

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 tollitur.

*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 hujus signum illum dolorem sustinuit, ut istum tolleretur.

*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 loquitur

(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 letis invideret, aut vulnus 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 hujus corporis credis, ejus 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 ejus 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 hujusmodi passiones a sua aequalitate: et propter hoc dicitur, quod poena in ipso dominium non habuit; vel etiam quod ipsum Verbum non est affectum hujusmodi 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 verbis;* 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 ejus significetur in verbis ejus 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 nostris 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 hujus, 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, cujus 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

necessitas peccati inducta est homini per peccatum tantum. Ergo et necessitas moriendi.

3. Praeterea, materia debet esse secundum naturam proportionata formae. Sed forma corporis humani, anima scilicet rationalis, est incorruptibilis. Ergo et ipsum corpus humanum: ergo necessitas moriendi non est ex natura, sed ex peccato.

4. Praeterea, corpus humanum maxime ad aequalitatem commixtionis pervenit, sicut philosophi tradunt. Sed ubi est aequalitas commixtionis, unum contrarium, cum non praedominetur alteri, non potest agere ad corruptionem mixti. Ergo corpus hominis per naturam est incorruptibile; et sic idem quod prius.

5. Praeterea, poena non est inducta nisi propter peccatum. Sed mors et necessitas moriendi quaedam poena est: quia omne terribile poenale est, finis autem terribilium mors, ut dicitur in 5 Ethic. (cap. 9). Ergo sunt tantum ex peccato.

Sed contra, omne compositum ex contrariis est secundum naturam necessitatem habens ad corruptionem. Sed corpus humanum est huiusmodi. Ergo ex natura habet necessitatem moriendi.

Praeterea, sicut probatur in 1 Cacl. et Mun. (text. 12 et deinceps), generabile naturaliter est corruptibile, et corruptionis necessitatem habens. Sed corpus humanum est generatum per naturam. Ergo naturaliter est necessitatem corruptionis habens.

Praeterea, elementa quae sunt in corpore humano, sunt ejusdem speciei cum aliis elementorum partibus. Sed elementa in commixtionem aliorum corporum venientia, sunt de necessitate corruptibilia secundum naturam. Ergo et elementa quae sunt in corpore humano. Sed corruptis componentibus corrumpitur compositum. Ergo corpus hominis secundum naturam habet necessitatem moriendi.

Solutio. Respondeo dicendum, quod necessitas moriendi partim homini est ex natura, partim ex peccato. Ex natura quidem, quia corpus hominis compositum est ex contrariis, quae nata sunt agere et pati ad invicem, ex quo accedit dissolutio compositi. Sed tamen in statu innocentiae donum quoddam a Deo gratis datum animae inerat, ut ipsa praeter modum aliarum formarum, secundum modum suum vitam indeficientem corpori largiretur, sicut ipsa incorruptibilis est, et non secundum modum corporis corruptibilem, quamdiu ipsa manebat Deo subdita, et corpus ei omnino subdebatur, nec aliqua dispositio in corpore accidere poterat quae vivificationem animae impediret. Sed propter peccatum istud donum ablatum est; et ideo relicta est humana natura, ut dicit Dionysius in eocl. Hier. (cap. 5), in statu qui debetur ei ex natura suorum principiorum, secundum quod dictum est ei, Gen. 5, 19: *Terra es, et in terram ibis*. Et ideo post peccatum, necessitas moriendi inest homini ex peccato, sicut ex removente prohibens, quod erat gratia innocentiae; ex natura autem materiae, sicut ex eo quod per se necessitatem mortis inducit.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc dicitur, inquantum per peccatum prohibens mortem remouentur.

Ad secundum dicendum, quod peccatum non inest homini ex aliquo principiorum naturalium, immo est contra naturam rationis; unde non est simile de peccato et morte, quae ex principio materiali consequitur.

Ad tertium dicendum, quod materia debet esse proportionata formae, non ut habeat conditiones formae, sed ut sit disposita ad recipiendum formam secundum modum suum: unde non oportet si anima hominis est immortalis, quod etiam corpus secundum naturam sit immortale.

Ad quartum dicendum, quod impossibile est quod complexio perveniat ad tantam aequalitatem, quin alterum contrariorum praedominetur: quia alias non fieret mixtio, nisi unum in alterum ageret dominans ad medium reducendo, altero resistente; et praecipue hoc oportet in corpore humano quod calor dominetur propter operationes animae, quae indigent calore sicut instrumento, ut dicitur in 2 de Anima (text. 41).

Ad quintum dicendum, quod mors, vel necessitas moriendi, dicitur esse poena per comparationem ad statum innocentiae, in quo inerat ei posse non mori. Si tamen in principio conditionis naturae humanae, dictum donum gratiae humanae naturae non fuisset collatum, necessitas quidem moriendi fuisset, sed tamquam naturalis defectus, non poena, ut supra probavit Magister ex verbis Augustini in praecedenti distinctione. Et ideo, quia philosophi illud donum non cognoverunt, dixit Seneca, quod mors est hominis natura, non poena.

#### ARTICULUS II.

##### *Utrum in Christo fuit necessitas moriendi.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non fuerit necessitas moriendi. Necessitas enim coactionem importat. Sed quod est in potestate alicujus constitutum non est coactum. Cum igitur Christus de seipso dicat, Joan. 10, 18: *Potestatem habeo ponendi animam meam*; non fuit in eo, ut videtur, necessitas moriendi.

2. Praeterea, Christus mortuus est quia voluit, ut dicitur Isai. 45. Sed non fuit in eo necessitas volendi. Ergo nec necessitas moriendi.

3. Praeterea, necessitas moriendi venit ex peccato. Rom. 8: *Corpus quidem mortuum est propter peccatum*; Glossa (ut sup.): *Id est, necessitati mortis addictum*. Sed in Christo non fuit peccatum. Ergo nec necessitas moriendi.

4. Praeterea, supra dixit Magister, in praecedenti distinctione, quod Hilarius a Christo necessitatem dolendi removet. Sed dolorem passionis secuta est mors. Ergo nec in eo fuit necessitas moriendi.

5. Praeterea, potentius non de necessitate ab aliquo minus potente patitur. Sed Christus fuit potentior quolibet alio passionem vel mortem inducente. Ergo ipse non habuit necessitatem moriendi, vel patiendi.

Sed contra, Rom. 8, 5: *Deus misit Filium suum in similitudinem carnis peccati*. Sed conditio carnis peccati est quod habeat necessitatem moriendi, quae tamen peccatum non est. Ergo fuit in carne Christi.

Praeterea, Hebr. 2, dicitur, quod ipse in passione assimilatus est fratribus, id est aliis hominibus. Sed mater, de qua Christus carnem sumpsit, et alii homines habent necessitatem moriendi et patiendi. Ergo etiam in Christo talis necessitas fuit.

Praeterea, necessitas moriendi vel patiendi est defectus totam humanam naturam consequens, nec

est culpa diminutionem gratiae importans, quia est tantum ex parte corporis. Sed omnes tales defectus assumpsit, ut supra (dist. 13, qu. 1, art. 1), dictum est. Ergo assumpsit necessitatem moriendi.

Solutio. Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum (2 Periher., cap. 2), necessarium idem est quod impossibile non esse: unde necessitas excludit potentiam ad oppositum. Haec autem potentia ad oppositum excluditur triplici ratione. Primo ex hoc quod talis potentia repugnat naturae illius rei, sicut potentia deficienti repugnat naturae divinae; et ideo dicitur Deum necessario aeternum: et haec est necessitas absoluta. Secundo excluditur (1) ex aliquo impediente; et sic est necessitas coactionis. Tertio quia hoc cujus dicitur esse potentia, repugnat fini intento, sicut non curari repugnat ei quod est sanari: unde dicimus, quod non potest non curari, si debeat sanari; et haec est necessitas ex conditione finis.

Necessitas autem patiendi vel moriendi, dupliciter potest attribui Christo. Quia potest removere potentiam non moriendi a natura humana; et sic vere ei attribuitur: quia natura humana, quantum ad statum suae possibilitatis, in quo statu Christus eam assumpsit, non habet potentiam non moriendi; unde in Christo quantum ad humanam naturam fuit necessitas moriendi. Item potest removere potentiam non moriendi a Christo ratione personae; et sic ei falso attribuitur, quia virtus Divinitatis Christi repellere poterat omne inducens mortem vel passionem. Erat tamen in Christo necessitas patiendi, etiam ratione personae, ex conditione finis, scilicet si humanum genus redimendo liberare vellet; et ideo (2) quidam dicunt Christum habuisse necessitatem patiendi, attendentes naturam humanam; quidam vero dicunt non habuisse talem (3) necessitatem, nisi ex conditione finis, attendentes personam divinam. Sed quia mors inest Christo ratione humanae naturae, ideo sicut simpliciter concedimus quod Christus mortuus est, ita similiter concedere possumus simpliciter quod necessitatem moriendi habuit (4), non solum ex causa finali, sed etiam necessitatem absolutam, ut moreretur, etiam si non occideretur, ut quidam dicunt. Unde Augustinus (5): *Si non occisus fuisset, naturali morte dissolutus fuisset*; et idem opus redemptionis fuisset, quod per passionem fecit: et cum hoc necessitatem coactionis habuit quantum ad mortem violentam quam sustinuit.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut infra, 21 dist., dicit Magister, hoc Christus dixit de potestate in se manentis Divinitatis.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur: *Christus mortuus est, quia voluit*, ly *quia* potest dicere causam: et hoc vel respectu mortis absolute, et sic referendum est ad voluntatem Divinitatis; vel respectu mortis violentae illatae, et sic potest referri ad voluntatem humanam, per quam volun-

tarie se obtulit persecutoribus. Potest etiam dicere concomitantiam; et sic refertur etiam ad voluntatem humanam, per quam mortem acceptavit: et hoc excludit necessitatem moriendi, quia hoc idem accidit in Petro, et in aliis sanctis.

Ad tertium dicendum, quod necessitas moriendi non solum venit in humanam naturam ex peccato, sed etiam alias potuisset esse in humana natura, ut supra dictum est: et ideo Christus potuit hunc defectum assumere sine peccato, et alios huiusmodi.

Ad quartum dicendum, quod Magister voluit supra excludere a Christo necessitatem patiendi ratione personae.

Ad quintum dicendum, quod corpore Christi fuit secundum quid potentior clavus et lancea: inquantum scilicet clavus fuit durus, quod pertinet ad potentiam naturalem; et caro Christi mollis, quod pertinet ad naturalem impotentiam, secundum Philosophum in praedicamentis (cap. de qualitate).

#### ARTICULUS III.

##### *Utrum necessitas moriendi vel patiendi subsit in Christo voluntati humanae.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod necessitas patiendi vel moriendi subsit in Christo voluntati humanae. Nihil enim sequitur ad voluntatem praecedentem, nisi quod voluntati subest. Sed Damascenus dicit in 5 lib. de Fide (cap. 20), quod naturalia in Christo sequebantur ad voluntatem. Ergo si necessitas moriendi fuit in Christo aliquo modo naturalis, suberat voluntati Christi.

2. Praeterea, sicut inferiores vires sunt sub ratione, ita corpus est sub anima. Sed inferiores vires in Christo obediabant et omnino subieciabantur voluntati rationis. Ergo et corpus quantum ad omnia quae in ipso accidere poterant, subdebatur voluntati animae.

3. Praeterea, Avicenna dicit (in 6 lib. de Naturalibus), quod animae alicujus spiritualis viri magis obedit materia quam contrariis agentibus in natura. Sed anima Christi maxime fuit spiritualis. Ergo cum mors in corpore ejus acciderit ex aliquo agente contrario, videtur quod voluntas ejus humana poterat repellere mortem in illis passionibus inductam (1).

4. Praeterea, ex voluntate sua humana per gratiam sanitatis, quam abundantissime habuit, aliis sanitate conferebat, sicut Matth. 8, 5, dicit leproso: *Volo mundare*. Sed non minus poterat in corpus proprium quam in alienum. Ergo et poterat secundum humanam suam voluntatem praeservare corpus a laesione et morte.

5. Praeterea, major virtus fuit in anima Christi quam in quolibet alia creatura. Sed aliqua virtus creaturae potest praeservare corpus a morte, sicut lignum vitae. Ergo multo fortius poterat haec anima Christi.

6. Praeterea, Moyses ex vi contemplationis divinae jejunavit quadraginta diebus, quibus, ut videtur, conservabatur corpus a consumptione ex virtute animae. Sed in Christo fuit anima multo potentior quam in Moyses: quia amplioris gloriae

(1) Al. inductis.

(1) Al. impeditur.

(2) Al. et sic ideo.

(3) Al. aliam.

(4) Al. deest habuit.

(5) Elegantius quam hic lib. 2 de peccatorum Meritis et Remis. seu de Baptismo parvulorum, ubi, cap. 29, sic ait: *Quia in eo erat similitudo carnis peccati, mutationes aeternae perpetui voluit, ab ipsa carnis infantia; ut ad mortem videtur etiam senescendo caro illa pervenire potuisse, nisi juvenis fuisset occisus* (Ex edit. P. Nicolai).

prae Moysae habitus est, ut dicitur Heb. 5. Ergo ejus anima poterat conservare corpus immune ab omni corruptione.

Sed contra, corpus humanum non praeservatur omnino a morte, nisi per gratiam innocentiae, sicut in primo statu, vel per gloriam, sicut in ultimo statu. Sed utrumque istorum dare solius Dei est. Ergo anima Christi corpus suum non poterat a corruptione praeservare; et ita necessitas moriendi sibi non subdebat.

Praeterea, secundum naturam corruptibile non potest fieri incorruptibile. Sed anima Christi non poterat in ea quae sunt supra naturam. Ergo cum corpus suum esset corruptibile, non poterat eam a corruptione praeservare.

Praeterea, facere miracula est signum omnipotentiae. Sed anima Christi non habuit omnipotentiam. Ergo non potuit propria virtute aliquid miraculum facere. Sed quod corpus corruptibile non corrumpatur, est maximum miraculum. Ergo hoc non subdebat voluntati animae Christi.

Solutio. Respondeo dicendum, quod ejus solius est immutare legem et cursum naturae impositum, qui naturam insituit et ordinavit; quod solus Deus fecit: et ideo neque aliqua virtus corporalis, neque spiritualis, aut animae aut Angelus, nec etiam animae Christi, potuit ad immutationem legis naturae impositae divinitus, nisi per modum orationis aut intercessionis; et ideo hoc fuit signum Deitatis Christi, quod imperando signa perficiebat, et non orando, sicut alii sancti. Et ideo cum secundum legem et cursum naturae mors Christi corpus consequeretur, ut dictum est, et ut dicit Magister in littera; dicendum, quod necessitas moriendi in Christo non subdebat voluntati ejus humanae, sed solum divinae, ut una opinio dicit.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Damasceni est intelligendum de voluntate divina, quae fuit illius personae.

Ad secundum dicendum, quod sensibiles vires natae sunt obedire rationi; et quanto ratio magis fuerit (1) virtute perfecta, tanto magis sibi obediunt. Et quia Christus perfectissimam virtutem habuit; ideo hujusmodi vires omnino sibi subdebantur quantum ad rationem. Sed vires naturales vel animae vegetabilis, vel etiam corporis, non sunt natae obedire rationi; et ideo non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod Avicenna ponit, quod mundus factus est a Deo mediantibus Angelis: unde ponit quod spiritui angelico materia obedit ad nutum, et per consequens animae in quantum Angelis assimilatur. Haec autem reputantur fidei, et dicitur aliorum philosophorum, qui dicunt, quod Angeli non possunt in haec inferiora effectum aliquem nisi mediante motu caeli: quod etiam repugnant fidei quantum ad aliqua quae possunt Angeli facere utendo virtutibus rerum naturalium in movendo inferiora, ut patet ex 2 lib. dist. 8, qu. 2, art. 3. Unde in hoc non est standum auctoritati Avicennae.

Ad quartum dicendum, quod Christus etiam miracula sanitatis non poterat facere virtute humanitatis, sed Divinitatis sibi conjunctae.

Ad quintum dicendum, quod lignum vitae non poterat immortalitatem conferre principaliter; sed removebat quoddam ex quo sequitur corruptio, sci-

(1) Al. fuit, et infra obeditur.

licet extraneitatem a cibo assumpto, ut in 2 lib. dist. 19, dictum est.

Ad sextum dicendum, quod quamvis Moyses non affligeretur ex jejuniis quadraginta dierum, quia vires sensibiles suspensae erant propter contemplationem Dei; tamen calor naturalis agebat, et fiebat deperditio, quamvis non tanta; quia quando vires intellectivae vehementer contemplantur, etiam vires naturales in suis actibus impediuntur. Vel si nulla fiebat consumptio, hoc non fuit nisi virtute divina per miraculum.

### QUAESTIO II.

Deinde quaeritur, utrum cum necessitate moriendi potuit habere ea quae pertinent ad statum gloriae. Et quia supra dictum est de his quae pertinent ad gloriam animae; ideo quaeritur de his quae pertinent ad statum gloriae corporis, quam in transfiguratione ostendit Matth. 17; et circa hoc quaeruntur duo: 1.º utrum illa claritas fuerit vera vel imaginaria; 2.º utrum fuerit gloriosa.

### ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum claritas quae fuit in Christi corpore in transfiguratione, fuerit vera, et utrum fuerit imaginaria.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod illa claritas non fuerit vera. In illud enim dicitur aliquid transfigurari quod non secundum veritatem ei inest, sicut dicitur 2 Corinth. 11, quod angelus satanae transfiguratur se in angelum lucis. Sed Christus dicitur transfiguratus, secundum quod illam claritatem demonstravit, ut patet Matth. 17. Ergo claritas illa non secundum veritatem ei inerat.

2. Praeterea, Luc. 9 (1): *Non gustabunt mortem nisi videant regnum Dei.* Glossa Bedae: *Idest glorificationem corporis in imaginaria representatione futurae beatitudinis.* Sed quod est imaginarium, non est verum. Ergo illa claritas non secundum veritatem ei inerat.

3. Praeterea, impossibile est quod idem corpus sit simul opacum et lucidum. Sed secundum veritatem rei corpus Christi opacum erat. Ergo claritas non inerat ei secundum rei veritatem.

4. Praeterea, claritas sensibilis maxime corrumpit visum. Sed claritas illa fuit maxima: quia super illud Matth. 17: *Resplenduit facies ejus sicut sol,* dicit Glossa Hieronymi: *Deus non potest in hac vita tam clarum quid facere.* Cum ergo oculi Apostolorum non fuerint laesi in visione illius claritatis, non fuit illa claritas sensibilis, sed solum imaginaria.

5. Praeterea, testes transfigurationis transfigurationi conformantur. Sed super illud Lucae 9: *Apparuerunt Moyses et Elias,* dicit Glossa: *Sciendum est, non corpora vel animas Moysi et Eliae ita apparuisse; sed ex subjecta creatura illa corpora fuisse formata.* Potest etiam credi ut Angelico ministerio hoc factum esset, ut Angeli eorum per-

(1) Non Marci 9, sicut prius, cum et Marci 8 habeatur hic textus, et ibi nulla mentio hujus Glossae, quae interlinealis est apud Lucam sine Bedae nomine, apud quem neutroque occurrit. Sed nec sequens ex Hieronymo apud illum habetur (Ex edit. P. Nicolai).

sonas assumerent. Ergo nec ipsa claritas secundum quam fuit facta transfiguratio, fuit vera, sed imaginaria.

Sed contra, Augustinus dicit, et supra habitum est, dist. praeced., quod si unum eorum quae Evangelium de Christo dicit, verum non fuit, nec alia oportet dicere vera fuisse. Si ergo non fuit vera claritas, cum Evangelium hoc dicat, relinquere quod non vere comederit, nec vere passus sit; quod est haereticum.

Praeterea, in operibus veritatis non est credendum aliquid false et praestigiose factum. Sed si illa claritas non fuisset vera, fuisset quoddam praestigium illudens oculos. Ergo nullo modo hoc dicendum est.

Praeterea, super illud Luc. 9: *Faciamus hic tria tabernacula,* dicit Glossa, quod Moyses et Elias fuerunt testes de caelo. Sed non fuissent veri testes, nisi ibi vere fuissent. Ergo ibi vere fuerunt, et sic vere ibi claritas fuit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod claritas illa fuit sensibilis, secundum veritatem in corpore Christi existens, ad ostensionem claritatis quam promiserat in sanctis post resurrectionem futuram, dicens: *Fulgebunt justi tanquam sol in regno patris eorum;* Matth. 13, 43.

Ad primum ergo dicendum, quod figura dupliciter dicitur. Uno modo dicitur qualitas resultans ex terminatione quantitatis; et sic non dicitur Christus transfiguratus, quia eadem lineamenta corporis in ipso erant. Et quia figura aliquid rei signum ipsius ponitur, sicut patet de imaginibus, quae praecipue fiunt secundum representationem figurae; inde translatum est nomen figurae ut ponatur pro quodlibet signo, quod instituitur ad aliquid significandum, secundum assimilationem ad aliud. Hoc autem potest fieri et de eo quod est in rei veritate, sicut una res est imago vel figura alterius, et de eo quod est in imaginatione tantum. Dicitur autem Christus figuratus quia claritatem sibi veraciter inhaerentem assumpsit ad tempus, in figuram futurae claritatis quae erit in sanctis.

Ad secundum dicendum, quod Beda dicit imaginarium non quod est tantum in imaginatione, sed quod est imago et figura alterius.

Ad tertium dicendum, quod non est inconveniens id quod est in se opacum in intrinsecis, habere claritatem in superficie, vel extensione, sicut aes politum; vel ex aliquo extrinseco superinducto, sicut ex reverberatione solis, vel aliquid hujusmodi: et sic fuit claritas in Christo, non quidem superinducta ex aliquo corpore superlucens, sed miraeulose ab ipso Deo.

Ad quartum dicendum, quod claritas illa erat similis gloriosi corporis claritati, quae visum non corrumpit, sed demulcet. Unde Apoc. 21, comparatur claritati jaspidis, quae visum demulcet, et delectat. Et hoc quidem contingit, quia est alterius generis quam ista claritas naturalis: provenit enim ex claritate spirituali animae, quae quidem non corrumpit proportionem oculi ad vim animae, sed magis confortat. Unde hoc quod dicit Hieronymus, quod Deus non posset in hac vita tam clarum quid facere, intelligendum est ideo dictum esse, quia claritas hujus vitae, scilicet naturalis, non est proportionabilis claritati patriae, sed alterius generis existens.

S. Th. Opera omnia. V. 7.

Ad quantum dicendum, quod illa Glossa punctata est a Magistro; unde dicendum, quod uterque illorum vere ibi apparuit; sed Elias in anima et corpore, Moyses autem in anima tantum; quae apparere potuit vel per aliquod corpus assumptum, sicut Angeli apparent, vel quia est potens, maxime Deo ordinante, facere aliquid in oculis speciem, illum hominem ejuis est anima, representantem.

### ARTICULUS II.

*Utrum claritas illa fuerit gloriosa.*  
(3 p., qu. 43, art. 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod claritas illa non fuit gloriosa. Matth. 17 super illud: *Transfiguratus est, etc.* Glossa Bedae (1) dicit: *In corpore mortali ostendit non immortalitatem, sed claritatem similem futurae immortalitati.* Sed claritas gloriosa est claritas immortalitatis. Ergo illa claritas non fuit gloriosa.

2. Praeterea, idem non potest esse subjectum poenaltitatis et gloriae. Sed corpus Christi erat subjectum poenaltitatis. Ergo non poterat in eo esse claritas gloriosa.

3. Si dicitur, quod claritas illa redundabat ex gloria animae; contra, 2 Corinth. 3, tanta erat claritas in facie Moysi, quod non poterat inspicere nisi velaretur; et Matth. 4, super illud: *Non cognoscebat eam donec peperit,* dicit Glossa: *Joseph Marian facie ad faciem videre non poterat, quam Spiritus sanctus repleverat.* Sed Maria et Moyses non habebant animam glorificatam. Ergo non est verum quod illa claritas ex glorificatione animae processit.

4. Praeterea, proprietates corporis gloriosi non solum est claritas, sed etiam agilitas et impassibilitas et subtilitas. Si igitur claritatem assumpsisset, quae est gloriosi corporis proprietates, debuisset etiam alias proprietates assumere.

5. Praeterea, claritas gloriosa non videtur ab oculo non glorificato. Sed oculi Apostolorum, qui viderunt Christi claritatem, non erant glorificati. Ergo illa claritas non fuit gloriosa.

6. Praeterea, claritas gloriosa non est corpori naturalis. Sed claritas illa fuit corpori Christi naturalis; quod patet per verba Hilarii superinducta, ubi dicit: *Si Domini corporis solus ista natura sit ut sua virtute feratur in humidis, et sistat in liquidis, et extracta transcurrat: quid per naturam humani corporis carnem ex Spiritu sancto conceptam judicamus?* et Glossa (2), Matth. 17, dicit: *Speciem quam habebat per naturam ostendit, non amittens carnem, quam assumpsit voluntate.* Ergo claritas illa non fuit gloriosa.

7. Praeterea, claritas illa non solum fuit in corpore Christi, sed etiam in vestibus ejus, ut patet ex textu Evangelii: Sed in vestimentis non potest esse gloriosa claritas. Ergo nec in corpore Christi tunc fuit.

Sed contra, Philip. 3, super illud: *Configuratum corpori claritatis,* dicit Glossa (interlinealis): *Assimilabimur claritati quam habuit in transfiguratione.*

(1) Glossa Bedae: non moderna, sed antiqua, quam secutus est S. Thomas; licet in ea non exprimat nomen Bedae (Ex edit. P. Nicolai).

(2) Nullius nomen praefert, sed ex Beda utrumque colligit, et ex Rabano, qui et ex Beda sumpsit (Ex edit. P. Nicolai).

Sed assimilabimur claritati gloriosae. Ergo tunc babuit claritatem gloriosam.

Praeterea, Matth. 17, dicit Glossa (1), quod apparuit in ea claritate quam habebit, peracto iudicio. Sed tunc habebat claritatem gloriae. Ergo et in ea tunc apparuit.

Praeterea, claritas non gloriosa non ostendit gloriam resurrectionis. Sed ad hoc Christus transfiguratus est ut gloriam resurrectionis ostenderet, ut dictum est. Ergo erat claritas gloriosa.

Solutio. Respondeo dicendum, quod Hugo de sancto Victore dicit, quod Christus assumpsit omnes proprietates seu dotes corporis glorificati adhuc corpore passibile gerens, quamvis in Christo non proprie habebat rationem dotis; sicut subtilitatem in nativitate, quando egressus est de utero virginis, claustris pudoris manentibus clausis; agilitatem autem, quando super undas maris ambulavit; claritatem autem in transfiguratione; impassibilitatem in coena, quando corpus suum ad edendum discipulis sine hoc quod duceretur dedit (2). Et hoc quidem non potest intelligi quantum ad ipsas qualitates sine habitu gloriosi corporis, quia contrariantur conditionibus et proprietatibus corporis passibilis. Christus autem semper ante resurrectionem corpus passibile habuit. Nec hoc quod corpus eius a discipulis edentibus non dividebatur, fuit propter impassibilitatem; sed quia non in propria specie comedebatur, sed in specie panis in qua fiebat fractio. Unde cum contraria non sint simul in eodem, non poterat tunc habere qualitates corporis gloriosi; sed actus illarum proprietatum fuerunt in eo non quidem procedentes ex aliquo inhaerente, sed supernaturaliter divino miraculo, ut dicit Dionysius in epistola 4 ad Cajum: Super hominem operatur ea quae sunt hominis; et hoc monstrat Virgo supernaturaliter concipiens, et aqua instabilis materialium et terrenorum pedum sustinens gravitatem.

Dicendum ergo, quod ille fulgor non fuit proveniens ex aliqua proprietate corporis gloriosi existente in corpore Christi, sed fuit miraculose et divinitus inductus in corpore Christi. Fuit tamen ille fulgor ejusdem generis cum fulgore corporum glorificatorum, non tamen ita perfectus; sicut caritas viae assimilatur caritati patriae (5). In Moyse autem fuit

(1) Non moderna, sed vetus interlinealis tantum. Moderna vero collateralis: Replevit facies eius in exemplum future claritatis, quam sublati impiis iusti videbant. Et Hieronymus ibi: Transformatus est in eum gloriam qua postea venturus est in regno suo; ut et Beda ibidem: Tanta post iudicium crucis apparuit electis (Ex edit. P. Nicolai).

(2) Solum hanc partem de impassibilitate indicat Hugo in tract. de Sacramento, lib. 2, part. 8, cap. 5. Sed integrum notionem de quatuor dotibus habet Innocentius III, lib. 4 de mysteriis Misae, cap. 8, quamvis ut ex Hugone citat ubique S. Thomas, ac nominatim quidem 5 p., quæst. 43, art. 2, et quæst. 81, art. 5 (Ex edit. P. Nicolai).

(5) At. sic claritas viae assimilatur claritati patriae.

claritas similis claritati (1) patriae sicut fides visioni; non ejusdem generis; et ideo aspectum intentum offendeat; quod non fuit de claritate Christi. Et huius ratio est, quia anima Christi glorificata erat, non animo Moysi; unde et corpori eius poterat convenire attribui claritas gloriosa; non autem corpori Moysi, nec prius esset gloria in corpore quam in anima.

Ad primum ergo dicendum, quod ex Glossa ista habetur, quod non fuerit habitus claritatis sicut in corporibus immortalibus, sed fuit actus splendoris similis ex divino miraculo.

Per quod patet etiam solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod non potest esse quod claritas fuerit in corpore ex gloria animae; quia anima Christi adhuc erat passibilis ex illo respectu, quod est forma corporis: unde gloriam in corpus non transfundebat, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod etiam actum aliarum dotium Christus ostendit, sed aliter, ut dictum est. Sed tamen secundum illa non dicitur transfiguratus; quia aliae dotes non pertinent ad aspectum, secundum quem praecipue de figura alioque iudicamus, sicut claritas, per quam aliquid in seipso videtur.

Ad quintum dicendum, quod hoc intelligitur quando corpus gloriosum non vult se ostendere.

Ad sextum dicendum, quod illa claritas dicitur sibi fuisse naturalis, inquantum corpus illud ordinatum erat ad illam claritatem habendam, sicut virtutes dicuntur animae naturales; vel inquantum erat conformis claritati animae; vel ratione Divinitatis.

Ad septimum dicendum, quod in vestibus erat splendor ex claritate corporis procedens.

#### Expositio textus.

Sicut aliis hominibus. Similitudo attenditur inquantum aliis hominibus necessitas moriendi inest natura, non inquantum est ex peccato.

Sunt enim quatuor status hominis. Contra Boetium (in lib. de duabus naturis et una persona Christi) assignat tres. — Dicendum, quod Boetius assignat status humanae naturae quantum ad conditiones corporis principaliter: quod quidem in primo statu erat animale, in secundo corruptibile, in tertio spirituale. Magister autem assignat principaliter quatuor status quantum ad conditiones animae, ut patet.

Immunitatem peccati. Non quantum ad potentiam peccandi, sed quantum ad actum. Boetius vero dicit, quod de primo statu accepit ea quae ad vitam animalem pertinent, scilicet, comedere, dormire, et huiusmodi.

(1) Nicolai omittit claritati,

## DISTINCTIO XVII.

Si omnis Christi oratio vel voluntas impleta sit.

Post praedicta considerari oportet, utrum Christus aliquid voluerit vel oraverit quod factum non sit. Hoc enim existimari poterit per hoc quod ipse ait (Matth. 26, 39): a Pater, si

possibile est, transfer a me calicem istum; verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu vis. Hic namque voluntatem suam a Patris voluntate discernere videtur. Quocirca ambigendum non est, diversas in Christo fuisse voluntates, iuxta duas naturas; divinam scilicet voluntatem, et humanam. Et

humana voluntas est affectus rationis, vel affectus sensualitatis; et alius est affectus animae secundum rationem, alius secundum sensualitatem; uterque tamen dicitur humana voluntas. Affectu autem rationis illi volebat quod voluntate divina, scilicet pati et mori; sed affectu sensualitatis non volebat, immo refugiabat. Nec tamen in eo caro contra spiritum vel contra Deum concupiscibat: quia, ut ait Augustinus (de civ. Dei, lib. 19, cap. 4), nonnullum est vitium, cum caro concupiscit adversus spiritum. Et super Gen. ad lit. (lib. 10, cap. 11): a Caro autem dicta est concupiscere, quia hoc secundum ipsam agit anima, sicut anima per aurem audit, et per oculos videt; caro enim nihil nisi per animam concupiscit. Sed concupiscere dicitur, cum anima carnali concupiscit spiritum reluctatur, habens carnalem delectationem de carne et a carne adversus delectationem quam spiritus habet. Ipsi autem carnali concupiscitiae causa non est in anima sola, nec in carne sola; ex utroque enim fit, quia sine utroque delectatio talis non sentitur. Talis igitur rixa talisque concertatio in anima Christi nullatenus esse potuit: quia carnalis concupiscitiae illi esse nequit. Dei enim (1) voluntas erat, et rationi placebat ut id secundum carum vellet, quatenus veritas humanitatis in eo probaretur. Nam qui hominis naturam suscepit; quae ipsius sunt, subire debuit. Ideoque sicut in nobis duplex est affectus, mentis scilicet et sensualitatis; ita et in eo debuit esse geminus affectus, ut mentis affectu vellet mori, et sensualitatis affectu nollet, sicut in viris sanctis fit. Petrus enim ipsa Veritas dicit (Joan. 21, 18): a Cum senexeris manus tuas, et alius te cinget, et ducet te quod tu non vis; scilicet ad mortem; quod exponens Augustinus (super Joan., tract. 125), dicit, quod a Petrus ad illam molestiam nolens est ductus, nolens ad eam venire; sed volens eam vici, et reliquit affectum infirmitatis, quo nemo vult mori: qui adeo est naturalis ut Petro nec sequebatur abstulerit: unde etiam Dominus ait (Matth. 26, 59): Transeat a me calix iste: sed vici eum vis amoris. Ergo et in Christo secundum humanitatem et in membris ejus geminus est affectus: unus rationis caritate informatus, quo propter Deum quis mori vult; alter sensualitatis carnis infirmitatibus propinquo, et ideo conjunctus, quo mors refugiatur: ut enim ait Augustinus (epist. 120, cap. 6), Paulus mentis ratione capiti dissolvi, et esse eum Christo; sensu autem carnis refugit et recessit. Hoc habet humanus affectus, quoniam diligit vitam, odit mortem. Secundum affectum istum Christus noluit mori, nec obtinuit quod secundum istum affectum petiit.

#### Auctoritatibus probat diversas in Christo voluntates.

Ex affectu igitur humano quem de Virgine traxit, volebat non mori, et calicem transire orabat. Unde Beda (sup. Marc. 14): a Orat transire calicem, quia homo est Deus. Pater, si fieri potest, transfer a me calicem istum. Ecce habes voluntatem humanam expressam. Vide jam rectum cor: Sed non ut ego volo, sed quod tu vis. Unde alibi (Joan. 6, 58): Non veni facere voluntatem meam, quam scilicet temporalem; sed scilicet eternam meam, quam scilicet aeternam habui cum Patre. Hic aperte dicit, duas in Christo fuisse voluntates, secundum quas diversa voluit. Hieronymus (2); quoque super illum locum (Matth. 26, 41): a Spiritus (3) promptus est, caro autem infirma, dans intelligi hic duas voluntates exprimit, ita ait: Hoc contra Eutychianos, qui dicant in Christo unum tantum voluntatem. Item. Hoc autem ostendit humanam, quae propter infirmitatem carnis recessit passionem; et divini, quae prompta est perficere dispensationem. Augustinus etiam duas in Christo asserit voluntates, dicens (in Psal. 52 conc. 4 super illud: Rectos decet collaudatio): a Quantum distat Deus ab homine, tantum voluntas Dei a voluntate hominis. Homo enim gerens Christum, ostendit privatam quamdam hominis voluntatem, in qua et suam et nostram figuravit: quia caput nostrum est, et ad eum sicut membra pertinet. Pater, inquit (Matth. 26, 39), si fieri potest, transfer

(1) Al. etiam.

(2) Immo Beda, non Hieronymus, cum sint longe posteriores illo Eutychiano haeretico, contra quos ita locutus esse praesumitur; sed inde natus error, quod cum haec verba Bedae subnectantur aliis ex Hieronymo sumptis in Glossa, putatus est integer locus esse revera Hieronymi, qui sub nomine Bedae in Catena aurea S. Thomae refertur; quamvis illius initium sit Hieronymi, ex quo mutatus est Beda, nimirum: Hoc adversus temerarios qui quidquam crediderint, se posse consueque etc. (Ex edit. P. Nicolai).

(3) Al. additur autem.

a me calicem istum. Haec humana voluntas erat proprium aliquid et tamquam privatum volens. Sed quia rectum vult esse hominem, et ad Deum dirigit, subdit: Non quod ego volo, sed quod tu vis; ac si diceret: Vile te in me, quia potes aliquid proprium velle, et Deus aliud velit. Conceditur hoc humanae fragilitati. Idem alibi (in Psal. 95 super illud: a Quodcumque iustitia convertatur in iudicium etc.): a Christus etiam in passione sua duas exprimit in se voluntates, secundum duas naturas. Ait enim (loc. cit.). Pater, si fieri potest, transfer a me calicem istum: ecce habes hominis voluntatem; quam ad divinam continuo dirigens ait: Verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu vis. Ambrosius in lib. 3 de Fide (cap. 5): a Scriptum est: Pater, si fieri potest, transfer a me calicem istum. Verba Christi sunt. Sed quomodo et in qua forma dicantur advertet. Hominis substantiam gerit, hominis assumpsit affectum. Non ergo quasi Deus, sed quasi homo loquitur. Scilicet quidem voluntatem meam. Mea est voluntas, quam suam dixit eum ait: Non sicut ego volo, sed sicut tu vis. Cum autem dixit (Joan. 10, 13), Omnia quae habet Pater, mea sunt: quia nihil excipitur, sine dubio quam Pater habet, eandem et Filius habet voluntatem: eadem enim Christi voluntas est quae paterna. Una ergo voluntas Patris et Filii est, sed alia voluntas hominis, alia Dei; ut scias vitam in voluntate hominis esse, passionem autem Christi in voluntate divina, ut pateretur pro nobis. His testimoniis evidenter docetur, in Christo duas fuisse voluntates: quod quia negavit Macarius Archiepiscopus, in metropolitana Synodo (1) condemnatus est. Et ex affectu humano, sensualitatis quidem, non rationis, illud voluit, et petiit quod non impetravit. Nec ideo petiit ut impetraret, quia sciebat Deum non esse facturum illud. Nec illud fieri volebat affectu rationis, vel voluntate Divinitatis.

#### Quare oravit illud.

Ad quid igitur petiit? Ut membris formam praeretur, imminente perturbatione clamandi ad Dominum, et subiecerit voluntatem suam divinae voluntati, ut si pulsante molestia turbantur, pro ejusdem amotione orent. Sed si nequeunt vitare, dicant quod ipse Christus. Non ergo ad insipientiam fuit quod Christus clamavit non auditur ad salutem corporalem. Bonum quidem petiit, scilicet ut non moreretur; sed melius erat ut moreretur: quod et factum est.

#### De eo quod Ambrosius dicit, Christum dubitasse affectu humano.

Ceterum non parum nos movent verba Ambrosii, quibus significare videtur, Christum secundum humanam affectum de potentia Patris dubitasse, sic dicens in 5 libro de Fide (cap. 5): a De quo dubitat? De se, an de Patre? De eo utique cui dicit, Transfer, dubitat hominis affectu. Nam Deus de Patre non dubitat, nec de morte formidat. Propheta etiam non dubitat, qui nihil Deo impossibile asserit (Psal. 134, 6): Omnia quaecumque voluit fecit. Num infra homines constituit Deum (2)? Propheta non dubitat, et Filium dubitare tu credis? Ut ergo homo dubitavit (3), ut homo locutus est. His verbis innui videtur quod Christus, non inquantum Deus est, vel Dei Filius; sed inquantum homo, dubitaverit affectu humano: Quod ea ratione dictum accipi potest, non quia ipse dubitavit, sed quia modum gessit dubitantis, et hominibus dubitare videbatur.

#### Verba Hilarii longe diversam experimentia sententiam a praemisissis.

Illud etiam ignorandum non est, quod Hilarius (lib. 10 de Trin., post prima) asserere videtur Christum non sibi, sed suis orasse, eum dixit (Matth. 26, 59): a Transeat a me calix iste; sicut ne sibi, sed suis tantum; nec eum voluisse ut sibi non esset passio, sed ut a suis transfret calix passionis; ita inquiens: a Si passio honorificatura eum erat, sicut Juda exeunte, ait (Joan. 15, 51), Nunc glorificatus est Filius hominis: quomodo tristem eum metus passionis effectum erit, quae patientem se glorificatura fuerit. Sed forte timis, se usque eo aestimabat, ut transferei a se calicem depre-

(1) Corrigit Nicolai Antiochenus, in Constantinopolitana Synodo etc.; Magistri textus separatim excusatus: Macarius Archiepiscopus in Constantinopolitana Synodo.

(2) Al. non intra homines constituit Deum.

(3) Al. dubitat.