio accipiat prout comprehendit vim apprehensivam et affectivam, in qua est tristitia sicut in subiecto, quamvis non tristitia quae est passio, quae solum est in sensitiva parte, ut prius dictum est. Nulla autem virtus apprehensiva ostendit nisi suum obiectum. Obiectum autem superioris rationis sunt bona aeterna, ex quibus nihil erat contrarium voluntati Christi; unde in ratione superiori, secundum quod ad obiectum suum comparatur, non poterat esse tristitia in Christo; poterat autem esse quantum ad rationem inferiorem, cuius obiectum sunt res temporales; in quibus aliquid contrarium voluntati ejus aliquo modo accidere poterat, ut infra, dist. 17, qu. 1, art. 2, quaestiuicula 2, patet. Sic ipsa laesio erat contra aliquam voluntatem Christi, qua naturaliter mortem refutabat, et similiter etiam mala humani generis ei displicebant; unde in ratione inferiori poterat esse tristitia etiam secundum quod ad obiecta sua comparatur. Et quia unaquaeque potentia ad naturam pertinet secundum quod in essentia animae radicanatur, quae est essentialis pars naturae totius, rationem autem potentiae habet secundum comparisonem (1) ad obiecta; ideo dicitur a quibusdam, quod passio doloris perveniebat usque ad rationem superiorem, in quantum est natura, secundum quod laesio corporis ad essentiam animae perveniebat; et ulterius ad omnes potentias, secundum quod in essentia animae radicanatur; non autem perveniebat ad eam in quantum est ratio: quia secundum quod ad obiectum suum comparatur, nullum detrimentum ex passione corporis sentiebat, cum in contemplatione divinorum non impediretur. Et hoc etiam quidam aliis verbis dicunt, scilicet quod patiebatur ut est natura corporis, non autem ut est principium humanorum actuum; et sic etiam dicunt quod inferior ratio compatiebatur et ut est natura, et ut est ratio. Quamvis etiam aliter possit intelligi distinctio qua distinguitur ratio ut natura et ut ratio: quia ratio ut natura dicitur secundum quod iudicat de eo quod est secundum se bonum vel malum, naturae convenientis vel noxium; ratio autem ut ratio, secundum quod iudicat de eo quod est bonum vel malum in ordine

(1) Nicolai: jam in expositione textus dictum est: quia ipse, ut alibi notatum est, textui expositionem immediate subnectit.

(2) Al. vis Deitatis infinita etc.

(3) Al. et dolorem.

S. Th. Opera omnia. V. 7.

(1) Al. habet operationem.

ad alterum. Contingit enim quandoque aliquid in se consideratum, esse naturae noxium, quod tamen in ordine ad finem aliquem eligendum est, sicut unctionem quae est propter sanitatem. Et sic etiam mors Christi erat quidem in se mala, in quantum erat nocentium naturae; in ordine autem ad finem redemptionis humani generis, erat optima: et sic etiam ratio inferior ut ratio non tribabatur de morte, sed solum ut natura: et sic dicta distinctio erit de ratione secundum quod comparatur ad objectum.

Ad primum ergo dicendum, quod intentio Dionysii fuit dicere, quod sancti nullo modo quantum ad rationem moventur a rectitudine rationis, quod omnium virtuosorum est; et etiam a tranquillitate mentis, quod perfectorum est; et ideo dicit eos quantum ad rationem non pati, non quin experientia doloris aliquo modo usque ad rationem perveniat; et hanc experientiam iudicium de passionibus nominat.

Ad secundum dicendum, quod intellectus dupliciter potest considerari. Vel ut est potentia quaedam; et sic potentia determinatur ad actum: quia cum operatio intellectus non exerceatur mediante aliquo organo corporali, dicitur, quod intellectus non est actus alicujus partis corporis. Vel potest considerari in quantum haec potentia radicatur in essentia animae; et sic, cum anima secundum suam essentiam sit forma corporis; et intellectus et omnes animae vires sunt actus corporis, et per accidens ad passionem corporis patiuntur dupliciter, tum ex ordine rationis ad essentiam, tum ex ordine intellectus ad alias potentias quae operantur per organum corporale, ex quarum impedimento accidit impedimentum in operatione intellectus, sicut in phreneticis patet.

Ad tertium dicendum, quod delectatio intellectus dicitur dupliciter. Uno modo ita quod sit (1) intellectus quantum ad subiectum et quantum ad objectum; et haec est illa delectatio qua intellectus delectatur in hoc quod intelligit. Et quia utrumque contrariorum intelligitur secundum quod est intelligibile et perfectio intellectus, nec aliquam laesionem intellectui afferre potest, sicut in sensu accidit; ideo tali delectationi non est tristitia contraria. Alio modo delectatio intellectus dicitur quantum ad subiectum, sed non quantum ad objectum: quia non delectatur per hoc quod intelligit, sed de aliquo delectabili apprehenso, quando scilicet intellectiva pars delectatur de aliquo quod in ipsis rebus accidit consonum voluntati; et sic haec delectatio non est de uno contrariorum secundum quod est in anima, secundum quod non habet contrarium, quia intentiones contrariorum in anima non sunt contrariae, cum sint simul; sed secundum quod est in re, secundum quod habet contrarietatem; unde et tali delectationi rationis potest esse tristitia contraria in parte intellectiva existens, sicut est in daemonibus, et animalibus damnatorum.

Ad quartum dicendum quod homo dicitur perturbari, quando pervenit passio usque ad rationem, immutans ipsam a sui aequabilitate; non autem quando pervenit experientia doloris vel passionis ad rationem.

Ad quintum dicendum, quod fructio Deitatis, et gaudium consequens, erat in superiori parte ratio-

(1) *Al. erit.*

nis in ordine ad suum objectum; dolor autem non pervenit ad superiores rationem, ut dictum est, nisi secundum quod fundatur in essentia animae; sed in ratione inferiori et in sensualitate et in sensu erat tristitia et dolor, etiam secundum comparationem ad objecta, in quantum secundum has potentias dolebat de poena corporis, et aliis hujusmodi; qui tamen dolor erat quodammodo materia gaudii fructuosus, in quantum gaudium illud se extendebat ad omnia illa quae apprehenduntur ut Deo placita. Et sic patet quod dolor qui erat in anima Christi, nullo modo gaudium fructuosus impediens, neque per modum contrarietatis, neque per modum redundantiae. Tristitia enim contrarium (1) gaudium impedit, sicut quodlibet contrarium impeditur a suo contrario: tristitia autem quae erat in anima Christi, nullo modo gaudium fructuosus contraria erat: quod patet ex tribus. Primo, quia non inerat eidem secundum idem, sed vel in diversis potentis erat, vel in eadem secundum diversam operationem; secundo, quia non erat de eodem; tertio, quia unum erat materia alterius, sicut accidit in poenitente qui dolet, et de dolore gaudet. Sed ulterius omnis tristitia, secundum Philosophum in 7 Ethic., impedit omnem delectationem per quamdam redundantiam, secundum quod nocentium unius potentiae redundat in aliam. Talis autem redundantia, ut dictum est, non fuit in Christo, nisi quando ipse volebat; unde gaudium quod erat in superiori ratione per comparationem ad objectum, non redundabat in vires inferiores, ut ab eis dolor et tristitia tollerentur; neque ulterius in corpus, ut a laesione immune esset, nec per consequens in animam nec in potentias secundum quod in essentia animae radicantur, prout laesio corporis ad essentiam animae et ad potentias in ea radicatas pertingit.

Solutio III. Ad tertiam questionem dicendum, quod magnitudo doloris sensibilis Christi potest considerari ex tribus. Primo ex ipsa natura passionis; et sic habuit magnam acerbitatem: tum ex complexionem patientis, quae erat temperatissima; unde habebat optimum tactum, et per consequens erat in eo vehemens sensus laesionis (bonitas enim tactus attestatur etiam bonitati complexionis et bonitati mentis, ut dicitur in 2 de Anima, text. 94); tum ex genere poenae, quia in locis maxime sensibilibus fuit laesus, scilicet in manibus et pedibus: tum etiam ex multitudine passionum, quia per totum corpus laesionem sustinuit. Secundo ex puritate doloris: quia in aliis patientibus mitigatur dolor sensibilis ex influxu superiorum virium in inferiores, propter contemplationem quae abstrahit inferiores vires aequaliter a suis actibus, vel etiam propter complacentiam voluntatis ex amore eius propter quod patitur. In Christo autem non fuit talis habitudo potentiarum ad invicem, ut dictum est; immo unicuique permittebatur agere quae propria sibi erant, ut dicit Damascenus; et ideo dolor suus fuit absque omni admixtione alicujus mitigantis. Tertio ex voluntate patientis: quia enim voluntarie patiebatur, ut satisfaceret pro peccato totius humani generis, ideo dolorem excedentem omnes alios dolores assumpsit. Similiter etiam dolor animalis, qui tristitia dicitur, qui erat in appetitu sensitivo, vel in ratione ut natura, ex his duobus

(1) *Al. contrariorum.*

ultimis habebat magnitudinem; et tertio ex turpitudine mortis, et ex dilectione vitae corporalis quae optima erat; et ex magnitudine eorum qui eum laedebant; et ex defectibus humani generis, quibus ex maxima caritate compatiebatur.

Ad primum ergo dicendum, quod potest inveniri passio alicujus sancti quae fuerit magis dolorosa quantum ad aliquid, vel quantum ad diuturnitatem, vel aliquid hujusmodi; sed non simpliciter, omnibus pensatis.

Ad secundum dicendum, quod in Christo non refundebatur gaudium contemplationis in sensum, sicut in aliis accidit, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod innocentia patientis minuit quidem dolorem secundum numerum, quia non dolet de tot, sicut peccator, qui dolet de poena et de laesa conscientia; sed addit dolorem quantum ad intensionem poenae, per se loquendo, et in quantum apprehendit eam ut magis indebitam. Sed pueri non affliguntur dearentia divinae visionis, quia non est arentia alicujus eis proportionati, ut in 2 lib., dist. 55, qu. 2, art. 2, dictum est, cum gratiam non habeant, nec ex eis fuit quod non habuerunt.

Ad quartum dicendum, quod recompensatio facit gaudium in ratione ut ratio considerata, quae apprehendit hoc malum in ordine ad aliud bonum; et in quantum gaudium ejus refunditur in alias vires, secundum hoc mitigatur dolor aliarum virium. In Christo autem hoc non fuit; et ideo non sequitur.

Ad quintum dicendum, quod sicut gaudium comprehensoris superat omne gaudium viatoris; ita dolor vel tristitia damnati superat omnem dolorem viatoris; unde cum Christus non assumpsit nisi dolorem viatoris, dolor damnati, sive quem habet quantum ad poenam damnii, sive quem habet quantum ad poenam sensus, est major quam fuerit dolor Christi: quia ille dolor facit damnatum miserum, quod absit ut de Christo dicatur. Sed dolor quem habet aliquis viator de peccato, non est tantus, quantum est dolor Christi: tum quia mitigatur ex spe veniae, tum quia non est tanta perceptibilis dolentis, quamvis sit majus bonum amissum.

Ad sextum dicendum, quod quamvis in Christo fuerit major dispositio ad patiendum quam in Adam fuisset, tamen in eo etiam fuit major sensus laesionis quam in Adam fuisset, et ideo major dolor.

Ad septimum dicendum sicut ad quintum.

#### Expositio textus.

*Non sentit corpus, sed anima.* Contra. Sentire est conjuncti, secundum Philosophum (lib. 1 de Anima, text. 64 et 65). Ergo neque corporis neque animae, sed omnis (1). — Dicendum, quod coram quae sunt conjuncti, quaedam insunt toti ratione animae, et sentire, et hujusmodi; et haec attribuntur animae eo modo loquendi quo dicitur calor calefacere, quia est principium calefaciendi: quaedam autem insunt toti ratione corporis, et dormire, et hujusmodi; et haec attribuntur corpori, et non animae.

*Quaedam autem non per corpus, immo etiam sine corpore sentit.* Contra. In 1 de Anima (text.

(1) *Nicolaus: sed communis (idest totius).*

66) dicitur: *Destructo corpore, anima non remiscitur neque amat*; et est similis ratio de illis quae hic inducuntur. — Dicendum, quod amor, timor, et hujusmodi, omnia aequivoce sumuntur: quandoque enim nominantur passionem proprie dictam; et sic sunt in parte sensitiva; et ideo non possunt esse sine corpore: quandoque autem sumuntur pro actu voluntatis aliquid eligentis vel repudiantis; et sic possunt esse sine corpore sicut et voluntas.

*Suscipit nostram vetustatem*; contra. Simile non consumit sum simile. Ergo vetustas vetustatem consumere non potuit. — Dicendum, quod duplex vetustas est; scilicet culpa, et poenae, quae ad veterem hominem pertinent. Vetustas ergo poenae non opponitur novitati gratiae, immo materialiter se habet ad ipsam, quod dupla vetustas non potuisset, quia non habuisset novitatem adjectam.

*Non enim assumptis ignorantiam.* Contra. Damascenus (lib. 5 de Fid., cap. 21) (1): *Naturam ignorantem et servilem accepit.*

*Practerea, Leo Papa in serm. 4 Epiphani.* (2): *Adoraverunt infantem in nullo ab aliis pueris segregatum.* Ergo ignorantem sicut alii.

Dicendum ad primum, quod ipsemet Damascenus seipsum exponit: dicit enim naturam assumptam ignorantem, si secundum intellectum separaretur assumptum ab assumptente; idest, si consideretur illa natura assumpta quasi non fuisset assumpta; et tunc ignorans fuisset, sicut est in aliis hominibus.

Ad secundum dicendum, quod intelligitur quantum ad corporalia, vel secundum apparentiam.

*Numquid in eo essent defectus?* scilicet culpa: alias auctoritas non probaret intentionem Magistri.

*Quos enim defectus habuit, vel ad ostensionem verae humanitatis . . . vel ad impletionem operis ad quod venerat . . . vel ab immortalitatis desperatione erigendam spem nostram . . . suscepit.* Et videtur quod prima causa non valet: quia vera humanitas potuit esse sine his defectibus, sicut fuit in primo statu, et erit in ultimo.

Item videtur quod nec secunda: quia opus redemptionis, ad quod venerat, pro morte implevit. Ergo non oportebat quod famem, sitim, et alia hujusmodi assumeret.

Item videtur quod nec tertia: quia magis videtur desperationem salutis inducere (3) infirmitas ejus qui salvare venerat.

Ad primum ergo dicendum, quod veritas humanitatis necessarium erat quod ostenderetur: quia exigebatur ad redemptionem quod esset Deus et homo: nec humanitas secundum statum primum et ultimum erat nobis (4) nota, sed secundum statum secundum: et ideo oportuit quod assumeret defectus qui nobis insunt secundum istum statum.

(1) *Nicolaus: dicit, quod naturam etc.*(2) Haec S. Leo ibi: *Adoraverunt puerum quantitate parvulum, alienae spei indignum, facti impii en, et in nullo ab humanae infantiae generalitate dissimilatum.*(3) *Nicolaus: includere: item ad desperationem inducere infirmitas salutis ejus.*(4) *Al. in nobis.*

Ad secundum dicendum, quod alii defectus quos assumpsit, fundantur super eandem causam, scilicet et supra passibilitatem naturae; et ideo simul cum defectibus quibus opus redemptionis completum est illi assumpti fuerunt.

Ad tertium dicendum, quod infirmitas carnis desperationem non inducit, propter Divinitatis virtutem adjunctam; sed magis spem erigit: quia sicut in ipso, ita et in nobis infirmitas toletur.

*Doles ergo, Domine Jesu, non tua, sed mea vulnera.* Contra. Etiam sua vulnera doluit; ut dictum est.

Item quaeritur, si sua et nostra vulnera doluit, quis fuerit major dolor.

Dicendum ad primum, quod ratio ut ratio, non dolebat de suis vulneribus propter bonum quod sequebatur: dolebat autem: sensualitas, et ratio considerata ut natura.

Ad secundum dicendum, quod non sunt unus rationis dolor corporalis passionis Christi, et dolor animalis, qui tristitia dicitur, secundum quem nostris defectibus compatiebatur; et ideo non sunt comparabiles. Si autem sumatur dolor passionis animalis, tunc dicendum, quod fuit major dolor compassionis quam passionis: quia caritas qua de nostris malis dolebat, praeponderat aequalitati complexionis suae, qua dolebat de passione sua: et iterum pretiosior ei erat honor divinus, qui laedebatur culpis nostris, quantum ex nobis erat, quam sua vita corporalis: et etiam in huius signum illum dolorem sustinuit, ut istum tolleret.

*Aut contristatur quis per passionem.* Videtur quod in Christo non fuit propassio. Matth. 7, dicit Glossa (1), quod propassio est subitus motus cui non consentitur. Hoc autem est veniale peccatum.

Item tristitia semper videtur esse passio, quia est in genere passionis.

Item videtur quod nunquam sit passio, ut dicit Damascenus (lib. 2 de Fide, cap. 22), sed passionis sensus.

Dicendum, quod passio importat immutationem patientis. Non autem dicitur aliquis immutari simpliciter, quando id quod est principale in ipso, permanet immutatum: et ideo simpliciter loquendo, quando ratio non immutatur a sui aequalitate, vel aequitate, non dicitur passio, sed propassio, quasi imperfecta passio: et hoc modo fuit in Christo.

Et ideo dicendum ad primum, quod proprie loquendo, est immutatio inferioris partis tantum; et quando talis immutatio in nobis accidit, non praecordatur a ratione: ideo Glossa secundum statum potentiarum in nobis loquens, dicit propassionem subitum motum. In Christo autem aliter fuit, ut ex dictis patet. Nec tamen est verum quod omnis subitus motus sensualitatis sit peccatum veniale: sed tunc tantum quando est tendens in illicitum, quod in Christo nullatenus fuit.

Ad secundum dicendum, quod dicitur non esse passio, quia non est perfecta passio, quamvis sit de genere passionis; sicut ea quae parva sunt, quasi pro nihilo reputantur; sicut dicit Damascenus (loc. cit.), quod proprie passio est, quando habet aliquam magnitudinem perceptibilem.

Ad tertium dicendum, quod Damascenus loqui-

(1) Super illud nimirum: *Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam etc.* aequivalenter ex Hieronymo sumpta, hic est nomen illius non exprimat (*Ex edit. P. Nicolai*).

tur de passionibus corporalibus, non animalibus.

*Unigenitus Deus hominem verum secundum similitudinem nostri hominis non deficiens a se Deo assumpsit: in quo quantumvis aut leticeret, aut vultus descenderet, aut nodi concurrerent, aut suspensio elevarer, afferrent quidem haec impetum passionis, non tamen passionis dolorem inferrent.* Verba haec Hilarii videntur a Christo dolorem passionis et timorem excludere: quae tripliciter solvantur. Quidam enim dicunt, Hilarium hoc retractasse: et hoc dicebat Willelmus episcopus Parisiensis, quod viderat epistolam retractionis, et fuerat sibi scriptum a quodam qui eam legerat. Et hoc videtur probabile ex his auctoritatibus quas in littera Magister inducit: quarum una incipit, ibi: *Interroga quid sit:* alia est notula quae incipit ibi: *Cum haec passionum genera;* quibus expresse dicit, humanitatem Christi his infirmitatibus subjacuisse; quod tamen littera negat, ut videtur. Alii dicunt, quod loquitur de Christo quantum ad Deitatem: quia disputat contra illos in his verbis qui Dei Filium creaturam dicebant. Sed huic non consonant verba auctoritatis, quae faciunt mentionem de Christi carne. Solutio autem Magistri consistit in hoc quod simpliciter noluit removere a Christo dolorem, sed tria quae sunt circa dolorem. Primo dominium doloris; quod patet ex hoc quod dicit: *Quam igitur infirmitatem dominatam huius corporis credis, cuius tantam habuit naturam virtutem?* Secundo meritum doloris, quod patet ex hoc quod dicit: *Non tamen vitiosa infirmitatis nostrae forma erat in corpore.* Tertio necessitatem doloris; quod patet ex hoc quod dicit: *Videamus an ille ordo passionis infirmitatem in Domino doloris permittat intelligi.* Et secundum hoc solvantur tria difficultia quae in verbis eius videntur esse. Primum est quod dicit: *Poenam in eo deservit sine sensu poenae;* et hoc nominat supra naturam passionis, quae scilicet sensum poenae infert, qui est dolor: quod non potest intelligi de sensu exteriori, quia sic poneretur corpus illud insensibile (1) esse; sed oportet quod intelligatur quantum ad sensum rationis, qui non fuit immutatus per huiusmodi passiones a sua aequalitate: et propter hoc dicitur, quod poena in ipso dominium non habuit; vel etiam quod ipsum Verbum non est affectum huiusmodi passionibus secundum secundam solutionem, ut videtur dicere in notula affixa. Aliud difficile est quod dicit: *Non habens naturam ad dolendum;* et hoc dicitur, quia non erat in natura illa ordo ad dolorem ex aliquo merito peccati, sicut est in nobis: et per hunc modum dixit supra, quod *dominici corporis ista est natura, ut feratur in vobis;* hoc enim non est de natura corporis in se considerati, sed ex virtute adjunctae Divinitatis. Tertium difficile est quod dicit: *Neque enim fieri potest ut timor eius significetur in verbis eius fiducia continetur in factis;* ubi videtur ab ipso excludere timorem, et tristitiam consequenter. Sed vel hoc solvendum est sicut in supra dicta auctoritate, scilicet quod loquitur de timore prout est passio, et non prout est propassio. Vel dicendum, quod excludit necessitatem timoris. Habebat enim in ratione, unde timorem et tristitiam a sensualitate excluderet, si voluisset: quia, ut supra dictum est, sensualitas nata est moveri ad tristitiam et timorem, et ad oppo-

(1) Al. sensibile.

sita, non solum ex apprehensione imaginationis, sed etiam ex apprehensione rationis.

*Pati potuit, et passibilis esse non potuit.* Contra. Philosophus in lib. de Somn. et Vigil. (cap. 4): *Cujus est potentia, ejus est actus.* Ergo quod patitur, est passibile. — Dicendum, quod pati significat passionem per modum actus: unde ad suppositum refertur, secundum quod suppositum est ejujuscum-

que naturae: et quia passio inest sibi ratione humanae naturae, ideo dicitur quod pati potuit. Passibile autem potentiam significat ad patiendum ut informantem id de quo dicitur: et quia Verbum secundum se non informatur potentia patiendi, ideo dicitur, quod passibile esse non potuit, scilicet secundum se, quamvis passibile fuerit ratione naturae assumptae.

## DISTINCTIO XVI.

*An in Christo necessitas fuerit patiendi et moriendi, quae est defectus generalis.*

Hic oritur quaestio, ex praedictis decessu originem. Dictum est enim supra (dist. 15) quod Christus in se nostros defectus suscepit praeter peccatum. Est autem hominis quidam generalis defectus, qui peccatum non est, scilicet necessitas patiendi vel moriendi; unde nostrum corpus non tantum mortale, sed etiam mortuum dicitur: quia non tantum aptitudinem moriendi, sed etiam necessitatem habet. Ideo quaeritur, utrum necessitas talis in Christi corpore fuerit: de aptitudine enim moriendi, quod in eo fuerit, ambigunt non est, quae etiam ante peccatum in homine fuit, quando aliquis in eo defectus, quia naturae ejus erat. Unde etiam quidam talem mortalitatem in nobis non esse defectum non improbe tradunt, sed necessitatem moriendi, vel patiendi, quae etiam mortalitas dicitur, vel passibilitas. Dicitur enim homo nunc passibilis vel mortalis non modo propter aptitudinem, sed propter necessitatem. Sed nunquid hic defectus fuit in Christi carne? Anima quoque ejus, cum passibilis existeret ante mortem, nunquid necessitatem patiendi habuit? Si enim necessitas patiendi vel moriendi fuit in Christo, non videtur sola voluntate miserationis defectus nostros accepisse. Ad quod dicitur post, *Christum voluntate, non necessitate suae naturae, hos defectus sicut alios suscepisse, scilicet necessitatem patiendi in anima; simul autem patiendi et moriendi in carne.* Verum hanc necessitatem non habuit ex necessitate suae conditionis, quia a peccato immunis fuit; sed ex sola voluntate accepit de nostra infirmitate, ponens tabernaculum suum in sole, scilicet sub temporali mutabilitate et labore. Unde super Epistolam ad Hebraeos auctoritas (1) dicit, quod sicut omnibus

(1) Quod autem subjungitur ex auctoritate ad Hebraeos,

### Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de defectibus quos Christus cum natura assumpsit, hic inquit per quem modum illi defectus fuerunt in Christo, utrum scilicet in Christo fuerit necessitas patiendi vel moriendi; et dividitur in duas partes: primo determinat quaestionem, ostendens quod Christus necessitatem moriendi assumpsit. Et quia necessitas moriendi ad secundum statum pertinet, ideo gratia huius, secundo ostendit quod Christus de singulis statibus aliquid accepit, ibi: *Et est hic notandum.* Circa primum tria facit: primo ponit dubitationem; secundo solvit, ibi: *Ad quod dicitur potest;* tertio solutionem confirmat, ibi: *Unde super Epistolam ad Hebraeos auctoritas dicit etc.*

### QUAESTIO I.

Hic oritur duplex quaestio: Primo de necessitate moriendi, quam Christus ex secundo statu as-

sumpsit. Secundo de his quae Christus habuit de ultimo statu. De immunitate enim peccati, et de plenitudine gratiae, quae ad alios status pertinet, supra dictum est.

*De statibus hominis, et quid de singulis Christus accepit.*

Est hic notandum, Christum de omni statu hominis aliquid accepisse, quod omnes venit salvare. Sunt enim quatuor status hominis. Primus ante peccatum; secundus post peccatum et ante gratiam; tertius sub gratia; quartus in gloria. De primo statu accepit immunitatem peccati. Unde Augustinus illud Joannis Evangelistae exponens (cap. 3, 31): *« Qui deo sursum venit, super omnes est; »* dicit (1), Christum venisse desursum, id est de altitudine humanae naturae ante peccatum: quia de illa altitudine assumpsit Dei Verbum humanam naturam, dum non assumpsit culpam, cuius assumpsit poenam; sed poenam assumpsit de statu secundo, et alios defectus; de tertio vero, gratiae plenitudinem; de quarto, non posse peccare, et Dei perfectam contemplationem: habuit enim simul bona vitae quaedam, et bona patriae, sicut et quaedam vitae mala.

idem est ac ex Glossa super illud cap. 9: *Statutum est hominibus etc.* (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) Implicite dumtaxat ex tract. 14 in Joan. colligi potest, sed expressius habet Glossa ex Alcuino, etsi non Alcuinus ipse (*Ex edit. P. Nicolai*).

sumpsit. Secundo de his quae Christus habuit de ultimo statu. De immunitate enim peccati, et de plenitudine gratiae, quae ad alios status pertinet, supra dictum est.

Circa primum quaeruntur tria: 1.<sup>o</sup> utrum necessitas moriendi sit tantum ex peccato, vel etiam ex natura; 2.<sup>o</sup> utrum in Christo fuerit necessitas moriendi; 3.<sup>o</sup> utrum illa necessitas fuerit sub voluntate humana.

### ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum necessitas moriendi tantum sit homini ex peccato.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod necessitas moriendi sit tantum homini ex peccato. Rom. 8, 10: *Corpus quidem mortuum est propter peccatum, id est necessitati mortis addictum.* Ergo.

2. Praeterea, in humana natura est mors consecuta culpam; Rom. 5, 12: *Per peccatum mors.* Sed