

Sed assimilabimur claritati gloriosae. Ergo tunc habuit claritatem gloriosam.

Præterea, 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.

Præterea, 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 corpus 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 didicerat dedit (2). Et hoc quidem non potest intelligi quantum ad ipsas qualitates sine habitus 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 comederatur, 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 materiam 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 glorificationum, non tamen ita perfectus; sicut caritas viae assimilatur caritati patriae (5). In Moysse autem fuit

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

(2) Solum hanc partem de impassibilitate indicat Hugo in tract. de Sacramentis, lib. 2, part. 8, cap. 5. Sed integrum notionem de quatuor dotibus habet Innocentius III, lib. 4 de mysteriis Missae, 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.

DISTINCTIO XVII.

Si omnis Christi oratio vel voluntas impleta sit.

Post prædicta considerari oportet, utrum Christus aliquod voluerit vel oraverit quod factum non sit. Hoc enim existimari poterit per hoc quod ipse ait (Matth. 26, 59): « Pater, si

claritas similis claritati (1) patriae sicut fides visioni; non ejusdem generis; et ideo aspectum intentionum offendeat; quod non fuit de claritate Christi. Et huius ratio est, quia anima Christi glorificata erat, non animo anima 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 præcipue de figura allicujus 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.

Immutatam 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;

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. Affectus autem rationis illi volebat quod voluntate divina, scilicet pati et mori; sed affectus sensualitatis non volebat, immo refugiebat. Nec tamen in eo caro contra spiritum vel contra Deum concupiscebat: 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. 40, cap. 11): « 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 relictum, habens carnalem delectationem de carne et a carne adversus delectationem quam spiritus habet. Ipsius autem carnalis concupiscentiae 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 concupiscentia ibi esse nequit. Dei enim (1) voluntas erat, et rationi placebat ut id secundum carnem 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. Petro enim ipsa Veritas dicit (Joan. 21, 18): « 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 « Petrus ad illam molestiam nolens est ductus, nolens ad eam veni; sed volens eam vici, et reliquit affectum infirmitatis, quo nemo vult mori; qui adeo est naturalis ut Petro nec senectus absteruerit: 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 eius geminus est affectus: unus rationis caritate informatus, quo propter Deum quis mori vult; alter sensualitatis carnis infirmitati propinquus, et ideo conjunctus, quo mors refugitur: ut enim ait Augustinus (epist. 120, cap. 6), Paulus mentis ratione capiti dissolvi, et esse cum Christo; sensu autem carnis refugit et recusat. 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): « 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 temporaliter sumpsi de Virgine, sed voluntatem eius qui misit me, 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): « Spiritus (5) promptus est, caro autem infirma, » dans intelligi hic duas voluntates exprimi, ita ait: « Hoc contra Eutychianos, qui dicant in Christo unum tantum voluntatem. Hic autem ostendit humanam, quae propter infirmitatem carnis recusat 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 »): « Quantum distat Deus ab homine, tantum voluntas Dei a voluntate hominis. » hominem genus creaturas, 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, 59), si fieri potest, transfer

a me calicem istum. Haec humana voluntas erat proprium aliquid et tamquam privatam 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 aliquid velle. Conceditur hoc humanae fragilitati. « Idem alibi (in Psal. 95 super illud: a Quosdamque iustitia convertatur in iudicium etc.): a Christus etiam in passione sua duas expressit 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. 5 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 advertere. Hominis substantiam gerit, hominis assumpsit affectum. Non ergo quasi Deus, sed quasi homo loquitur. Scripsit quidem voluntatem meam. Mea est voluntas, quam suam dixit cum ait: Non sicut ego volo, sed sicut tu vis. Cum autem dixit (Joan. 10, 15), 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 patere 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 praerect, imminente perturbatione clamandi ad Dominum, et subiecerit voluntatem suam divinae voluntati, ut si pulsante molestia turbantur, pro ejusdem amotione oraret. Sed si nequeunt vitare, dicant quod ipse Christus. Non ergo ad insipientiam fuit quod Christus clamans non audiret 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): « 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 experientiam sententiam a praemisissis.

Illud etiam ignorandum non est, quod Hilarius (lib. 10 de Trin., post primam.) asserere videtur Christum non sibi, sed suis orasse, cum dixit (Matth. 26, 59): « Transeat a me calix iste; » sicut nec sibi, sed suis tenuit: nec eum voluisse ut sibi non esset passio, sed ut a suis transiret calix passionis; ita inquiens: a Si passio honorificata eum erat, sicut Juda exente, ait (Joan. 15, 51), Nunc glorificatus est Filius hominis: quomodo tristem eum metus passionis effectum erit, quae patientem se glorificatura fuerit. Sed forte timuisse ut usque eo aestimabatur, ut transferri a se calicem depre-

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

(2) At. non intra homines constituit Deum.

(3) At. dubitat.

« catus sit dicens (Luc. 22, 42): Pater transfer a me calicem istum. Quomodo enim per (1) patendi metum transferri depreatur a se quod per dispensationis studium festinaret implere? Non enim convenit ut pati nolit quod pati velit: et cum pati eum velle cognosceret, religiosus fuerat hoc confiteri, quam ad id impiae stultitiae prorumpere, ut eum assereat, ne patereur, orasse, quem pati velle cognosceret... (2) Non ergo sibi tristis, neque sibi orat transire calicem, sed discipulis, ne in eos (3) calix passionis incumberet, quem a se transire orat, ne in his sollicit maneat:... (4) Non enim rogat ne secum sit, sed ut a se transeat. Deinde ait: Non sicut ego volo, sed sicut tu vis: humanae in

(1) *Al. deest per.*

(2) *Nicolaï (et post multa).*

(3) *Nicolaï: neque sibi orat, sed illis quos pervigiles orare monet, scilicet ne in eos ete.*

(4) *Idem (et iterum antea praemiseral).*

Divisio textus.

Postquam Magister determinavit de his quae Christum cum natura humana assumpsit, hic determinat de his quae per humanam naturam fecit. Operis autem humani voluntas principium est, sine quo opus nec meritum nec laudabile est: et ideo dividitur haec pars in duas partes: primo determinat de voluntate Christi; secundo de merito eius quod ex voluntate processit, 18 dist., ibi: *De merito quoque Christi praetermittendum non est.* Prima in duas: primo determinat de voluntate Christi; secundo removet quaedam dubia quae ex dictis oriri possent, ibi: *Ceterum non parum nos movent verba Ambrosii.* Prima in tres: primo ponit dubitationem de efficacia voluntatis Christi, et orationis, quae est signum voluntatis; secundo solvit, distinguendo voluntatem Christi, ibi: *Quocirca ambigendum non est diversam in Christo fuisse voluntates;* in tertia solutionem confirmat, ostendens diversas voluntates esse in Christo, ibi: *Ex affectu ergo humano, quem de Virgine traxit, volebat non mori.*

Ceterum non parum nos movent verba Ambrosii. Hic removet quaedam quae possent esse ex dictis dubia: et primo removet dubium quod oritur ex dictis Ambrosii; secundo dubium quod oritur ex dictis Hilarii, ibi: *Illud etiam non est ignorandum quod Hilarius asserere videtur Christum non sibi, sed suis orasse, cum dixit: Transfer a me calicem hunc.*

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur quatuor: 1.º de pluralitate voluntatum Christi; 2.º de conformitate vel contrarietate earum ad invicem; 3.º de oratione, quae voluntatem exprimit; 4.º de dubitatione quam ponit Ambrosius in Christo quantum ad aliquam voluntatem Christi.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in Christo fuerit voluntas alia quam divina. (3 p., quaest. 18, art. 1, 2 et 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non sit nisi una voluntas, scilicet divina.

« se sollicitudinis significans consortium, sed non discernens sententiam sibi communis cum Patre voluntatis... (1) Pro hominibus ergo vult transire calicem, per quem omnium tentandi erant discipuli et ideo pro Petro rogat (2) ne deficiat fides eius (3). Sciens igitur haec omnia post mortem suam desitura, usque ad mortem tristis est et seipsum hunc calicem non posse transire, nisi biberit; ideo ait: Pater, si non potest transire calix iste, nisi bibam illum, fiat voluntas tua. Sciens, consummata in se passione, metum calicis transiituro, qui nisi cum bibisset, transire non posset; nec finis terroris nisi consummata passione terrori succederet: quia post mortem eius per virtutum gloriam, apostolicae infirmitatis scandalum pelleretur. Intende lector his verbis pia diligentia, ne sint tibi causa mortis.

(1) *Idem (et inferius).*

(2) *Al. rogatur.*

(3) *Nicolaï (et paulo post).*

Velle enim, cum sit agere, personae est. Sed in Christo est tantum una persona, scilicet divina. Ergo et tantum una voluntas, scilicet divina.

2. Praeterea, voluntatis est ducere, et non duci. Sed in Christo affectus humanus divina voluntate ducebatur, quae eo sicut ministro utebatur, ut dicit Damascenus (lib. 5 de Fide, cap. 18). Ergo affectus humanus non debet dici voluntas in Christo.

3. Praeterea, quanto aliquis homo est magis sanctus, tanto sua voluntas magis unitur divinae: quia *qui adhaeret Deo, unus spiritus est.* 1 Cor., 6, 17. Sed Christus homo fuit sanctissimus. Ergo voluntas sua humana fuit perfecte una cum voluntate divina.

Sed contra, Christus assumpsit naturam nostram ut eam curaret: quia quod inassumptibile est, incurabile est, ut dicit Damascenus (lib. 5 de Fide, cap. 6). Sed voluntas nostra, per quam peccatum intraverat, maxime curatione indigebat. Ergo ipsam assumpsit; ergo est in Christo aliqua voluntas praeter voluntatem divinam.

Praeterea, sicut se habet unitas voluntatis ad unitatem naturae, ita se habet pluralitas ad pluralitatem. Sed in tribus personis est una voluntas, quia est una natura. Ergo et in Christo sunt plures voluntates, quia sunt plures naturae, quamvis sit una persona.

QUAESTIUNCULA II.

Uterius. 1. Videtur quod in Christo non sit aliqua voluntas humana praeter voluntatem rationis. Quia, sicut dicit Damascenus in 5 lib. (ubi sup.), voluntas naturam sequitur. Sed in Christo sunt tantum duae naturae. Ergo et tantum duae voluntates. Ergo non est tertia praeter voluntatem divinam et rationis.

2. Praeterea, sicut ratio est alia virtus apprehensiva a sensitiva apprehensione, ita sensus interior a sensu exteriori. Sed non est alia voluntas consequens apprehensionem sensus exterioris ab ea quae consequitur apprehensionem sensus interioris. Ergo non oportet ponere aliam voluntatem quae consequatur apprehensionem rationis, et sensitivae partis.

3. Praeterea, Philosophus dicit in 5 de Anim., (text. 42), et Damascenus, quod voluntas solum

in ratione est, in sensibili autem desiderium et animus, id est irascibilis et concupiscibilis. Sed sensualitas est a ratione discreta, ut patet dist. 24 2 lib. Ergo non est aliqua voluntas sensualitatis.

4. Praeterea, sensualitas significatur per serpentem, in qua est primus motus peccati. Sed in Christo non est aliquid serpentinum, nec aliquid peccatum. Ergo in ipso non est voluntas sensualitatis.

5. Praeterea, motus sensualitatis sunt subitii. Sed in Christo non est aliquid subitium, quia totum ab ipso fuit praevium. Ergo in ipso non fuit voluntas sensualitatis.

Sed contra, sensualitas est medium inter corpus et rationem. Sed positus extremis ponitur medium. Cum igitur in Christo fuerit corpus humanum et anima rationalis, oportet quod in ipso fuerit sensualitas.

Praeterea, Philosophus dicit in 2 de Anima, (text. 50 et 51): *Sicut trigonum in tetragono, et tetragonum in pentagono, sic nutritivum in sensitivo, et sensitivum in intellectivo.* Sed in Christo fuit anima intellectiva. Ergo in Christo fuit sensitiva quantum ad omnes sui partes: ergo et voluntas sensualitatis, quae est pars sensitivae.

QUAESTIUNCULA III.

Uterius. 1. Videtur quod in Christo sint plures voluntates rationis. Quia Damascenus in 2 lib. (de Fide cap. 22), distinguit duas voluntates rationis, scilicet *βέλγηται*, quae est (1) voluntas naturalis, et *βούληται*, quae est voluntas rationalis. Sed nihil eorum quae ad perfectionem humanae naturae pertinent, Christo deficit. Ergo in Christo fuit duplex ratio voluntatis.

2. Praeterea, peccatum proprie est in voluntate. Dicitur autem esse aliquando in superiori ratione, aliquando autem in inferiori. Ergo utrique rationi respondet sua voluntas, quas oportet in Christo ponere.

3. Praeterea, Philosophus in 6 Ethic. (cap. 2) ponit diversas potentias apprehensivas in parte intellectiva; scilicet scientificum, quod cognoscit necessaria, et ratiocinativum, sive opinativum, per quod comprehendimus contingentia operabilia a nobis. Sed apprehensionem sequitur suus appetitus. Ergo in parte intellectiva sunt plures voluntates.

4. Praeterea, omnis virtus humana est in ratione, ex qua habet homo quod sit homo. Sed dicitur a Magistris quod est quaedam irascibilis et concupiscibilis humana. Ergo oportet eas ponere in ratione. Sed haec pertinent ad voluntatem. Ergo in ratione sunt plures voluntates.

5. Praeterea, in parte intellectiva est liberum arbitrium, quod est electivum eorum quae sunt ad finem, et voluntas, quae est finis, ut dicitur in 5 Ethic. (cap. 3). Neutrum autem horum deficit Christo. Ergo idem quod prius.

6. Praeterea, Hugo de sancto Victore (2) ponit in Christo praeter voluntatem sensualitatis et rationis, et divinam, voluntatem pietatis. Pietas au-

(1) *Al. hic et infra, idest.*

(2) Sic enim in libello de quatuor voluntatibus in Christo ubi voluntatem hanc pietatis, *compassionem* interpretatur (Ex edit. P. Nicolaï).

tem in ratione est. Ergo videtur quod sint plures voluntates in ratione.

Sed contra est quod Philosophus in 5 de Anima (text. 12) voluntatem rationis non distinguit, sicut distinguit appetitum partis sensitivae.

Praeterea, homo dicitur minor mundus, quia assimilatur universo. Sed in universo est tantum unus primus motor. Ergo et in homine. Sed primus motor est voluntas rationis quae movet omnes alias vires secundum Anselmum (in lib. de Similitudine, cap. 2, 5 et 3). Ergo oportet ponere unam tantum voluntatem rationis in Christo, et in omnibus aliis hominibus.

Solutio I. Respondeo dicendum, ad primam questionem, quod voluntas consequitur naturam humanam: quod quidem Damascenus in 5 lib. (de Fide, cap. 18), probat quinque rationibus. Primo, quia quaelibet natura habet motum proprium: motus autem rationalis naturae proprius est ut libere in aliquid tendat, quod voluntatis est. Secundo, quia nullus addiscit velle, sicut nec alia naturalia. Tertio, quia natura in homine non ducit sicut in aliis, sed ducitur; unde oportet homini libertatem inesse in suo motu: et hoc est voluntatis. Quarto, quia homo secundum suam naturam ad imaginem Dei factus est: consistit autem imago in memoria, intelligentia, et voluntate. Quinto, quia invenitur in omnibus habentibus naturam; unde Christus cum naturam nostram integram assumpsit (alias non esset verus homo), constat quod voluntatem assumpsit; et ita in Christo est voluntas humana et divina: non quidem componentes unam voluntatem, sicut Eutyehes dixit, quia tunc neutra esset in eos; sed utraque distincta manens in ipso; et sic in Christo sunt duae voluntates.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis velle sit personae, tamen hoc est per potentiam naturalem, quae est principium illius actus: et ideo, quia in Christo sunt duae naturae, sunt duae voluntates; tamen est unus volens propter unitatem personae.

Ad secundum dicendum, quod voluntas divina non ducit affectum humanum cogendo ipsum, sed dirigendo; et hoc non excludit rationem voluntatis.

Ad tertium dicendum, quod voluntas dicitur tribus modis. Aliquando ipsa potentia volendi; aliquando ipse actus volendi; aliquando autem ipsum volitum; et quantum ad hoc unitur voluntas sancti hominis voluntati Dei, non autem quantum ad duo prima.

Solutio II. Ad secundam questionem dicendum, quod in Christo fuerunt omnia quae sunt de perfectione humanae naturae. Sicut autem de perfectione humanae naturae, in quantum homo est homo, est ratio voluntatis; ita de perfectione hominis, in quantum animal, est appetitus sensibilis; et ideo oportet appetitum sensitivae partis in Christo ponere. Sed iste appetitus in aliis animalibus non habet rationem voluntatis, quia aguntur instinctu naturae potius quam agant, ut dicit Damascenus (ubi supra), et ita non habent liberum motum, quem voluntas requirit. Tamen appetitus sensibilis potest in homine dici voluntas, in quantum est obediens rationi, ut dicitur in 1 Ethic. (cap. 20); et ideo participat aliquoties libertatem voluntatis, sicut et rectitudinem rationis, ut possit dici voluntas participative, sicut dicitur ratio per

participationem. Et ita in Christo quantum ad humanam naturam dicimus duas voluntates, scilicet sensualitatis et rationis.

Ad primum ergo dicendum, quod in Christo sunt duae naturae integrae, quarum una non est pars alterius, ex quibus immediate persona componitur; sed tamen altera naturarum, scilicet humana, dividitur in multas partiales naturas, sicut in naturam corporis et animae, in sensitivam et rationalem; et secundum hoc etiam voluntas humana dividitur in duas voluntates.

Ad secundum dicendum, quod sicut appetitus rationis non sequitur quamlibet apprehensionem rationis, sed quando aliquid apprehenditur ut bonum, ita et appetitus sensibilis non surgit nisi quando apprehenditur ut conveniens. Hoc autem non fit per exteriorem sensum, qui apprehendit formas sensibiles; sed per aestimationem, quae apprehendit rationem convenientis et nocivi quam sensus exterior non apprehendit; et ideo in parte sensitiva non est nisi unus appetitus secundum genus; qui tamen dividitur, sicut in species, in irascibilem et concupiscibilem, quarum utraque sub sensualitate computatur.

Ad tertium dicendum, quod voluntas per essentiam, est in ratione per essentiam; et voluntas participativa, est in ratione per participationem.

Ad quartum dicendum, quod sensualitas dicitur serpens, et principium peccati, non quantum ad naturam potentiae, quam Christus assumpsit, sed quantum ad corruptionem formis, quae in Christo non fuit.

Ad quintum dicendum, quod in Christo aliquid accidit non praevium a sensu interiori vel exteriori, quamvis praevium ab eo per rationem, vel per scientiam divinam; et ideo in ipso motus sensualitatis fuit quidem subitus respectu sensus, sed non respectu rationis vel Divinitatis.

SOLUTIO III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod distinctio potentiarum attenditur secundum diversas rationes: objectum autem voluntatis est bonum secundum rationem boni; unde cum ista ratio sit communis omnibus, non potest esse quod appetitus rationis secundum diversas potentias distinguatur; et ideo in Christo et in aliis hominibus est tantum una potentia voluntatis. Possunt autem esse diversi respectus illius voluntatis, secundum quos invenitur aliquando distingui voluntas rationis. Magister autem attendens ad naturam potentiae, voluntatem rationis in Christo non distinguit.

Ad primum ergo dicendum, quod *βελησις* secundum Damascenum est voluntas naturalis, quae scilicet in modum naturae movetur in aliquid secundum bonitatem absolutam in eo (1) considerata; *βουλησις* autem est appetitus rationalis, qui movetur in aliquid bonum ex ordine alterius; et haec duo a Magistro aliis nominibus dicuntur voluntas ut natura, et voluntas ut ratio: secundum quae tamen non diversificatur potentia voluntatis: quia diversitas ista est ex eo quod movetur in aliquid sine collatione, vel cum collatione. Conferre autem non est per se voluntatis, sed rationis. Unde illa divisio voluntatis non est per essentialia, sed per accidentalia: et propter hoc non sunt diversae potentiae, sed una differens secundum respectum ipsius ad apprehensionem praecedentem, quae potest esse cum collatione, vel sine collatione. Tamen

(1) *Al.* in Christo.

utraque istarum in Christo fuit, scilicet voluntas ut natura, quae est *βελησις*, et voluntas ut ratio, quae est *βουλησις*.

Ad secundum dicendum, quod peccatum dicitur esse in ratione, non quia in ipsa completur, sed in voluntate consequente rationem. Ratio autem superior et inferior non sunt diversae potentiae: quia non distinguuntur secundum rationem objecti, ut in 2, dist. 24, quaest. 2, art. 2, dictum est; sed illa distinctio est rationis secundum ordinem ad habitus diversos, secundum quod ex diversis mediis ad idem procedit, scilicet rationibus temporalibus et aeternis. Medium autem ex quo proceditur ad aliquid, pertinet ad rationem, non ad voluntatem: unde quamvis in ratione faciat aliquam diversitatem vel distinctionem, saltem per officia, in voluntate nullam distinctionem causat.

Ad tertium dicendum, quod objectum intellectus est verum, cuius differentiae sunt necessarium et contingens; non autem sunt differentiae boni in quantum humanae per essentiam, sed per participationem; et ideo necessarium et contingens magis possunt diversificare intellectum quam voluntatem.

Ad quartum dicendum, quod objectum appetitus sensibilis non est bonum simpliciter, sed est bonum particulare; et quia aliam rationem particularis boni habet delectabile et arduum; ideo penes has duas rationes boni dividitur appetitus sensibilis, et non rationalis, qui habet pro objecto bonum simpliciter; unde irascibilis et concupiscibilis, non sunt humanae per essentiam, sed per participationem.

Ad quintum dicendum, quod voluntas quae est finis, et liberum arbitrium, non sunt diversae potentiae, sicut in 2 lib., dist. 24, quaest. 1, art. 5, dictum est; sed differunt *βουλησις* et *βελησις*, quia ad liberum arbitrium pertinet eligere aliquid in ordine ad finem, voluntas autem est de fine absolute. Ex his quae dicta sunt, potest videri quomodo voluntas in Christo distinguatur. Voluntas enim aliqua, vel attribuitur sibi ratione personae suae, vel ratione membrorum, quorum personam in se transfert. Si autem ratione personae suae, aut secundum divinam naturam, aut secundum humanam. Si secundum humanam, aut sensualitatis aut rationis. Si rationis, aut secundum absolutam, aut secundum collativam.

Ad sextum dicendum, quod voluntas pietatis est voluntas ut natura, in quantum refugit ea quae sunt nociva sibi, vel aliis, non considerato ordine rerum ad finem.

ARTICULUS II.

Utrum voluntas humana in Christo divinae voluntati semper conformis fuerit in volito. — (5 p., quaest. 18, art. 3 et 6.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas humana in Christo semper divinae voluntati conformabatur in volito. Quanto enim est major conformitas humanae ad divinam, tanto est major rectitudo voluntatis, quae in hoc consistit, sicut patet per Glossam (1) super illud Psalm. 52:

(1) Ex Augustino sumptam, qui sic ibid. ait: *Qui sunt recti? Qui dirigunt cor suum secundum voluntatem Dei. Quomodo autem corde mortali privatum aliquid velint quod praesens necessitati conveniat, ubi cognoverint aliquid Deum velle, praeposunt eius voluntatem etc.* (Ex edit. P. Nicolai).

QUAESTIUNCULA III.

Uterius. 1. Videtur quod voluntas rationis erat sibi contraria. Medium enim communicat cum utroque extremorum. Sed voluntas rationis media erat in Christo inter voluntatem divinam et sensualitatem. Ergo conformabatur utrique. Sed sensualitas volebat contrarium eius quod Deus volebat. Ergo voluntas rationis volebat contraria.

2. Praeterea, voluntas ut natura vult illud quod est ad conservationem naturae. Sed voluntas ut ratio in Christo volebat mortem, et alia huiusmodi quae ad corruptionem naturae pertinent. Ergo in voluntate rationis erat contrarietas in Christo.

3. Sed contra, contraria non possunt esse in eodem simul. Sed voluntas rationis est tantum una potentia, ut dictum est, art. praec. Ergo non potest esse in ea aliqua contrarietas.

4. Praeterea, voluntas sequitur apprehensionem rationis. Sed in ratione Christi non fuit aliqua contrarietas, sed fuit determinata ad unum. Ergo nec in voluntate.

5. Praeterea, sicut dicit Augustinus in lib. Confess. (8, cap. 9), contrarietas voluntatis causatur ex imperfectione voluntatis: quia voluntas non est perfecta neque istius neque illius. Sed in Christo non fuit voluntas imperfecta. Ergo voluntas rationis non contrariabatur sibi.

SOLUTIO I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod cum voluntas sequatur rationem, processus voluntatis proportionatur processui rationis. Ratio autem habet aliquod principium per se notum, ad quod resolvendo, reducit illud cuius cognitionem quaerit; et quando ad illud reducere potuerit, habet certitudinem de re, et sententiam quod ita est; sed antequam ad illud principium reducere possit, movetur aliquibus verisimilitudinibus; et si quidem rationibus illis detineatur tanquam certis, deceptur et errat; si autem illis non detineatur, tunc habet opinionem unius partis cum formidine alterius. Finis autem, ut dicit Philosophus, 7 Ethic. (cap. 1 et 2), se habet in voluntariis sicut principium in speculativis: unde quando voluntas reducit aliquid consiliabile in finem in quo totaliter quiescit, sententialiter acceptat illud; si autem reducat in finem in quo non totaliter quiescit, trepidat inter utrumque. Sed si consideretur hoc quod est ad finem sine ordine ad finem, movetur voluntas in ipsum secundum bonitatem vel malitiam, quam in eo absolute inveniet. Sed quia voluntas non sistit in motu quem habet circa huiusmodi, cum non feratur in ipsum sicut in finem; ideo non sententiat finaliter secundum praedictum motum suum de illo, quousque finem in quem illud ordinat, non consideret: unde voluntas non simpliciter vult illud; sed vellet, si nil inveniretur repugnans. Voluntas autem ut natura movetur in aliquid, ut dictum est (art. praeced., quaestione 3), absolute: unde si per rationem non ordinetur in aliquid aliud, acceptabit illud absolute, et erit illius tanquam finis; si autem ordinet in finem, non acceptabit aliquid absolute, quousque perveniat ad considerationem finis, quod facit voluntas ut ratio. Patet igitur quod voluntas ut natura imperfecte vult aliquid, et sub conditione, nisi feratur in ipsum sicut in finem; sed eorum quae ordinantur ad finem, habet voluntas ut ratio ultimum iudicium et perfectum.

His visis, potest patere, qualiter voluntas ratio-

Rectos decet collaudatio. Sed Christus habuit re-
ctissimam voluntatem. Ergo conformabatur divinae
voluntati etiam quantum ad volita.

2. Praeterea, voluntas beatorum conformatur
Deo quantum ad volita: quia omnia habent quae
volunt. Sed Christus fuit verus comprehensor. Ergo
quantum ad volitum divinae voluntati eius vol-
untas conformis erat.

3. Praeterea, ex hoc licet nobis aliud velle
quam Deus vult, quia nescimus quid Deus velit
in aliquibus. Sed Christus sciebat in omnibus quid
Deus vellet. Ergo quantum ad omnia volita volun-
tatem humanam divinae conformabat.

Sed contra, Christus flevit de destructione Hie-
rusalem. Ergo volebat eam non destrui. Sed Deus
volebat eam destrui. Ergo voluit aliquid quod Deus
non voluit.

Praeterea, ipse dixit Luc. 22, 42: *Non mea
voluntas, sed tua fiat.* Ergo volebat secundum vol-
untatem humanam aliquid quod non volebat se-
cundum divinam.

QUAESTIUNCULA II.

Uterius. 1. Videtur quod voluntas sensualitatis
sit contraria voluntati rationis in Christo. Sicut
enim dicit Augustinus in lib. de Trinit. (1), volun-
tatem contrarietas est ex contrarietate volitorum,
non ex contrarietate naturarum, ut Manichaei di-
cunt. Sed volita sensualitatis et rationis in Christo
fuerunt contraria: quia sensualitas refutabat mor-
tem, quam ratio eligebat. Ergo contrariabatur vol-
untas sensualitatis voluntati rationis in Christo.

2. Praeterea, sicut dicit Damascenus (lib. 5
de Fide, cap. 20), in Christo unicuique potentiae
permittitur agere quod erat sibi proprium et
naturale. Sed naturale est appetitui sensualitatis
ut appetat hoc quod est delectabile secundum sen-
sum. Ergo hoc appetebat in Christo. Sed ex hoc
est pugna sensualitatis contra rationem in nobis
quod sensualitas appetit delectabilia secundum sen-
sum. Ergo in Christo huiusmodi pugna fuit.

3. Praeterea, quicumque affligitur in hoc in
quo alius delectatur, habet contrariam voluntatem
illi. Sed voluntas rationis Christi delectabatur in
jejuniis, sicut in opere virtutis, in quo sensualitas
affligebatur, quia esurit, ut dicitur Matth. 4. Ergo
sensualitas rationi contrariabatur in Christo.

Sed contra, in rebellionem sensualitatis ad ratio-
nem consisit primus motus, qui est peccatum vene-
iale. Sed in Christo non fuit aliquid peccatum.
Ergo non fuit in Christo contrarietas sensualitatis
ad rationem.

Praeterea, Augustinus super Gen. (2), dicit:
*Omne animal fuit in arca Noe, quia omnes motus
fuerunt peccati in Christo.* Sed hoc non contingit
in illis in quibus est pugna sensualitatis contra ra-
tionem. Ergo in Christo talis pugna non fuit.

(1) Sive nomine Augustini, Albertus Magnus in hunc lo-
cum art. 4. . . Nec in lib. de Trinit., qui sine certo indice
hic notatur, quicumque tale occurrit, est alibi aliquid tale
insinuat, praesertim in lib. de haeres., num. 46 prope finem.
(Ex edit. P. Nicolai).

(2) Nec ibi nec alibi occurrit. Insinuat de justis vetus
Glossa (Ex edit. P. Nicolai).

nis, divinae voluntati in Christo conformatur in volito; quia voluntas ut natura nunquam in Christo movebatur in aliquid sicut in finem, nisi quod Deus vult. Et cum voluntas ut ratio nunquam moveatur in aliquid nisi ex ratione finis, patet quod etiam voluntas ut ratio conformabatur divinae voluntati in volito; sed voluntas ut natura, mota in aliquid non sicut in finem (quod quidem non eodem modo se habet in bonitate et malitia secundum se consideratum, et in ordine ad finem), non conformabatur divinae voluntati in volito: quia Christus (1) volebat non pati, Deus autem volebat eum mori; mors autem secundum se mala erat, sed relecta ad finem, bona. Hoc autem, ut dictum est, non est perfecte velle aliquid, sed sub conditione: unde a Magister velleitas appellatur. Patet igitur quod secundum voluntatem rationis conformabatur divinae voluntati in volito quantum ad omne quod perfecte et absolute volebat, non autem quantum ad id quod volebat imperfecte. Similiter etiam nec voluntas sensualitatis conformabatur divinae voluntati in volito in his quae erant nociva naturae: quia sensualitatis non est ordinare ad finem, ex quo illa habebant quod essent bona, et Deo accepta: tamen sensualitatis voluntas et rationis conformabatur divinae voluntati in actu volendi, quamvis non in volito; quia quamvis Deus non vellet hoc quod sensualitas vel voluntas ut natura volebat in Christo, volebat tamen illum actum utriusque, in quantum, secundum Damascenum (lib. 5, de Fide, cap. 13), permittebat utriusque partium animae pati et agere quod sibi erat naturale et proprium, quantum expediebat ad finem redemptionis, et ostensionem veritatis naturae.

Ad primum ergo dicendum, quod conformitas quae est in volitione (2), non facit rectitudinem voluntatis: quia aliquis potest peccando velle illud volitum quod vult Deus, et meretur in hoc quod illud non (5) vult, ut in fine 1 lib., distinct. 48, dictum est. Sed rectitudo voluntatis causatur ex conformitate in modo volendi, ut scilicet velit ex caritate sicut Deus; et iterum in causa finali, ut propter idem velit; et iterum in causa efficiente, ut scilicet Deus velit ipsum velle, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod in beatis, qui sunt solum comprehensores, quando erunt dotati impassibilitate, nihil eis quantum ad sensitivam partem laesivum occurrit: et ideo non erit aliquid in quo eorum sensualitas a divina voluntate discordet. Secus autem fuit in Christo, qui simul beatus et passibilis fuit. Et similiter nec voluntas ut natura, quantum ad ea quae ad ipsos pertinent, quia ab omni malo liberati erunt. Sed mala damnatorum vellent imperfecte modo praedicto, scilicet voluntate conditionata, non esse; in quo etiam, quamvis non conformatur quantum ad volitum divinae voluntati consequenti, conformantur tamen divinae voluntati antecedenti, quae vult omnes homines salvos fieri: et quantum ad hoc est similitudo inter voluntatem hominis Christi et voluntatem beatorum.

Ad tertium dicendum, quod quamvis Christus sciret quid Deus vellet in quolibet, non tamen quilibet sua vi apprehendebat divinam voluntatem, nec rationem quare Deus id vellet secundum or-

(1) Al. si Christus.

(2) Forte in volito.

(3) Al. deest non.

dinem ad finem aliquem: et ideo non oportebat quod quaelibet vis ejus conformaretur divinae voluntati in volito.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod pugna sive contrarietas sensualitatis ad rationem, causatur in nobis ex tribus. Primo ex diversitate volitorum; secundo, quia sensualitas in suum volitum effrenat et sine regimine rationis fertur; tertio ex hoc quod sensualitas effrenata tendens in suum volitum, retardat motum rationis, et impedit vel in toto vel in parte: et haec duo ultima in Christo non fuerunt, quia nunquam motus sensualitatis in aliquid ferebatur nisi praordinaretur a ratione: et sic quamvis voluntas rationis non vellet illud volitum in quod sensualitas tendebat, volebat tamen quod sensualitas in id tenderet, sicut dictum est de voluntate divina et humana. Similiter nec motus sensualitatis impediens motum rationis, quia non erat violenta refusio in Christo de potentia in potentiam.

Ad primum ergo dicendum, quod contraria nata sunt fieri circa idem: unde quamvis motus sensualitatis et rationis in contraria tendant, non tamen sunt contrarii, nisi quatenus ex sensualitate redundat in rationem aliquod impedimentum, vel quantum ad actum quo regit alias potentias, et hoc est quando effrenata sensualitas in suum objectum fertur; vel quantum ad proprium actum rationis, et hoc est quando sensualitas extinguit vel retardat motum rationis: quae duo in Christo non fuerunt, sicut in nobis sunt; et ideo nulla fuit in Christo pugna vel contrarietas sensualitatis ad rationem.

Ad secundum dicendum, quod naturale est sensualitatis humanae quod feratur in delectabile sensus secundum regimen rationis; sed quod immoderate feratur, hoc facit corruptio fomitis; et hinc est peccatum veniale in sensualitate.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio probat diversitatem volitorum tantum.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod secundum voluntatem rationis, Christus diversa volebat, non tamen uno modo, sed alterum absolute, alterum autem sub conditione, et imperfecte; et ideo non erat contrarietas in voluntate: quia contrarietas in habitu vel in actu est ex contraria ratione objecti: ratio autem secundum quam unum contrariorum volebat voluntas ut ratio, et alterum volebat ut natura, non habet contrarietatem: quod enim aliquid ex ordine ad finem bonitatem habeat, quod sine illo ordine in se malum esset, non habet aliquam repugnantiam, secundum quam, ut dictum est, in diversa feratur voluntas ut ratio, et voluntas ut natura.

Unde patet responsio ad duas primas rationes, quae concludunt diversitatem volitorum.

Et similiter ad tertiam, quae est ad oppositum, quae concludit de contrarietate voluntatis.

Ad quartum dicendum, quod sicut in Christo erat ratio determinata ad unum, quantum ad ultimum iudicium, ita et voluntas erat determinata tantum ad unum, quantum ad ultimum consensum et absolutum: tamen in ratione erat apprehensio diversarum et contrariarum rationum circa eandem rem diversimode consideratam: et sic etiam erat de motu voluntatis.

Ad quintum dicendum, quod Augustinus loquitur quando voluntas tendit in duo quantum ad ultimum et absolutum consensum, quod in Christo non fuit.

ARTICULUS III.

Utrum Christo fuerit conveniens orare.
(5 part., quaest. 21, art. 1, 2, 3 et 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod orare non fuerit competens (1) Christo. Quia, sicut dicit Damascenus (lib. 5 de Fide, cap. 24), oratio est ascensus intellectus in Deum. Sed ascendere in Deum, cum sit distantis a Deo, non competit intellectui Christi, qui semper Deo conjunctus erat. Ergo Christo non competit orare.

2. Praeterea, nullus petit aliquid a seipso. Sed, sicut Damascenus dicit (ubi sup.), oratio est petitio decentium a Deo. Cum ergo Christus sit Deus, et non sit alius Deus praeter eum, orare non pertinet ad ipsum.

3. Praeterea, oratio est expressio voluntatis, quia est de eo quod quis absolute vult; alias est fictio. Sed Christus quidquid absolute volebat, hoc sciebat Deum velle. Ergo non oportebat quod de hoc ipso rogaret.

Sed contra, ejus qui non potest omnia de se est orare. Sed Christus, secundum quod homo, omnia non poterat, ut supra, dist. 14, quaest. 1, art. 4, dictum est. Ergo ejus, secundum quod homo, est orare.

Praeterea, officium pontificis est preces ad Deum fundere. Sed Christus est pontifex, ut dicitur Hebr. 2. Ergo ejus est orare.

QUAESTIUNCULA II.

Uterius. 1. Videtur quod non sit ejus orare pro se, sed tantum pro aliis: officium enim sacerdotis est eodem modo orare et hostias offerre. Sed Christus obtulit hostiam non pro se, sed pro aliis, ut dicitur Hebr. 7. Ergo nec pro se oravit.

2. Praeterea, in quolibet genere moventium est devenire ad primum movens quod non movetur secundum illum motum, sicut alterantia reducuntur ad primum alterans non alteratum. Sed Christus est primus inter orantes. Ergo ipse est orans, et pro eo non oratur.

3. Praeterea, nullus sapiens orat contrarium ejus quod vult. Sed in Christo nihil accidebat nisi quod ipse volebat. Ergo ipse non pro se oravit.

Sed contra oratio fit non tantum contra infirmitatem culpae, sed etiam contra infirmitatem poenae. Sed Christus circumdatus erat infirmitate poenae, quamvis non infirmitate culpae. Ergo pro se orare poterat.

Praeterea, per orationem aliquis sibi meretur. Sed Christus sibi meruit claritatem corporis. Ergo Christus pro se orare potuit.

QUAESTIUNCULA III.

Uterius. 1. Videtur quod oratio qua pro se oravit, fuit actus sensualitatis. Ejus enim est orare, ejus est velle. Sed non mori in Christo absolute non volebat nisi sensualitas. Ergo oratio qua mortem petebat a se excludi, erat actus sensualitatis.

2. Praeterea, Magister dicit in littera, quod ex affectu (2) humano quem ex Virgine contraxit ca-

(1) Al. in Christo.

(2) Al. ex defectu.

S. Th. Opera omnia. V. 7.

licem transire orabat. Sed affectum rationis non traxit ex Virgine: quia anima rationalis fit per creationem, et non ex traduce. Ergo hoc oravit per affectum sensualitatis.

3. Praeterea, catuli leonum quaerunt a Deo escam sibi, et pulli corvorum invocant eum, ut dicitur in Psalm. 105 et 146. Sed in eis non est nisi affectus sensualitatis. Ergo et Christus orare potuit per sensualitatem tantum.

Sed contra ejus est orare, ejus est Deum cognoscere. Hoc autem est tantum rationis. Ergo rationis est tantum orare in Christo.

Praeterea, oratio ad vitam contemplativam pertinet. Sed vita contemplativa non habet aliquam communitatem cum sensualitate. Ergo oratio Christi non fuit actus sensualitatis.

QUAESTIUNCULA IV.

Uterius. 1. Videtur quod non omnis Christi oratio fuit exaudita, per id quod dicitur in Psalm. 21, 5: *Clamabo per diem, et non exaudies*, quod Glossa (1) exponit de Christo.

2. Praeterea, oravit ut discipuli servarentur a malo, ut patet Joan. 17, et omnes qui credituri erant per verbum eorum in ipsum. Hoc autem non fuit impletum nec quantum ad ipsos Apostolos, nec quantum ad alios credentes; nec de malo culpae, nec de malo poenae. Ergo non omnis Christi oratio fuit exaudita.

3. Praeterea, ut dicitur Lucae 25, oravit pro erucifixoribus, ut peccatum eis non imputaretur, sed ut parceretur. Sed non omnibus remissum fuit illud peccatum: quia non omnes conversi sunt ad fidem, sine qua non est peccatorum remissio. Ergo sua oratio non fuit exaudita.

4. Praeterea, oravit ut calix ab eo transferretur, ut patet Matth. 26. Hoc autem non fuit factum. Ergo etc.

Sed contra, Heb. 3, 7: *Exaudivit est pro sua reverentia*.

Praeterea, oratio sua non fuit minus efficax quam aliorum sanctorum. Sed aliis sanctis ipse dicit: *Petite et accipietis*; Joan. 16, 24. Ergo et ipse quod petit accepit.

Praeterea, Joan. 11, 42: *Ego autem sciebam quia semper me audis*.

Solutio I. Respondeo ad primam quaestionem dicendum, quod Christo, secundum quod Deus, non competit orare nec obedire, nec aliquid quod minorationem sonat, aut quod ad diversitatem voluntatis pertinet: sed secundum quod homo, competit sibi orare propter tria, ut dicit Damascenus (loc. cit.). Primo propter veritatem humanae naturae insinuandam, secundum quam minor est Patre, et obediens ei, et orans ipsum. Secundo ad exemplum orandi nobis praebendum: quia omnis ejus actio, nostra est instructio; eum sit nobis datus quasi exemplum virtutis. Tertio ad ostendendum quod a Deo venerat, et sibi contrarius non erat, dum eum orando principium recognoscebat.

Ad primum ergo dicendum, quod ascendere est proprie tendere in aliquid quod supra ipsum erat. Intellectus autem Christi non tendit in aliquid quod supra ipsum esset quantum ad contemplationem, quia

(1) Ex Augustino sumpta, qui de Christo nihilominus personam Ecclesiae gerente intelligit. (Ec. edit. P. Nicolai).

quidquid de Deo unquam contemplatus est, hoc contemplatus est a primo instanti conceptionis; et secundum hoc dicit Damascenus (ut supra), quod intellectus Christi ascensione quae est in Deum non indigebat: sed tamen potentia divina, quam orando implorabat, supra ipsum erat; et sic ascendens in Deum orabat.

Ad secundum dicendum, quod in aliis hominibus est una intellectualis voluntas cuius est orare, quae habet etiam imperium super alias vires in ipsis existentes; et id eo eius non est orare, sed imperare respectu eorum quae per ipsos fieri possunt. Sed non omnia quae erant in Christo, erant subiecta rationi, et voluntati rationis, sed aliquid supra ipsam, scilicet Deitatem: unde sicut in aliis hominibus ratio et voluntas imperant aliis viribus; ita in Christo orabant Deitatem.

Ad tertium dicendum, quod aliquid oravit Christus quod absolute fieri rationis voluntate volebat, quamvis non omnia, ut dicitur: et quamvis secret hoc esse in Dei voluntate, nihilominus orabat quia sciebat Deum velle hoc impleri per suam orationem; sicut etiam Deus vult aliquid salvare orationibus alieius sancti; unde non est superfluum quod ille sanctus pro eo orat.

Solutio II. Ad secundam questionem dicendum, quod oratio semper est ad supplendum aliquem defectum. Christus autem non patiebatur aliquem defectum quantum ad bona spiritalia, quia beatus erat; patiebatur autem defectum, in quantum passibilis erat in anima et in corpore: unde omnis oratio Christi quae erat pro bonis spiritalibus, non erat pro se, sed pro aliis; sicut illud: *Ut sint unum in nobis sicut et nos unum sumus*, Joan. 17: sed oratio quae erat pro his quae pertinent ad corpus, etiam erat ipsi pro seipso, sicut patet per illud Psal. 40, 11: *Resuscita me, et retribuam eis*; quae quidem oratio, etsi sit pro se, idest ut ipse resuscitaretur; tamen est pro aliis, in quantum ad aliorum salutem tendit: quia *resurrexit propter justificationem nostram*, Rom. 4, 25, ad instructionem, quia eius exemplo ab ipso Deo petere debemus.

Ad primum ergo dicendum, quod oratio effunditur pro quolibet defectu amovendo; sed hostia praecipue contra peccatum offertur, ut per eam Deus placatus, aliquid concedat. Christus autem quamvis aliquem defectum poenae haberet; non tamen habuit defectum culpae; et ideo pro se oravit, non autem pro se hostiam obtulit.

Ad secundum dicendum, quod orans pro quo non oratur, est ipse Christus, secundum quod beatus, non autem secundum ea quae ad statum viatoris pertinent.

Ad tertium dicendum, quod in Christo non erat aliquid quod voluntate rationis absolute et simpliciter non vellet tunc esse in se; erat tamen in ipso passibilitas, quam volebat, peracto redemptionis opere, per gloriam resurrectionis a se removere; et erat in eo aliquid, scilicet passio imminens, quam volebat etiam tunc non inesse voluntate sensualitatis, et rationis ut naturae.

Solutio III. Ad tertiam questionem dicendum, quod actus sensualitatis dicitur dupliciter. Uno modo sensualitatis sicut principii efficientis actum; et sic oratio non potest esse actus sensualitatis in Christo, ut probant rationes secundo inductae. Alio modo dicitur sensualitatis ut objecti, idest de eo quod sensualitas volebat; et sic erat aliqua eius

oratio sensualitatis: quia ratio orans, erat quasi advocatus sensualitatis, proponens Deo appetitum sensualitatis. Hoc autem non faciebat quasi ratio vellet hoc quod pro (1) sensualitate petebat; sed ut doceret omnem hominum voluntatem Deo subdendam esse, et in omnibus necessitatibus ad eum recurrendum; unde subdit: *Non mea voluntas, sed tua fiat*; Luc. 22, 42.

Ad primum ergo dicendum, quod quando aliquis orat propter suam utilitatem, ratio non petit nisi hoc quod vult; et ideo tunc eius est orare ejus est velle. Sed Christus hoc non petebat propter suam utilitatem, ut scilicet ipse effectum huius petitionis consequeretur, sed propter utilitatem aliorum, ut dictum est; et ideo ratio non petebat hoc, secundum quod ipsa volebat, sed secundum quod sensualitas appetebat.

Ad secundum dicendum, quod ex sensualitate oravit, quamvis sensualitas non oraret: quia appetitus sensualitatis erat causa quare oratione proponebat.

Ad tertium dicendum, quod illud quaerere et invocare non designat orationem proprie dictam, sed ordinationem quae est in his, sicut et in omnibus aliis creaturis, ad recipiendum a Deo ea quae ad conservationem sui pertinent.

Solutio IV. Ad quartam questionem dicendum, quod omnis oratio quam Christus obtulit hae intentione, ut ipsam impetraret, fuit exaudita. Sed cum aliquis impetrare non intendat quod absolute non vult; haec sola oratio Christi exaudita fuit quae erat de eo quod Christus absolute voluit. Hoc autem dicitur aliquis simpliciter et absolute velle in quo ultimus eius consensus stat. Ultimus autem consensus est secundum supremam partem appetitus in homine. Appetitus autem rationis est supra appetitum sensus, et in appetitu rationis est supremum quod in finem tendit, vel in aliquid conjunctum fini. Et ideo hoc solum Christus absolute voluit quod secundum rationem voluit ut finem, et ut in ordine ad finem; et omnis talis sua oratio fuit exaudita. Quod autem secundum sensualitatem voluit, absolute non voluit; et ideo ratio non hoc (2), orando proposuit ut impetraret. Nec tamen fuit simulatio, quia appetitum sensualitatis exprimebat ratione jam dicta: similiter quod volebat ratio ut natura, si in eo non sicut in fine quiescebat, non simpliciter volebat, ut prius dictum est; et ideo etiam haec non hoc proposuit orando ut impetraret; et propter hoc huiusmodi orationes non fuerunt exauditae.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc dixit Christus in persona Ecclesiae, ut dicit Glossa. Vel loquitur de oratione experiente voluntatem sensualitatis, aut velletatem rationis ut naturam.

Ad secundum dicendum, quod voluntas rationis ut naturae, est de eo quod habet in se bonitatem, non considerato ordine ejus ad aliud; unde voluntas talis in Christo fuit de salute omnium hominum, sicut voluntas fuit in Deo; sed secundum hanc simpliciter et absolute non (3) dicitur aliquis velle. Hanc autem voluntatem Hugo de sancto Viatore dicit voluntatem pietatis. Sed voluntas ut ratio, est de eo quod habet bonitatem etiam in ordine ad aliud; et secundum hanc voluntatem non

(1) *Al. deest pro.*

(2) *Al. hic et infra ad hoc.*

(3) *Al. deest non.*

volebat Christus omnes salvari, sicut nec Deus voluntate consequente; et secundum hanc dicitur aliquis simpliciter et absolute velle; et ideo oratio Christi quae fuit secundum hanc voluntatem, fuit exaudita; non autem quae fuit secundum primam; et ideo dicit Hieronymus, quod Christus exauditus est pro praedestinatis, non autem pro non praedestinatis.

Et similiter dicendum est ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod in illa oratione ratio expressit motum sensualitatis, et non suum; unde illud quod orabat, non simpliciter voluit.

ARTICULUS IV.

Utrum Christus, secundum quod homo, dubitaverit.
(5 p., qu. 13, art. 8.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus, secundum quod homo, dubitavit, per hoc quod dicit Ambrosius in littera, quod ut homo dubitavit.

2. Praeterea, quicumque nescit omnia, potest dubitare. Sed Christus secundum aliquam scientiam nescivit omnia, ut supra, distinct. 14, quaest. 1, art. 3, dictum est. Ergo secundum illam potuit dubitare.

3. Praeterea, ubicumque est timor, ibi est dubitatio. Sed in Christo fuit verus timor, ut supra dictum est, dist. 13, qu. 2, art. 2. Ergo in Christo fuit dubitatio.

4. Si dicatur, quod dubitabat secundum sensualitatem et non secundum rationem; contra. Sensualitas sequitur apprehensionem sensitivae partis. Sed futurum periculum, de quo erat passio, non praesciebat sensus. Ergo sensualitas de ipso non dubitabat, sed ratio.

5. Si dicatur, quod sensualitas dubitabat ex apprehensione rationis vel ex scientia Deitatis: contra. Christus, non praescivit magis tunc sibi futuram passionem quam a principio. Sed a principio sensualitas in ipso non trepidabat. Ergo nec tunc.

Sed contra, dubitare est ignorantis. Sed in Christo non fuit ignorantia, sicut supra dictum est. Ergo nec dubitatio.

Praeterea, dubitatio ligat rationem ne possit procedere, sicut dicitur in 3 Metaph. (text. 1). Sed in Christo non fuit ratio ligata. Ergo non fuit in ipso dubitatio rationis.

Praeterea, ubi est summa securitas, ibi non est aliqua dubitatio. Sed in Christo fuit summa securitas. Psal. 26, 5: *Si consistant adversum me castra, non timebit cor meum*. Ergo in ipso non fuit dubitatio.

Solutio. Respondeo dicendum, quod dubitatio dupliciter dicitur. Primo enim et principaliter significat motum rationis super utraque parte contradictionis cum formidine determinandi. Iterum secundo translatum fuit hoc nomen ad significandum formidinem affectus in aggrediendo vel sustinendo aliquid terribile. Primo autem modo dicta dubitatio contingit ex defectu medii sufficientis ad veritatem inveniendam; et ideo contingit ex defectu scientiae; et propter hoc in Christo non fuit. Secundo autem modo dicta contingit ex infirmitate ejus quod laesivum imminens evadendi facultatem non videt. Et quia Christus habebat infirmitatem

in carne, ut supra dictum est, et laesivum mortis imminens, sensualitas trepidabat; ideo erat talis dubitatio in Christo quantum ad sensualitatem, quamvis esset summa securitas quantum ad rationem, quae auxilium divinum imminere videbat, quod sensualitas apprehendere non poterat.

Ad primum ergo dicendum, quod Ambrosius loquitur quantum ad sensualitatis timorem; quem dum ostendit, videbatur hominibus dubitare etiam quantum ad rationem.

Ad secundum dicendum, quod non omnis necessitudo dubitationem causat, sed quando aliquis rationem ejus quod quaerit, et de quo contraria apparent, videre non potest; et ideo in Christo non fuit talis dubitatio.

Ad tertium dicendum, quod dubitatio pro ut pro timore ponitur, in Christo fuit quantum ad sensualitatem.

Ad quartum dicendum, quod sensualitas movetur etiam ex his quae ratio apprehendit: quia formantur formae particulares in imaginatione, ex quibus sensualitas nata est moveri.

Ad quintum dicendum, quod quamvis mors a principio conceptionis esset praevista, non tamen praevidebatur ut imminens; et ideo dubitationem non faciebat, sed solum quando jam imminerebat.

Alia concedimus: quia procedunt de rationis dubitatione.

Expositio textus.

Anima per aurem audit; idest est principium audiendi homini per aurem.

Sicut in viris sanctis fuit. Videtur quod magis fuit in impiis, quia seipso interficiunt suorum peccatorum pondere afflicti, ut dicitur in 9 Ethic. (cap. 3). — Dicendum, quod voluntas sensualitatis semper refugit mortem, similiter voluntas rationis ut naturae; sed voluntas rationis ut ratio quandoque appetit mortem; et hoc dupliciter: vel propter amorem futurae vitae, et hoc est in sanctis; vel propter remorsum laesae conscientiae; et hoc sit in peccatoribus.

Pius mentis affectus quo vellet mori. Contra. 2 Corinth. 3, 4: *Nolumus expoliari, sed supervestiri*. — Dicendum, quod pius affectus (1) honorum refugit vestitum corporis quantum ad corruptionem, sed amat quantum ad naturam. Vel dicendum, quod non vult expoliari propter se, sed ut cum Christo sit; cum quo si esse posset non expoliatus, sed supervestitus, melius vellet.

Sed quia modum gessit dubitantis (2). Contra est quod supra dixit Augustinus, dist. 13, quia eadem ratione omnia quae de Christo dicuntur, non fuerunt vera. — Dicendum, quod erat vera dubitatio quantum ad sensualitatem quae faciebat apparere dubitationem in ratione, in qua dubitatio non erat.

Intende, lector, his verbis pia diligentia. Verba Hilarii sunt exponenda secundum quod ratio pro se, non pro sensualitate proponebat: sic enim non pro se, sed pro suis orabat. Secundum autem quod pro sensualitate proponebat, sic orabat pro se, ut jam dictum est.

(1) *Al. pius affectus.*

(2) *Al. modicum gessit dubitationis.*