

**Petri Lombardi Novariensis**  
**cognomine Magistri Sententiarum,**  
**Episcopi Parisiensis**

**SENTENTIARUM**  
**LIBRI QUATUOR**

**TOMUS PRIMUS**



**Petri Lombardi Novariensis**  
**cognomine Magistri Sententiarum,**  
**Episcopi Parisiensis**

**SENTENTIARUM**  
**LIBRI QUATUOR**

**TOMUS PRIMUS**

**Index**

*Monitum*

*Petri Lombardi in Libros Sententiarum*  
*Prologus.*

*Liber Primus: De Mysterio Trinitatis.*

*Liber Secundus: De Rerum Corporalium et*  
*Spiritualium Creatione et Formatione,*  
*Aliisque Pluribus eo Pertinentibus.*



**Petri Lombardi Novariensis**  
**Cognomine Magistri Sententiarum,**  
**Episcopi Parisiensis**

**SENTENTIARUM**  
**LIBRI QUATUOR**

**MONITUM**

Sententiarum libros quatuor typis mandamus juxta novissimam maximeque accuratam editionem, nempe Antverpiensem anni 1757, quam elaboravit clarissimus Joannes Aleaume, Parisiensis Theologiae professor, qui summo studio praestitit, ut non liber modo, sed etiam capita cujusque auctoris a Magistro citati ad oculos proponerentur: qua in re quantum apud theologiae studiosos meruerit vir optimus, judicabit quisquis incredibilem et confragosam locorum asperitatem attenderit, quae omnia sentiosa neglectaque in praecedentibus editionibus ostendebat. Nobis insuper adjumento non mediocri fuit antiqua quaedam necnon emendatissima editio gothicis, ut vocant, characteribus expressa Parisiis anno 1538.---Omnes Petri Lombardi sententias norunt, in quibus auctor ille universae theologiae summam ex sacris Litteris et orthodoxorum Patrum locis ac decretis mirabili compendio arteque complexus est, et apparentes in iis discrepantias clara methodo ac singulari sermonis luciditate conciliavit. Illud autem tanto successu peregit, ut agitas inanis dialecticae cavillationes pene expedierit, subdolasque in disputando artes minuerit, quibus hucusque circumstrepebant scholastica theologorum conventicula. Hinc postea sub insignibus ducis eundi ac per verba Magistri jurandi consuetudo apud omnes invaluit. Quidam

tamen defectus in hoc opere occurrunt: celebris nempe theologus, omissis aliquando magni momenti quaestionibus, plurimas sua quidem aetate graves, nostra vero saepius inutiles evolvit, ac, dum sensus figuratos argumentando prosequitur, firmis rationum momentis dogma assertum stabilire negligit. Haec vero vitia facile Petro condonabuntur, si ad tempus quo vixit respiciatur, et attendatur eum, si unum forsitan et alterum excipias, totam theologiam in unum quasi corpus primum contraxisse. Ipsi insuper nonnullae exprobrantur opiniones quae ab omnibus communiter non tenentur; et hae quidem a nobis ad calcem operis infra subjicientur.

## PETRI LOMBARDI IN LIBROS SENTENTIARUM PROLOGUS

Cupientes aliquid de penuria ac tenuitate nostra cum paupercula in gazophylacium Domini mittere, ardua scandere, opus ultra vires nostras agere praesumpsimus; consummationis fiduciam, laborisque mercedem in Samaritano statuentes, qui, prolatis in curationem semivivi duobus denariis, supereroganti cuncta reddere professus est. Delectat nos veritas pollicentis; sed terret immensitas laboris. Desiderium hortatur proficiendi, sed dehortatur infirmitas deficiendi (ex Aug., 3 libro de Trin., in prooemio), quam vincit zelus domus Dei. Quo inardescentes, fidem nostram adversus errores carnalium atque animalium hominum, Davidicae turris clypeis munire, vel potius munitam ostendere, ac theologicarum inquisitionum abdita aperire, necnon et Sacramentorum ecclesiasticorum pro modulo intelligentiae nostrae notitiam tradere studuimus (ex eodem Aug. loco citato; ex Hilario, in principio, 10 de Trin.). Non valentes studiosorum fratrum votis jure resistere, eorum in Christo laudabilibus studiis, lingua ac stylo nos servire flagitantium: quas bigas in nobis agitatur Christi charitas. Quamvis non ambigamus omnem humani eloquii sermonem calumniae atque contradictioni aemulorum semper fuisse obnoxium; quia dissentientibus voluntatum motibus, dissentiens quoque sit animorum sensus: ut cum omne dictum veri ratione perfectum sit, tamen dum aliud aliis aut videtur, aut complacet, veritati vel non intellectae, vel offendentis, et impietatis error obnitatur, ac voluntatis invidia resultet; quam Deus seculi hujus operatur in illis diffidentiae filiis, qui non rationi voluntatem subjiciunt, nec doctrinae studium impendunt, sed his quae somniant sapientiae verba coaptare nituntur, non veri, sed placiti rationem sectantes, quos iniqua voluntas non ad intelligentiam veritatis, sed ad defensionem placentium incitat; non desiderantes doceri veritatem, sed ab ea ad fabulas convertentes auditum. Quorum

professio est magis placita quam docenda conquirere; nec docenda desiderare, sed desideratis doctrinam coaptare; habent rationem sapientiae in superficie. Quia fidei defectionem sequitur hypocrisis mendax, ut sit in verbis pietas, quam amiserit conscientia, ipsamque simulatam pietatem, omni verborum mendacio impiam reddunt; falsae doctrinae institutis fidei sanctitatem corrumpere molientes, auriumque pruriginem, sub novello sui desiderii dogmate aliis ingerentes, qui contentioni studentes, contra veritatem sine foedere bellant. Inter veri namque assertionem et placiti defensionem pertinax pugna est, dum se et veritas tenet, et se voluntas erroris tuetur. Horum igitur et Deo odibilem ecclesiam evertere, atque ora opilare (ne virus nequitiae in alios effundere queant), et lucernam veritatis in candelabro exaltare volentes, in labore multo ac sudore, hoc volumen, Deo praestante, compegimus, ex testimoniis veritatis in aeternum fundatis, in quatuor libris distinctum. In quo majorum exempla doctrinamque reperiis; in quo, per dominicae fidei sinceram professionem, viperae doctrinae fraudulentiam prodidimus, aditum demonstrandae veritatis complexi, nec periculo impiae professionis incerti, temperato inter utrumque moderamine utentes (ex August., in prooem., 3 de Trin.). Sicubi vero Patrum vox nostra insonuit, non a paternis discessit limitibus. Non igitur debet hic labor cuiquam pigro vel multum docto videri superfluum, cum multis impigris multisque indoctis, inter quos etiam et mihi, sit necessarius; brevi volumine complicans Patrum sententias, appositis eorum testimoniis, ut non sit necesse quaerenti librorum numerositatem evolvere, cui brevitatis quod quaeritur offert sine labore (ex eodem loco supra citato). In hoc autem tractatu, non solum pium lectorem, sed etiam liberum correctorem desidero, maxime ubi profunda versatur veritatis quaestio, quae utinam tot haberet inventores quot habet contradictores! Ut autem quod quaeritur facilius occurrat, titulos quibus singulorum librorum capitula distinguuntur praemisimus.



# LIBER PRIMUS

## DE MYSTERIO TRINITATIS

### *Index*

*DISTINCTIO PRIMA.*

*DISTINCTIO II. De mysterio Trinitatis et unitatis.*

*DISTINCTIO III. Incipit ostendere quomodo per creaturam potuerit cognosci creator.*

*DISTINCTIO IV. Hic quaeritur utrum concedendum sit quod Deus se genuerit.*

*DISTINCTIO V. Hic quaeritur an Pater genuit divinam essentiam, vel ipsa Filium, an essentia genuit essentiam, vel ipsa nec genuit, nec genita est.*

*DISTINCTIO VI. Utrum Pater voluntate genuit Filium, an necessitate; et an volens vel nolens sit Deus.*

*DISTINCTIO VII. Hic quaeritur an Pater potuerit vel voluerit gignere Filium.*

*DISTINCTIO VIII. De veritate, et proprietate, et incommutabilitate, et simplicitate essentiae Dei.*

*DISTINCTIO IX. De distinctione trium personarum.*

*DISTINCTIO X. Hic de Spiritu Sancto agitur, et prius quod sit amor Patris et Filii dicitur.*

*DISTINCTIO XI. Quod Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio.*

*DISTINCTIO XII. Utrum Spiritus Sanctus prius vel plenius procedat a Patre quam a Filio.*

*DISTINCTIO XIII. Quare Spiritus Sanctus cum sit de substantia Patris, non dicatur genitus vel Filius, sed tantum procedens.*

*DISTINCTIO XIV. Quod gemina est processio Spiritus Sancti.*

*DISTINCTIO XV. Utrum Spiritus Sanctus a seipso detur.*

*DISTINCTIO XVI. De missione Spiritus Sancti, quae fit duobus modis, visibiliter et invisibiliter.*

*DISTINCTIO XVII. De missione Spiritus Sancti, qua invisibiliter mittitur.*

*DISTINCTIO XVIII. Utrum eadem ratione Spiritus Sanctus dicatur donum et datum sive donatum.*

*DISTINCTIO XIX. Hic de aequalitate trium personarum.*

*DISTINCTIO XX. Ostenso quod aliqua personarum aliam non superat magnitudine, nunc ostendit quod alia non excellit aliam potentia.*

*DISTINCTIO XXI. Quaeritur quomodo possit dici solus Pater, vel solus Spiritus Sanctus, cum sint inseparabiles.*

*DISTINCTIO XXII. De nominum differentia quibus utimur loquentes de Deo.*

*DISTINCTIO XXIII. De hoc nomine quod est persona, quod cum secundum substantiam dicatur, tamen pluraliter, non singulariter, in summa accipitur.*

*DISTINCTIO XXIV. Quid significetur his nominibus unus vel una, duo vel duae, tres vel tria, trinus vel trinitas, plures vel pluralitas, distinctio vel distinctae, cum his utimur de Deo loquentes.*

*DISTINCTIO XXV. Quid significatur cum dicitur pluraliter, tres personae, vel duae personae.*

*DISTINCTIO XXVI. De proprietatibus personarum, sed prius de hoc nomine hypostasis.*

*DISTINCTIO XXVII. An easdem proprietates assignent augustinus et hilarius; et an ista sint quae dicuntur paternitas, filiatio, et processio.*

*DISTINCTIO XXVIII. Quod non tantum tres praedictae proprietates sunt in personis, sed etiam aliae quae aliis significantur nominibus, ut ingenitus.*

*DISTINCTIO XXIX. De principio; quod relative dicitur, et multiplicem notat relationem.*

*DISTINCTIO XXX. De his quae temporaliter de Deo dicuntur et relative secundum accidens, quod non Deo, sed creaturis accidit.*

*DISTINCTIO XXXI. Quomodo dicatur Filius aequalis Patri: an secundum substantiam, an secundum relationem; ita et similis.*

*DISTINCTIO XXXII. Utrum Pater vel Filius per Spiritum Sanctum diligit, cum diligere idem Deo sit quod esse.*

*DISTINCTIO XXXIII. Utrum proprietates personarum sint ipsae personae vel Deus, id est, divina essentia.*

*DISTINCTIO XXXIV. Opinio quorundam non idem esse personam et essentiam vel naturam dicentium, et eandem essentiam non posse esse Patrem, et Filium, et Spiritum Sanctum.*

*DISTINCTIO XXXV. De quibusdam quae secundum substantiam de Deo dicuntur, quae specialem efflagitant tractatum, scilicet de scientia, et de praescientia, et providentia, et dispositione, praedestinatione, voluntate et potentia.*

*DISTINCTIO XXXVI. Utrum concedendum sit omnia esse in Dei essentia, vel in eo per essentiam, ut omnia dicuntur esse in Dei cognitione vel praescientia.*

*DISTINCTIO XXXVII. Quibus modis dicatur Deus esse in rebus.*

*DISTINCTIO XXXVIII. Hic redit ad propositum,*

*repetens superius dicta ut addat alia.*

*DISTINCTIO XXXIX. Utrum scientia Dei possit augeri vel minui, vel aliquo modo mutari; utrumque enim videtur posse probari.*

*DISTINCTIO XL. Quid sit praedestinatio, et in quo differat a praescientia.*

*DISTINCTIO XLI. Utrum aliquod sit meritum obdurationis et misericordiae.*

*DISTINCTIO XLII. De omnipotentia Dei, ubi prius consideratur quare dicatur omnipotens.*

*DISTINCTIO XLIII. Opinio quorundam dicentium Deum nil posse nisi quod facit.*

*DISTINCTIO XLIV. An Deus possit facere aliquid melius quam facit.*

*DISTINCTIO XLV. De voluntate Dei, quae essentia Dei est una et aeterna, et de signis ejus.*

*DISTINCTIO XLVI. Illi sententiae qua dictum est Dei voluntatem non posse cassari, quae ipse est, quaedam videntur obviare.*

*DISTINCTIO XLVII. Quod voluntas Dei semper impletur de homine, quocumque se vertat.*

*DISTINCTIO XLVIII. Quod aliquando homo bona voluntate aliud vult quam Deus; et aliquando mala id quod Deus bona voluntate vult.*

## LIBER PRIMUS

### DE MYSTERIO TRINITATIS

#### DISTINCTIO PRIMA

1. Veteris ac novae legis continentiam, diligenti indagine, etiam atque etiam considerantibus nobis, praevia Dei gratia, innotuit sacrae paginae tractatu circa res, vel signa praecipue versari; ut enim egregius doctor Aug. ait in libro de Doct. christ., omnis doctrina vel rerum est vel signorum; sed res etiam per signa discuntur. Proprie autem hic res appellantur, quae non ad significandum aliquid adhibentur; signa vero, quorum usus est in significando. Eorum autem aliqua sunt, quorum omnis usus est in significando, non in justificando; quibus non utimur nisi aliquid significandi gratia, ut aliqua sacramenta legalia. Alia quae non solum significant, sed conferunt quod intus adjuvet, sicut evangelica sacramenta. Ex quo aperte intelligitur quae hic appellentur signa, res illae videlicet quae ad significandum aliquid adhibentur. Omne igitur signum etiam res aliqua est. Quod enim nulla res est, ut in eodem Aug. ait (lib. et loc. citatis), omnino nihil est. Non autem e diverso omnis res signum est, quia non adhibetur ad significandum aliquid. Cumque his intenderit theologorum speculatio studiosa atque modesta, divinam Scripturam, formam praescriptam in doctrina tenere advertet. De his ergo nobis aditum ad res divinas aliquatenus intelligendas. Deo duce, aperire volentibus disserendum est: et primum de rebus, postea de signis disseremus.

### ***De rebus communiter agit.***

2. Id ergo in rebus considerandum est, ut in eodem Aug. ait (lib. 1, c. 3), quod res aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum est, aliae quae fruuntur et utuntur. Illae quibus fruendum est, nos beatos faciunt. Istis quibus utendum est, tendentes ad beatitudinem adjuvamus, et quasi adminiculamur, ut ad illas res, quae nos beatos faciunt, pervenire, eisque inhaerere possimus. Res vero quae fruuntur et utuntur nos sumus; quasi inter utrasque constituti et angeli, et sancti. Frui autem est amore alicui rei inhaerere propter seipsam. Uti vero, id quod in usum venerit referre ad obtinendum illud quo fruendum est; alias abuti est, non uti: nam usus illicitus, abusus vel abusio nominari debet.

Res igitur quibus fruendum est, sunt Pater et Filius, et Spiritus sanctus. Eadem tamen Trinitas quaedam summa res est, communisque omnibus fruentibus, ea si tamen res dici debet, et non rerum omnium causa; si tamen et causa. Non enim facile potest inveniri nomen quod tantae excellentiae conveniat, nisi quod melius dicitur Trinitas haec unus Deus. Res autem quibus utendum est, mundus est, et in eo creata. Unde Aug. in eodem, lib. 1, c. 5: Utendum est hoc mundo, non fruendum, ut invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciantur (Rom. 2, 22), id est ut de temporalibus aeterna capiantur. Item in eodem, c. 4: In omnibus rebus illae tantum sunt quibus fruendum est, quae aeternae et incommutabiles sunt; caeteris autem utendum est, ut ad illarum perfruitionem perveniatur. Idem Aug. in lib. 10 de Trin., c. 10: Fruimur cognitis in quibus ipsis propter se voluntas delectata conquiescit: utimur vero eis quae ad aliud referimus, quo fruendum est.

***Item quid intersit inter frui et uti aliter quam supra.***

3. Notandum vero quod idem Aug. in libro 10, de Trin. c. 11, aliter quam supra accipiens uti et frui, sic dicit: Uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis. Frui autem est, uti cum gaudio, non adhuc spei, sed jam rei; ideoque omnis qui fruitur, utitur; assumit enim aliquid in facultatem voluntatis cum fine delectationis. Non autem omnis qui utitur, et fruitur, si id quod in facultatem voluntatis assumit, non propter ipsum sed propter aliud appetit. Et attende quia videtur Aug. dicere illos frui tantum qui in re gaudent, non jam in spe: et ita in hac vita non videmur frui, sed tantum uti, ubi gaudemus in spe; cum supra dictum sit, frui esse amore inhaerere alicui rei propter se: qualiter etiam hic multi adhaerent Deo.

***Determinatio eorum quae videntur contraria.***

4. Haec ergo quae sibi contradicere videntur, sic determinamus, dicentes, nos et hic, et in futuro frui; sed ibi proprie, et perfecte, et plene, ubi per speciem videbimus quo fruemur; hic autem, dum in spe ambulamus, fruimur quidem, sed non adeo plene, unde in libro 10 de Trin., cap. 10: Fruimur cognitis in quibus voluntas est. Idem in lib. de Doct. christ. ait, lib. 1, cap. 30: Angeli illo fruente jam beati sunt, quo et nos frui desideramus; et quantum in hac vita jam fruimur, vel per speculum, vel in aenigmate, tanto nostram peregrinationem, et tolerabilius sustinemus, et ardentius finire cupimus.

***Alia determinatio.***

5. Potest etiam dici quod qui fruitur etiam in hac vita, non tantum habet gaudium spei, sed etiam rei, quia jam delectatur in eo quod diligit, et ita jam rem aliquatenus tenet. Constat igitur quod



debemus Deo frui et non uti. Illo enim, ut ait Aug., lib. 1 de Doct. christ., frueris, quo efficeris beatus, et in quo spem ponis, ut ad id pervenias. De hoc idem ait in lib. 1 de Doct. christ., cap. 31: Dicimus nos ea re frui quam diligimus propter se, et ea re fruendum nobis esse tantum qua efficimur beati; caeteris vero utendum (Aug. lib. eodem. c. 33). Frequenter tamen dicitur frui, cum delectatione uti. Cum enim adest quod diligitur, etiam delectationem secum gerit: si tamen per eam transieris, et ad illud ubi permanendum est eam retuleris, uteris ea; et abusive, non proprie, diceris frui. Si vero inhaeseris atque permanseris, finem in ea ponens laetitiae tuae, tunc vere et proprie frui dicendus es; quod non est faciendum nisi in illa Trinitate, id est, summo et incommutabili bono.

### ***Utrum hominibus sit utendum, vel fruendum.***

6. Cum autem homines qui fruuntur et utuntur aliis rebus, res aliquae sint, quaeritur utrum se frui debeant, an uti, an utrumque? Ad quod sic respondet Aug. in lib. de Doct. christ., c. 22: Si propter se homo diligendus est, fruimur eo; si propter aliud, utimur eo (Hier. 17). Videtur autem mihi propter aliud diligendus. Quod enim propter se diligendum est, in eo constituitur beata vita, cujus etiam spes hoc tempore nos consolatur. In homine autem spes ponenda non est, quia maledictus est qui hoc facit (cap. unico). Ergo si liquide advertas, nec seipso quisquam frui debet, quia diligere se propter se non debet, sed propter illud quo fruendum est. Huic autem contrarium videri non debet quod Apost. ad Philemonem loquens ait: Ita, frater, ego te fruar in Domino. Quod ita determinat Aug. in lib. 1 de Doct. christ., c. 33: Si dixisset tantum te fruar, et non addidisset in Domino, videretur finem dilectionis ac spem constituisse in eo; sed quia illud addidit in Domino se finem posuisse, eodemque frui significavit. Cum enim (ut idem August. ait ibidem) homine in Deo frueris, Deo potius quam homine frueris.

***Hic quaeritur an Deus fruatur, an utatur nobis.***

7. Sed cum Deus diligat nos, ut frequenter Scriptura dicit, quae ejus dilectionem erga nos multum commendat, quaerit Aug. ibid., c. 38, quomodo diligat: an ut utens, an ut fruens; et procedit ita: Si fruitur, eget bono nostro, quod nemo sanus dixerit. Ait enim Propheta: Bonorum meorum non eges. Omne enim bonum nostrum vel ipse est, vel ab ipso est; non ergo fruitur nobis, sed utitur. Si enim nec fruitur, nec utitur, non invenio quomodo diligat nos. Neque tamen sic utitur nobis, ut nos aliis rebus. Nos enim res quibus utimur ad id referimus ut Dei bonitate perfruamur: Deus vero ad suam bonitatem usum nostrum refert. ille enim miseretur nostri propter suam bonitatem; nos autem nobis invicem propter illius bonitatem. Ille nostri miseretur, ut se perfruamur; nos vero invicem nostri miseremur, ut illo fruamur. Cum enim nos alicujus miseremur, et alicui consulimus, ad ejus quidem facimus utilitatem, eamque intuemur (Aug. lib. 1 de Doct. christ., cap. 30). Sed nostra fit consequens, cum misericordiam quam aliis impendimus non relinquit Deus sine mercede. Haec autem merces summa est, ut ipso fruamur. Item quia bonus est, sumus; et in quantum sumus, boni sumus (ex eodem lib. c. 32). Porro etiam quia justus est, non impune mali sumus; et in quantum mali sumus, in tantum etiam minus sumus. Ille ergo usus, quo nobis utitur Deus, non ad ejus, sed ad nostram utilitatem refertur; ad ejus vero tantummodo bonitatem (ex eodem lib. c. 32).

***Utrum utendum, an fruendum sit virtutibus.***

8. Hic considerandum est utrum virtutibus sit utendum, an fruendum. Quibusdam videtur quod eis sit utendum, et non fruendum: et hoc confirmant auctoritate Aug. qui, ut praetaxatum est (in num. 5 hujus primae dist. Id habetur lib. 1 de Doct. christ., c. 33),

dicit non esse fruendum nisi Trinitate, id est, summo et incommutabili bono. Item dicunt ideo non esse fruendum eis, quia propter se amandae non sunt, sed propter aeternam beatitudinem. Illud autem quo fruendum est, propter se amandum est. Sed quod virtutes propter se amandae non sint, imo propter beatitudinem solam, probant auctoritate Aug. qui, in lib. 13 de Trin., contra quosdam ait: Forte virtutes quas propter solam beatitudinem amamus, sic nobis persuadere audent, ut ipsam beatitudinem non amemus; quod si faciunt, etiam ipsas utique amare desistimus, quando illam propter quam solam istas amavimus, non amamus. Ecce his verbis videtur Aug. cap. 8, ostendere quod virtutes non propter se, sed propter solam beatitudinem amandae sint. Quod si ita est, ergo eis fruendum non est. Aliis vero contra videtur, scilicet quod fruendum eis sit, quia propter se petendae et amandae sunt. Et hoc confirmant auctoritate Amb., qui ait super illum locum Epistolae ad Gal.: Fructus autem Spiritus est charitas, gaudium, pax, patientia, etc.; at hic non nominat opera, sed fructus, quia propter se petenda sunt: si vero propter se petenda sunt, ergo et propter se amanda (c. 5). Nos autem harum quae videtur auctoritatum repugnantiam de medio eximere cupientes, dicimus quod virtutes propter se petendae et amandae sunt, et tamen propter solam beatitudinem: propter se quidem amandae sunt, quia delectant sui possessores sincera et sancta delectatione, et in eis pariunt gaudium spirituale. Verumtamen non est hic consistendum, sed ultra gradiendum, non hic haereat dilectionis gressus, neque hic sit dilectionis terminus; sed referatur hoc ad illud summum bonum, cui soli omnino inhaerendum est, quia illud propter se tantum amandum est, et ultra illud nihil quaerendum est; illud est enim supremus finis. Ideo Aug. dicit (in num. 5, et lib. de Doct. christ., c. 33) quod eas diligimus propter solam beatitudinem; non quin eas propter se diligamus, sed quia id ipsum quod eas diligimus, referimus ad illud summum bonum, cui soli inhaerendum est et in eo permanendum, finisque laetitiae ponendus: quare virtutibus non est fruendum. Sed, dicet aliquis: Frui est amore inhaerere alicui rei propter se ipsam, ut praedictum est. Si ergo

virtutes propter se amandae sunt, et eis fruendum est. Ad quod dicimus, in illa descriptione, ubi dicitur propter seipsam, intelligendum est tantummodo, ut scilicet ametur propter seipsam tantum, ut non referatur ad illud, sed ibi ponatur finis, ut supra ostendit Aug., cap. 1, dicens: Si inhaeris atque permanseris finem ponens laetitiae, tunc vere et proprie frui dicendus es; quod non est faciendum, nisi in illa Trinitate, id est summo et incommutabili bono. Utendum est ergo virtutibus, et per eas fruendum summo bono; ita et de voluntate bona dicimus, unde Aug. in lib. 10 de Trin. ait: Voluntas est per quam fruimur; ita et per virtutes fruimur, non eis, nisi forte aliqua virtus sit Deus, ut charitas; de qua post tractabitur, dist. 71, lib. 1.

### *Epilogus.*

9. Omnium igitur quae dicta sunt, ex quo de rebus specialiter tractavimus, haec summa est: Quod aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum est, aliae quae fruuntur et utuntur, et inter eas quibus utendum est, etiam quaedam sunt per quas fruimur, ut virtutes et potentiae animi, quae sunt naturalia bona. De quibus omnibus antequam de signis tractemus, agendum est: ac primum de rebus quibus fruendum est, scilicet de sancta atque individua Trinitate.

## DISTINCTIO II

### DE MYSTERIO TRINITATIS ET UNITATIS

1. Hoc quoque vera ac pia fide tenendum est, quod Trinitas unus sit et solus verus Deus, ut ait Aug. in lib. 1 de Trin., c. 2, scilicet Pater, et Filius, et Spiritus sanctus; et haec trinitas unius ejusdemque substantiae vel essentiae dicitur, creditur et intelligitur; quae est summum bonum, quod purgatissimis mentibus cernitur. Mentis enim humanae acies invalida, in tam excellenti luce non figitur, nisi per justitiam fidei emundetur. Item in lib. 1 Retract. c. 10: Non approbo quod in oratione dixi: Deus qui non nisi mundos verum scire voluisti; responderi enim potest multos etiam non mundos multa scire vera. De hac re ergo summa et excellentissima, cum modestia et timore agendum est, et attentissimis auribus atque devotis audiendum, ubi quaeritur unitas Trinitatis, Patris scilicet, et Filii, et Spiritus sancti; quia nec periculosius alicubi erratur, nec laboriosius aliquid quaeritur, nec fructuosius aliquid invenitur. Proinde omnis qui audit et legit ea quae de ineffabili et inaccessibili luce Divinitatis dicuntur, studeat imitari atque servare quod venerabilis doctor August. in 2 lib. de Trin. de seipso ait: Non pigebit me, inquit, sicubi haesito quaerere; nec pudebit, sicubi erro, discere. Quisquis ergo audit hoc vel legit, ubi pariter certus est, pergat mecum: ubi pariter haesitat, quaerat mecum; ubi errorem suum cognoscit, redeat ad me; ubi meum, revocet me. Ita ingrediamur simul charitatis viam, tendentes ad eum de quo dictum est psal. 10: Quaerite faciem ejus semper.

#### *Quae fuerit intentio scribentium de Trinitate.*

2. Omnes autem catholici tractatores, ut in eodem primo lib. de Trin., c. 4, Aug. ait, qui de Trinitate, quae Deus est, scripserunt,

hoc intenderunt, secundum Scripturas docere quod Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, unius sint substantiae et inseparabili aequalitate unus sint Deus: ut sit unitas in essentia, et pluralitas in personis, ideoque non sunt tres dii, sed unus Deus, licet Pater Filium genuerit, et ideo Filius non sit qui Pater est; Filiusque a Patre sit genitus, et ideo Pater non sit qui Filius est; et Spiritus sanctus nec Pater sit nec Filius, sed tantum Patris et Filii Spiritus, utrique coequalis, et ad Trinitatis pertinens unitatem. Teneamus ergo Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum unum esse naturaliter Deum, ut ait August. in lib. de Fide ad Petrum, neque tamen ipsum Patrem esse, qui Filius est; nec Filium ipsum esse, qui Pater est; nec Spiritum sanctum ipsum esse, qui Pater est aut Filius. Una est enim Patris et Filii et Spiritus sancti essentia, quam Graeci OMOYSIAN vocant: id qua non est aliud Pater, aliud Filius, aliud Spiritus sanctus: quamvis sit personaliter alius Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus.

### ***Quis ordo sit servandus cum de Trinitate agitur.***

3. Caeterum, ut in primo libro de Trin. Aug. docet, primo secundum auctoritates sanctarum Scripturarum, utrum fides ita se habeat demonstrandum est. Deinde adversus garrulos ratiocinatores, elatiores magis quam capaicores, rationibus catholicis et similitudinibus congruis ad defensionem et assertionem fidei utendum est; ut eorum inquisitionibus satisfaciendo, mansuetos plenius instruamus, et illi si nequiverint invenire quod quaerunt, de suis mentibus potius quam de ipsa veritate, vel de nostra assertionem conquerantur.

### ***Testimonia sanctorum de Trinitate.***

4. Proponamus ergo in medium veteris ac novi Testamenti auctoritates, quibus divinae unitatis atque Trinitatis veritas

demonstretur, ac primum ipsa legis exordia occurrant, ubi Moses ait, Deuter. 6: Audi, Israel: Dominus Deus tuus Deus unus est. Item Exod. cap. 20: Ego sum Dominus Deus tuus qui eduxi te de terra Aegypti; non erunt tibi alii dii praeter me. Ecce hic significavit unitatem divinae naturae. Deus enim, ut ait Amb. in primo lib. de Trin. (de Fide, lib. 1), nomen est naturae. Dominus vero nomen est potestatis. Item alibi Deus loquens ad Moysen ait. Exod. 3: Ego sum qui sum, et si quaesierint nomen meum, vade et dic eis: Qui est, misit me ad vos. Dicens enim: Ego sum, non, Nos sumus; et qui est, non qui sumus, apertissime declaravit unum solum Deum esse. In cantico etiam Exodi legitur, c. 15: Dominus omnipotens nomen ejus; non ait Domini: unitatem volens significare. Personarum quoque pluralitatem et naturae unitatem simul ostendit Dominus in Gen., c. 1, dicens: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Dicens enim, faciamus, et nostram, pluralitatem personarum ostendit: dicens vero imaginem, unitatem essentiae. Ut enim dicit Aug. in lib. de Fide ad Petrum, si in illa natura Patris, et Filii, et Spiritus sancti una esset tantum persona, non diceretur: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Cum enim dicit ad imaginem, ostendit unam naturam esse, ad cujus imaginem homo fieret; cum vero dicit nostram, ostendit eundem Deum non unam, sed plures esse personas.

***Aperte ostendit quod nec solitudo, nec diversitas, nec singularitas ibi est, sed similitudo.***

5. Hilarius quoque, in lib. 3 de Trin., dicit his verbis significari quod in Trinitate nec diversitas est, nec singularitas vel solitudo; sed similitudo, et pluralitas sive distinctio; ait enim sic: Qui dixit: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, invicem esse sui similes, in eo quod dicit imaginem et similitudinem nostram, ostendit. Imago enim sola non est, et similitudo sibi non est; neque diversitatem duobus admisceri ad alterius alterum similitudo

permittit. Item idem in lib. 4, circa finem: Absolutius voluit intelligi significationem hanc non ad se esse referendam tantum, dicendo: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram; professio enim consortii sustulit intelligentiam singularitatis, quia consortium aliquod nec potest esse sibi ipsi solitario (circa medium), neque rursum solitudo solitarii recipit faciamus; neque quisquam alieno a se loquitur nostram; uterque ergo sermo scilicet faciamus et nostram, ut solitarium eundemque non patitur, ita neque diversum a se, alienumque significat; solitario convenit faciam et meam; non solitario vero convenit dicere faciamus et nostram; uterque sermo ut non solitarium tantum, ita neque differentem esse, vel diversum esse significat. Nobis quoque nec solitarius nec diversus est confitendus; ita ergo Deus ad communem sibi cum Deo imaginem, eandemque similitudinem reperitur operari, ut nec significatio efficientis admittat intelligentiam solitudinis, nec operatio constituta ad eandem imaginem vel similitudinem patiatur diversitatem divinitatis. In his verbis Hilar. pluralitatem personarum voluit intelligi nomine consortii, atque significavit nomine consortii vel pluralitatis non poni aliquid, sed removeri. Pluralitas enim vel consortium personarum cum dicitur, solitudo vel singularitas negatur; cum dicimus plures esse personas, significamus quod non est una sola. Ideo Hilarius volens ista subtiliter et sane intelligi, ait: Professio consortii sustulit intelligentiam singularitatis; non dicit: Posuit aliquid. Ita etiam cum dicimus tres personas, singularitatem et solitudinem tollimus; et quod Pater non est solus, nec Filius est solus, nec Spiritus sanctus est solus, significamus; et quod nec Pater tantum est et Filius, nec Pater tantum et Spiritus sanctus, nec Filius tantum et Spiritus sanctus. De hoc autem in sequenti plenius agetur (distinct. 19), ubi etiam secundum quid similes dicantur tres personae, et utrum aliquo modo sit ibi diversitas vel differentia ostendetur.



***Ad idem quod coeperat redit, ut alias auctoritates supponat.***

6. Nunc vero ad propositum redeamus; et ad ostendendum personarum pluralitatem atque essentiae divinae unitatem, alias sanctorum auctoritates inducamus. Moyses dicit: In principio creavit Deus coelum et terram (Gen. 1); per Deum significans Patrem; per principium, Filium. Et pro eo quod apud nos Deus dicitur, Hebraica veritas habet Heloym, quod est plurale hujus singularis, quod est hel. Quod ergo non est dictum hel, quod est Deus; sed heloym, quod interpretari potest dii sive iudices, ad pluralitatem personarum refertur. Ad quam etiam illud attinere videtur, quod diabolus per serpentem dixit: Eritis sicut dii. Pro quo in Hebraico habetur heloym; ac si diceret: Eritis sicut divinae personae. Ille etiam maximus prophetarum et regum David, qui suam caeteris praefert intelligentiam dicens psal. 67: Super senes intellexi, unitatem divinae naturae ostendens ait psal. 80: Dominus nomen est illi; non dicit Domini. Alibi etiam ejusdem unitatem et aeternitatem simul ostendens ait ex persona Dei Israel, si me audieris, non erit in te Deus recens, neque adorabis Deum alienum. Aliud horum, ut dicit Ambros., in lib. 1 de Trin. (de Fide, l. 1, c. 5), significat aeternitatem; aliud unitatem substantiae indifferentis, ut neque posteriorem Patre, neque alterius divinitatis Filium, vel Spiritum sanctum esse credamus; nam si Patre posterior est Filius, vel Spiritus sanctus, recens est; et si unius non est divinitatis, alienus est; sed nec posterior est, quia recens non est; nec alienus, quia ex Patre natus est Filius, ex Patre procedit Spiritus sanctus. Alibi quoque distinctionem personarum insinuans ait (psal. 66): Verbo Domini coeli firmati sunt, et Spiritu oris ejus omnis virtus eorum. Alibi etiam ait: Benedicat nos Deus, Deus noster, benedicat nos Deus, et metuant eum omnes fines terrae. Trina enim confessio Dei trinitatem exprimit personarum: unitatem vero essentiae aperit, cum singulariter subjungit eum. Isaias quoque dicit c. 6 se audisse Seraphim clamantia: Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Deus. Per hoc quod dicit ter sanctus, Trinitatem significat; per hoc quod subdit Dominus Deus, unitatem essentiae.

David quoque aeternam Filii generationem aperte insinuat ex persona Filii dicens (psal. 2): Dominus dixit ad me: Filius meus es tu; Ego hodie genui te. De hac generatione ineffabili Isaias ait, cap. 53: Generationem ejus quis enarrabit? In lib. quoque Sap. aeternitas Filii cum Patre monstratur, ubi Sapientia ita loquitur. Dominus possedit me ab initio viarum suarum; antequam quidquam faceret a principio, ab aeterno ordinata sum; antequam terra fieret, necdum erant abyssi, et ego jam concepta eram: necdum fontes, necdum montes aut colles, et ego parturiebar; adhuc terram non fecerat, et cardines orbis terrae, quando praeparabat coelos, aderam; quando appendebat fundamenta terrae, cum eo eram cuncta componens, et delectabar per singulos dies ludens coram eo. Ecce aptum de aeterna genitura testimonium; quo ipsa Sapientia perhibet se ante mundum conceptam esse et parturiri, id est, genitam, et apud Patrem aeternaliter existere. Ipsa etiam alibi ait (Eccl. 24): Ego ex ore Altissimi prodii, primogenita ante omnem creaturam. Micheas quoque propheta aeternam Verbi generationem, et temporalem ex Maria, simul insinuavit dicens, c. 5: Et tu Bethleem Ephrata, parvulus es in millibus Juda: ex te egredietur qui sit dominator in Israel; et egressus ejus ab initio a diebus aeternitatis.

### ***Specialia testimonia de Spiritu sancto.***

7. De Spiritu sancto etiam expressa documenta in veteri Testamento habemus. In Gen. enim legitur (c. 1): Spiritus Domini ferebatur super aquas Et David dicit psal. 138: Quo ibo a Spiritu tuo? In lib. Sap. dicitur, cap. 1: Spiritus sanctus disciplinae effugiet fictum; benignus est enim Spiritus sapientiae. Isaias quoque ait cap. 61: Spiritus Domini super me.

### *De testimoniis novi Testamenti.*

8. Nunc vero post testimonia veteris Testamenti, de fide sanctae Trinitatis et unitatis, ad novi Testamenti auctoritates accedamus; ut in medio duorum animalium, id est, testamentorum, cognoscatur veritas: et forcipe de altari sumatur calculus quo tangantur ora fidelium. Dominus itaque Christus unitatem divinae essentiae ac personarum trinitatem aperte insinuat, dicens apostolis: *Ite, baptizate omnes gentes in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti.* In nomine utique ait, ut Ambros. ait in lib. 1 de Trin. (de Fide, l. 1, c. 1, 2), non in nominibus, ut unitas essentiae ostendatur. Per nomina tria quae supposuit, tres esse personas declaravit. Ipse etiam ait: *Ego et Pater unum sumus; unum dixit, ut ait Ambr. in eodem, ne fiat discretio potestatis naturae; et addidit, sumus, ut Patrem Filiumque cognoscas; scilicet ut perfectus Pater Filium perfectum genuisse credatur; et quod Pater et Filius unum sint, non confusione personae, sed unitate naturae.* Joannes quoque in Epistola 1 canonica ait: *Tres sunt qui testimonium perhibent in coelo, Pater, Verbum et Spiritus sanctus; et hi tres unum sunt.* Ipse etiam in initio Evangelii sui ait: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum; ubi aperte ostendit Filium semper et aeternaliter fuisse apud Patrem; ut alium apud alium.* Apostolus quoque aperte Trinitatem distinguit dicens, Gal. 4: *Misit Deus Spiritum Filii sui in corda nostra, et alibi, Rom. 8: Si Spiritus ejus qui suscitavit Jesum habitat in nobis, etc.* Item alibi Trinitatem atque unitatem evidentissime commendat dicens, Rom. 8: *Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia, ipsi gloria.* Ex ipso ait, ut Aug. in lib. 1 de Trin., c. 6, ait, propter Patrem; per ipsum dicit, propter Filium; in ipso, propter Spiritum sanctum. Per hoc vero quod non ait ex ipsis, per ipsos, et in ipsis, nec ait ipsis gloria, sed ipsi, insinuavit hanc Trinitatem unum Deum esse. Sed quia singulae pene syllabae novi Testamenti hanc ineffabilis unitatis atque Trinitatis veritatem concorditer insinuant, inductioni testimoniorum super hac re supersedeamus, et rationibus congruisque similitudinibus ita esse,

prout infirmitas nostra valet, ostendamus.

## DISTINCTIO III

### INCIPIT OSTENDERE QUOMODO PER CREATURAM POTUERIT COGNOSCI CREATOR

1. Apostolus namque ait, Rom. 1, quod invisibilia Dei a creatura mundi, per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque virtus ejus et divinitas. Per creaturam mundi intelligitur homo, propter excellentiam qua excellit inter alias creaturas; vel propter convenientiam quam habet cum omni creatura. Homo ergo invisibilia Dei intellectu mentis conspiciere potuit, vel etiam conspexit, per ea quae facta sunt, id est, per creaturas visibiles vel invisibiles. A duobus enim juvabatur: scilicet a natura, quae rationalis erat; et ab operibus a Deo factis, ut manifestaretur homini veritas. Ideoque Apostolus dixit: Quia Deus revelavit illis, scilicet, dum fecit opera, in quibus artificis aliquatenus relucet indicium.

#### *Prima ratio vel modus quomodo potuit cognosci Deus.*

2. Nam sicut ait Ambros., ut Deus qui natura invisibilis est, etiam a visibilibus posset sciri, opus fecit quod opificem visibilitate sui manifestavit; ut per certum, incertum posset sciri, et ille Deus omnium esse crederetur, qui hoc fecit quod ab homine impossibile est fieri. Potuerunt ergo cognoscere, sive cognoverunt, ultra omnem creaturam esse illum qui ea fecit, quae nulla creaturarum facere vel destruere valet. Accedat quaecumque vis creatura, et faciat tale coelum et terram; et dicam quia Deus est. Sed quia nulla creatura talia facere valet, constat super omnem creaturam esse illum qui ea fecit, ac per hoc illum esse Deum humana mens cognoscere potuit.

***Secunda ratio qua potuit cognosci, vel modus quo noverunt.***

3. Alio etiam modo Dei veritatem ductu rationis cognoscere potuerunt, vel etiam cognoverunt: ut enim Aug. ait in lib. de Civ. Dei, viderunt summi philosophi nullum corpus esse Deum, et ideo cuncta corpora transcenderunt quaerentes Deum; viderunt etiam quidquid mutabile est, non esse summum Deum, omniumque principium: et ideo omnem animam mutabilesque spiritus transcenderunt. Deinde viderunt omne quod mutabile est non posse esse nisi ab illo qui incommutabiliter et simpliciter est. Intellexerunt ergo eum et omnia ista fecisse, et a nullo fieri potuisse.

***Tertia ratio vel modus.***

4. Consideraverunt etiam quidquid est in substantiis, vel corpus esse, vel spiritum: meliusque aliquid spiritum esse quam corpus, sed longe meliorem qui spiritum fecit et corpus.

***Quartus modus vel ratio.***

5. Intellexerunt etiam corporis speciem esse sensibilem, et spiritus speciem intelligibilem; et intelligibilem speciem sensibili praetulerunt. Sensibilia dicimus quae visu tactuque corporis sentiri queunt; intelligibilia, quae conspectu mentis possunt intelligi. Cum ergo in eorum conspectu et corpus et animus magis minusque speciosa essent; si autem omni specie carere possent, omnino nulla essent; viderunt esse aliquid quo illa speciosa facta sunt, ubi est prima et incommutabilis species, ideoque incomparabilis; et illud esse rerum principium rectissime crediderunt, quod factum non esset, et ex quo cuncta facta essent. Ecce tot modis potuit cognosci veritas Dei. Cum ergo Deus una sit et simplex essentia, quae ex nulla

diversitate partium vel accidentium consistit, pluraliter tamen dicit Apostolus, invisibilia Dei, quia pluralibus modis cognoscitur veritas Dei per ea quae facta sunt. Ex perpetuitate namque creaturarum intelligitur conditor aeternus; ex magnitudine creaturarum, omnipotens; ex ordine et dispositione, sapiens; ex gubernatione, bonus. Haec autem omnia ad unitatem deitatis pertinent monstrandam.

### *Quomodo in creaturis apparet vestigium Trinitatis.*

6. Nunc restat ostendere utrum per ea quae facta sunt aliquod Trinitatis indicium vel exiguum haberi potuerit. De hoc Aug. in lib. 6, cap. 6, de Trin., ait: Oportet ut Creatorem per ea quae facta sunt, intellectu conspicientes, Trinitatem intelligamus. Hujus enim Trinitatis vestigium in creaturis apparet. Haec enim quae arte divina facta sunt, et unitatem quamdam in se ostendunt, et speciem et ordinem. Nam quodque horum creatorum, et unum aliquid est, sicut sunt naturae corporum et ingenia animarum; et aliqua specie formatur, sicut sunt figurae vel qualitates corporum, ac doctrinae vel artes animarum; et ordinem aliquem petit aut tenet, sicut sunt pondera vel collocationes corporum, et amores vel delectationes animarum, et ita in creaturis praelucet vestigium Trinitatis. In illa enim Trinitate summa origo est omnium rerum, et perfectissima pulchritudo, et beatissima delectatio. Summa autem origo, ut Aug. ostendit in lib. de vera Religione, intelligitur Deus Pater, a quo sunt omnia; a quo Filius et Spiritus sanctus; perfectissima pulchritudo intelligitur Filius, scilicet veritas Patris, nulla ex parte ei dissimilis; quem cum ipso, et in ipso Patre veneramus; quae forma est omnium quae ab initio facta sunt, et ad unum referuntur, quae tamen omnia nec fierent a Patre per Filium, neque suis finibus salva essent, nisi Deus summe bonus esset; qui et nulli naturae quae ab illo bona esset, invidit; et ut in bono ipso maneret, alia quantum vellet, alia quantum posset dedit, quae bonitas intelligitur Spiritus sanctus, qui est donum

Patris et Filii; quare ipsum donum Dei cum Patre et Filio aequè incommutabile, colere et tenere nos convenit. Per considerationem itaque creaturarum unius substantiae, Trinitatem intelligimus, scilicet unum Deum Patrem, a quo sumus; et Filium, per quem sumus; et Spiritum sanctum, in quo sumus, scilicet principium ad quod recurrimus, et formam quam sequimur, et gratiam qua reconciliamur: unum scilicet quo auctore conditi sumus; et similitudinem ejus, per quam ad unitatem reformamur, et pacem, qua unitati adhaeremus: scilicet Deum qui dixit, Genes. 1: Fiat lux, et Verbum, per quod factum est omne quod substantialiter et naturaliter est, et donum benignitatis ejus; qua placuit quod ab eo per Verbum factum est, et reconciliatum est auctori ut non interiret. Ecce ostensum est qualiter in creaturis aliquatenus imago Trinitatis indicatur; non enim per creaturarum contemplationem sufficiens notitia Trinitatis potest haberi vel potuit, sine doctrinae vel interioris inspirationis revelatione. Unde illi antiqui philosophi quasi per umbram et de longinquo viderunt veritatem, deficientes in contuitu Trinitatis, ut magi Pharaonis in tertio signo. Exod. 8. Adjuvamur tamen in fide invisibilium, per ea quae facta sunt.

### *Quomodo in anima sit imago Trinitatis.*

7. Nunc vero ad eam jam perveniamus disputationem, ubi in mente humana quae novit Deum, vel potest nosse, Trinitatis imaginem reperiamus. Ut enim ait Aug. in lib. 14 de Trinitate, cap. 8, licet humana mens non sit ejus naturae, cujus Deus est, imago tamen illius, quo nihil melius est, ibi quaerenda et invenienda est, quo natura nostra nil habet melius, id est, in mente. In ipsa etiam mente antequam sit princeps Dei, ejus imago reperitur; etsi enim amissa Dei participatione deformis sit, imago Dei tamen permanet. Eo enim ipso imago Dei est mens, quo capax ejus est, ejusque particeps esse potest. Jam ergo in ea Trinitatem, quae Deus est, inquiramus. Ecce enim mens meminit sui, intelligit se, diligit se; hoc



si cernimus, cernimus Trinitatem, nondum quidem Deum, sed imaginem Dei. Hic enim quaedam apparet trinitas memoriae, intelligentiae et amoris. Haec ergo tria potissimum tractemus, memoriam, intelligentiam, voluntatem. Haec ergo tria, ut Aug. ait in lib. 10 de Trin., c. 21, non sunt tres vitae, sed una vita; nec tres mentes, sed una mens, una essentia. Memoria vero dicitur ad aliquid, et intelligentia et voluntas sive dilectio similiter ad aliquid dicitur: vita vero dicitur ad seipsam et mens et essentia. Haec ergo tria eo unum sunt, quo una vita, una mens, una essentia, et quidquid aliud ad seipsa singula dicuntur etiam simul, non pluraliter, sed singulariter dicuntur. Eo vero tria sunt, quo ad se invicem referuntur.

***Quomodo aequalia sint, quia capiuntur a singulis omnia et tota. (Ex August., lib. 10 de Trin., cap. 11.)***

8. Aequalia etiam sunt non solum singula singulis, sed etiam singula omnibus; alioquin non se invicem caperent; se autem invicem capiunt. Capiuntur enim et a singulis singula, et a singulis omnia. Memini enim me habere memoriam, et intelligentiam, et voluntatem; et intelligo me intelligere, et velle, atque meminisse; et volo me velle, et meminisse, et intelligere.

***Quomodo tota illa tria memoria capiat.***

9. Totamque meam memoriam, et intelligentiam, et voluntatem simul memini. Quod enim memoriae meae non memini, illud non est in memoria mea: nihil autem tam in memoria est, quam ipsa memoria; totam ergo memini. Item quicquid intelligo, intelligere me scio; et scio me velle quicquid volo, quicquid autem scio memini. Totam ergo intelligentiam totamque voluntatem meam memini.

***Quomodo illa tria tota capiat intelligentia. (August. loc. cit.)***

10. Similiter cum haec tria intelligo, tota simul intelligo, neque enim quicquam intelligibile est quod non intelligam, nisi quod ignoro. Quod autem ignoro, nec memini, nec volo. Quicquid ergo intelligibile non intelligo, consequenter etiam nec memini, nec volo. Quicquid ergo intelligibile memini et volo, consequenter intelligo.

***Quomodo illa tota capiat voluntas.***

11. Voluntas etiam mea totam intelligentiam totamque meam memoriam capit, dum utor toto eo quod intelligo et memini; cum itaque invicem a singulis et omnia et tota capiantur, aequalia sunt tota singula totis singulis, et tota singula simul omnibus totis: et haec tria unum, una vita, una mens, una essentia. Ecce illius summae unitatis atque Trinitatis ubi una est essentia et tres personae, imago est humana mens, licet impar. Mens autem hic pro animo ipso accipitur, ubi est illa imago Trinitatis. Proprie vero mens dicitur, ut ait August., lib. 15 de Trin., c. 7, non ipsa anima, sed quod in ea est excellentius, qualiter saepe accipitur. Illud etiam sciendum est, quod memoria non solum est absentium et praeteritorum, sed etiam praesentium, ut ait Aug. in lib. 14 de Trin., cap. 14, alioquin non se caperet.

***Ex quo sensu illa tria dicantur esse unum et una essentia quaeritur.***

12. Hic attendendum est diligenter ex quo sensu accipiendum sit quod supra dixit, illa tria, scilicet memoriam, intelligentiam, voluntatem esse unum, unam mentem, unam essentiam, quod utique non videtur esse verum juxta proprietatem sermonis. Mens enim, id est, spiritus rationalis, essentia est spiritualis et incorporea. Illa vero

tria, naturales proprietates seu vires sunt ipsius mentis, et a se invicem differunt; quia memoria non est intelligentia vel voluntas, nec intelligentia voluntas sive amor.

***Quod etiam ad se invicem dicuntur relative.***

13. Et haec tria etiam ad seipsa referuntur, ut ait Aug. in lib. 9 de Trin., c. 3. Mens enim amare seipsam vel meminisse non potest, nisi etiam noverit se. Nam quomodo amat vel meminit quod nescit? Miro itaque modo tria ista inseparabilia sunt a seipsis, et tamen eorum singulum, et simul omnia una essentia est, cum et relative dicantur ad invicem.

***Hic aperitur quod supra quaerebatur, scilicet quomodo haec tria dicantur unum.***

14. Sed jam videndum est quomodo haec tria dicantur una substantia. Ideo quia scilicet in ipsa anima vel mente substantialiter existunt, non sicut accidentia in subjectis, quae possunt adesse vel abesse; unde Aug. in lib. 9 de Trin., c. 5, ait: Admonemur, si utcumque videre possumus, haec in animo existere substantialiter, non tanquam in subjecto, ut color in corpore; quia etsi relative dicuntur ad invicem, singula tamen substantialiter sunt in substantia sua. Ecce ex quo sensu illa tria dicantur esse unum vel una substantia. Quae tria, ut Aug. ait in lib. 15 de Trin., c. 4, in mente naturaliter divinitus instituta quisquis vivaciter perspicit, et quam magnum fit in ea, unde potest etiam sempiterna immutabilisque natura recoli, conspici, concupisci, reminiscitur enim per memoriam, intuetur per intelligentiam, amplectitur per dilectionem, profecto reperit illius summae Trinitatis imaginem.

***Quod in illa similitudine est dissimilitudo. (Ex Aug., lib. 15 de Trin., c. 20.)***

15. Verumtamen caveat ne hanc imaginem ab eadem Trinitate factam ita ei comparet, ut omnino existimet similem, sed potius in qualicumque ista similitudine magnam quoque dissimilitudinem cernat.

***Prima dissimilitudo, (Ex eodem lib., c. 22.)***

16. Quod breviter ostendi potest. Homo unus per ista tria meminit, intelligit, diligit; qui nec memoria est, nec intelligentia, nec dilectio, sed haec habet. Unus ergo homo est, qui habet haec tria, non ipse est haec tria; in illius vero summae simplicitate naturae, quae Deus est, quamvis unus sit Deus, tamen tres personae sunt, Pater et Filius et Spiritus sanctus; et hae tres personae sunt unus Deus. Aliud est itaque Trinitas res ipsa, aliud imago Trinitatis in re alia: propter quam imaginem etiam illud in quo sunt haec tria, imago dicitur, scilicet homo. Sicut imago dicitur et tabula et pictura quae est in ea; sed tabula nomine imaginis appellatur propter picturam quae est in ea.

***Altera dissimilitudo. (Ex Aug., lib. 15 de Trin., c. 7.)***

17. Rursus ista imago quae est homo habens illa tria, una persona est, illa vero Trinitas non una persona est, sed tres personae, Pater Filii, et Filius Patris, et Spiritus Patris et Filii. Itaque in ista imagine Trinitatis, non haec tria unus homo, sed unius hominis sunt. In illa vero summa Trinitate, cujus haec imago est, non unius Dei sunt illa tria, sed unus Deus; et tres sunt illae personae, non una persona. Illa enim tria non homo sunt, sed hominis sunt, vel in homine sunt. Sed numquid possumus dicere Trinitatem sic esse in

Deo, ut aliquid Dei sit, nec ipsa sit Deus? Absit ut hoc credamus! Dicamus ergo in mente nostra imaginem Trinitatis, sed exiguam, et qualemcumque esse; quae summae Trinitatis ita gerit similitudinem, ut ex maxima parte sit dissimilis. Sciendum vero est quod haec trinitas mentis, ut ait Augustin., in lib. 14 de Trin., cap. 12, non propterea tantum imago Dei est, quia sui meminit mens, et intelligit, ac diligit se; sed quia potest etiam meminisse, et intelligere, et amare illum a quo facta est.

***Alia assignatio trinitatis in anima, scilicet mens, notitia, amor.***

18. Potest etiam alio modo aliisque nominibus distingui trinitas in anima, quae est imago illius summae et ineffabilis Trinitatis; ut enim ait Aug. in lib. 11 de Trin., cap. 4, mens, et notitia ejus, et amor, tria quaedam sunt. Mens enim novit se, et amat se; nec amare se potest, nisi etiam noverit se. Duo quaedam sunt mens et notitia ejus, ut habetur lib. 15 de Trin., c. 7. Item duo quaedam sunt mens et amor ejus. Cum ergo se novit mens et amat se, manet trinitas, scilicet mens, amor, et notitia. Mens autem hic accipitur non pro anima, sed pro eo quod in anima excellentius est.

Haec autem tria cum sint distincta a se invicem, dicuntur tamen esse unum, quia in anima substantialiter existunt.

***Quia mens vice Patris, notitia. Filii, amor, Spiritus sancti accipitur. (Ex Aug., lib. 9 de Trin., c. 12.)***

19. Et est ipsa mens quasi parens, et notitia ejus quasi proles ejus. Mens enim cum se cognoscit, notitiam sui gignit, et est sola parens suae notitiae. Tertius est amor, qui de ipsa mente et notitia procedit, dum mens cognoscit se et diligit se; non enim posset se diligere, nisi cognosceret se. Amat etiam placitam prolem, id est,

notitiam suam: et ita amor quidam complexus est parentis et prolis.

***Quod non est minor mente notitia, nec amor utroque. (Ex eodem Aug. lib.)***

20. Nec est minor proles parente, dum tantam se novit mens, quanta est; nec minor est amor parente et prole, id est, mente et notitia, dum tantum se diligit mens, quantum se novit et quanta est.

***Quod haec tria in seipsis sunt. (Ex eodem lib., cap. 5.)***

21. Sunt etiam haec singula in seipsis, quia et mens amans in amore est, et amor in amantis notitia, et notitia in mente noscente est. Ecce in his tribus qualecumque vestigium Trinitatis apparet.

***Quomodo mens per ista proficit ad intelligendum Deum.***

22. Mens itaque rationalis considerans haec tria, et illam unam essentiam in qua ista sunt, extendit se ad contemplationem Creatoris; et videt unitatem in Trinitate, et Trinitatem in unitate. Intelligit enim unum Deum esse, unam essentiam, unum principium. Intelligit enim quia si duo essent, vel uterque insufficiens esset, vel alter superflueret; quia si aliquid deesset uni quod haberet alter, non esset ibi summa perfectio. Si vero nihil uni deesset quod haberet, alter cum in uno essent omnia, alter superflueret. Intellexit ergo unum esse Deum omnium auctorem, et vidit quia absque sapientia non sit, quasi res fatua; et ideo intellexit eum habere sapientiam, quae ab ipso genita est: et quia sapientiam suam diligit, intellexit etiam ibi esse amorem.

*Hic de summa Trinitatis unitate.*

23. Quapropter juxta istam considerationem, ut ait Aug. in lib. 9 de Trin., cap. 1, credamus Patrem, et Filium et Spiritum sanctum unum esse Deum, universae creaturae conditorem et rectorem; nec Patrem esse Filium, nec Spiritum sanctum vel Patrem esse, vel Filium; sed Trinitatem relatarum ad invicem personarum. Ut enim ait ipse in libro de Fide, ad Petrum, una est natura sive essentia Patris, et Filii, et Spiritus sancti, non una persona. Si enim sic esset una persona, sicut est una substantia Patris, et Filii, et Spiritus sancti, veraciter Trinitas non diceretur. Rursus quidem Trinitas esset vera, sed unus Deus Trinitas ipsa non esset, si quemadmodum Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, personarum sunt ab invicem proprietate distincti, sic fuissent quoque naturarum diversitate discreti. Fides autem patriarcharum, prophetarum atque apostolorum unum Deum praedicat Trinitatem esse. In illa ergo sancta Trinitate unus est Deus Pater, qui solus essentialiter de seipso Filium unum genuit; et unus Filius est, qui de uno Patre solus essentialiter natus; et unus Spiritus sanctus, qui solus essentialiter a Patre Filioque procedit. Hoc autem totum non potest una persona, id est gignere se, et nasci de se, et procedere de se; ut enim ait Aug. in lib. 1, de Trin., c. 1, nulla res est quae seipsam gignat ut sit.

## DISTINCTIO IV

### HIC QUAERITUR UTRUM CONCEDENDUM SIT QUOD DEUS SE GENUERIT

1 Hic est quaestio satis necessaria. Constat enim, et irrefragabiliter verum est, quod Deus Pater genuit Filium. Ideo quaeritur utrum concedendum sit quod Deus genuit Deum. Si enim Deus genuit Deum, videtur quod aut se Deum, aut alium deum genuerit. Si vero alium deum genuit, non est tantum unus Deus. Si autem seipsum Deus genuit, aliqua res se ipsam genuit. Ad quod et respondentes, dicimus sane et catholice concedi quod unus unum genuit, quod Deus Deum genuit; quia Deus Pater Deum Filium genuit. In symbolo quoque scriptum est: Lumen de lumine, Deum verum de Deo vero. Quod vero additur: Ergo genuit se Deum vel alium deum; neutrum concedendum esse dicimus. Quod alium deum non genuit, manifestum est, quia unus tantum Deus est. Quod autem seipsum non genuit, ostendit Aug. in lib. 1 de Trin., c. 1, dicens: Quia putant ejus potentiae esse Deum, ut seipsum ipse genuerit, eo plus errant, quod non solum Deus ita non est, sed nec spiritualis, neque corporalis creatura. Nulla enim res est quae seipsam gignat ut sit; et ideo non est credendum vel dicendum quod Deus genuit se.

#### *Alia quaestio de eodem.*

2. Sed adhuc componunt garruli ratiocinatores dicentes: Si Deus Pater genuit Deum, aut genuit Deum qui est Pater, aut Deum qui non est Deus Pater. Si genuit Deum qui non est Pater, ergo Deus est qui non est Deus Pater. Non ergo unus tantum Deus est. Si vero genuit Deum qui est Deus Pater, ergo genuit seipsum. Ad quod respondemus determinantes istam propositionem, quam sic



proponunt: Si Deus Pater genuit Deum, aut Deum qui est Deus Pater, aut Deum qui non est Deus Pater. Hoc enim sane et prave intelligi potest; et ideo respondendum est ita: Deus Pater genuit Deum qui est ipse Pater. Hoc dicimus esse falsum, et concedimus alteram, scilicet genuit Deum qui non est Pater; nec tamen genuit alterum Deum, nec ille qui genitus est, est alius Deus quam Pater, sed unus Deus cum Patre. Si vero additur: Genuit Deum qui non est Deus Pater; hic distinguimus, quia dupliciter potest intelligi. Genuit Deum qui non est Deus Pater, scilicet Deum Filium, qui Filius non est Pater, qui Deus est; hic sensus verus est. Si vero intelligatur sic: Genuit Deum qui non est Deus Pater, id est qui non est Deus qui Pater est, hic sensus falsus est. Unus enim et idem Deus est Pater, et Filius, et Spiritus sanctus; et, e diverso, Pater, et Filius, et Spiritus sanctus unus est Deus.

***Opinio quorundam dicentium tres personas esse unum Deum, unam substantiam; sed non e converso, scilicet unum Deum vel unam substantiam esse tres personas.***

3. Quidam tamen veritatis adversarii, concedunt Patrem et Filium et Spiritum sanctum, sive tres personas, esse unum Deum, unam substantiam; sed tamen nolunt concedere unum Deum sive unam substantiam esse tres personas; dicentes divinam substantiam praedicari de tribus personis, non tres personas de substantia divina. Fides autem catholica tenet ac praedicat, et tres personas esse unum Deum, et unam substantiam sive essentiam sive naturam divinam; et unum Deum, sive essentiam divinam, esse tres personas. Unde Aug., in lib. 1 de Trin., c. 6, ita ait: Recte ipse Deus Trinitas intelligitur, beatus et solus potens. Ecce quam expresse dixit ipse Deus Trinitas, ut ostenderet, et ipsum Deum esse Trinitatem, et Trinitatem ipsum Deum. Item in eodem: In verbis, inquit, illis Apostoli quibus de adventu Christi agens dicit: Quem ostendit beatus et solus potens; rex regum et Dominus dominantium; qui solus habet immortalitatem,

etc., nec Pater proprie nominatus est, nec Filius, nec Spiritus sanctus; sed beatus et solus potens, id est unus et solus Deus verus, qui est ipsa Trinitas. Ecce et hic aperte dicit unum solum verum Deum, esse ipsam Trinitatem; et si unus Deus Trinitas est, ergo unus Deus est tres personae. Item in lib. 5 de Trin., c. 8: Non tres deos, sed unum Deum dicimus esse ipsam praestantissimam Trinitatem. Item in libro qui dicitur Enchiridion, ad Laurentium, cap. 9: Satis est christiano, rerum creaturarum causam visibilium sive invisibilium non nisi bonitatem credere Creatoris, qui est Deus verus et unus; nullamque esse naturam quae non aut ipse sit, aut ab ipso; eumque esse Trinitatem, Patrem scilicet et Filium et Spiritum sanctum. Item Aug. in sermone de Fide, cap. 7: Credimus unum Deum unam esse divini nominis Trinitatem. Idem in lib. 6 de Trin.: Dicimus Deum solum esse ipsam Trinitatem. Ecce et his et aliis pluribus auctoritatibus evidenter ostenditur dicendum esse et credendum quod unus Deus et Trinitas, est una substantia tres personae; sicut e converso Trinitas dicitur esse unus Deus, et tres personae dicuntur esse una substantia.

***Redit ad praemissam quaestionem, scilicet an Deus Pater se Deum, an alium deum genuerit.***

4. Nunc ad praemissam quaestionem revertamur; ubi quaerebatur an Deus Pater genuerit se Deum, an alium deum. Ad quod dicimus, neutrum fore concedendum. Dicit tamen Aug. in epistola 66 ad Maximum medicum, quod Deus Pater se alterum genuit, his verbis: Pater ut haberet Filium de ipso, non minuit seipsum, sed ita genuit de se alterum se, ut totus maneret in se, et esset in Filio tantus, quantus et solus. Quod ita intelligi potest, id est, de se alterum a se genuit; non utique alterum deum, sed alteram personam: vel genuit se alterum, id est, genuit alterum qui hoc est quod ipse. Nam etsi alius sit Pater quam Filius, non est tamen aliud quam Filius, sed unum.

## DISTINCTIO V

### HIC QUAERITUR AN PATER GENUIT DIVINAM ESSENTIAM, VEL IPSA FILIUM, AN ESSENTIA GENUIT ESSENTIAM, VEL IPSA NEC GENUIT, NEC GENITA EST

1. Post haec quaeritur utrum concedendum sit quod Pater genuit divinam essentiam, vel quod divina essentia genuit Filium, vel essentia genuit essentiam; an omnino non genuit, nec genita est divina essentia. Ad quod catholicis tractatoribus consentientes dicimus quod nec Pater genuit divinam essentiam, nec divina essentia genuit Filium, nec divina essentia genuit divinam essentiam: hic autem nomine essentiae intelligimus divinam naturam, quae communis est tribus personis, et tota in singulis. Ideo non est dicendum quod Pater genuit divinam essentiam, quia si Pater diceretur genuisse divinam essentiam, divina essentia relative diceretur ad Patrem, vel pro relativo poneretur. Si autem relative diceretur, vel pro relativo poneretur, non indicaret essentiam. Ut enim ait Aug. in lib. 5 de Trin., cap. 7, quod relative dicitur, non indicat substantiam.

#### *Secunda ratio.*

2. Item, cum Deus Pater sit divina essentia, si ejus esset genitor, esset utique genitor ejus rei quae ipse est; et ita eadem res seipsam genuisset, quod Aug., lib. 1 de Trinitate, c. 1, negat, ut supra ostendimus.

### ***Tertia ratio et potior.***

3. Item, si Pater est genitor essentiae divinae, cum ipse essentia divina sit, et Deus sit, eo quod generat, et est et Deus est. Ita ergo non illud quod generatur, est a Patre Deus; sed Pater eo quod generat, et est et Deus est; et si ita est, non genito gignens, sed gignenti genitus causa est, ut et sit et Deus sit. Simili ratione probat Aug., in lib. 7 de Trin., c. 1, quod Pater non est sapiens sapientia quam genuit; quia si ea sapiens est, ea est; hoc enim est sibi esse, quod sapere. Quod si hoc est sibi esse, quod sapere, non per illam sapientiam quam genuit Pater, sapiens est. Quid enim aliud dicimus, cum dicimus: Hoc illi est esse quod sapere, nisi: Eo est quo sapiens est (ibidem) Ergo quae causa illi est ut sapiens sit, etiam ipsa illi causa est ut sit. Si ergo sapientia quam genuit illi causa est ut sapiens sit, et causa illi est ut sit. Sed causam Patri qua sit, a Patre genitam, nullo modo quisquam dixerit sapientiam, quid enim est insanius? Ita ergo si Pater genuit essentiam qua est, essentia quam genuit causa est illi ut sit. Non ergo ipsam quae est essentiam genuit. Nam in illa simplicitate, ut inquit Aug., quia non est aliud sapere quam esse, eadem est ibi sapientia quae essentia; ideoque quod de sapientia, hoc de essentia dicimus. Sicut ergo non genuit sapientiam qua sapiens est; ita nec essentiam qua est. Ut enim sapientia sapiens est, et potentia potens; ita et essentia ipse est. Eademque sapientia est et potentia quae essentia. Patet itaque ex praedictis quia Pater essentiam divinam non genuit.

### ***Huic adversari videtur Augustinus.***

4. Huic autem videtur contrarium quod Aug. ait in lib. unico de Fide et Symbolo, cap. 3. Deus cum Verbum genuit, id quod ipse est genuit; nec de nihilo, nec de aliqua jam facta conditaque materia, sed de seipso id quod ipse est. Item, Deus Pater, qui verissime se indicare animis cognituris et voluit et potuit, hoc ad seipsum

indicandum genuit, quod est ipse qui genuit. Ecce aperte dicit his verbis Deum Patrem genuisse illud quod ipse est. Illud autem quod ipse est, non est nisi divina essentia, videtur ergo divinam essentiam genuisse. Ad quod respondemus illa verba sic intelligenda esse, dicentes: Pater de seipso genuit illud quod ipse est, id est Filium, qui est illud quod Pater est. Nam quod Pater est, et Filius hoc est; sed non qui Pater est, et Filius hic est.

### *Alias partes quaestionis exequitur.*

5. Ita enim non est dicendum quod divina essentia genuit Filium; quia cum Filius sit divina essentia, esset Filius res a qua generatur et ita eadem res seipsam generaret. Ita etiam dicimus quod essentia divina non genuit essentiam. Cum enim una et summa quaedam res sit divina essentia, si divina essentia essentiam genuit, eadem res seipsam genuit, quod omnino esse non potest; sed Pater solus genuit Filium, et a Patre et Filio procedit Spiritus sanctus.

### *Quae videantur praedictis esse contraria.*

6. Praedictis autem videtur contrarium esse quod dicit Aug. in lib. 7 de Trin., c. 1. Hoc, inquit, est Deo esse, quod sapere; unde Pater et Filius simul sunt una sapientia, quia una essentia; et sigillatim sapientia de sapientia, sicut essentia de essentia. Ecce his verbis aperte dicit Aug. sapientiam de sapientia, et essentiam de essentia, ubi videtur significare quod sapientia sapientiam, et essentia genuerit essentiam. Idem in lib. de Fide ad Petrum, cap. 15, ait: Sic Christum Dei Filium, id est unam ex Trinitate personam, Deum verum crede, ut divinitatem ejus de natura Patris natam esse non dubites. Hic videtur dicere quod natura Filii sit nata de natura Patris. Idem in lib. 15 de Trin., cap. 20, ait: Dicitur Filius consilium de consilio, et voluntas de voluntate; sicut substantia de substantia,

sapientia de sapientia. Et hic videtur dicere quod substantia sit genita de substantia et sapientia de sapientia. Sed hoc ita determinamus: Sapientia de sapientia, et substantia de substantia est, id est Filius qui est sapientia, qui est substantia, est de Patre qui est eadem substantia et sapientia; et Filius qui est divinitas, natus est de Patre qui est natura divina. Et ut expressius dicamus, dicimus Filium sapientiam, esse de Patre sapientia; et dicimus Filium substantiam, esse genitum de Patre et a Patre substantia. Quod autem ita intelligi debeat, Aug. ostendit in lib. 7 de Trin., c. 1 circa finem, dicens: Pater ipse sapientia est; et dicitur Filius sapientia Patris, quomodo dicitur lumen Patris, id est: Sicut lumen de lumine, et uterque unum lumen, sic intelligatur sapientia de sapientia, et uterque una sapientia et una essentia. Item: ideo Christus dicitur virtus et sapientia Dei, quia de Patre virtute et sapientia etiam ipse virtus et sapientia est; sicut ipse lumen de Patre lumine est, et ipse fons vitae est apud Deum Patrem fontem vitae. Filius ergo sapientia de Patre sapientia est, sicut Filius lumen de Patre lumine; et Deus Filius de Deo Patre, ut et singulis sit lumen et singulus Deus, singulus sapientia; et simul unum lumen, unus Deus, una sapientia. Ecce manifeste his verbis aperit Aug. ex quo sensu accipienda sint praedicta verba et his similia, scilicet cum dicitur substantia de substantia, vel substantia genuit substantiam.

***Quod videtur praedictae expositioni contrarium.***

7. Huic vero etiam id contrarium videtur, quod Hilarius ait in lib. 4 de Trin., non longe a principio. Nihil, inquit, nisi natum habet Filius; et geniti honoris admiratio in honore generantis est. Cum ergo Filius essentiam habeat (tota enim in eo est divina essentia), videtur quod ipsa divina essentia nata sit. Item in lib. 5, circa finem, ait: Nativitas Dei non potest eam ex qua provecta est non tenere naturam, nec enim aliud quam Deus subsistit, quod non aliunde quam de Deo subsistit. Ecce hic dicit nativitatem Dei provectam ex natura; et ita videtur ex his verbis atque praedictis natura Dei et genita, et

genuisse. Quod apertius dicit in lib. 9 de Trin. Nos, inquit, unigenitum Deum in forma Dei manentem, in natura hominis mansisse profiteremur; nec unitatem formae servilis in naturam divinae unitatis refundimus, nec rursus corporali insinuatione Patrem in Filio praedicamus, sed ex eo ejusdem generis genitam naturam, naturaliter in se gignentem habuisse naturam, quae in forma naturae se gignentis manens, formam naturae et infirmitatis corporalis accepit. Non enim defecerat Dei natura ne esset, sed in se humilitatem terrenae nativitatis manens sibi Dei naturam susceperat, generis sui potestatem in habitu assumptae humanitatis exercens. Ecce hic aperte dicit, et naturam genuisse, et naturam genitam, et naturam assumpsisse naturam, quod a plerisque negatur. Item in eodem: Numquid unigenito Deo contumelia est, Patrem sibi innascibilem Deum esse, cum ex innascibili Deo nativitas unigenita in naturam unigenitam subsistat. Ecce et hic dicit unigenitam naturam.

### *Quomodo sint intelligenda praemissa verba Hilarii.*

8. Sed quia haec verba sane vult intelligi, ipse idem dicit in lib. 4, circa medium: Intelligentia dictorum ex causis est assumenda dicendi; quia non sermoni res, sed rei sermo subjectus est. Haec ergo verba ita intelligi possunt: Nihil habet Filius nisi natum, id est, nihil habet secundum quod Deus est, nisi quod nascendo accepit; et ipse nascendo Patris in se subsistentem naturam habuit, unde Hilarius addit in lib. 5, circa finem: Eandem naturam habet genitus, quam ille qui genuit; ita tamen ut natus non sit ille qui genuit. Nam quomodo erit Pater ipse, cum genitus sit? Sed in his ipsis subsistit ille qui genitus est, in quibus totus est ipse qui genuit; quia non est aliunde qui genitus est, et ideo non refertur ad aliud quod in uno subsistit, et ex uno. Ac sic in generatione Filii et naturam suam, ut ita dicam, sequitur indemutabilis Deus indemutabilem Deum gignens, nec naturam suam deserit ex indemutabili Deo indemutabilis Dei perfecta

nativitas. Subsistente mergo in eo Dei naturam intelligamus, cum in Deo Deus insit, nec praeter eum qui Deus est, quisquam Deus alius sit: quia ipse Deus, et in eo Deus. Naturae ergo Dei Patris veritas in Deo Filio esse docetur, cum in eo Deus intelligitur esse qui Deus est. Est enim unus in uno, et unus ab uno.

***Quod legitur Pater de sua substantia genuisse Filium, et Filium substantiae Patris.***

9. Dicitur quoque, et frequenter in Scriptura legitur, Patrem de sua substantia genuisse Filium, unde Aug. in lib. de Fide ad Petrum, cap. 2, ait: Pater Deus de nullo genitus Deo, semel de sua natura sine initio genuit Filium Deum sibi aequalem, et eadem qua ipse naturaliter aeternus est, divinitate coaeternum. Ecce hic dicit Aug. Filium genitum de natura Patris. Est autem una natura Patris, et Filii, et Spiritus sancti. Si ergo de natura Patris genitus est Filius, genitus est de natura Filii et Spiritus sancti; imo de natura trium personarum. Idem quoque Aug., in lib. 15 de Trin., cap. 19 circa finem, dicit Christum esse Filium substantiae Patris, et de substantia Patris genitum, tractans illud verbum Apostoli loquentis de Deo Patre sic: Qui eruit nos de potestate tenebrarum, et transtulit in regnum Filii charitatis suae. Quod dictum est, inquit, Filii charitatis suae, nihil aliud intelligitur quam Filii sui dilecti, quam Filii substantiae suae. Charitas quippe Patris, quae in natura ejus est ineffabiliter simplici, nihil est aliud quam ipsa natura atque substantia, ut saepe diximus, et saepe iterare non piget; ac per hoc, Filius charitatis ejus nullus alius est, quam qui de substantia ejus est genitus. Ecce hic aperte dicit Aug. Filium esse genitum de substantia Patris, et Filium substantiae Patris. Idem quoque Aug. in lib. 3 contra haereticum Maximum, c. 14, substantiam Dei genuisse Filium, et Filium genitum de substantia Patris asserit dicens: Carnalibus cogitationibus pleni, substantiam Dei de seipsa gignere Filium non putatis, nisi hoc patiat quod substantia carnis patitur quando gignit. Erratis non scientes



Scripturas neque virtutem Dei, Matth. 22. Nullo enim modo verum Dei Filium cogitatis, si eum natum esse de substantia Patris negatis. Non enim jam erat hominis Filius, et Deo donante factus est Dei Filius: ex Deo natus, gratia, non natura. An forte et si non hominis Filius erat, tamen jam aliqua erat qualiscumque creatura, et in Dei Filium Deo mutante conversa est? Sed nihil horum est: ergo aut de nihilo, aut de aliqua substantia natus est. Sed ne crederemus vos putare de nihilo esse Dei Filium, affirmatis non vos dicere de nihilo esse Dei Filium. De aliqua ergo substantia est; et si non de substantia Patris, de qua sit dicite: Sed non invenietis. Jam ergo unigenitum Dei Filium Jesum Christum, de Patris esse substantia, non vos nobiscum pigeat confiteri. Idem in eodem: Utique legimus, ut simus in vero Filio ejus Jesu Christo. Dicite ergo nobis utrum iste verus Dei Filius, ab eis qui gratia filii sunt, quadam proprietate discretus, de nulla substantia sit, an de aliqua? Non dico, inquis, de nulla; nec dicam de nihilo, ergo de aliqua substantia est. Quaero, de qua? si non de Patris substantia est, aliam quaere; si aliam non invenis, Patris agnosce substantiam, et Filium cum Patre homousion confiteri. Idem in eodem: Confiteor Deum Patrem omnino incorruptibiliter genuisse; sed quod est ipse genuisse. Item: Dico quod saepe dicendum est: Aut de aliqua substantia est natus Dei Filius, aut de nulla; si de nulla, ergo de nihilo, quod vos jam non dicitis; si vero de aliqua, nec tamen de Patris substantia, non est verus Filius; si vero de Patris substantia, unius ejusdemque substantiae sunt Pater et Filius. Vos autem nec Filium Dei de substantia Patris genitum vultis, et tamen eum nec ex nihilo, nec ex aliqua materia, sed ex Patre esse conceditis; nec videtis quam necesse sit ut qui non ex nihilo, nec ex aliqua alia re, sed ex Deo, nisi ex Dei substantia esse non possit, et hoc esse quod Deus est, de quo est, id est, Deus de Deo natus, quia non alius prius fuit, sed natura coaeterna de Deo est.

***Colligens summam praedictorum, aperit ex quo sensu accipienda sint.***

10. His verbis praemissis innui videtur quod divina substantia Filium genuerit, et quod Filius sit genitus de substantia Patris, et quod de Deo est natura coaeterna, et quod Pater id quod ipse est genuit. Id autem quod ipse est, divina essentia est; et ita putari potest divinam essentiam genuisse. Vehementer movent nos haec verba, quae quomodo intelligenda sint, mallet ab aliis audire, quam ipse tradere. Ut tamen sine praedictis atque temeritate loquar, ex hoc sensu dicta possunt accipi: Natura coaeterna de Deo est, id est, Filius coaeternus Patri de Patre est, itaque est eadem cum eo natura, vel ejusdem naturae. Quem sensum confirmat Aug. ibidem subjiciens, et quod dixerat quasi explanans. Dicto enim: Natura coaeterna est de Deo, addit: Non est aliud Filius quam illud de quo est, id est, unius ejusdemque substantiae est. Deinde apertius talem intellectum ex praedictis verbis fore habendum aperit in eodem libro contra Maximinum dicens: Trinitas haec unius ejusdemque substantiae est; quia non de aliqua materia vel de nihilo est Filius, sed de quo est genitus; item Spiritus sanctus non de aliqua materia vel de nihilo est, sed inde est unde procedit. His utique verbis aperte ostendit ea ratione dici Filium esse de substantia Patris, quia est de Patre genitus, ita quod est ejusdem substantiae cum eo; et Spiritum sanctum esse de substantia Patris et Filii, quia ab utroque procedit, ita quod est ejusdem substantiae.

***Quod nec Filius, nec Spiritus sanctus est de nihilo, sed de aliquo, non tamen de materia.***

11. Ostenditur quoque ex illis verbis Filium et Spiritum sanctum non esse de nihilo, sed de aliquo; nec tamen de aliqua materia. Unde etiam Hilarius in lib. 12 de Trin., non longe a medio, ait: Unigenitus, Deus cum natus sit, Patrem testatur auctorem; cum

ex manente natus est, non est natus ex nihilo; et cum ante tempus natus est, omnem sensum praevenit nascendo. Hic aperte dicitur quod Filius non est natus ex nihilo. Similiter et Spiritus sanctus non est dicendus esse vel procedere ex nihilo, quia Filius de substantia Patris natus est, id est a Patre est, cum quo ejusdem substantiae est, et eadem substantia. Ex quo sensu etiam accipiendum est illud: Pater genuit id quod ipse est, id est Filium, qui est hoc quod Pater. Et hoc ita debere intelligi Aug. aperit dicens in lib. 1 contra Maximinum, circa medium: Hoc genuit Pater quod est; alioquin non est verus Filius, si quod est Pater, non est Filius. Item substantia Dei genuit Filium, id est Pater substantia genuit Filium, qui est eadem substantia et ejusdem substantiae. Quod sic esse intelligendum Aug. ostendit, dicens ad Maximinum: Sicut dicis: Spiritus Spiritum genuit, ita dic: Spiritus ejusdem naturae vel substantiae Spiritum genuit. Item sicut dicis: Deus Deum genuit, ita dic: Deus ejusdem naturae vel substantiae Deum genuit. Hoc si credideris et dixeris, nihil de hac re ulterius accusaberis. His enim verbis aperit quomodo praedicta debeant intelligi. Similiter Filius natus est de substantia Patris, vel Pater genuit Filium de sua natura sive essentia, id est de sua natura et essentia genuit Filium ejusdem substantiae ac naturae, et qui est eadem essentia ac natura. Similiter expone illud: Filius substantiae Patris, et Filius Patris substantiae, id est qui est substantia, cum quo et Filius eadem substantia est, quia consubstantialis est Patri Filius. Et hic sensus adjuvatur ex his verbis Aug., qui in lib. 5 de Trin., c. 12, ait: Tres personas ejusdem essentiae, vel tres personas unam essentiam dicimus. Tres autem personas ex eadem essentia non dicimus, quasi aliud ibi sit quod essentia est, aliud quod persona. His verbis ostenditur non esse dicendum personam esse ex essentia, nisi ex sensu praedicto. Qui sensus confirmatur etiam ex eo quod in lib. 15 de Trin. idem ait: Sicut nostra scientia scientiae Dei, sic et nostrum verbum quod nascitur de nostra scientia, dissimile est illi Verbo Dei, quod natum est de Patris essentia. Tale est autem ac si dicerem: De Patris scientia, de Patris sapientia; vel, quod est expressius, de Patre essentia, de Patre scientia, de Patre sapientia. Ex

hoc itaque intellectu, Verbum Dei Patris unigenitus Filius, per omnia Patri similis et aequalis, recte dicitur Deus de Deo, lumen de lumine, sapientia de sapientia, essentia de essentia; quia hoc est omnino quod Pater, non tamen Pater; quia iste Filius, ille Pater.

### ***Quare Verbum Patris dicatur Filius naturae?***

12. Inde est quod solum unigenitus Dei dicitur natura Filius, quia ejusdem naturae est, et eadem natura est cum Patre; unde Hilar., in lib. 1 de Trin., de Christo loquens, ait: Natura Filius est, quia eandem naturam quam ille qui genuit habet.

## DISTINCTIO VI

### UTRUM PATER VOLUNTATE GENUIT FILIUM, AN NECESSITATE; ET AN VOLENS VEL NOLENS SIT DEUS

1. Praeterea quaeri solet utrum Pater genuerit Filium voluntate, an necessitate. De hoc Orosius ad Aug. ita ait: Voluntate genuit Pater Filium vel necessitate? Sed nec voluntate nec necessitate; quia necessitas in Deo non est, praeire voluntas sapientiam non potuit; quocirca, ut Aug. ait in lib. 15 de Trin., c. 20, ridenda est dialectica Eunomii, a quo eunomiani haeretici orti sunt; qui cum non potuisset intelligere, nec credere voluisset unigenitum Dei Filium Verbum Dei esse natura, id est, substantia Patris genitum, non naturae vel substantiae dixit esse Filium, sed Filium voluntatis Dei; volens asserere accedentem Deo voluntatem qua gigneret Filium, sicut nos aliquando aliquid volumus quod antea non volebamus, propter quod mutabilis intelligitur nostra natura; quod absit ut in Deo esse credamus. Dicamus ergo Verbum Dei esse Filium Dei natura, non voluntate, ut docet Aug. in lib. 15 de Trin., cap. 20, ubi quemdam catholicum haeretico respondentem commendat dicens: Acute sane quidam respondit haeretico versutissime interroganti, utrum Deus Filium volens vel nolens genuerit, ut si diceret nolens, absurdissima Dei miseria sequeretur; si autem volens, continuo quod intendebat concluderet, scilicet non naturae esse Filium, sed voluntatis. At ille vigilantissime vicissim quaesivit ab eo utrum Deus Pater volens aut nolens sit Deus, ut si responderet nolens, sequeretur grandis absurditas et miseria, quam de Deo credere magna est insania; si autem diceret volens, responderetur ei: Ergo et ipse voluntate sua Deus est, non natura. Quid ergo restabat, nisi ut obmutesceret, sua interrogatione obligatum indissolubili vinculo se videns? Ex praedictis docetur non esse concedendum quod

Deus voluntate vel necessitate, vel volens vel nolens, sit Deus. Item, quod voluntate vel necessitate, vel volens vel nolens, genuerit Filium.

***Oppositio contra praedicta.***

2. Sed contra hoc opponitur sic: Voluntas Dei est natura sive essentia Dei, quia non est aliud Deo esse, aliud velle; et ideo sicut una est essentia trium personarum, ita et una voluntas. Si ergo Deus, natura Deus est, et voluntate Deus est, et si Verbum Dei, natura Filius Dei est, et voluntate Filius Dei est. Hoc autem facile est refellere, nam et praescientia Dei, sive scientia qua scit vel praescit bona et mala, divina natura sive essentia est; et praedestinatio sive voluntas ejus, eadem divina essentia est, nec est aliud Deo scire et velle, quam esse, et cum sit unum et idem scientia Dei vel voluntas, non tamen dicitur de voluntate quicquid dicitur de scientia, et e converso, nec omnia illa sua voluntate Deus vult, quae sua scientia scit, cum sua scientia noverit tam bona quam mala, voluntate autem non velit nisi bona. Scientia quippe Dei et praescientia de bonis est et malis; voluntas vero et praedestinatio de bonis est tantum, et tamen unum et idem in Deo est scientia et voluntas, et praescientia et praedestinatio; ita cum unum sit natura Dei et voluntas, dicitur tamen Pater genuisse Filium natura, non voluntate; et esse Deus natura, non voluntate.

***Qualiter intelligenda sint illa verba: Pater nec nolens nec volens Deus est, nec volens nec nolens genuit Filium.***

3. Praedicta tamen verba quibus prudenter dictum est quod Deus Pater nec volens nec nolens est Deus, nec nolens nec volens genuit Filium, sive voluntate, sive necessitate, ex tali sensu mihi videntur accipienda, ut voluntatem praecedentem vel accedentem intelligamus, qualiter Eunomius intelligebat. Non enim ipse Deus est

voluntate praecedenti vel efficienti, vel volens priusquam Deus; nec voluntate praecedenti vel accedenti genuit Filium; nec prius volens quam generans, genuit Filium; nec prius generans quam volens, genuit Filium, volens tamen genuit, sicut potens genuit, et bonus genuit Filium, et sapiens genuit et hujusmodi. Si enim Pater sapiens et bonus dicitur genuisse Filium, cur non et volens, cum ita sit Deo idem esse volentem, quod est esse Deum; sicut idem est esse sapientiam, quod est esse Deum? Dicamus ergo quia Pater sicut sapiens, ita volens genuit Filium; sed non voluntate praecedenti vel accedenti. Quem sensum aperit Aug., et confirmat ita dicens super Epistolam ad Ephes.: De Filio Dei, id est, Domino nostro Jesu Christo scriptum est, quia cum Patre semper fuit, et nunquam eum ut esset, paterna voluntas praecessit, et ille quidem natura Filius est.

## DISTINCTIO VII

### HIC QUAERITUR AN PATER POTUERIT VEL VOLUERIT GIGNERE FILIUM

1. Hic solet quaeri a quibusdam utrum Pater potuerit vel voluerit generare Filium. Si enim, inquiunt, potuit vel voluit generare Filium, ergo potuit aliquid et voluit, quod nec voluit nec potuit Filius; nam Filius nec potuit nec voluit generare Filium. Cui versutiae facile respondemus dicentes: Posse vel velle generare Filium, non est aliquid posse vel velle subjectum potentiae vel voluntati. Est tamen aliqua potentia vel voluntas, scilicet posse vel velle gignere Filium, et ideo distinguenda est intelligentia propositi verbi posse vel velle gignere Filium, et posse vel velle aliquid; neque enim generatio Filii aliquid eorum est quae subjecta sunt divinae potentiae et voluntati: nec est aliquid inter omnia vel de omnibus, sed super omnia et ante omnia. Non enim ante voluit vel potuit, quam genuit: sicut nec ante fuit quam genuit; quia ab aeterno fuit, et ab aeterno genuit. Ex simili quoque hoc videre possumus. Pater enim potest esse Pater, et vult esse Pater: Filius autem non potest nec vult esse Pater; ergo Pater potest vel vult esse aliquid, quod non potest vel vult esse Filius, non sequitur, quia esse Patrem non est esse aliquid, sed potest esse ad aliquid, ut in sequenti ostendetur.

*Ponit quaedam verba Aug. unde potest moveri auditor.*

2. Sed vehementer nos movet quod Aug. ait in lib. contra Maximinum, qui asserebat Patrem potenttiorem esse Filio, eo quod Filium genuit Deum Creatorem, Filius autem non; dicebatque Patrem potuisse gignere, non Filium: et ideo pottiorem esse Filio. Ad quod respondens Aug. dicere videtur quod Filius etiam potuit gignere,



volens ostendere Patrem esse non potioem Filio, his verbis: Absit ut ideo potentior sit Pater Filio, sicut putas, quia Creatorem genuit Pater, Filius autem non genuit Creatorem; neque enim non potuit, sed non oportuit. Vide et diligenter attende haec verba: Non enim non potuit; sed non oportuit. Videtur enim dicere quod Filius potuit gignere, sed non oportuit: et ita potuit quod non oportuit. Quare autem non oportuit, subdit dicens: Immoderata enim esset divina generatio, si genitus Filius nepotem gigneret Patri, quia et ipse nepos nisi avo suo pronepotem gigneret, secundum vestram mirabilem sapientiam, impotens diceretur. Similiter etiam ille si nepotem non gigneret avo suo, et pronepotem proavo suo, non a vobis appellaretur omnipotens, nec impleretur generationis series, si semper alter ex altero nasceretur: nec eam perficeret ullus, si non sufficeret unus omnipotens. Itaque omnipotentem genuit Filium Patris natura, non fecit.

### *Opponitur praedictis verbis Augustini.*

3. Hoc autem videtur quibusdam non posse stare, scilicet quod Filius potuerit gignere. Si enim potuit Filius gignere, potuit esse Pater; et si potuit esse Pater, potuit ergo esse Pater vel sui, vel Patris, vel Spiritus sancti, vel alicujus alii, sed alii non; quia nullus alius semper fuit. Nec Patris, quia Pater est ingenitus et innascibilis. Nec sui, quia nulla res seipsam gignere potest. Nec Spiritus sancti, quia nasci non potuit. Si enim nasci potuit, potuit esse Filius, et ita mutabilis esse potuit.

### *Hic quaeritur quomodo intelligenda sint.*

4. Quomodo ergo accipiatur quod supra dictum est: Non enim non potuit gignere, sed non oportuit, quasi potuit, sed non oportuit? Non est nobis perspicuum aperire quomodo sit hoc verum, et ideo

sub silentio potius esset praetereundum, nisi me super hoc aliquid loqui cogeret instantia quaerentium.

***Hic aperitur ex quo sensu recipienda sint.***

5. Potest ergo sic intelligi: Non enim non potuit, sed non oportuit, id est, non ex impotentia sui fuit quod Filius non genuit, sed ei non conveniebat; sicut Deus Filius non est Deus Pater, nec tamen hoc ex impotentia sui est. Nam et Pater similiter non est Filius, nec hoc ex impotentia Patris. Sed quaerit Maximinus Arianorum episcopus, unde ergo est quod Pater non potest esse Filius, vel Filius Pater? non utique ex impotentia, sed Pater proprietate generationis Pater est, qua oportet eum non esse Filium: et Filius proprietate nativitatis Filius est, qua oportet eum non esse Patrem. De quibus proprietatibus postea plenius tractabitur, distinct. 26 hujus primi.

***Utrum Pater natura sit potens gignere Filium: et an hoc sit aliqua potentia quae sit in Filio?***

6. Item quaeritur a quibusdam: Si Pater potens sit natura gignere Filium, et an hoc sit aliqua potentia quae sit in Filio? Ad quod dicimus quia Pater non est potens nisi natura; ejus enim potentia natura est vel essentia. At, inquit illi, si potens est gignere, habet ergo potentiam gignendi. Filius autem non habet potentiam gignendi, si non potest gignere; habet ergo aliquam potentiam Pater quam non habet Filius. Non sequitur; eadem enim potentiam habet penitus Filius, quam et Pater, qua Pater potuit gignere, et Filius gigni potuit. Eadem enim potentia est in Filio, qua potuit gigni, quae est in Patre, qua potuit gignere. Sed contra hoc opponitur: Aliud est posse gignere, aliud est posse gigni, quia aliud est gignere, et aliud gigni. Hic distinguendum est: Si enim cum dicitur: Aliud est posse gignere, aliud posse gigni, aliam significas potentiam, qua Pater potens est

gignere, et aliam, qua Filius potens est gigni, falsus est intellectus. Si autem dicas Patrem posse habere aliam proprietatem sive notionem, qua genitor est; et Filium aliam, qua genitus est, verus est intellectus. Aliam enim habet Pater proprietatem, qua Pater est, aliam Filius, qua Filius est.

***Quomodo intelligendum sit, Filius habet vel non habet potentiam generandi.***

7. Ita etiam cum dicitur: Filius non habet potentiam generandi quam Pater habet, dupliciter intelligi potest. Si enim dicatur: Filius non habet potentiam generandi quam et Pater, scilicet qua potens sit ad generandum, id est, ut genuerit vel ut generet sicut Pater, verum est; si vero intelligatur sic, non habet potentiam qua possit gigni vel genitus esse, qua eadem Pater potens est ut genuerit, vel ut generet, falsum est. Sicut dicitur: Pater habet potentiam qua potest esse Pater, Filius vero non habet potentiam qua possit esse Pater; et e converso, Filius habet potentiam qua potest esse Filius; habet ergo aliquam Pater, quam non habet Filius, et e converso. Absit, quia eadem est potentia Patris, qua potest esse Pater; et Filii, qua potest esse Filius. Ita etiam eadem est voluntas, qua Pater vult esse Pater, non Filius; et Filius vult esse Filius, non Pater; et eadem est voluntas Filii, qua vult esse genitus et Patrem genuisse; et Patris, qua vult esse genitor et Filium genitum esse.

## DISTINCTIO VIII

### DE VERITATE, ET PROPRIETATE, ET INCOMMUTABILITATE, ET SIMPLICITATE ESSENTIAE DEI

1. Nunc de veritate, sive proprietate, sive incommutabilitate atque simplicitate divinae naturae, sive substantiae, sive essentiae agendum. Est itaque Deus, ut ait Aug. in lib. 5 de Trin., c. 2, sine dubitatione substantia, vel, si melius hoc appellatur, essentia, quam Graeci OYSIAN vocant. Sicut enim ab eo quod est sapere dicta est sapientia, et ab eo quod est scire dicta est scientia, ita ab eo quod est esse dicta est essentia. Et quis magis est quam ille qui dixit famulo suo, Exod. 3: Ego sum qui sum; et: Dices filiis Israel: Qui est misit me ad vos? Ipse vere ac proprie dicitur essentia, cujus essentia non novit praeteritum vel futurum; unde Hieron. ad Damasum scribens ait: Deus solus, qui exordium non habet, verae essentiae nomen tenet; quia in ejus comparatione qui vere est, quia incommutabilis est; quasi non sint quae mutabilia sunt. De quo enim dicitur fuit, non est; et de quo dicitur erit, nondum est. Deus autem tantum est, qui non novit fuisse vel futurum esse. Solus ergo Deus vere est, cujus essentiae comparatum nostrum esse, non est.

*Qualiter intelligenda sint verba Hieronymi, quaerendum est.*

2. Hic diligenter advertendum est quomodo intelligi debeant illa verba Hieronymi, scilicet: Deus tantum est, et non novit fuisse vel futurum esse; tanquam non possit dici de Deo, fuit vel erit, sed tantum est, cum de eo scriptum frequenter reperiamus: Fuit ab aeterno; fuit semper et erit in secula, et hujusmodi; unde videtur quia non est tantum dicendum de Deo, fuit, vel est, vel erit. Si enim

diceretur tantum fuit, putaretur quod desierit esse; si diceretur tantum est, putaretur quod non semper fuerit, sed esse coeperit; si tantum diceretur erit, putaretur non esse modo. Dicatur ergo quia semper fuit, est et erit, ut intelligatur quia nec coepit, nec desiit, nec desinet esse. De hoc Aug. super Joannem ita ait: Cum de sempiterna re proprie dicatur est, secundum nos bene dicitur fuit et erit; fuit, quia nunquam desiit; erit, quia nunquam deerit; est, quia semper est; non praeteriit, quasi quod non maneat; non erit, quasi quod non erat. Cum ergo nostra locutio per tempora varietur, de eo vere dicuntur verba cujuslibet temporis, qui nullo tempore defuit, vel deest, vel deerit: et ideo non est mirum si de Spiritu veritatis Veritas loquens dixit per futurum, Joan. 16: Quaecumque audiet, loquetur; audiet scilicet ab eo a quo procedit. Audire illius est scire, idem etiam esse. A quo ergo est illi essentia, ab illo audientia, id est, scientia, quae non est aliud quam essentia. Audiet ergo dixit de eo quod audivit: et audit, id est, quod semper scivit, scit et sciet. Ecce hic dicit Aug. verba cujuslibet temporis dici de Deo; sed tamen proprie est. Illud ergo quod Hieronymus dicit ita intelligendum est: Non novit fuisse vel futurum esse, sed tantum esse; id est, cum dicitur de Deo quod fuit vel erit, non est intelligendum quod praeteriit vel futurus sit, sed quod existat simpliciter sine aliquo temporali motu. Licet enim verba substantiva diversorum temporum de Deo dicantur (ut fuit, erit, est, erat), non tamen temporales motus esse distinguunt, scilicet praeteritum, vel futurum, vel praeteritum imperfectum, vel praeteritum perfectum, vel praeteritum plus quam perfectum; vel essentiam sive existentiam suae divinitatis simpliciter insinuant. Deus ergo solus proprie dicitur essentia vel esse. Unde Hilar. in lib. 7 de Trin. ait: Esse non est accidens Deo, sed subsistens veritas, et manens causa, et naturalis generis proprietas.

### *Hic de incommutabilitate.*

3. Dei etiam solius essentia incommutabilis dicitur proprie;

quia nec mutatur, nec mutari potest. Unde Aug. in lib. 5 de Trin., c. 2: Aliae, inquit, essentiae vel substantiae capiunt accidentia, quibus in eis fiat, vel magna vel quantacumque mutatio. Deo autem aliquid hujusmodi accidere non potest; et ideo sola substantia vel essentia, quae est Deus, incommutabilis est: cui profecto maxime ac verissime competit esse. Quod enim mutatur, non servat ipsum verum esse; et quod mutari potest, etiamsi non mutetur, potest quod fuerat non esse. Ideoque illud solum quod non tantum non mutatur, verum etiam mutari omnino non potest, verissime dicitur esse, id est, substantia Patris, et Filii, et Spiritus sancti. Ideoque Apostolus loquens de Deo ait, 1 Tim. 5: Qui solus habet immortalitatem. Ut enim ait Aug. in lib. 1 de Trin., cum anima quodammodo immortalis esse dicatur et sit, non diceret Apostolus: Solus Deus habet immortalitatem, nisi quia vera immortalitas incommutabilitas est, quam nulla potest habere creatura, quoniam solius Creatoris est, unde Jacobus ait, cap. 1: Apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio; et David, psal. 101: Mutabis ea, et mutabuntur: tu autem idem ipse es. Ideo Aug. super Gen. dicit quod Deus nec per loca, nec per tempora movetur; creatura vero, per loca et tempora. Et per tempora moveri, et per affectiones commutari; Deus autem nec loco, nec affectione mutari potest; qui per prophetam ait, Malachiae 3: Ego Deus, et non mutor; qui est immutabilis solus, unde recte solus dicitur habere immortalitatem. In omni enim mutabili natura, ut ait Aug. contra Maximinum, nonnulla mors est ipsa mutatio, quia fecit aliquid in ea non esse quod erat, unde et ipsa anima humana, quae ideo dicitur immortalis, quia secundum modum suum nunquam desinit vivere, habet tamen quamdam mortem suam, quia si juste vivebat et peccat, moritur justitiae; si peccatrix erat et justificatur, moritur peccato; ut alias ejus mutationes taceam, de quibus modo longum est disputare. Et creaturarum natura coelestium mori potuit, quia peccare potuit, nam et angeli peccaverunt, et daemones facti sunt, quorum est diabolus princeps; et qui non peccaverunt, peccare potuerunt: et cuicumque rationali creaturae praestatur ut peccare non possit, non est hoc naturae propriae, sed Dei gratiae. Et ideo solus Deus, ut ait

Apostolus, habet immortalitatem, qui non cujusquam gratia, sed natura sua nec potuit, nec potest aliqua conversione mutari; nec potuit, nec poterit aliqua mutatione peccare. Proinde, ut ait Aug. in primo lib. de Trin., substantiam Dei sine ulla sui commutatione mutabilia facientem, et sine ullo suo temporali motu temporalia creantem, intueri et nosse, licet sit difficile, oportet. Vere ergo ac proprie incommutabilis est sola divinitatis essentia; quae sine sui mutatione cunctas condidit naturas.

### ***Hic de simplicitate.***

4. Eademque sola proprie ac vere simplex est, ubi nec partium, nec accidentium, nec quarumlibet formarum ulla est diversitas sive variatio vel multitudo. Ut autem scias quomodo simplex sit illa substantia, te docet Aug. in lib. 6 de Trin., cap. 6: Animadvertite primo, quare omnis creatura sit multiplex, et nullo modo vere simplex; et primum de corporali, postea de spirituali creatura. Corporalis utique creatura ex partibus constat, ita ut sit ibi aliqua pars minor, alia major, et majus sit totum quam quaelibet pars; et in unoquoque corpore aliud est magnitudo, aliud color, aliud est figura. Potest enim imminuta magnitudine manere idem color et eadem figura; et colore mutato manere eadem figura et eadem magnitudo, ac per hoc multiplex esse convincitur natura corporis; simplex autem, nullo modo.

### ***Hic de spirituali creatura ostendit quomodo sit multiplex, et non simplex. (Ex eodem, lib 6, cap. 6.)***

5. Creatura quoque spiritualis, ut est anima, in comparatione quidem corporis est simplex; sine comparatione vero corporis, est multiplex et non simplex, quae ideo simplex dicitur respectu corporis, quia mole non diffunditur per spatium loci, sed in

unoquoque corpore et in toto tota est, et in qualibet ejus parte tota est. Et ideo cum fit aliquid in quavis exigua particula corporis quod sentiat anima, quamvis non fiat in toto corpore, illa tamen tota sentit, quia totam non latet. Sed tamen nec in ipsa tota anima vera simplicitas est. Cum enim aliud sit artificiosum esse, aliud inertem, aliud acutum, aliud memorem, aliud cupiditas, aliud timor, aliud laetitia, aliud tristitia, possitque haec et alia hujusmodi innumerabilia in animae inveniri natura, et alia sine aliis, et alia magis, alia minus, manifestum est animae non simplicem, sed multiplicem esse naturam; nihil enim simplex mutabile est; omnis autem creatura mutabilis est; nulla ergo creatura vere simplex est. Deus vero etsi multiplex dicatur, vere tamen et summe simplex est, dicitur enim magnus, bonus, sapiens, beatus, verus, et quidquid aliud non indigne dici videtur; sed eadem magnitudo ejus est quae sapientia. Non enim mole magnus est, sed virtute, et eadem bonitas ejus est, quae sapientia, et magnitudo, et veritas; et non est ibi aliud ipsum beatum esse, et aliud magnum, aut sapientem, aut verum, aut bonum esse, aut omnino esse.

***Qualiter Deus, cum sit simplex, multiplex tamen dicatur.***

6. Hic diligenter notandum est, cum dicat Aug., solum Deum vere simplicem esse, cur dicat eundem multipliciter dici? Sed hoc non propter diversitatem accidentium vel partium dicit, sed propter diversitatem ac multitudinem nominum quae de Deo dicuntur, quae licet multiplicia sint, unum tamen significant, scilicet divinam naturam. Haec enim non ita accipiuntur cum de illa incommutabili aeternaque substantia incomparabiliter simpliciore quam est humanus animus, dicuntur, quemadmodum cum de creaturis dicuntur. Unde Aug. in lib. 6 de Trin., cap. 4: Deo, inquit, est hoc esse, quod est fortem esse, vel sapientem esse, vel justum esse, et si quid de illa simplici multiplicitate, vel multiplici simplicitate dixeris, quo substantia ejus significetur. Humano autem animo non est hoc esse,



quod est fortem esse, aut prudentem, aut justum; potest enim esse animus, et nullam istarum habere virtutum.

***Tanta est Dei simplicitas, quod nulli praedicamentorum subjicitur.***

7. Quod autem in natura divina nulla sit accidentium diversitas, nullaque penitus mutabilitas, sed perfecta simplicitas, ostendit Aug. in lib. 5 de Trin., cap. 1, dicens: Intelligamus Deum, quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem, nihilque patientem; quisquis Deum ita cogitat, etsi nondum potest omnino invenire quid sit ipse, pie tamen caveat quantum potest aliquid de illo sentire, quod non sit. Ecce si subtiliter intendas, ex his atque praedictis aperitur, illa praedicamenta artis dialecticae Dei naturae minime convenire, quae nullis est subjecta accidentibus.

***Quod Deus non proprie, sed abusive dicitur substantia.***

8. Unde nec proprie dicitur substantia, ut Aug. ostendit in lib. 6 de Trin., cap. 4 et 5: Sicut ab eo quod est esse appellatur essentia, ita ab eo quod est subsistere substantiam dicimus, si tamen dignum est ut Deus dicatur subsistere. Hoc enim de his rebus recte intelligitur, in quibus, ut subjectis, sunt ea quae in aliquo subjecto esse dicuntur; sicut in corpore color aut forma. Corpus enim subsistit; et ideo substantia est. Res ergo mutabiles neque simplices proprie dicuntur substantiae, Deus autem si subsistit, ut substantia proprie dici possit, inest in eo aliquid tanquam in subjecto; et non est simplex. Nefas est autem dicere ut subsistat Deus et subsit bonitati suae; atque illa bonitas non substantia sit, vel potius essentia, neque

ipse Deus sit bonitas sua, sed in illo sit, tanquam in subjecto. Unde manifestum est Deum abusive substantiam vocari, ut nomine usitatioe intelligatur essentia, quod vere ac proprie dicitur, ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam. Est enim vere solus, quia incommutabilis est.

***Quod non est aliquid in Deo quod non sit Deus.***

9. Hujus autem essentiae simplicitas ac sinceritas tanta est, quod non est in ea aliquid quod non sit ipsa, sed idem est habens et quod habetur; unde Hilar. in lib. 6 de Trin. ait: Non ex compositis Deus qui vita est, subsistit; neque qui virtus est, ex infirmis continetur: neque qui lux est, ex obscuris coaptatur: neque qui spiritus est, ex disparibus formalis est; totum quod in eo est, unum est. Idem in lib. 8 de Trin.: Non humano modo ex compositis Deus est, ut in eo aliud sit quod ab eo habetur, et aliud sit ipse qui habeat; sed totum una est natura, scilicet perfecta et infinita, et non ex disparibus constituta, sed vivens per totum ipsa. De hoc eodem Boetius in primo lib. de Trin. ait: Quocirca hoc vere unum est, in quo nullus numerus, nullum in eo aliud praeter id quod in eo est; neque enim subjectum fieri potest. Aug. quoque in lib. de Fide et Symbolo, c. 3, dicit: In Dei substantia non est aliquid quod non sit substantia; quasi aliud sit ibi substantia, aliud quod accidit substantiae. Sed quicquid intelligi potest substantia est. Verum haec dici possunt facile et credi; videri autem nisi puro corde omnino non possunt. Item Aug. in lib. 15 de Trin., c. 9: Sic habetur in natura uniuscujusque trium, quod qui habeat, hoc sit quod habet, sicut immutabilis simplexque substantia; unde Isidor. ait: Deus simplex dicitur, sive non admittendo quod habet, seu quod aliud non est ipse, et aliud quod in ipso est. Et cum tantae simplicitatis atque sinceritatis sit natura divina, est tamen in ea Trinitas personarum. Unde Aug. in lib. 11 de Civit. Dei: Non propter hoc naturam summi boni simplicem dicimus, quia est Pater in ea solus, aut Filius in ea solus, aut Spiritus sanctus

in ea solus; aut quia est sola ita nominum Trinitas, sive subsistentia personarum, sicut Sabelliani putaverunt. Sed ideo simplex dicitur, quia est hoc quod habet; excepto quod relative quaeque persona ad alteram dicitur, nec est ipsa. Nam utique Pater habet Filium, ad quem relative dicitur, nec tamen ipse est Filius; et Filius habet Patrem, nec tamen ipse est Pater. In quo vero ad semetipsum dicitur, non ad alterum, hoc est quod habet; sicut ad semetipsum dicitur vivus habendo vitam, et eadem vita est ipse. Propter hoc utique natura haec dicitur simplex, quod non sit aliud habens, et aliud id quod habet, sicut in caeteris rebus est. Non enim habens liquorem liquor est, nec corpus color, nec anima est sapientia. Ecce quanta est identitas, quanta est unitas, immutabilitas, simplicitas, puritas divinae substantiae, juxta infirmitatis nostrae valetudinem assignavimus.

## DISTINCTIO IX

### DE DISTINCTIONE TRIUM PERSONARUM

1. Nunc ad distinctionem trium personarum accedamus. Teneamus ergo, ut docet Aug. in lib. de Fide ad Petrum, Patrem et Filium et Spiritum sanctum unum esse Deum naturaliter; nec tamen ipsum Patrem esse qui Filius est, nec Filium esse ipsum qui Pater est, nec Spiritum sanctum esse ipsum qui Pater est aut Filius. Una enim est essentia Patris et Filii et Spiritus sancti; in qua non est aliud Pater, aliud Filius, aliud Spiritus sanctus, quamvis personaliter alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus.

#### *Hic de coaeternitate Filii cum Patre.*

2. Genitus est enim a Patre Filius, et ideo alius; nec tamen ante fuit Pater quam Filius, coaeternae enim sunt sibi tres personae.

#### *Argumentatio Arianorum.*

3. Sed contra hoc inquit haereticus, ut refert Ambr., in lib. 1 de Fide, ad Gratianum, cap. 15, circa medium: Omne quod natum est principium habet; et ideo quia Filius natus est principium habet et esse coepit, quod haereticorum ore sic dictum est. Nam ipse Arius, ut meminit Aug. in lib. 6 de Trin., cap. 1, dixisse fertur: Si Filius est, natus est; si natus est, erat tempus quando non erat Filius.

### ***Responsio Augustini catholica.***

4. Qui hoc dicit, non intelligit etiam natum Filium Deo sempiternum esse, ut sit coaeternus Patri Filius; sicut splendor qui gignitur ab igne atque diffunditur, coaevus est illi, et esset coaeternus si ignis esset aeternus. (Aug. *ibid.*)

### ***Oppositio Augustini contra haereticum.***

5. Item, si Dei Filius, inquit Aug. lib. 6, c. 1, virtus et sapientia Dei est, nec unquam fuit Deus sine virtute et sapientia, coaeternus est ergo Deo Patri Filius, dicit autem Apostolus Christum esse Dei virtutem et Dei sapientiam. Aut ergo non fuit quando non fuit Filius, aut aliquando Deus non habuit virtutem et sapientiam, quod dementis est dicere; constat enim quia semper habuit sapientiam; semper ergo habuit Filium.

### ***Responsio Ambrosii ad idem, auctoritate fulta.***

6. Eidem quoque Arianicae quaestioni Amb. in hunc modum respondet, in libro de Fide ad Gratianum, circa medium cap. 5: Ego, inquam, Filium esse natum confiteor; quod reliquum est impietatis, horresco. Scriptum est enim in veteri Testamento, Isaiae, 44, ut vel unum e pluribus dicam: Ante me non fuit alius Deus, et post me non erit. Quis ergo hoc dicit? Pater an Filius? Si Filius: Ante me, inquit, non fuit alius Deus. Si Pater: Post me, inquit, non erit, hic priorem, et ille posteriorem non habet. Invicem enim in se, et Pater in Filio, et Filius in Patre cognoscitur. Cum enim Patrem dixeris, ejus etiam Filium designasti, quia nemo ipse Pater est sibi; cum Filium nominas, etiam Patrem fateris, quia nemo ipse sibi Filius est. Itaque nec Filius sine Patre, nec Pater potest esse sine Filio; semper ergo Pater, semper et Filius est.

***Invectio Ambrosii contra haereticum (lib. et cap. cit.).***

7. Item dic, inquam, mihi, haeretice, fuitne quando omnipotens Deus Pater non erat, et Deus erat? Nam si Pater esse coepit, Deus ergo primo erat, et postea Pater factus est. Quomodo ergo immutabilis Deus est? Si enim ante Deus, postea Pater fuit, utique generationis accessione mutatus est; sed avertat Deus hanc amentiam.

***Ineffabile est quomodo Filius sit, et non habeat Patrem priorem; sicut modus generationis inintelligibilis et ineffabilis est.***

8. Sed quaeris a me, inquit Ambr., quomodo si Filius sit, non priorem habeat Patrem? Quaero item abs te, quando vel quomodo Filium putes esse generatum? Mihi enim impossibile est generationis scire secretum; mens deficit, vox silet, non mea tantum, sed et angelorum; supra potestates, et supra angelos, et supra cherubin, et supra seraphin, et supra omnem sensum est; quia scriptum est Philipp. 4: Pax Christi supra omnem sensum est. Et si pax Christi supra omnem sensum est, quomodo non est supra omnem sensum tanta generatio? Tu ergo ori manum admove; scrutari non licet superna mysteria. Licet scire quod natus sit, non licet discutere quomodo natus sit. Illud mihi negare non licet, hoc quaerere metus est. Ineffabilis enim est illa generatio, unde Isaias: Generationem ejus quis enarrabit?

***Quidam praesumunt discutere generationis seriem.***

9. Quidam tamen de ingenio suo praesumentes dicunt illam generationem posse intelligi, et alia hujusmodi; inhaerentes illi

auctoritati Hieron. super Ecclesiastem: In sacris Scripturis, quid saepissime non pro impossibili, sed pro difficili ponitur, ut ibi: Generationem ejus quis enarrabit? Sed hoc non dicit Hieron., ideo quo generatio Filii aeterna plene intelligi vel explicari possit a quoquam mortalium, sed quia de ea aliquid intelligi vel dici potest; quidam tamen hoc accipiunt dictum de temporali Christi generatione.

***Utrum debeat dici, semper gignitur, vel semper genitus est Filius?***

10. Hic quaeri potest, cum generatio Filii a Patre nec principium habeat nec finem, quia aeterna est, utrum debeat dici: Filius semper gignitur, vel semper genitus est, vel semper gignetur? De hoc Greg. super Job ait, lib. 29 Moral., c. 1: Dominus Deus Jesus in eo quod virtus et sapientia Dei est, de Patre ante tempora natus est; vel potius quia nec coepit nasci, nec desiit, dicamus verius semper natus; non autem possumus dicere: Semper nascitur, ne imperfectus esse videatur. Atvero ut aeternus designari valeat et perfectus, et semper dicamus, et natus, quatenus et natus ad perfectionem pertineat, et semper ad aeternitatem; quamvis per hoc ipsum quod perfectum dicimus, multum ab illius veritatis expressione deviamus, quia quod factum non est, non potest dici proprie perfectum, sed balbutiendo ut possimus, excelsa Dei resonemus. Et Dominus nostrae infirmitatis verbis condescendens: Estote, inquit Matth. 5, perfecti, sicut et Pater vester coelestis perfectus est. Super illum locum etiam psal. 2: Ego hodie genui te, de hac generatione Filii ita loquitur Aug.: Quanquam per hoc quod dicit hodie, possit intelligi dies ille quo Christus secundum hominem natus est, tamen quia hodie praesentiam significat, atque in aeternitate neque praeteritum quicquam est, quasi esse desierit; neque futurum, quasi nondum sit; sed praesens tantum, quia quicquid aeternum est, semper est; divinitus tamen accipitur de sempiterna generatione sapientiae Dei. Ecce his verbis ostendit Aug. quod generatio Filii semper est, nec praeteriit, nec futura est, quia

aeterna est. Ideo dixit genui, ne novum putaretur, scilicet ne videretur incoepisse; hodie dixit, ne praeterita generatio videretur. Ex his ergo verbis prophetae, ut ait Joannes Chrys., nihil aliud manifestatur, nisi quia ex ipsa essentia Patris semper genitus est Filius.

***Origenes videtur dicere contrarium; ait enim quod semper generatur Filius a Patre.***

11. Origenes vero super Jeremiam dicit quod Filius semper generatur a Patre, his verbis: Salvator noster est sapientia Dei; sapientia vero est splendor aeternae lucis; Salvator ergo noster splendor est claritatis. Splendor autem non semel nascitur et desinit, sed quoties ortum fuerit lumen ex quo splendor oritur, toties oritur etiam splendor claritatis; sic ergo Salvator semper nascitur. Unde ait in lib. Sapientiae: Ante omnes colles generat me Dominus; non ut quidam male legunt, generavit. His verbis aperte ostendit Origenes sane dici posse et debere: Filius semper nascitur; quod videtur contrarium illi verbo Gregorii praemisso, scilicet: Non possumus dicere: Semper nascitur.

***Exponit praemissa verba Gregorii, ne putetur inter doctores esse contrarietas.***

12. Sed ne tanti auctores sibi contradicere in re tanta videantur, illa verba Greg. benigne interpretemur: Dominus, inquit, Jesus ante tempora natus est de Patre; vel potius, quia nec coepit nasci nec desiit, dicamus verius, semper natus. Sed quando verius dicitur hoc, scilicet quod Filius semper natus est, quam illud, scilicet quod de Patre ante tempora natus est? illud enim sincera et catholica fides tenet ac praedicat, ut istud. Quare ergo ait dicimus verius, cum utrumque pariter sit verum? nisi quia volebat intelligi hoc ad majorem evidentiam et expressionem veritatis dici, quam illud. His



etenim verbis omnis calumniandi versutis haereticis obstruitur aditus, quibus Christi secundum deitatem generatio, sine initio et sine fine esse ac perfecta monstratur. Non autem adeo aperte semper manifestatur veritas cum dicitur: Filius ante tempora genitus est de Patre, vel Filius semper nascitur de Patre. Et ideo dicit Greg. quod non possumus dicere, semper nascitur. Non, inquam, ita convenienter, non ita congrue ad explanationem veritatis; potest tamen dici, si sane intelligatur: Semper enim nascitur Filius de Patre, ut ait Origenes, non quod quotidie iteretur illa generatio, sed quia semper est. Semper ergo nascitur, id est, nativitas ejus sempiterna est.

### ***Quod Filius semper generatur, confirmatur ex dictis Hilarii.***

13. Hilarius quoque dicit Filium nasci ex Patre, in lib. 7 de Trin., his verbis: Vivens, Deus, et naturae aeternae viventis potestas est; et quod cum sacramento scientiae suae ex eo nascitur, non potuit aliud esse quam vivens. Nam cum ait: Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo propter Patrem, docuit vitam in se per viventem Patrem inesse. Ecce hic habes quia Filius nascitur ex Patre. Item in eodem, cum dicit Christus, Joan. 6: Sicut Pater habet vitam in se, sic et Filio dedit vitam habere in semetipso; omnia viva sua ex vivente testatus est. Quod autem ex vivo vivum natum est, habet nativitatis profectum sine novitate naturae. Non enim novum est quod ex vivo generatur in vivum, quia nec ex nihilo est; et vita quae nativitatem sumit ex vita, necesse est per naturae unitatem et perfectae nativitatis sacramentum, ut et in vivente vivat, et in se habeat vitam viventem. Ecce et hic habes quia generatur ex vivo vivens Filius. Item in eodem: In Deo totum quod est vivit: Deus enim vita est, et ex vita non potest quicquam esse nisi vivum, neque ex derivatione, sed ex virtute nativitatis est. Ac sic dum totum quod est vivit, et dum totum quod ex eo nascitur virtus est, habet nativitatem Filius, non demutationem. Et hic dicit quia nascitur. Item in lib. 9 de Trin.: Donat Pater Filio tantum esse quantum est ipse; cui innascibilitatis

esse imaginem sacramento nativitatis impartit, quem ex se in sua forma generat. Hic dicit quia generat Pater Filium.

***Breviter docet quid de hoc concedendum sit.***

14 Dicamus ergo Filium natum de Patre ante tempora, et semper nasci de Patre, sed congruentius semper natum, et eundem fateamur ab aeterno esse et Patri coaeternum, id est, auctori. Pater enim generatione auctor Filii est, ut in sequenti ostendetur. Ut ergo Pater est aeternus, ita et Filius aeternus est; sed Pater sine auctore, Filius vero non, quia Pater innascibilis, Filius natus. Et, ut ait Hilar. in lib. 6 de Trin., aliud est sine auctore semper esse aeternum, aliud Patri, id est, auctori, esse coaeternum. Ubi autem Pater auctor est, ibi et nativitas est, quia sicut nativitas ab auctore est, ita et ab aeterno auctore aeterna est nativitas. Omne autem quod semper est, etiam aeternum est; sed tamen non omne quod aeternum est etiam innatum est; quia quod ab aeterno nascitur, habet aeternum esse quod natum est. Quod autem non natum est, id cum aeternitate non natum est; quod vero ex aeterno natum est, id si non aeternum natum est, jam non erit et Pater auctor aeternus. Si quid ergo ei qui ab aeterno Patre natus est ex aeternitate defuerit, id ipsum non est auctori ambiguum defuisse; quia si gignenti est infinitum gignere, et nascenti etiam infinitum nasci est. Medium enim quid inter nativitatem Dei Filii et generationem Dei Patris, nec sensus admittit; quia et generatione nativitatis est, et in nativitate generatio est; quia sine utroque neutrum est; utrumque ergo sine intervallo sui est.

***Argumentatio haeretici.***

15. Sed inquiet haereticus: Omne quod natum est non semper fuit, quia in id natum est ut esset. Nemo ambigit quin ea quae in rebus humanis nata sunt, aliquando non fuerint. Sed aliud est ex eo

nasci quod semper non fuit, aliud est ex eo natum esse quod semper est. Ibi nec semper fuit qui pater est, nec semper pater est; et qui non semper pater est, non semper genuit; ubi autem semper Pater est, semper Filius est. Quod si semper Deo Patri proprium est quod semper est Pater, necesse est Filio semper proprium esse quod semper est Filius. Quomodo ergo cadet in intelligentiam nostram ut non fuerit semper, cui proprium est semper esse quod natum est? Natum ergo unigenitum Deum confitemur, sed natum ante tempora, nec ante esse quam natum, nec ante natum quam esse, quia nasci quod erat jam, non nasci est, sed seipsum demutare nascendo. Hoc autem humanum sensum et intelligentiam excedit mundi, non hoc capit ratio humanae intelligentiae, sed prudentiae fidelis professio est.

## DISTINCTIO X

### HIC DE SPIRITU SANCTO AGITUR, ET PRIUS QUOD SIT AMOR PATRIS ET FILII DICITUR

1. Nunc post Filii aeternitatem, de Spiritu sancto, quantum Deo donante videre conceditur, disseramus. Spiritus sanctus amor est, sive charitas, sive dilectio Patris et Filii. Unde Aug., in lib. 15 de Trin., c. 17, ait: Spiritus sanctus nec Patris est solius, nec Filii est solius, sed amborum; et ideo communem qua invicem se diligunt Pater et Filius, nobis insinuat charitatem.

#### *Quod Spiritus sanctus proprie dilectio dicatur, et tamen Trinitas sit dilectio.*

2. Joannes autem in Epistola 1 canonica, c. 4, ait: Deus charitas est; non dixit: Spiritus sanctus charitas est, quod si dixisset, absolutior esset sermo, et non parva pars quaestionis decisa; sed quia dixit: Deus charitas est, incertum est, et ideo quaerendum est, utrum Deus Pater sit charitas, an Filius, an Spiritus sanctus, an Deus ipsa Trinitas, quia et ipsa non tres dii, sed unus est Deus. Ad hoc Aug., in eodem libro, ita dicit: Nescio cur sicut sapientia et Pater dicitur, et Filius, et Spiritus sanctus, et simul omnes non tres, sed una sapientia, non ita et charitas dicatur Pater et Filius, et Spiritus sanctus, simul omnes una charitas. Non ideo tamen quisquam nos inconvenienter aestimet charitatem appellare Spiritum sanctum, quia et Deus Pater, et Deus Filius, potest charitas nuncupari; sicut proprie Verbum Dei etiam sapientia Dei dicitur, cum et Pater et Spiritus sanctus sint sapientia.

***Sicut Verbum Dei proprie dicitur sapientia, et tamen tota Trinitas dicitur sapientia; ita et Spiritus sanctus proprie dicitur charitas, et tamen Pater, et Filius, et Spiritus sanctus dicitur charitas. (Ex eodem lib. et cap., sed paulo inferius.)***

3. Si ergo proprie aliquis horum trium charitas nuncupari debet, quis aptius quam Spiritus sanctus? ut scilicet in illa summa simplicique natura non sit aliud substantia, et aliud charitas; sed substantia ipsa sit charitas, et charitas ipsa sit substantia, sive in Patre, sive in Filio, sive in Spiritu sancto; et tamen Spiritus sanctus proprie charitas nuncupatur. Ecce his verbis aperte dicit Aug. quod in Trinitate charitas aliquando refertur ad substantiam, quae communis est trium personarum et tota in singulis; aliquando specialiter ad personam Spiritus sancti, sicut sapientia Dei aliquando pro substantia divina, aliquando pro Filio proprie accipitur, et hoc in multis fieri reperitur.

***Exemplis firmat eadem nomina proprie et universaliter accipi.***

4. Pluribus enim exemplis doceri potest multa rerum vocabula et universaliter poni, et proprie quibusdam rebus adhiberi: sicut legis nomine aliquando simul omnia veteris Testamenti significantur eloquia, aliquando autem proprie vocatur lex quae data est per Moysen. Multa alia suppetunt exempla, sed in re aperta vitanda est longitudo sermonis. Sicut ergo unicum Dei Verbum proprie vocamus nomine sapientiae, cum sit universaliter et Spiritus sanctus et Pater ipsa sapientia; ita Spiritus sanctus proprio vocabulo charitas nuncupatur, cum sint Pater et Filius universaliter charitas.

***Auctoritatem ponit, quod Filius proprie dicitur sapientia.***

5. Sed Dei Verbum, id est, unigenitus Dei Filius, aperte dictus est Dei sapientia, ore Apostoli dicentis: Christum Dei virtutem et Dei sapientiam. Spiritus autem sanctus ubi sit dictus charitas invenimus, si diligenter Joannis apostoli eloquium scrutemur; qui cum dixisset: Diligamus invicem, quia ex Deo est dilectio, adjunxit: Et omnis qui diligit, ex Deo natus est; quia dilectio Deus est. Hic manifestavit se dixisse eam dilectionem esse Deum, quam dixit ex Deo. Deus ergo ex Deo est dilectio: sed quia et Filius ex Deo Patre natus est, et Spiritus sanctus ex Deo Patre procedit, quem potius eorum hic debeamus accipere dictum esse dilectionem, merito quaeritur. Pater enim solus ita Deus est, ut non sit ex Deo; et ideo dilectio, quae ita Deus est ut ex Deo sit, non ipse Pater est, sed aut Filius aut Spiritus sanctus. Sed in consequentibus cum Dei dilectionem commemorasset Joannes, qua dilexit nos, et hinc hortatus esset ut nos invicem diligamus, atque ita Deus in nobis maneat; quia utique dilectionem Deum dixerat, statim volens de hac re apertius aliquid eloqui, inquit: In hoc cognoscimus, quia in ipso manemus et ipse in nobis, quia de suo Spiritu dedit nobis. Spiritus itaque sanctus, de quo dedit nobis, facit nos in Deo manere, et ipsum in nobis; hoc autem facit dilectio. Ipse ergo Deus, est dilectio. Deus ergo Spiritus sanctus, qui procedit ex Deo, significatur ubi legitur, Deus dilectio, et dilectio ex Deo est. Ecce his verbis aperte dicit Aug. Spiritum sanctum esse charitatem Patris et Filii; et in tantum quoque sermonem produxit, ut videatur dixisse Spiritum sanctum non solum esse dilectionem Patris et Filii, qua se invicem et nos diligunt, sed etiam qua diligimus Deum. Sed utrum ipse sit charitas qua nos diligamus Deum, in sequenti explicatur, dist. 17.

***Redit ostendere quod proposuerat, scilicet quod Spiritus sanctus sit amor, quo Pater a Filio et Filius a Patre diligitur.***

6. Nunc vero quod incoepimus ostendere, curemus, scilicet Spiritum sanctum dilectionem esse sive amo rem Patris et Filii; quo scilicet Pater diligit Filium, et Filius Patrem. De hoc Hieron. super. psal. 17, ait: Spiritus sanctus nec Pater est nec Filius, sed dilectio quam habet Pater in Filium, et Filius in Patrem. Aug. quoque in lib. 6 de Trin., in fine, c. 4, ait: In omnibus aequalis est Patri Filius, et est unius ejusdemque substantiae. Quapropter etiam Spiritus sanctus in eadem unitate substantiae et aequalitate consistit.

***Quid sit Spiritus sanctus hic aperitur.***

7. Sive enim sit unitas amborum, sive sanctitas, sive charitas, manifestum est quod non aliquis duorum est quo uterque conjungitur: quo genitus a gignente diligitur, genitoremque suum diligit, sintque non participatione, sed essentia sua; neque dono superioris alicujus, sed proprio suo servantes unitatem spiritus in vinculo pacis. Ecce hic habes Spiritum sanctum esse quo Filius diligitur a Patre, et Pater a Filio, et quo illi duo servant unitatem pacis. Spiritus ergo sanctus, ut ait Aug. in eodem lib. 6 de Trin., cap. 5: Commune est aliquid Patris et Filii, quidquid illud est. At ipsa communio, consubstantialis et coaeterna est; quae si amicitia convenienter dici potest, dicatur, sed aptius dicitur charitas, et haec quoque substantia, quia Deus substantia est, et Deus charitas, est. Tria ergo sunt, et non amplius: unus diligens eum qui de illo est, et unus diligens eum de quo est, et ipsa dilectio, quae si nihil est, quomodo Deus substantia est?

***Quod Spiritus sanctus, sicut communis est Patri et Filio, et ita commune nomen habet proprium.***

8. Hic notandum est quod sicut Spiritus sanctus in Trin. specialiter dicitur charitas, quae est Patris et Filii unio, ita et nomen tenet proprie, quod Patri et Filio communiter quodammodo congruit; unde Aug. in, lib. 15 de Trin., circa finem cap. 19: Si charitas, inquit, qua Pater diligit Filium, et Patrem diligit Filius, ineffabilem communionem demonstrat amborum, quid convenientius quam ut ille proprie dicatur charitas, qui spiritus est communis ambobus? Hoc enim sanius creditur et intelligitur, ut non solum Spiritus sanctus charitas sit in illa Trinitate, sed non frustra proprie charitas nuncupetur propter illa quae dicta sunt; sicut non solus in illa Trin. vel Spiritus est vel sanctus, quia et Pater Spiritus, et Filius Spiritus, et Pater sanctus, et Filius sanctus; et tamen ipse non frustra dicitur Spiritus sanctus. Qui enim est communis ambobus, id vocatur ipse proprie, quod ambo communiter. Alioquin si in illa Trin. solus Spiritus sanctus est charitas, profecto et Filius non solius Patris, sed etiam Spiritus sancti Filius invenitur. Ait enim Apostolus de Deo Patre. Coloss. 1: Transtulit nos in regnum Filii charitatis suae. Si ergo non est in ista Trin. charitas Dei nisi Spiritus sanctus, Filius est etiam Spiritus sancti. Sed quia hoc absurdissimum est, restat ut non solus ibi sit charitas Spiritus sanctus, sed propter illa de quibus satis disserui, proprie sic vocatur.



## DISTINCTIO XI

### QUOD SPIRITUS SANCTUS PROCEDIT A PATRE ET FILIO

1. Hic dicendum est Spiritum sanctum a Patre et Filio, et procedere a Patre et Filio, quod multi haeretici negaverunt. Quod autem de utroque procedat, multis divinorum eloquiorum testimoniis comprobatur. Dicit enim Apostolus, Rom. 8: Misit Deus Spiritum Filii sui in corda nostra. Ecce hic dicitur Spiritus Filii. Et alibi, ad Rom. 8: Qui autem Spiritum Christi non habet, hic non est ejus. Ipse etiam Filius de Spiritu sancto dicit in Evangelio, Matth. 10: Quem ego mittam vobis a Patre. Patris autem Spiritus dictus est, ubi legitur, Joan. 14: Si spiritus ejus qui suscitavit Christum a mortuis habitat in vobis. Et ipse Christus dicit, ibid., 15: Non enim vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri qui loquitur. Et in alio loco: Quem mittet Pater in nomine meo. Et alibi ipse Filius de Spiritu sancto ait: De Patre procedit. His et aliis auctoritatibus pluribus ostenditur quod Spiritus sanctus a Patre et Filio procedit.

#### *Quod Graeci non concedunt Spiritum sanctum procedere a Filio.*

2. Graeci tamen dicunt Spiritum sanctum procedere tantum a Patre, et non a Filio. Quod ideo dicunt, quia veritas, in Evangelio fidem integram continente, de processione Spiritus loquens solum Patrem commemorat dicens: Spiritus qui a Patre procedit. Et etiam ideo quia in principalibus conciliis, quae apud eos celebrata sunt, ita symbola eorum subjunctis anathematibus sancita sunt, ut nulli de Trinitatis fide aliud docere vel aliter praedicare quam ibi continetur, liceat. In quibus quidem symbolis cum Spiritus sanctus

commemoretur procedere a Patre, et non a Filio, quicumque, inquit a Filio eum procedere addunt, anathema incurrunt; unde et nos arguunt anathematis reos. Addunt etiam ad assertionem suae opinionis et in testimonium nostrae damnationis, de Symbolo fidei, quod, secundum traditionem praedictorum conciliorum, Leo III Romae transcriptum in tabula argentea post altare beati Pauli posita posteris reliquit pro amore (ut ipse ait) et cautela fidei orthodoxae. In quo quidem symbolo, in processione Spiritus solus commemoratur Pater, his verbis: Et in Spiritus sanctum Dominum, et vivificantem, ex Patre procedentem, cum Patre et Filio coadorandum et glorificandum, etc. Illud est symbolum quod in missa cantatur, editum in Nicaeno concilio, in fine cuius subjunctum est: Qui aliud docuerit, vel aliter praedicaverit, anathema sit. Ideoque Graeci nos anathematizatos dicunt, quia dicimus Spiritum sanctum a Filio procedere, quod ibi non continetur. Quod enim secundum nos ibi dicitur: Qui a Patre Filioque procedit, alterum a Latinis est additum, scilicet Filioque.

### ***Responsio, ubi determinantur praedicta.***

3. Nos autem illa verba determinamus: Qui aliud docuerit, vel aliter praedicaverit, id est, contrarium docuerit, vel contrario modo praedicaverit, anathema sit. Aliud ergo posuit pro opposito, qualiter et Apostolus in Epistola ad Galat., c. 1: Si quis aliud evangelizaverit, id est contrarium, anathema sit; non dicit: Si quis addiderit. Nam si illud diceret, sibi ipsi, ut ait Aug., Thes. c. 3, praepredicaret, qui cupiebat venire ad quosdam quibus scribebat, sicut ad Thessalon., ut suppleret quae illorum fidei deerant. Sed qui supplet, quod minus erat addit; non quod inerat tollit. Qui autem praetergreditur fidei regulam, non incedit in via, sed recedit a via. Ad illud autem quod de Evangelio opponunt, respondemus ita: Quia cum dicat in eo veritas Spiritum sanctum a Patre procedere, non addit solo, et ideo etiam a se procedere non negat; sed ideo Patrem tantum nominat, quia ad

eum solet referre etiam quod ipsius est, quia ab illo habet.

***Quod Graeci sensu nobiscum conveniunt, etsi verbis differant.***

4. Sciendum est tamen quod Graeci confitentur Spiritum sanctum esse Filii, sicut et Patris; quia Apostolus dicit, Galat. 4, Spiritum Filii. Et veritas in Evangelio, Joan. c. 16, Spiritum veritatis. Sed cum non sit aliud Spiritum sanctum esse Patris vel Filii, quam esse a Patre et Filio, etiam in hoc in eandem nobiscum fidei sententiam convenire videntur, licet in verbis dissentiant.

***Auctoritatibus Graecorum ostendit Spiritum sanctum procedere etiam a Filio.***

5. Unde etiam quidam eorum catholici doctores intelligentes unam eandemque fore sententiam praedictorum verborum, quibus dicitur Spiritus sanctus procedere a Filio, et esse Filii, professi sunt Spiritum sanctum etiam procedere a Filio. Unde Athanasius in Symbolo fidei: Spiritus sanctus a Patre et Filio non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens. Ecce Spiritum sanctum aperte dixit procedere a Patre et Filio. Didymus etiam eorum maximus doctor, in lib. 2 de Spiritu sancto, post medium, Spiritum sanctum a Filio procedere dicit. Salvator inquit, Joan. 16: Qui est veritas. Non enim loquetur a semetipso, hoc est, non sine me et sine meo et Patris arbitrio, quia inseparabiliter est a me et a Patris voluntate; quia ex se non est, sed ex Patre et me est. Hoc enim ipsum quod subsistit et loquitur, a Patre et a me illi est. Item Didymus, eodem lib.: Spiritus sanctus qui est Spiritus veritatis, Spiritusque sapientiae non potest audire a Filio loquente quae nescit, cum hoc ipsum sit quod profertur a Filio, id est, procedens Deus de Deo, Spiritus veritatis procedens a Veritate, consolator manans ex consolatione; nam Cyrillus episcopus

in epistola Nestorio directa ait: Spiritus intelligitur per se secundum quod Spiritus est, et non Filius; sed tamen non est alienus ab eo. Spiritus enim veritatis nominatur, et profluit ab eo sicut ex Deo Patre. Joannes quoque Chrys. in homilia quadam de Expositione symboli sic ait: Iste est Spiritus procedens de Patre et Filio, qui dividit dona propria prout vult. Idem in alia homil.: Credendum est Spiritum sanctum Patris esse et Filii. Istum Spiritum sanctum dicimus Patri et Filio coaequalem, et procedentem de Patre et Filio. Hoc credite, ne colloquia mala corrumpant bonos mores. Ecce a doctoribus Graecorum aperta habemus testimonia, quibus Spiritus sanctus a Patre et Filio procedere ostenditur. Omnis ergo lingua confiteatur Spiritum sanctum procedere a Patre et Filio.

## DISTINCTIO XII

### UTRUM SPIRITUS SANCTUS PRIUS VEL PLENIUS PROCEDAT A PATRE QUAM A FILIO

1. Item quaeritur cum Spiritus sanctus a Patre procedat et a Filio, utrum prius vel magis processerit a Patre quam a Filio, quod nititur haereticus ostendere, ita dicens: Si processit Spiritus sanctus a Patre, processit utique aut nato jam Filio, aut non nato Filio. Si vero jam nato Filio processit, ante natus est Filius quam processerit Spiritus sanctus; praecessit ergo nativitas Filii processionem Spiritus sancti. Si autem processit a Patre, non genito Filio; ante processit quam Filius genitus fuerit.

*Responsio Augustini ad id quod primo quaerebatur, scilicet, an prius a Patre quam a Filio processerit.*

2. His et hujusmodi quaestionibus magis laboriosis quam fructuosis respondet Aug. in lib. 15 de Trin., cap. 26, dicens: In illa summa Trinitate, quae Deus est, intervalla temporum nulla sunt per quae posset ostendi aut saltem requiri utrum prius de Patre natus sit Filius, et postea de ambobus processerit Spiritus sanctus. Numquid ergo possemus quaerere utrum jam processerat de Patre Spiritus sanctus, quando natus est Filius, an nondum processerat, et illo nato, de utroque processit? Non possunt prorsus ibi ista quaeri, ubi nihil ex tempore inchoatur, ut ex consequenti perficiatur in tempore. Ideo qui potest intelligere sine tempore generationem Filii de Patre, intelligat sine tempore processionem Spiritus sancti de utroque. Ecce his verbis absoluta est quaestio illa qua quaerebatur utrum prius processerit Spiritus sanctus a Patre quam a Filio.

***Hic agitur de eo quod secundo quaerebatur, scilicet an plenius vel magis processerit a Patre quam a Filio.***

3. Nunc tractandum est quod secundo quaerebatur, scilicet an plenius aut magis procedat Spiritus sanctus a Patre quam a Filio. Ad quod dicimus quia sicut non ante procedit a Patre quam a Filio, ita non plenius vel magis procedit a Patre quam a Filio. Aug. tamen, in lib. 15 de Trin., c. 17, dicit quod Spiritus sanctus principaliter procedit de Patre. Non frustra, inquit, in hac Trinitate non dicitur Verbum Dei nisi Filius; nec donum Dei, nisi Spiritus sanctus; nec de quo genitum est Verbum, et de quo procedit Spiritus sanctus principaliter, nisi Deus Pater. Ecce audistis quia Spiritus sanctus principaliter procedit a Patre. Sed ne te hoc turbaret, ipse continuo ex quo sensu hoc dixerit aperit dicens: Ideo addidi principaliter, quia et de Filio Spiritus sanctus procedere reperitur; sed hoc quoque illi Pater dedit non jam existenti, et nondum habenti; sed quidquid unigenito Verbo dedit, gignendo dedit. Sic ergo eum genuit, ut etiam de illo donum commune procederet, et Spiritus sanctus Spiritus esset amborum. Ecce exposuit ipsemet quomodo Spiritus principaliter procedat a Patre, non quia prius vel magis procedat a Patre quam a Filio, sed quia cum procedat a Filio, hoc ipsum habet Filius a Patre.

***Ex eodem sensu etiam dicitur Spiritus sanctus proprie procedere a Patre.***

4. Ex eodem sensu etiam dicitur procedere proprie de Patre, unde Hieron., in Expositione catholicae fidei Nicaenique Symboli ait: Credimus in Spiritum sanctum, qui de Patre procedit proprie. Item: Spiritum sanctum verum Deum invenimus in Scriptura, et de Patre esse proprie. Et item: De Patre Filius et Spiritus sanctus proprie et vere de Patre procedit. Ecce aperte dicit Spiritum sanctum proprie esse de Patre, et proprie procedere a Patre. Quod non est ita

intelligendum, tanquam prius vel plenius a Patre procedat quam a Filio, sed quia hoc habet Pater a se non ab alio, ut de ipso sit et procedat Spiritus sanctus. Filius autem non a se, sed a Patre hoc habet, ut de ipso sit et procedat Spiritus sanctus.

***Ex eodem sensu dicitur Spiritus sanctus esse, et mitti a Patre per Filium.***

5. Forte etiam juxta hanc intelligentiam dicitur Spiritus sanctus mitti per Filium, et a Patre esse per Filium, unde Hilar. ad Deum Patrem de Spiritu sancto et Filio loquens, in lib. 12 de Trinit., ait: In Spiritu sancto tuo ex te profecto, et per eum misso. Item: Ante tempora Unigenitus tuus ex te natus manet, ita quod ex te per eum Spiritus sanctus tuus est; quod etsi sensu non percipiam, tamen teneo conscientia. In spiritualibus enim rebus tuus hebes sum. Item in eodem: Conserva hanc, oro, fidei meae religionem, ut quod in regenerationis meae symbolo professus sum, semper obtineam: Te Patrem scilicet et Filium tuum una tecum adorem: Spiritum sanctum tuum, qui ex te per Unigenitum tuum est promerear. Ecce aperte dicit Spiritum sanctum a Patre per Filium et mitti, et esse; quod non est intelligendum quasi a Patre per Filium minorem mittatur vel sit, sed quia ex Patre et Filio est et mittitur ab utroque, sed hoc ipsum habet Filius a Patre, ut ab ipso sit et mittatur Spiritus sanctus. Hoc ergo voluit significare Hilar., distinctionem faciens in locutione, ut ostenderet in Patre esse auctoritatem. Inde est etiam quod veritas ostendens Patrem esse auctorem processionis, qua procedit Spiritus a Filio, dixit in Evangelio: De Patre procedit, cum et de Patre et Filio procedit Spiritus sanctus. Unde Aug., in lib. 15 de Trin., quaerit: Si de Patre et Filio procedit Spiritus sanctus, cur Filius dixit: De Patre procedit? Cur putas, nisi quia solet ad eum referre etiam quod ipsius est, sicut et de quo ipse est; sicut ait: Mea doctrina non est mea, sed ejus qui misit me. Si ergo hic intelligitur ejus doctrina, quam tamen non dixit suam sed Patris, quanto magis illic intelligendus est Spiritus

sanctus de illo procedere, ubi sic ait: De Patre procedit; ut non diceret: De me non procedit. A quo autem habet Filius ut sit Deus (est enim Deus de Deo), ab illo utique habet ut etiam de illo procedat Spiritus sanctus. Et ideo Spiritus sanctus ut etiam de Filio procedat, sicut procedit de Patre, ab ipso habet Patre. Quapropter qui potest intelligere in eo quod ait Filius: Sicut habet Pater vitam in semetipso, sic dedit et Filio vitam habere in semetipso; non sine vita existenti jam Filio vitam Patrem dedisse, sed ita eum sine tempore genuisse, ut vita quam Pater Filio gignendo dedit, coaeterna sit vitae Patris qui dedit; intelligat etiam sicut habet Pater in seipso ut de illo procedat Spiritus sanctus, sic dedisse Filio ut etiam de isto procedat idem Spiritus sanctus, et utrumque sine tempore. Ita ergo dictum est Spiritum sanctum de Patre procedere, ut intelligatur quod etiam procedit de Filio, de Patre esse et Filio. Si enim quidquid habet, de Patre habet Filius, de Patre habet utique ut de illo procedat Spiritus sanctus, sed nulla ibi tempora cogitentur, quae habeant prius et posterius, quia ibi omnino nulla sunt.



## DISTINCTIO XIII

### QUARE SPIRITUS SANCTUS CUM SIT DE SUBSTANTIA PATRIS, NON DICATUR GENITUS VEL FILIUS, SED TANTUM PROCEDENS

1. Post haec considerandum est, quantum a talibus quales nos sumus intelligi potest, cum Spiritus sanctus procedat de Patre, et sit de substantia Patris, cur non dicatur esse natus, sed potius procedere; et cur non dicatur Filius. Quare autem Spiritus sanctus non dicatur vel sit natus, et ideo non sit Filius, Aug. ostendit in lib. 15 de Trin., dicens: Si Spiritus sanctus Filius diceretur, amborum utique Filius diceretur: quod absurdissimum est. Filius quippe nullus est duorum, nisi patris et matris. Absit autem ut inter Deum Patrem et Deum Filium tale aliquid suspicemur. Absurdissime ergo Filius diceretur amborum, id est. Patris et Filii. Amborum enim Filius diceretur, si eum ambo genuissent, quod abhorret omnium sanorum sensus. Non ergo ab utroque est genitus, sed procedit ab utroque amborum Spiritus. His verbis ostenditur cur Spiritus sanctus cum sit de Patre, non tamen dicatur genitus vel filius.

*Cum Spiritus sanctus non dicatur genitus, cur Filius dicatur procedere.*

2. Cum autem Spiritus sanctus non dicatur genitus, sed tantum procedens, quaeri solet cur Filius non dicitur tantum genitus, sed et procedens. Sicut ipse in Evangelio Joannis ait, c. 16: Ego ex Deo (processi vel) exivi, et veni in mundum. Non ergo tantum Spiritus sanctus procedit a Patre, sed etiam Filius. Ad quod dicimus quod cum uterque procedat a Patre, dissimiliter tamen. Nam Spiritus

sanctus, ut ait Aug. in lib. 5 de Trin., procedit a Patre non quomodo natus, sed quomodo datus vel donum. Filius autem procedit nascendo, exiit ut genitus. Ac per hoc illud elucescit ut patet, scilicet cur Spiritus sanctus etiam non sit Filius, cum et ipse a Patre exeat. Ideo Spiritus non dicitur Filius, quia neque natus est sicut unigenitus; neque factus, ut per Dei gratiam in adoptionem nasceretur sicut nos.

***Quod non potest distingui a nobis inter generationem Filii et processionem Spiritus sancti.***

3. Inter generationem vero Filii et processionem Spiritus sancti, dum hic vivimus, distinguere non sufficimus; unde Aug. Maximino praemissam quaestionem refricanti, scilicet quaerenti cur Spiritus sanctus non diceretur Filius, cum de Patris esset substantia, respondens, sic ait: Quaeris a me si de substantia Patris est Filius, de substantia Patris est etiam Spiritus sanctus: cur unus Filius sit, et alius non sit Filius? Ecce respondeo, sive capias sive non capias. De Patre est Filius, de Patre est Spiritus sanctus; sed ille genitus est, iste procedens. Ideo ille Filius est Patris, de quo est genitus: iste autem Spiritus sanctus est utriusque, quoniam de utroque procedit, sed ideo, eum de illo loqueretur ait, Joan. 15: De Patre procedit, quoniam Pater processionis ejus auctor est, qui talem Filium genuit, et gignendo ei dedit ut etiam de ipso procederet Spiritus sanctus. Nam nisi procederet etiam de ipso, non diceret discipulis, Joan. 20: Accipite Spiritum sanctum, eumque insufflando daret, ut a se quoque procedere significans, aperte ostenderet flando quod spirando dabat occulte. Quia ergo si nasceretur, non tantum de Patre, nec tantum de Filio, sed de ambobus utique nasceretur, sine dubio Filius diceretur amborum. Ac per hoc, quia Filius amborum nullo modo esset, non oportuit nasci eum de ambobus. Amborum est ergo Spiritus sanctus, procedendo de ambobus.

***Hic dicit quod non valet inter illa duo distinguere.***

4. Quid autem inter nasci et procedere intersit, de illa excellentissima natura loquens explicare quis potest? Non omne quod procedit, nascitur, quamvis omne procedat quod nascitur. Sicut non omne quod bipes est homo est, quamvis bipes sit omnis qui homo est. Hoc scio; distinguere autem inter illam generationem et hanc processionem nescio, non valeo, non sufficio. Ac per hoc quia et illa et ista est ineffabilis; sicut propheta Isaias, de Filio loquens, ait, c. 53: Generationem ejus quis enarrabit? Ita de Spiritu sancto verissime dicitur: Processionem ejus quis enarrabit? Satis sit ergo nobis, quia non est a seipso Filius, sed ab illo de quo natus est; non est a seipso Spiritus sanctus, sed ab illo de quo procedit; et quia de utroque procedit, sicut jam ostendimus. De Spiritu sancto quomodo ipse de Deo sit, nec tamen ipse Filius sit, quoniam procedendo non nascendo legitur esse de Deo, jam superius, quantum visum est, disputavimus.

***An Spiritus sanctus debeat dici ingenuus.***

5. Nunc considerandum est, cum Spiritus sanctus non sit genitus, utrum debeat dici ingenuus. Ad quod dicimus Spiritum sanctum nec genitum, nec ingenuum debere dici. Unde Aug. ad Orosium ait: Spiritum sanctum nec genitum, nec ingenuum fides certa declarat, quia si dixerimus ingenuum, duos patres videbimur affirmare; si autem genitum, duos credere Filios culpamur. Sicut enim solus Filius dicitur genitus, ita et solus Pater dicitur ingenuus, eo quod ab alio non sit; unde Aug., in lib. 15 de Trin., cap. 25: Pater, inquit, solus non est de alio. Ideo solus appellatur ingenuus, non quidem in Scripturis, sed in consuetudine disputantium, et de re tanta sermonem qualem valuerint proferentium. Filius autem de Patre natus est; et Spiritus sanctus de Patre principaliter et communiter de utroque procedit. Ideoque cum Spiritum sanctum genitum non dicamus, dicere tamen ingenuum non audemus, ne in hoc vocabulo

vel duos patres in illa Trinitate, vel duos qui non sunt de alio quispiam suspicetur. Ecce his verbis aperte ostendit Spiritum sanctum nec genitum nec ingenitum debere dici.

***Quod Hieronymus dicit Spiritum sanctum ingenitum, quod videtur praedictis adversari.***

6. Hieronymus tamen in Regulis definitionum contra haereticos dicit Spiritum sanctum ingenitum esse, his verbis: Spiritus sanctus Pater non est, sed ingenitus atque infectus. Pater non est, quia Patris est, et in Patre est: processionem habet ex Patre, et non nativitatem. Filius autem non est, quia genitus non est. Ecce his verbis dicitur Spiritus sanctus esse ingenitus, quod videtur adversari praemissis verbis Augustini.

***Determinatio, secundum diversas acceptiones dicit eos locutos.***

7. Sed ut istam quae videtur repugnantiam de medio abigamus, dicimus quod Hieron. aliter accepit nomen ingeniti, et aliter Aug. Accepit enim Aug. ingenitum, qui vel quod de alio non est, et secundum hoc de solo Patre dicitur; Hieron. vero ingenitum dicit, non genitum: et secundum hoc de Spiritu sancto potest dici, cum Spiritus sanctus non sit genitus.

***Ex verbis Hieronymi ostenditur ex quo sensu dixit Spiritum sanctum ingenitum.***

8. Quod autem Hieronymus ita acceperit, ostenditur ex verbis ejus, quibus in eodem tractatu utitur faciens talem divisionem: Omne

quod est, aut ingenitum est, aut genitum, aut factum. Est ergo quod nec natum est, nec factum; et est quod natum est, et factum non est; et est quod nec natum est, nec factum est; et est quod factum est, et natum non est; et est quod factum est, et natum est, et renatum est; et est quod factum est, et natum est, et renatum non est. Nunc praepositorum singulis rebus subsistentiam destinemus. Quod ergo nec natum nec factum est, Pater est; non enim ab alio aliquo est. Quod autem natum est et factum non est, Filius est, qui a Patre genitus est, non factus. Quod iterum nec factum nec natum est, Spiritus sanctus est, qui a Patre procedit. Quod etiam factum est et natum non est, coelum et terra, caeteraque insensibilia sunt. Quod autem factum et natum et renatum est, homo est. Quod vero factum est, et natum est, et renatum non est, animalia sunt. Ecce his verbis ostendit Hieron. se ingenitum accipere, non genitum. Aliter enim non esset praemissa divisio vera, scilicet, omne quod est, aut ingenitum est, aut genitum, aut factum. Atque in divisionis hujus prosecutione, in assignatione ingeniti, ubique ponit non natum.

## DISTINCTIO XIV

### QUOD GEMINA EST PROCESSIO SPIRITUS SANCTI

1. Praeterea diligenter adnotandum est quod gemina est processio Spiritus sancti: aeterna videlicet, quae ineffabilis est, qua a Patre et Filio aeternaliter et sine tempore processit; et temporalis, qua a Patre et Filio ad sanctificandam creaturam procedit. Et sicut ab aeterno communiter ac simul procedit a Patre et Filio, ita et in tempore communiter et simul ab utroque procedit ad creaturam, non divisim a Patre in Filium, et a Filio ad creaturam. Unde Aug., in lib. 15 de Trin. ait: Spiritus sanctus non de Patre procedit in Filium, et de Filio procedit ad sanctificandam creaturam; sed simul de utroque procedit, quamvis hoc Filio Pater dederit, ut sicut de se, ita etiam de illo procedat.

#### *De temporali processione Spiritus sancti specialiter agitur.*

2. De temporali autem processione, Beda in homilia Dominicae primae post Ascensionem ita loquitur: Cum gratia Spiritus sancti datur hominibus, profecto mittitur Spiritus a Patre, mittitur et a Filio; procedit a Patre, procedit et a Filio; quia et ejus missio est ipsa processio. His verbis aperte ostendit, donationem gratiae Spiritus sancti dici processionem vel missionem ejusdem. Sed cum donatio vel datio non sit nisi temporalis, constat quia et haec processio sive missio temporalis est. Hanc quoque temporalem Spiritus sancti processionem Aug., in lib. 15 de Trin., cap. 26, insinuat, dicens: Spiritus sanctus processit a Christo, quando post resurrectionem insufflavit in discipulos, his verbis, Joan. 20: Cum resurrexisset Christus a mortuis, et apparuisset discipulis, insufflavit,

et ait: Accipite Spiritum sanctum; ut etiam eum de se procedere ostenderet; et ipse est virtus quae de illo exibat (ut legitur in Evangelio, Luc. 6), et sanabat omnes. Et ut ostenderet hanc processionem Spiritus sancti non esse aliud quam donationem vel dationem ipsius Spiritus sancti, addidit, Joan. 20: Post resurrectionem Dominus Jesus bis dedit Spiritum sanctum: semel in terra propter dilectionem proximi, et iterum de coelo propter dilectionem Dei, quia per ipsum donum diffunditur charitas in cordibus nostris, Act. 2, qua diligimus Deum et proximum.

***Quod aliqui dicunt ipsum Spiritum sanctum non dari, sed dona ejus.***

3. Sunt autem aliqui qui dicunt Spiritum sanctum ipsum Deum non dari, sed dona ejus, quae non sunt ipse Spiritus; et, ut aiunt, Spiritus sanctus dicitur dari cum gratia ejus, quae tamen non est ipse qui datur hominibus, et hoc dicunt Bedam sensisse in superioribus verbis, quibus dicit Spiritum sanctum procedere, cum ipsius gratia datur hominibus; tanquam non ipse detur, sed gratia ejus. Sed quod ipse Spiritus sanctus, qui Deus est, et tertia in Trinitate persona, detur, aperte dicit Aug. in lib. 15 de Trin., cap. 26, ita dicens: Eundem Spiritum sanctum datum cum insufflasset Jesus, de quo mox ait, Matth. 28: Ite, baptizate omnes gentes in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti, ambigere non debemus. Ipse est ergo qui etiam de coelo datus est die Pentecostes. Quomodo ergo Deus non est qui dat Spiritum sanctum, imo quantus est Deus qui dat Deum? Ecce his verbis aperte dicit Spiritum sanctum, ipsum scilicet Deum dari hominibus a Patre, et a Filio. Et quod ipse Spiritus sanctus, qui Deus est ac tertia in Trinitate persona, nobis detur, nostrisque infundatur atque illabatur mentibus, aperte ostendit Ambr. in lib. 1 de Spiritu sancto, dicens: Licet multi dicantur spiritus, quia legitur, psal. 103: Qui facit angelos suos spiritus; unus est tamen Dei Spiritus. Ipsum ergo unum Spiritum et apostoli, et prophetae sunt

consecuti; sicut etiam vas electionis dicit, Actorum 9: Quia unum Spiritum potavimus; quasi eum qui non queat scindi, sed infundatur animis, et sensibus illabatur, ut secularis sitis restinguat ardorem; qui Spiritus sanctus non est de substantia rerum corporalium, nec de substantia invisibilium creaturarum. His verbis aperte dicit Spiritum sanctum ipsum, qui creatura non est, infundi mentibus nostris. Item in eodem lib. de Spiritu S., c. 5: Omnis creatura mutabilis est, sed non mutabilis Spiritus sanctus. Quid autem dicere dubitem quia datus est et Spiritus sanctus, cum scriptum sit ad Rom. 5: Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis? Qui cum sit inaccessibleis natura, receptibilis tamen propter bonitatem suam nobis est, complens virtute omnia; sed qui solis participetur justis. Simplex substantia, opulens virtutibus, unicuique praesens, dividens de suo singulis, et ubique totus. Incircumscribitur ergo et infinitus est Spiritus sanctus, qui discipulorum sensus separatorum infudit, quem nihil potest fallere. Angeli ad paucos mittebantur, Spiritus sanctus autem populis infundebatur. Quis ergo dubitet quin divinum sit quod infunditur simul pluribus, nec videtur? Unus est ergo Spiritus sanctus, qui datus est omnibus licet separatis apostolis. Et hic aperte dicit Ambr., serm. 43, in tom. 10, quod Spiritus sanctus, qui est substantia simplex, cum sit unus, datur pluribus. Alia quoque auctoritate (ad Rom. 5) hoc idem astruitur, scilicet quod Spiritus sanctus, qui est aequalis Filio, hominibus detur. Ait enim Aug., de Verbis Apostoli, sic: Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. A quo datur? Ab illo qui dedit dona hominibus. Quae dona? Spiritum sanctum, qui tale donum dat, qualis est ipse. Magna est misericordia ejus; donum dat sibi aequale, quia donum ejus Spiritus sanctus est. Praemissis his et aliis pluribus auctoritatibus, aperte monstratur quod Spiritus sanctus aequalis Patri et Filio nobis datur; nec ideo tamen minor est Patre et Filio. Unde Aug., in lib. de Trin., cap. ult., circa finem, ait: Non ideo, inquit, minorem Spiritum sanctum, quia et cum Pater misit et Filius arbitrandum est.



***An viri sancti et Ecclesiae praelati dent, vel dare possint Spiritum sanctum. Quod non dant hic ostendit.***

4. Hic quaeritur utrum et viri sancti dent vel possint dare aliis Spiritum sanctum. Quem si aliis dant, cum ejus donatio supra sit dicta processio, videtur ab eis procedere Spiritus sanctus vel mitti, sed creator a creatura non mittitur vel procedit. Restat ergo ut Spiritum sanctum ipsi non dent nec possint dare. Unde Aug. in lib. 15 de Trin.: Non aliquis discipulorum Christi dedit Spiritum sanctum. Orabant quippe ut veniret in eos quibus manum imponebant, non ipsi eum dabant. Quem morem in suis praepositis etiam nunc servat Ecclesia. Denique et Simon magus, offerens apostolis pecuniam, cap. 26 Actorum, c. 8, non ait: Date mihi et hanc potestatem, ut dem Spiritum sanctum: sed: Cuicumque, inquit, imposuero manus, accipiat Spiritum sanctum; quia nec Scriptura superius dixerat: Videns autem Simon quia apostoli darent Spiritum sanctum; sed dixerat: Videns autem Simon quia per impositionem manuum apostolorum daretur Spiritus sanctus. Ecce his verbis ostendit Aug. nec apostolos, nec alios Ecclesiae praelatos dedisse vel dare Spiritum sanctum.

***Quod non possunt dare Spiritum sanctum hic docet.***

5. Et quod plus est, non posse etiam dare dicit in eodem lib. subdens: De Christo scriptum est quod acceperit a Patre promissionem Spiritus sancti, et effuderit: in quo utraque natura monstrata est, humana scilicet et divina. Accepit quippe ut homo, effudit ut Deus. Nos autem accipere quidem hoc donum possumus pro modulo nostro; effundere vero super alios non utique possumus, sed ut hoc fiat, Deum super eos a quo id efficitur invocamus. His verbis, expresse dicit nos Spiritum sanctum non posse super alios effundere, id est aliis dare.

***Quod videtur contrarium.***

6. Sed huic videtur contrarium quod Apostolus ad Gal., c. 3, de se loquens ait: Qui tribuit vobis Spiritum, et operatur virtutes in vobis. Ecce evidenter dicit se tribuisse Spiritum. Sed intelligendum est hoc dixisse Apostolum, non quia haberet potestatem et auctoritatem dandi Spiritum sanctum, sed quia ministerium habuerit in quo dabatur a Deo Spiritus sanctus, ut enim ait Aug., super eundem locum, t. 4, exponens illud Apostoli verbum. Ab Apostolo praedicata est eis fides; in qua praedicatione adventum et praesentiam Spiritus sancti senserant, sicut illo tempore in novitate invitationis ad fidem, etiam sensibilibus miraculis praesentia Spiritus sancti apparebat, ut in Actibus apostolorum legitur. Aperte hic ostendit quomodo illis Spiritum sanctum Apostolus tribuerit; non utique ipsum mittendo in eos, sed praedicando eis fidem Christi; quam illis recipientibus, quod Spiritus sanctus in eis esset, aliquibus signis visibilibus monstrabatur. Non ergo homines, quantumcumque sancti, dare possunt Spiritum sanctum.

## DISTINCTIO XV

### UTRUM SPIRITUS SANCTUS A SEIPSO DETUR

1. Hic considerandum est, cum Spiritus sanctus detur hominibus a Patre et Filio, quod est ipsum temporaliter procedere ab utroque vel mitti, utrum etiam a seipso detur. Si datur a se, et procedit vel mittitur a se. Ad quod dicimus quia Spiritus sanctus et Deus est, et donum sive datum, et ideo dat et datur. Dat quidem, in quantum Deus; et datur in quantum donum sive datum. Cum autem donatio sive datio Spiritus sancti sit operatio Dei, et communis sit et indivisa operatio trium personarum, donatur itaque Spiritus non tantum a Patre et Filio, sed etiam a seipso; unde Aug., in lib. 15 de Trin., c. 9, dicit quod seipsum dat. Sicut, inquit, corpus carnis nihil est aliud quam caro, sic donum Spiritus sancti nihil est quam Spiritus sanctus. In tantum ergo donum Dei est, in quantum datur eis quibus datur. Apud se autem Deus est, etsi nemini datur, quia Deus erat Patri et Filio coaeternus antequam cuiquam daretur; nec quia illi dant et ipse datur, et ideo minor est illis. Ita enim datur, sicut Dei donum; ut etiam seipsum dat sicut Deus. Non enim dici potest non esse suae potestatis, de quo dictum est: Spiritus ubi vult spirat. Ecce aperte dicit quod Spiritus sanctus seipsum dat. Si enim Spiritus sanctus seipsum dare non potest, et eum Pater dare potest, et Filius potest, utique Pater dare aliquid et Filius quod non potest Spiritus sanctus. Item, si Pater et Filius dant Spiritum sanctum, nec ipse dat, aliquid ergo Pater operatur et Filius, quod non operatur Spiritus sanctus; dat ergo Spiritus sanctus seipsum. Si autem seipsum dat, tunc et a seipso procedit et mittitur, quod utique verum est. Nam processio temporalis Spiritus sancti vel missio, ipsius est donatio, et ipsa Dei operatio. Procedit ergo Spiritus sanctus temporaliter a se, mittitur a se, quia datur a se.

***Non est mirum si Spiritus sanctus dicatur mitti vel procedere a se, cum etiam Filius dicatur mitti a se.***

2. Ne autem mireris quod Spiritus sanctus dicitur mitti vel procedere a se. Nam et de Filio dicit Aug., in lib. 2 de Trin., cap. 5, quod non tantum a Patre missus est, sed etiam a seipso et a Spiritu sancto: quaerens quomodo Filius vel Spiritus sanctus sit missus, cum uterque sit ubique tanquam Deus. Nam uterque, inquit Aug., legitur missus. De Spiritu sancto enim legitur, Joan. 14: Quem mittet Pater in nomine meo. Et iterum, ibid., 16: Si abiero, mittam eum ad vos. Et Filius de se dicit, ibid., 9: Exivi a Patre, et veni in mundum. Et Apostolus dicit, Galat. 4: Misit Deus Filium suum. In propheta autem Jeremia, c. 23, scriptum est ex persona Dei: Coelum et terram ego impleo. Itaque ubique Deus est, ubique ergo est Filius, ubique etiam est Spiritus sanctus. Illuc ergo missus est Filius et Spiritus sanctus, ubi erat.

***Quomodo intelligenda sit missio utriusque.***

3. Quocirca quaerendum est quomodo intelligatur missio Filii vel Spiritus sancti. Pater enim solus, inquit Aug., in eodem libro, cap. 5, nusquam legitur missus, sed Filius, et Spiritus sanctus. Et de Filio primo videamus quomodo missum eum Apostolus dicat, Galat. 4: Misit Deus Filium suum, factum ex muliere; ubi satis ostendit eo ipso missum Filium, quo factum ex muliere. Proinde mitti a Patre sine Spiritu sancto non potuit, quia Pater intelligitur misisse eum cum fecit ex femina; quod utique non fecit sine Spiritu sancto. Ecce hic dicit Filium missum a Patre et Spiritu sancto.

***Quod a Spiritu sancto Filius sit missus, auctoritatibus confirmatur.***

4. Et quod a Spiritu sancto Filius sit missus, ut ait Aug. in eodem, auctoritatibus confirmatur, ipse Christus dicit per Isaiam, c. 48: Nunc misit me Dominus et Spiritus ejus. De hoc Ambros., in lib. 3 de Spiritu sancto, cap. 1, ita ait: Quis est qui dicit: Me misit Dominus et Spiritus ejus, nisi qui venit a Patre, ut salvos faceret peccatores, id est, Christus? ergo et Pater Filium misit, et Spiritus sanctus. Idem in eodem, c. 2: Datus est a Patre, ut Isaias dicit c. 9: Puer natus est nobis, et Filius datus est nobis. Datus est, audeo dicere, et a Spiritu, quia et a Spiritu sancto missus est. Dicit enim Filius Dei, Isaias 61: Spiritus Domini super me, propter quod unxit me, evangelizare pauperibus misit me, praedicare captivis remissionem, etc. Quod cum de libro Isaias legeret, ait in Evangelio, Lucae 4: Hodie completa est haec Scriptura auribus vestris, ut de se dictum esse signaret. Bene autem dixit, super me, quia quasi filius hominis et unctus est, et missus ad praedicandum. Nam secundum divinitatem non super Christum est Spiritus, sed in Christo. Ecce his verbis ostendit Ambrosius Filium esse missum et datum nobis, non tantum a Patre, sed etiam a Spiritu sancto.

***Quod Filius sit datus etiam a seipso.***

5. Deinde ostendit esse datum etiam a seipso, ita dicens in eodem lib., c. 2: Cum enim non definitum fuerit per prophetiam, a quo datus est Filius, ostenditur datus gratia Trinitatis, ut etiam ipse Filius se dederit. Ecce hic dicit quod Filius se dedit, quia Trinitas eum dedit. Si autem Filius a se datus est, a se ergo missus est, et a se processit. Et hoc utique verum est, et concedi oportet, cum ejus missio sit divina operatio.

### ***Quod Filius sit missus a se.***

6. Quod autem a se mittatur, Aug. astruit in lib. 2 de Trin., dicens, cap. 5: Forte aliquis cogat ut dicamus etiam a seipso missum esse Filium, quia et Mariae conceptus, et partus, operatio Trinitatis est. Sed, inquit aliquis, quomodo Pater eum misit, si ipse se misit? Cui respondeo quaerens ut dicat: Quomodo eum Pater sanctificavit, si et ipse se sanctificavit? Utrumque enim Dominus ait, Joan. 10: Quem Pater, inquit, sanctificavit et misit in hunc mundum. Et alibi, Joan. 17: Ego pro eis sanctifico meipsum. Item quaero: Quomodo Pater eum tradidit, si ipse se tradidit? Utrumque enim legitur, credo respondebit, si probe sapit, quia una voluntas est Patris, et Filii, et inseparabilis operatio. Sic igitur intelligat, illam incarnationem et ex Virgine nativitatem, in qua Filius intelligitur missus, una eademque operatione Patris et Filii inseparabiliter esse factam, non inde separato Spiritu sancto. Ergo a Patre et Filio missus est idem Filius, quia a Patre et verbo ejus factum est ut mitteretur, id est, incarnatus hominibus appareret. Non enim missus est mutando locum, quia in mundo erat. Quapropter Pater invisibilis una cum Filio secum invisibili, eundem Filium visibilem faciendo, misisse eum dictus est, qui si ita visibilis fieret, ut cum Patre invisibilis esse desisteret, id est, si in substantia invisibilis verbi in creaturam visibilem mutata et transiens verteretur, ita missus a Patre intelligeretur Filius, ut tantum missus, non etiam mittens cum Patre inveniretur. Cum vero sic est accepta forma servi, ut maneret incommutabilis forma Dei, manifestum est quod a Patre et Filio non apparentibus factum sit, quod appareret in Filio, id est ab invisibili Patre cum invisibili Filio idem ipse Filius visibilis mitteretur.

### ***Summatim colligit quae ex praedictis astruuntur.***

7. Ex praedictis aperte monstratur quod Filius missus est a Patre et Spiritu sancto, et a seipso; et quae sit ipsa missio, scilicet

incarnatio, id est quod factus est homo, per quod visibilis apparuit; quod est opus commune Patris, et Filii, et Spiritus sancti

### ***Quaeritur cur dicit: A meipso non veni.***

8. Sed ad hoc opponitur: Si Filius a seipso missus est, cur ergo ait Joan. 8: A meipso non veni? Ad hoc Aug. respondet, in lib. de Trin., cap. prius cit., dicens hoc dictum esse secundum formam servi, secundum quam non fecit ut mitteretur, id est, non operatus est incarnationem, sed non secundum formam Dei.

### ***Utrum semel tantum missus sit Filius, an saepe.***

9. Hic quaeritur utrum semel tantum missus sit Filius, an saepe mittatur. Si enim missio Filii ipsius tantum incarnatio est, cum semel tantum incarnatus sit, semel tantum videtur missus. At si saepe mittitur, est et alia ejus missio quam incarnatio. Sed quae est illa? Numquid aeterna genitura, missio ejus dicenda est, an etiam alia missio quaerenda est?

### ***Quod duobus modis dicitur Filius mitti.***

10. Ad quod dicimus quod duobus modis dicitur Filius mitti praeter illam aeternam genituram, quae ineffabilis est; secundum quam etiam missus posset dici, ut videtur quibusdam, sed melius ac verius secundum eam dicitur genitus. Praeter eam ergo, duobus modis dicitur mitti, scilicet, vel cum visibiliter mundo apparuit carne indutus, vel cum se in animas pias sic transfert, ut ab eis percipiatur ac cognoscatur. Hos duos missionis modos aperte August. distinguit in lib. 4 de Trin., c. 20, dicens: Non eo ipso quod de Patre natus est, missus dicitur Filius; sed eo quod apparuit huic mundo: Verbum caro

factum. Unde dicit, Joan. 16: A patre exivi, et veni in mundum; vel eo quod ex tempore cujusquam mente percipitur; sicut dictum est de sapientia, Sapient. 9: Emitte illam de coelis sanctis tuis, et a sede magnitudinis tuae, ut mecum sit et mecum laboret, id est, doceat me laborare. Et tunc unicuique mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur, quantum cognosci et percipi potest, pro captu vel proficientis in Deum, vel perfectae in Deo animae rationalis.

***Quod secundum alterum semel, secundum alterum saepe sit missus; et secundum alterum ut sit homo, et secundum alterum ut sit cum homine.***

11. Ecce distincti sunt duo modi missionis Filii; et secundum alterum semel tantum missus est Dei Filius, secundum alterum saepe missus est, et mittitur quotidie. Nam secundum alterum missus est ut sit homo, quod semel tantum factum est; secundum alterum vero mittitur ut sit cum homine, quando quotidie mittitur ad sanctos, et missus est etiam ante incarnationem, et ad omnes sanctos qui ante fuerunt, et etiam ad angelos. Unde Aug. de Filio, id est de Sapientia Patris loquens, lib. 4 de Trin., eodem cap., ait: Aliter mittitur Sapientia ut sit cum homine, aliter missa est ut sit homo. In animas sanctas se transfert, et amicos Dei et prophetas constituit, sicut implet etiam sanctos angelos. Sed cum venit plenitudo temporis missa est non ut impleret angelos, nec ut esset angelus, nec ut esset cum hominibus vel in hominibus, ut antea in patribus erat et in prophetis, sed ut ipsum Verbum fieret caro, id est homo.

***Quod secundum alterum modum dicitur missus in mundum, secundum alterum non.***

12. Praeterea notandum est quod cum his duobus modis mittatur Filius, secundum alterum dicitur missus in mundum,



secundum alterum vero non. Eo enim modo missus dicitur in mundum, quo visibilis mundo apparuit. Unde Aug., in eisdem lib. et cap., ait: Cum ex tempore cujusquam mente percipitur, mitti qui dicitur, sed non in hunc mundum, non enim sensibiliter apparet, id est, corporeis sensibus praesto est. Nam et nos, secundum quod mente aliquid aeternum capimus, non in hoc mundo sumus; et omnium justorum spiritus etiam in carne viventium, in quantum divina sapiunt, non sunt in hoc mundo. Ex praedictis liquet quod praeter ineffabilem genituram, duobus modis mittitur Filius, scilicet cum visibiliter apparuit, vel invisibiliter percipitur mente.

***Cur Pater non dicitur missus, cum ab aliquo cognoscitur, ut Filius?***

13. Hic quaeritur cur Pater non dicitur missus, cum ex tempore a quoquam cognoscitur, sicut Filius. Ad quod dicimus quia in eo est principii auctoritas, quae non habet de quo sit, a quo Filius et Spiritus sanctus. Pater enim est, ut ait Aug. in eisdem lib. et cap., principium totius divinitatis, vel, si melius dicitur, deitatis, quia principium est Filii et Spiritus sancti. Nam, ut ait Aug. in eodem, in fine c. 21: Si voluisset etiam Deus Pater, per subjectam creaturam visibiliter appareret; absurdissime tamen aut a Filio quem genuit, aut a Spiritu sancto qui de illo procedit, missus diceretur. Congruenter autem ille missus dicitur, qui in carne apparuit; misisse autem ille, qui in ea non apparuit.

***Putaverunt quidam Filium et Spiritum sanctum minores fuisse Patre, quia missi dicuntur.***

14. Ideoque putaverunt quidam haeretici, cum Pater non sit missus, sed Filius et Spiritus sanctus, Patrem esse majorem, ac Filium minorem esse et Spiritum sanctum; atque Patrem, quasi

majorem, misisse utrumque quasi minorem. Quod Aug. improbat in lib. 4 de Trin., illis contra dicens. Non ideo, inquit, arbitrandum est minorem esse Filium quod missus est a Patre, nec ideo minorem Spiritum sanctum quod et Pater eum misit et Filius. Sive enim propter visibilem creaturam, sive potius propter principii auctoritatem vel commendationem, non propter inaequalitatem vel imparitatem, vel dissimilitudinem substantiae in Scripturis haec posita intelliguntur. Non ergo ideo dicitur Pater misisse Filium vel Spiritum sanctum, quod ille esset major, et illi minores; sed maxime propter auctoritatem principii commendandam, et quia in visibili creatura non sicut ille apparuit. Ecce ostensum est quae sit missio Filii, et quibus modis mittatur.

## DISTINCTIO XVI

### DE MISSIONE SPIRITUS SANCTI, QUAE FIT DUOBUS MODIS, VISIBILITER ET INVISIBILITER

1. Nunc de Spiritu sancto videndum est, praeter illam ineffabilem et aeternam processionem qua procedit a Patre et Filio, et non a seipso; quae fit ejus temporalis processio, quae dicitur missio sive datio. Ad quod dicimus, quia sicut Filius duobus modis dicitur mitti, uno quo visibiliter apparuit, altero quo invisibiliter a castis mentibus percipitur, ita et Spiritus sanctus a Patre et Filio ac a seipso duobus modis procedere sive mitti sive dari dicitur: uno visibiliter, altero invisibiliter. Datus est enim visibilis creaturae demonstratione, sicut in die Pentecostes, aliisque vicibus: et datur quotidie invisibiliter, illabendo mentibus fidelium.

#### *Prius de illo modo missionis qui fit visibiliter, agit.*

2. Et primo agamus de illo missionis modo qui fit visibili specie. De hoc Aug., in lib. 2 de Trin., cap. 5, ait: In promptu est intelligere de Spiritu sancto cur missus et ipse dicatur. Facta est enim quaedam creaturae species ex tempore, in qua visibiliter ostenderetur Spiritus sanctus: sive cum in ipsum Dominum corporali specie columbae descendit, sive cum in die Pentecostes factus est subito de coelo sonus, quasi ferretur flatus vehemens, et visae sunt illis linguae divisae sicut ignis, qui et insedit super unumquemque eorum. Haec operatio visibiliter expressa, et oculis oblata mortalibus missio Spiritus sancti dicta est: non ut appareret eis ipsa substantia, qua et ipse invisibilis et incommutabilis est, sicut Pater et Filius; sed ut exterioribus visis corda hominum commota a temporali

manifestatione venientis, ad occultam aeternitatem semper praesentis converteretur. Ecce his verbis aperit Aug. illum modum missionis, qui visibiliter exhibetur, cum tamen ipse Spiritus in sui natura non videatur: qui nec in illis creaturis magis erat quam in aliis, sed ad aliud. In illis enim erat, ut per eas ad homines veniens, ostenderetur esse in illis ad quos illae creaturae veniebant. Non enim Spiritus sanctus temporali motu tunc venit, vel in homines descendit, sed per temporalem motum creaturae significata est spiritualis et invisibilis Spiritus sancti infusio. Et ut apertius dicam, per illum modum missionis Spiritus sancti corporaliter exhibitum, monstrata est spiritualis et interior missio sancti Spiritus sive donatio, de qua agendum est.

***Cum Filius sit minor Patre secundum formam creatam, in qua apparuit, cur non et Spiritus sanctus similiter?***

3. Sed prius quaerendum est, cum Filius dicatur minor Patre secundum missionem qua in forma creata apparuit, cur et Spiritus sanctus non dicatur similiter minor Patre, cum in forma creata apparuit? Nam de Filio quod minor sit Patre, secundum formam qua missus apparuit, aperte ostendit Aug., in lib. 4 de Trin., dicens, cap. 19. Misit Deus Filium suum, factum ex muliere, factum sub lege, Gal. 4; usque adeo parvum, ut factum; eo itaque missum, quo factum. Fateamur ergo factum, minorem; et in tantum minorem, in quantum factum: et in tantum factum, in quantum missum. Ecce habes, quia Filius in quantum est missus, id est, factus, minor est Patre. Cur ergo Spiritus sanctus non dicatur Patre minor, cum et ipse creaturam assumpsit in qua apparuit? quia aliter Spiritus assumpsit creaturam in qua apparuit, aliter Filius. Nam Filius accepit per unionem personae, Spiritus vero non. Filius enim accepit hominem, ita ut fieret homo. Spiritus vero sanctus non ita accepit columbam, ut fieret columba. De hoc Aug., in lib. 2. de Trin., ait, cap. 6: Ideo nusquam scriptum est quod Deus Pater major sit Spiritu sancto, vel

Spiritus sanctus minor Patre, quia non sic est assumpta creatura in qua appareret Spiritus sanctus, sicut assumptus est Filius hominis in qua forma ipsius Dei Verbi persona praesentaretur, non ut haberet Verbum Dei sicut alii sancti sapientes, sed quod ipsum Verbum erat. Aliud est enim Verbum in carne, aliud Verbum caro, id est, aliud est Verbum in homine, aliud Verbum est homo. Caro enim pro homine posita est in eo quod ait, Joan. 1: Verbum caro factum est. Non ergo sic assumpta est creatura in qua apparuit Spiritus sanctus, sicut assumpta est caro illa et humana forma ex Virgine Maria. Non enim columbam, vel illum flatum, vel illum ignem beatificavit sibi in unitatem personae conjunxit in aeternum. Ex praedictis aperte ostensum est secundum quid Filius dicatur minor Patre, et quare Filius dicatur minor Patre, et non Spiritus sanctus.

***Quod Filius secundum quod homo factus est, non modo Patre, sed Spiritu sancto, et etiam seipso minor est.***

4. Notandum autem quod Filius secundum quod homo factus est, non tantum Patre, sed Spiritu sancto, et etiam seipso minor dicitur. Et quod etiam seipso minor dicatur secundum formam servi, Aug. ostendit in lib. 1 de Trin., dicens, cap. 7: Erraverunt homines, ea quae de Christo secundum hominem dicta sunt, ad ejus substantiam quae sempiterna est transferentes: sicut illud quod ipse Dominus ait, Joan. 14; Pater major me est, quod propter formam servi veritas dicit: secundum quem modum, etiam seipso minor est Filius. Quomodo enim non etiam seipso minor factus est, qui seipsum exinanivit, formam servi accipiens, Philip. 2? Non enim sic accepit formam servi, ut amitteret formam Dei, in qua erat aequalis Patri. In forma ergo Dei, unigenitus Patris aequalis est Patri; in forma servi, etiam seipso minor est. Non ergo immerito Scriptura dicit utrumque scilicet et aequalem Patri Filium, et Patrem majorem Filio. Illud enim propter Dei formam, hoc autem propter formam servi intelligitur. De hoc eodem in lib. 2. de Trin. Aug. ait, cap. 1; Dei Filius est aequalis

Patri secundum Dei formam, in qua est; et minor Patre secundum formam servi, quam accepit; in qua non modo Patre, sed etiam Spiritu sancto; nec hoc tantum, sed etiam seipso minor inventus est. Propter quod, ut idem in lib. contra Maximinum ait, non tantum Patre, sed etiam seipso et Spiritu sancto minor factus est, et etiam minoratus paulo minus ab angelis. Est ergo Dei Filius, ut ipse ait, in lib. 1 de Trin., cap. 7: Deo Patri natura aequalis, habitu minor, id est, in forma servi quam accepit. His auctoritatibus ostenditur aperte Filius secundum formam servi minor Patre, et seipso, et Spiritu sancto.

***Hilarius aliter dicit, scilicet quod Pater sit major, nec Filius tamen minor.***

5. Hilarius autem dicere videtur quod Pater major sit Filio, nec tamen Filius minor Patre. Pater enim dicitur major propter auctoritatem, quia in eo est auctoritas generationis; secundum quam dicit, Joan. 14: Pater major me est. Et Apostolus, Philipp. 2: Donavit ei nomen quod est super omne nomen. Cum ergo ait: Pater major me est, hoc est ac si diceret, donavit mihi nomen. Si ergo, inquit Hilarius in lib. 9 de Trin., donantis auctoritate Pater major est, numquid per doni confessionem Filius minor est? Major itaque donans est, sed minor jam non est cui unum esse donatur, ait enim, Joan. 1: Ego et Pater unum sumus. Si non hoc donatur Jesu ut confitendus sit in gloria Dei Patris, minor Patre est; si autem in ea gloria ei donatur esse qua Pater est, habes et in donantis auctoritate quia major est, et in donati confessione quia unum sunt. Major itaque Pater Filio est, et plane major: cui tantum donat esse, quantus est ipse, cui innascibilitatis esse imaginem sacramento nativitatis impartit, quem ex se in forma sua generat. Audisti, lector, quid super hoc dicat Hilar., cujus verba ubicumque occurrerint diligenter nota, pieque intellige.

## DISTINCTIO XVII

### DE MISSIONE SPIRITUS SANCTI, QUA INVISIBILITER MITTITUR

1. Jam nunc accedamus ad assignandam missionem Spiritus sancti qua invisibiliter mittitur in corda fidelium. Nam ipse Spiritus sanctus, qui Deus est, ac tertia in Trinitate persona (ut supra ostensum est), a Patre et Filio ac seipso temporaliter procedit, id est, mittitur ac donatur fidelibus. Sed quae sit ista missio sive donatio, vel quomodo fiat, considerandum est.

***Praemittitur quiddam ad hanc ostensionem necessarium, scilicet quod Spiritus sanctus est charitas qua diligimus Deum et proximum.***

2. Hoc autem ut intelligibilius doceri, ac plenius perspici valeat, praemittendum est quiddam ad hoc valde necessarium. Dictum quidem est supra, et sacris auctoritatibus ostensum, quod Spiritus sanctus amor est Patris et Filii quo se invicem amant et nos. His autem addendum est quod ipse idem Spiritus sanctus est amor sive charitas, qua nos diligimus Deum et proximum; quae charitas cum ita est in nobis, ut nos faciat diligere Deum et proximum, tunc Spiritus sanctus dicitur mitti vel dari nobis; et qui diligit ipsam dilectionem qua diligit proximum, in eo ipso Deum diligit, quia ipsa dilectio Deus est, id est, Spiritus sanctus.

***Auctoritatibus ita esse confirmat.***

3. Ne autem in re tanta aliquid de nostro influere videamur,

sacris auctoritatibus quod dictum est corroboremus. De hoc Aug., in lib. 8 de Trin., cap. 7, ait: Qui proximum diligit, consequens est ut ipsam praecipue dilectionem diligit. Deus autem dilectio est; consequens ergo est ut praecipue Deum diligit. Item in eodem: Deus dilectio est, ut ait Joannes Apostolus 1 Epist., c. 4; ut quid ergo imus et currimus in sublimia coelorum et ima terrarum quaerentes eum qui est apud nos, si nos apud eum esse velimus? Nemo dicat: Non novi quid diligam; diligit fratrem, et diligit eandem dilectionem. Magis enim novit dilectionem qua diligit, quam fratrem quem diligit. Ecce jam potes notiores Deum habere quam fratrem. Plane notiores, quia praesentiores, quia interiores, quia certiores. Amplexere dilectionem Deum, et dilectione amplectere Deum. Ipsa est dilectio quae omnes bonos angelos, et omnes Dei servos consociat vinculo sanctitatis. Quanto ergo saniores sumus a tumore superbiae, tanto sumus dilectione pleniores: et quo nisi Deo, plenus est, qui plenus est dilectione? His verbis satis ostendit Aug. quod dilectio ipsa qua diligimus Deum vel proximum, Deus est. Sed adhuc apertius in eodem libro subdit dicens: Dilectionem quantum commendat Joannes Apostolus attendamus. Qui diligit, inquit, ibid., c. 2, fratrem, in lumine manet, et scandalum in eo non est. Manifestum est quod justitiae perfectionem in fratris dilectione posuerit. Nam in quo scandalum non est, utique perfectus est. Et tamen videtur dilectionem Dei tacuisse; quod nunquam faceret, nisi quia in ipsa fraterna dilectione vult intelligi Deum. Apertissime enim in eadem Epistola paulo post, cap. 4, ait ita: Dilectissimi, diligamus invicem, quia dilectio ex Deo est, et omnis qui diligit, ex Deo natus est, et cognovit Deum. Qui non diligit non cognovit Deum, quia Deus dilectio est. Ista contextio satis aperte declarat eandem ipsam fraternam dilectionem (nam fraterna dilectio est qua diligimus invicem) non solum ex Deo, sed etiam Deum esse, tanta auctoritate praedicari, scilicet Joannis. Cum ergo de dilectione diligimus fratrem, de Deo diligimus fratrem; nec fieri potest ut eandem dilectionem non praecipue diligamus qua fratrem diligimus, quoniam Deus dilectio est. Item, qui non diligit fratrem non est in dilectione; et qui non est



in dilectione, non est in Deo, quia Deus dilectio est. Ecce aperte dicit fraternam dilectionem Deum esse.

***Quod fraterna dilectio cum sit Deus, non est Pater, vel Filius, sed tantum Spiritus sanctus.***

4. Cum autem fraterna dilectio sit Deus, nec Pater est, nec Filius, sed tantum Spiritus sanctus, qui proprie in Trinitate dilectio vel charitas dicitur. Unde Aug., in lib. 15 de Trin., cap. 19: Si in donis Dei nihil est majus charitate, et nullum est majus donum Dei quam Spiritus sanctus, quid consequentius est, quam ut ipse sit charitas, quae dicitur et Deus et ex Deo? Ita enim ait 1 Joan. 4: Dilectio ex Deo est. Et paulo post: Deus dilectio est. Ubi manifestat eam se dilectionem dixisse Deum, quam dixit ex Deo; Deus ergo ex Deo est dilectio. Item in eodem cap., Joannes volens de hac re apertius loqui: In hoc, inquit, cognoscimus, quia in ipso manemus, et ipse in nobis, quia de Spiritu suo dedit nobis. Spiritus itaque sanctus, de quo dedit nobis, facit nos in Deo manere, et ipsum in nobis; hoc autem facit dilectio. Ipse est ergo Deus dilectio. Ipse igitur significatur ubi legitur: Deus dilectio est. Ex his ergo apparet quod Spiritus sanctus charitas est.

***Quod non est dictum per causam illud: Deus charitas est; sicut illud: Tu es patientia mea, et spes mea***

5. Sed ne forte aliquis dicat illud esse dictum per expressionem causae: Deus charitas est, eo scilicet quod charitas sit ex Deo, et non sit ipse Deus; sicut dicitur: Deus nostra patientia est, et spes, non quod ipse sit ista, sed quia ista ex Deo sunt; occurrit Aug., ostendens hoc non esse dictum per causam, sicut illa, in lib. 15 de Trin., cap. 17, dicens: Non dicturi sumus charitatem non propterea esse dictam Deum, quod ipsa charitas sit ulla substantia quae Dei

digna sit nomine, sed quod donum sit Dei; sicut dictum est de Deo: Tu es patientia mea. Non utique ideo dictum est: Tu es patientia mea, quod Dei substantia est nostra patientia, sed quia ab ipso nobis est. Unde psal. 61. Ab ipso est patientia mea. Hunc enim sensum facile refellit Scripturarum ipsa locutio. Tale est enim: Tu es patientia mea, quale est: Domine spes mea, et Deus meus misericordia mea; et multa similia. Non est autem dictum: Domine charitas mea, aut: Tu es charitas mea, aut: Deus charitas mea, sed ita dictum est 1 Joan. 4: Deus charitas est, sicut dictum est in Joan., c. 4: Deus spiritus est. Hoc qui non discernit intellectum a Domino, non expositionem quaerat a nobis. Non enim apertius quidquam possumus dicere; Deus ergo charitas est. Ex praedictis clarescit quod Spiritus sanctus charitas est, qua diligimus Deum et proximum; unde facilius est nobis ostendere quomodo Spiritus sanctus mittatur sive detur nobis.

### ***Quomodo Spiritus sanctus mittatur, vel detur nobis.***

6. Tunc enim mitti vel dari dicitur, cum ita in nobis est, ut faciat nos diligere Deum et proximum, quod manemus in Deo, et Deus in nobis. Unde Aug., hunc missionis modum insinuans, in lib. 15 de Trin., c. 70, ait: Deus Spiritus sanctus, qui procedit ex Deo, cum datus fuerit homini, accendit eum ad diligendum Deum et proximum, et ipse dilectio est. Non enim habet homo unde diligat Deum, nisi ex Deo. Ecce quomodo datur vel mittitur nobis Spiritus sanctus secundum quod dicitur datum, sive donum. Quod donum commendat Aug., explanans apertius quomodo detur, in eodem libro. Dilectio, inquit, Dei diffusa est in cordibus nostris, ut ait Apostolus, Rom. 5, per Spiritum sanctum qui datus est nobis. Nullum est isto dono Dei excellentius. Solum est quod dividit inter filios regni et filios perditionis. Dantur et alia per Spiritum munera, sed sine charitate nihil prosunt. Nisi ergo tantum impartiatui cuiquam Spiritus sanctus, ut eum Dei et proximi faciat amatorem, a sinistra non transfertur ad dexteram. Neque Spiritus sanctus proprie dicitur

donum, nisi propter dilectionem; quam qui non habuerit, et si loquatur omnibus linguis, et habuerit prophetiam, et omnem scientiam, et omnem fidem, et distribuerit omnem substantiam suam, et tradiderit corpus suum ita ut ardeat, non ei prodest (3 Cor., 13). Quantum ergo bonum est sine quo ad aeternam vitam neminem tanta bona perducunt! Ipsa vero dilectio vel charitas (nam unius rei nomen est utrumque) perducit ad regnum. Dilectio ergo, quae Deus est, et proprie ex Deo est, Spiritus sanctus est, per quem diffunditur in cordibus nostris Deus charitas, per quam nos tota inhabitat Trinitas. Quocirca rectissime Spiritus sanctus, cum sit Deus, vocatur etiam donum Dei. Quod donum proprie quid nisi charitas intelligendum est; quae perducit ad Deum, et sine qua quodlibet aliud Dei donum non perducit ad Deum. Ecce hic aperitur quod supra dictum erat, scilicet quod charitas sit Spiritus sanctus, et donum excellentius; et quomodo hoc donum, id est Spiritus sanctus detur nobis, scilicet cum ita impartitur alicui, id est, ita habet esse in aliquo, ut eum faciat Dei et proximi amatorem. Quod cum facit, tunc dari dicitur sive mitti alicui; et tunc ille dicitur proprie habere Spiritum sanctum.

***Utrum concedendum sit quod Spiritus sanctus augeatur in homine, vel magis vel minus habeatur vel detur.***

7. Hic quaeritur, si charitas Spiritus sanctus est, cum ipsa augeatur et minuatur in homine, et magis et minus per diversa tempora habeatur; utrum concedendum sit quod Spiritus sanctus augeatur vel minuatur in homine, vel magis et minus habeatur. Si enim in homine augetur, et magis vel minus datur et habetur, mutabilis esse videtur, Deus autem omnino immutabilis est. Videtur ergo quod vel Spiritus sanctus non sit charitas, vel charitas non augeatur vel minuatur in homine. Item charitas et non habenti datur ut habeat, et habenti ut plenius habeat. Sic ergo Spiritus sanctus charitas est, et non habenti datur ut habeat, et habenti ut plenius habeat. Sed quomodo datur non habenti, cum ipse ut Deus sit ubique

et in omnibus creaturis totus; et quomodo plenius datur vel habetur sine sui mutatione?

### ***Responsio ad primam quaestionem.***

8. His itaque respondemus, dicentes quod Spiritus sanctus sive charitas penitus immutabilis est, nec in se augetur vel minuitur, nec in se recipit magis vel minus; sed in homine vel potius homini augetur et minuitur et magis vel minus datur vel habetur, sicut Deus dicitur magnificari et exaltari in nobis, qui tamen in se nec magnificatur nec exaltatur. Unde Propheta psal. 63: Accedat homo ad cor altum, et exaltabitur Deus. Super quem locum ait auctoritas : Deus non in se, sed in corde hominis grandescit. Sic ergo Spiritus sanctus homini datur, et datus amplius datur, id est, augetur, et magis et minus habetur; et tamen immutabilis existit.

### ***Responsio ad secundam.***

9. Cumque ubique sit et in omni creatura totus, sunt tamen multi qui eum non habent. Non enim omnes Spiritum sanctum habent, in quibus est; alioquin et irrationabiles creaturae haberent Spiritum sanctum, quod fidei pietas non admittit.

### ***Auctoritate confirmat utramque responsionem.***

10. Ut autem certius fiat quod diximus, auctoritate confirmemus: Quod Spiritus sanctus magis ac minus percipiatur et homini augeatur, et non habenti detur, et habenti ut plus habeatur, Aug. ostendit super Joannem dicens: Sine Spiritu sancto constat nos Christum non diligere, et ejus mandata servare non posse; et id nos posse, atque agere tanto minus, quanto illum percipimus minus; tanto

vero amplius, quanto illum percipimus amplius. Ideoque non solum non habenti, verum etiam habenti non incassum promittitur. Non habenti quidem, ut habeatur; habenti autem, ut amplius habeatur. Nam si ab alio minus, et ab alio amplius non haberetur, sanctus Eliseus sancto Eliae non diceret, 4 Reg. 2: Spiritus qui est in te, duplo sit in me. Christo autem qui est Dei Filius, non ad mensuram datus est Spiritus; Joan. 3. Neque enim sine gratia Spiritus sancti est mediator Dei et hominum homo Christus, quod enim est unigenitus Dei Filius aequalis Patri, non est gratiae, sed naturae. Quod autem in unitatem personae unigeniti assumptus est homo, gratiae est, non naturae. Caeteris autem ad mensuram datur, et datus additur, donec unicuique pro modo suae perfectionis propria mensura compleatur. Ecce expresse habes quod Spiritus sanctus magis et minus datur vel accipitur, et homini datus augetur, et habenti et non habenti datur, quia Spiritus sanctus est charitas quae non habenti datur, et in habente augetur et proficit. Imo, ut verius et magis proprie loquar, homo in ea proficit et deficit aliquando; et tunc ipsa dicitur proficere vel deficere, quae tamen nec proficit nec deficit in se, quia Deus est; unde Aug., in homil. 9 super Epistolam Joan., ait: Probat se quisque quantum in illo profecerit charitas, vel potius quantum ipse in charitate profecerit. Nam si charitas Deus est, nec deficit nec proficit. Sic ergo in te proficere dicitur charitas, quia tu in ea proficis. Ecce quomodo intelligendum sit cum dicitur Spiritus sanctus augeri in nobis, quia nos in eo scilicet proficimus, sic et alia hujusmodi.

***Quod aliqui dicunt Spiritum sanctum non esse charitatem qua diligimus Deum et proximum.***

11. Supra dictum est quod Spiritus sanctus charitas est Patris et Filii, qua se invicem diligunt et nos; et ipse idem est charitas quae diffunditur in cordibus nostris, Rom. 5, ad diligendum Deum et proximum. Horum alterum omnes Catholici concedunt, scilicet quod Spiritus sanctus sit charitas Patris et Filii. Quod autem ipse idem sit

charitas qua diligimus Deum et proximum, a plerisque negatur. Dicunt enim: Si Spiritus sanctus charitas est Patris et Filii et nostra, eadem ergo charitas est qua Deus diligit nos, et qua nos diligimus eum. Hoc autem sanctorum auctoritates negare videntur. Dicit enim Aug. in lib. de Spiritu et littera: Unde est dilectio, nisi unde et ipsa fides, id est, a Spiritu sancto? Non esset enim in nobis, nisi diffunderetur in cordibus nostris per Spiritum. Charitas autem Dei dicta est diffundi in cordibus nostris, non qua nos ipse diligit, sed qua nos facit dilectores suos. Sicut justitia Dei dicitur, qua nos justus ejus munere efficimur; et Domini salus, qua nos salvat; et fides Christi, qua nos fideles facit. His verbis videtur monstrari distinctio inter charitatem, qua nos Deus diligit, et qua nos diligimus. Et sicut justitia nostra dicitur Dei, non quod ipse sit ea justus, sed quia ea nos justos facit, similiter et fides et salus, sic videtur dicta Dei charitas, quae est in nobis, non quod ipse ea diligit, sed quia ea nos diligere facit. De hoc etiam idem Aug., in lib. 15 de Trin. ait, c. 17: Cum Joannes commemorasset Dei dilectionem, non qua nos eum, sed qua ipse dilexit nos, et misit Filium suum liberatorem pro peccatis nostris. Ecce et hic videtur manifeste dividere dilectionem qua nos diligimus Deum, ab ea qua ipse diligit nos. Si ergo, inquiunt, Spiritus sanctus dilectio est qua Deus diligit, et qua nos diligimus, duplex dilectio est, imo duo diversa est, quod absurdum et a veritate longe est. Non ergo dilectio qua diligimus, sed qua Deus tantum diligit nos.

### ***Responsio ad praedicta determinans auctoritates.***

12. His respondemus praedictarum auctoritatum verba determinantes hoc modo: Charitas Dei dicta est diffundi in cordibus nostris, non qua ipse nos diligit; sed qua nos diligere facit, etc. His verbis non dividitur nec diversa ostenditur charitas qua Deus nos diligit, ab ea qua nos diligimus; sed potius cum sit una eadem charitas, et dicatur ipsa Dei charitas, et diversis de causis et rationibus Dei charitas appellari in Scriptura ostenditur. Dicitur enim

Dei charitas, vel quia Deus ea diligit nos, vel quia nos ea suos dilectores facit.

### *Determinatio primae auctoritatis.*

13. Cum ergo ab Apostolo dicitur, Rom. 5,; Charitas Dei diffunditur in cordibus nostris, non est dicta charitas Dei qua diligit nos, sed qua facit nos diligere, id est, non ibi appellatur charitas Dei, eo quod Deus nos ea diligit, sed eo quod nos ea sui dilectores facit. Et quod ea ratione possit dici charitas Dei, quia nos ea diligere facit, ex simili genere locutionis ostenditur, sicut dicitur justitia Dei qua nos justificat, et Domini salus qua nos salvat, et fides Christi qua nos fideles facit.

### *Determinatio secundae.*

14. Similiter et aliam exponimus auctoritatem ubi ait dilectionem Dei commemorari, non qua nos eum, sed qua ipse dilexit nos; ac si diceret: Commemorat dilectionem Dei, non secundum quod ea nos diligimus Deum, sed secundum quod ipse ea diligit nos.

### *Aliud objiciunt.*

15. Sed aliud est, inquit, quod magis urget: dixit enim supra Aug., lib. de Spiritu et Littera, c. 32, quod dilectio est a Spiritu sancto, a quo fides Sicut ergo fides non est Spiritus sanctus a quo est, ita nec charitas. Quomodo ergo Spiritus sanctus est, si ab ipso est? Nam si ab ipso est, et ipse est, ergo Spiritus sanctus a seipso est. Ad quod dicimus: Spiritus sanctus quidem a seipso non est, sed tamen a seipso datur nobis, ut supra dictum est; dat enim seipsum nobis Spiritus sanctus. Et ex hoc sensu dictum est quod charitas ab ipso est

in nobis, et tamen ipsa Spiritus sanctus est. Fides autem est a Spiritu sancto, et non est Spiritus sanctus, quia donum vel datum solummodo est, non Deus dans.

***Quod alias inducunt rationes et auctoritates ad idem probandum.***

16. Alias quoque inducunt rationes ad idem ostendendum, scilicet quod charitas non sit Spiritus sanctus, quia charitas affectio mentis est et motus animi, Spiritus sanctus vero non est affectio animi vel motus mentis, quia Spiritus sanctus immutabilis est et increatus; non est ergo charitas.

***Quod charitas est motus vel affectio animi.***

17. Quod autem charitas sit affectio animi, et motus mentis, auctoritatibus confirmant. Dicit enim Aug. in lib. 3 de Doct. christ.: Charitatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum, et se ac proximo propter Deum. Idem in lib. de Moribus Ecclesiae catholicae, c. 1, tom. 1, tractans illud verbum Apostoli, Rom. 8, 11: Nec mors nec vita poterit nos separare a charitate Dei. Charitas Dei, inquit, hic dicta est virtus quae animi nostri rectissima affectio est, quae conjungit nos Deo, qua eum diligimus. Ecce his verbis exprimitur quod charitas est affectio et motus animi; ac per hoc non videtur esse Spiritus sanctus.

***Responsio determinans auctoritates.***

18. Ad quod dicimus hoc ita dictum esse sicut dicitur: Deus est spes nostra et patientia nostra, quia facit nos sperare et pati; ita charitas dicitur esse motus sive affectio animi, quia per eam movetur



et afficitur animus ad diligendum Deum. Non autem mireris si charitas, cum sit Spiritus sanctus, dicatur motus mentis; cum etiam in lib. Sap., c. 8, dicatur de Spiritu sapientiae: Qui attingit a fine usque ad finem, qui est actus mobilis, certus, incoinquinatus. Quod non ideo dicitur, quod sapientia sit mobile aliquid vel actus aliquis, sed quia sui immobilitate omnia attingit, non locali motu, sed ut ubique semper sit, et nusquam inclusa teneatur. Sic ergo charitas dicitur motus animi, non quod ipsa sit motus, vel affectio, vel virtus animi, sed quia per eam, quasi esset virtus, afficitur mens et movetur. Sed si charitas Spiritus sanctus est, qui operatur in singulis prout vult; cum per eum mens hominis afficiatur et moveatur ad credendum vel sperandum et hujusmodi, sicut ad diligendum, quare non sic dicitur charitas motus vel affectio mentis ad credendum vel sperandum, sicut ad diligendum? Ad quod sane dici potest quia alios actus atque motus virtutum operatur charitas, id est, Spiritus sanctus, mediantibus virtutibus quarum actus sunt, utpote actum fidei, id est, credere fidei media, ut actum spei, id est, sperare media spe. Per fidem enim et spem praedictos operatur actus. Diligendi vero actum per se tantum, sine alicujus virtutis medio operatur, id est, diligere. Aliter ergo hunc actum operatur quam alios virtutum actus. Ideoque differenter de hoc et de aliis loquitur Scriptura, quae istum specialiter charitati tribuit. Est ergo charitas vere Spiritus sanctus; unde Aug., praemissum verbum Apostoli tractans in eodem lib., charitatem dicit esse bonum, quo nil melius est; et per hoc ipsam esse Deum significat, dicens, tom. 9, tract. 14: Si nulla res ab ejus charitate nos separat, quid esse non solum melius, sed etiam certius hoc bono potest? Ecce dicit quia charitate nihil melius est. Charitas ergo Spiritus sanctus est, qui Deus est, et donum Dei, sive datum; qui dividit singulis fidelibus dona, nec ipse dividitur, sed indivisus singulis datur. Unde Aug., ubi Joannes dicit non ad mensuram Christo dari Spiritum, ait: Caeteris vero dividitur, non quidem ipse Spiritus, sed dona ejus.

***An concedendum sit quod per donum dentur dona.***

19. Hic quaeritur, cum Spiritus sanctus per quem dividuntur dona, ipse sit donum, utrum concedendum sit quod per donum dividantur ac dentur dona. Ad quod dicimus quia per donum quod est Spiritus sanctus, singulis propria dividuntur, et ipsum communiter omnes boni habent. Unde Aug., in lib. 15 de Trin., c. 19, ait: Per donum quod est Spiritus sanctus, in commune omnibus membris Christi multa dona, quae sunt quibusque propria, dividuntur. Non enim singuli quique habent omnia, sed hi illa, alii alia, quamvis ipsum donum a quo cuique propria dividuntur, omnes habeant, id est, Spiritum sanctum. Ecce aperte dicit per donum dona donari.

## DISTINCTIO XVIII

### UTRUM EADEM RATIONE SPIRITUS SANCTUS DICATUR DONUM ET DATUM SIVE DONATUM

1. Praeterea diligenter considerandum est; cum Spiritus sanctus dicatur donum et datum, utrum et eadem ratione utrumque nomen ei conveniat, quod utique videri potest.

#### *Quare ita esse videtur.*

2. Cum enim idem sit Spiritum sanctum dari, Spiritum sanctum donari, ex eadem ratione videtur Spiritus sanctus dici datum et donum. Hoc etiam videtur Aug. significare in lib. 15 de Trin., c. 19, cum ait: Spiritus sanctus in tantum donum Dei est, in quantum datur eis quibus datur; apud se autem Deus est, etsi nemini datur. Ecce aperte dicit Spiritum sanctum donum appellari, quia datur. Si autem ex eo tantum appellatur donum, quia datur, non ab aeterno fuit donum, quia non datur nisi ex tempore.

#### *Respondetur quare datum sive donatum dicatur Spiritus sanctus.*

3. Ad quod dicimus quia Spiritus sanctus et donum dicitur et datum sive donatum; sed datum sive donatum ex eo tantum dicitur, quia datur vel donatur, quod habet tantum ex tempore.

***Hic quare donum.***

4. Donum vero dicitur non ex eo tantum quod donetur, sed ex proprietate quam habuit ab aeterno, unde et ab aeterno fuit donum. Sempiternae enim donum fuit, non quia daretur, sed quia processit a Patre et Filio. Unde Aug. in lib. 4 de Trin., ait: Sicut natum esse est Filio a Patre esse, ita Spiritui sancto donum Dei esse est a Patre et a Filio procedere. Hic aperte ostenditur quod Spiritus sanctus eo donum est, quod procedit a Patre et a Filio; sicut Filius eo est a Patre quod natus est ab eo. Non enim idem est Filio esse a Patre, et Spiritui sancto, id est, non ea proprietate Filius dicitur esse a Patre qua Spiritus sanctus. Nam Filius dicitur esse a Patre, quia genitus est ab eo; Spiritus sanctus vero dicitur esse a Patre et a Filio, quia Spiritus sanctus est donum Patris et Filii, id est, quia procedit ab utroque. Eo enim dicitur Spiritus, quo donum; et eo donum quo procedens. Unde Aug. in lib. 5 de Trin., c. 11, ait: Spiritus sanctus qui non est Trinitas, sed in Trinitate intelligitur, in eo quod proprie dicitur Spiritus sanctus, relative dicitur, cum et ad Patrem et Filium refertur, quia Spiritus sanctus et Patris et Filii Spiritus est; sed ipsa relatio non apparet in hoc nomine. Apparet autem cum dicitur donum Dei, donum est enim Patris et Filii, quia et a Patre procedit, et a Filio. Ecce his verbis aperte ostenditur eadem relatione dici Spiritum sanctum, et donum. Donum autem, quia procedit a Patre et Filio. Proprietas ergo qua dicitur Spiritus sanctus vel donum processio, ipsa est de qua post plenius agemus cum aliis. Cum ergo ab aeterno processerit ab utroque, et ab aeterno donum fuit; non ergo Spiritus sanctus eo tantum dicitur donum, quia donatur; nam et ante fuit donum quam donaretur. Unde Aug. in lib. 5 de Trin.: Semper Spiritus sanctus procedit, et non ex tempore, sed ab aeternitate procedit. Sed quia sic procedebat, ut esset donabile, jam donum erat antequam esset cui donaretur. Aliter enim intelligitur cum dicitur donum, aliter cum dicitur donatum; nam donum potest esse etiam antequam detur, donatum autem, nisi datum fuerit nullo modo dici potest. Sempiternae ergo Spiritus sanctus est donum, temporaliter autem donatum. His

verbis aperte ostenditur quod sicut Spiritus sanctus ab aeterno procedit, ita ab aeterno donum est; non quia donaretur a Patre Filio, vel a Filio Patri, sed quia ab aeterno processit donabilis.

### ***Quaeritur cui donabilis.***

5. Sed quaeritur cui donabilis; utrum Patri et Filio, an tantum nobis qui nondum eramus. Si autem non erat donabilis Patri et Filio, sed tantum nobis, et ex eo donum erat, quia sic donabilis procedebat, videtur quod Filius semper eadem ratione donum fuerit, quia ab aeterno processit a Patre donabilis nobis in tempore; nam et de Filio legitur, Isai. 9, quod datus est nobis. Ad quod dicimus quia Spiritus sanctus nobis tantum, non Patri vel Filio, donabilis processit, sicut et nobis tantum datus est. Et Filius vere datus est nobis, et ab aeterno processit a Patre non ut donabilis tantum, sed ut genitus qui et donari posset. Processit ergo ut genitus et donabilis; sed Spiritus sanctus non procedit ut genitus, sed tantum ut donum. Donum autem semper fuit, non solum quia donabilis, sed quia ab utroque processit, et donabilis fuit. Unde Aug., in lib. 5 de Trin., c. 14, circa finem, ait: Eo ipso quod daturus erat eum Deus, jam donum erat, etiam antequam daretur, et ideo donabilis est; sed aliter donabilis quam Filius; nam et aliter datur, et aliter processit quam Filius. Filii enim processio genitura est, vel nativitas; Spiritus sancti vero processio, nativitas non est; utraque vero ineffabilis est.

***Quod sicut Filius nascendo accepit non tantum ut esset Filius, sed etiam essentia; ita et Spiritus sanctus procedendo accepit non tantum ut esset donum, sed etiam ut esset essentia.***

6. Et notandum quod sicut Filius nascendo accepit non tantum ut Filius sit, sed omnino ut sit, et ut ipsa substantia sit, ita et Spiritus

sanctus a Patre et Filio procedendo, accepit non tantum ut Spiritus sanctus sit vel donum, sed etiam ut omnino sit, et ut substantia sit, quod utique non accepit ex eo quod datur; nam cum non detur nisi ex tempore, si hoc haberet ex eo quod datur, accepisset ergo ex tempore ut esset. Unde Aug. in l. 5 de Trin., c. 15: Filius non hoc tantum habet nascendo, ut sit Filius, sed omnino ut sit. Quaeritur ergo utrum Spiritus sanctus eo quod datur, habeat non tantum ut donum sit, sed omnino ut sit. Quod si non nisi quia datur, id est, si non habet esse nisi eo quod datur, sicut Filius nascendo habet non tantum ut sit Filius, quod relative dicitur, sed omnino ut sit ipsa substantia: quomodo jam Spiritus sanctus erat ipsa substantia, cum non prius daretur quam esset cui daretur? Non ergo eo quod datur, sed procedendo, habet ut sit donum, et ut sit essentia; sicut Filius non eo quod datus est, sed nascendo accepit non tantum ut sit Filius, sed ut essentia. Unde Aug. in lib. 15 de Trin., cap. 26, ait: Sicut Filio praestat essentiam sine initio temporis, sine mutabilitate naturae, de Patre generatio, ita Spiritui sancto praestat essentiam sine ullo initio temporis, sine ulla mutabilitate naturae, de utroque processio.

***Quod ex praedictis videtur quod Filius non tantum sit Filius  
nativitate, sed etiam de simia essentia, et Spiritus sanctus  
processione.***

7. Hic oritur quaestio si Filius nascendo habet non tantum ut sit Filius, sed ut sit essentia, et Spiritus sanctus procedendo non tantum ut sit donum, sed ut sit essentia; ergo et Filius nativitate essentia est, et Spiritus sanctus processione est essentia; cum cap. 2 dicatur quod nec Pater eo Pater est quo Deus, nec Filius eo Filius quo Deus, nec Spiritus sanctus eo donum quo Deus; quia, ut ait Aug., in lib. 7 de Trin., his nominibus relativa eorum ostenduntur, non essentia; unde post plenius agemus. Ad quod breviter respondentes, dicimus quia nec Filius nativitate essentia est, sed tantum Filius, nec Spiritus sanctus processione essentia est, sed donum tantum; et

tamen uterque, et ille nascendo, et iste procedendo accepit ut esset essentia. Non enim, ut ait Hilarius in lib. 5 de Trin., pene in calce, per defectionem aut protensionem aut derivationem ex Deo Deus est, sed ex virtute naturae in naturam eandem nativitate subsistit Filius; et ex virtute naturae in naturam eandem processione subsistit Spiritus sanctus.

### ***Exponit verba Hilarii.***

8. Quod ita intelligi potest: Ex Patre qui est virtus ingenita, naturam quam habet eandem Filius nativitate, id est, nascendo, et Spiritus sanctus processione id est, procedendo habet. Unde ipse idem, apertius eloquens, quod dixerat aperit dicens, ibidem, paulo inferius: Nativitas Dei non potest non eam de qua profecta est, tenere naturam. Non enim aliud quam Deus subsistit, quod non aliunde quam de Deo subsistit. Ecce his verbis aperitur quomodo intelligendum sit illud: De Patre generatio praestat essentiam Filio, et de utroque processio praestat essentiam Spiritui sancto. Non quia ille essentia sit Filius, et iste essentia sit Spiritus sanctos, imo proprietate personali; sed quia et ille nascendo, et iste procedendo essentiam habet eandem, et totam quae in Patre est.

### ***Quod Spiritus sanctus dicitur donum et donatum secundum duos praedictos modos processionis.***

9. Ex praedictis patet quod Spiritus sanctus sempiternae donum est, et temporaliter datum vel donatum. Ex quo apparet illa distinctio geminae processionis, de qua supra egimus. Nam secundum alteram processionem dicitur donatum vel datum, secundum alteram vero dicitur donum.

***Secundum hoc quod donum est, refertur ad Patrem et Filium; secundum quod datum, ad eum qui dedit, et ad eos quibus datum est.***

10. Et secundum hoc quod sempiternae donum est, refertur ad Patrem et Filium; secundum hoc vero quod dicitur datum vel donatum, et ad eum qui dedit refertur, et ad eos quibus datur; et ejus dicitur esse qui dat, et illorum quibus datur. Unde Aug., in lib. 5 de Trin., c. 14, ait: Quod datum est, et ad eum qui dedit refertur, et ad eos quibus dedit. Itaque Spiritus sanctus non tantum Patris et Filii qui dederunt, sed etiam noster dicitur qui accepimus. Spiritus ergo et Dei est qui dedit, et noster qui accepimus: non ille spiritus noster quos sumus, quia ipse est spiritus hominis qui in ipso est, quamvis et illum spiritum qui hominis dicitur utique accepimus; sed aliter iste, aliter ille noster dicitur. Aliud est enim quod accepimus ut essemus, aliud quod accepimus ut sancti essemus. Quod autem Spiritus sanctus noster dicatur, Scriptura ostendit. Scriptum est enim de Joanne quod in Spiritu Heliae veniret. Ecce dictus est Eliae Spiritus quem accepit Elias, scilicet Spiritus sanctus. Et Moysi ait Dominus, Numer. 11: Tollam de Spiritu sancto quem jam dedi tibi. Ecce et hic dictus est Spiritus Moysi. Patet igitur quia Spiritus sanctus noster dicitur spiritus; sed quia nobis datus, et datus utique ad hoc ut sancti essemus. Spiritus vero creatus ad hoc est datus, ut essemus.

***An Filius cum sit nobis datus, posset dici noster ut Spiritus sanctus.***

11. Hic quaeritur utrum et Filius, cum sit nobis datus, dicatur vel possit dici noster. Ad quod dicimus quia Filius dicitur noster panis, noster redemptor, et hujusmodi; sed non dicitur noster Filius, quia filius dicitur tantum relative ad eum qui genuit. Et ideo noster filius non potest dici, sed Patris tantum. In eo autem quod dicitur datus, et ad eum qui dedit, et ad eos quibus datus est refertur; ut et



Spiritus sanctus, qui etiam cum in Scriptura (ut supra dictum est) dicatur spiritus noster, vel spiritus tuus, vel illius (ut de Moyse et Helia dictum est), nusquam tamen in Scriptura occurrit ita dici: Spiritus sanctus noster, vel tuus, vel illius, sed: Spiritus noster, vel tuus, vel illius, quia Spiritus sanctus eo dicitur quo donum; et utrumque relative dicitur ad Patrem et ad Filium, et hoc sempiterna relatione. Si tamen aliquando dicitur donum nostrum, accipitur donum pro donato vel dato. Cum vero donum accipitur eo modo quo Spiritus sanctus donum Patris et Filii dicitur, non hominis; ita et Filius sub hac appellatione non potest dici noster, ut dicatur filius noster, sicut nec dicitur spiritus sanctus noster; et tamen de Filio dicitur, panis noster; et de Spiritu, spiritus noster. Ille noster panis, quia nos reficit nobis datus; iste noster spiritus, quia nobis inspiratur a Patre et Filio, et in nobis spirat sicut vult. Unde Aug. in lib. 5 de Trin. ait: Quod de Patre natum est, ad Patrem solum refertur cum dicitur Filius. Et ideo Filius Patris est, et non noster. Dicimus tamen: Et panem nostrum da nobis, Matth. 6 et Lucae 11, sicut dicimus Spiritum nostrum.

### *Utrum Spiritus sanctus ad seipsum referatur.*

12. Post haec quaeritur utrum Spiritus sanctus ad seipsum referatur: hoc enim videtur ex praedictis posse probari. Si enim quod datur refertur ad eum qui dat, et ad eum cui datur, et Spiritus sanctus datur a seipso, ut praedictum est, ergo refertur ad seipsum. Hujus quaestionis determinationem in posterum differimus, donec tractemus de his quae relative dicuntur de Deo ex tempore, in quibus datum et donatum continentur.

## DISTINCTIO XIX

### HIC DE AEQUALITATE TRIUM PERSONARUM

1. Nunc postquam coaeternitatem trium personarum pro modulo facultatis nostrae insinuavimus, jam de earumdem aequalitate aliquid eloqui superest. Fides enim catholica sicut coaeternas, ita et coaequales tres personas asserit. Aequalis est enim in omnibus Patri Filius, et Patri et Filio Spiritus sanctus. Quia (ut Aug. in lib. de Fide ad Petrum, breviter aperiens quomodo intelligatur aequalitas, docet) nullus horum alium aut praecedit aeternitate, aut excedit magnitudine, aut superat potestate; quia nec Filio, nec Spiritu sancto (quantum ad naturae divinae unitatem pertinet) aut anterior, aut major est Pater, nec Filius Spiritu sancto. Aeternum quippe et sine initio est, quod Spiritus sanctus de natura Patris Filiique procedit. Ob hoc ergo tres unum recte credimus, et dicimus Deum, quia una prorsus aeternitas, una immensitas, una naturaliter est trium personarum divinitas. Ecce breviter assignavit Aug. in quo trium personarum consistat aequalitas, scilicet quia alia aliam non excellit, aut aeternitate, aut magnitudine, aut potestate.

***Quod aeternitas et magnitudo et potestas in Deo sunt unum, licet ponantur quasi diversa.***

2. Cumque enumerentur ista quasi diversa, in Deo tamen unum sunt, scilicet essentia divina simplex et incommutabilis. Unde Aug. in lib. 7 de Trin., cap. 1: Non alio magnus, alio Deus est; sed eo magnus, quo Deus, quia non est illi aliud magnum esse, aliud Deum esse. Eadem quippe ejus magnitudo est, quae virtus; et eadem essentia, quae magnitudo. Pater ergo et Filius simul una essentia, et

una magnitudo. Ita etiam et potentia Dei, essentia divina est. Unde Aug. in lib. 7 Confess.: Voluntas et potentia Dei Deus est. Aeternitas quoque Dei essentia divina est. Quod Aug. ostendit super illum locum Psal.: In generatione et generationem anni tui. Est generatio generationum quae non transit, collecta de omnibus generationibus, id est, sanctis. In illa erunt anni Dei qui non transeunt, id est, aeternitas Dei. Non enim sunt aliud anni Dei, aliud ipse; sed anni Dei aeternitas Dei est. Aeternitas vero ipsa Dei substantia est, nihil habens mutabile. Inconcusse ergo teneamus quod unum et idem est, scilicet essentia divina, Dei aeternitas, potentia, magnitudo; et tamen consuevit Scriptura haec et his similia quasi distincte ponere. In his ergo verbis trium personarum aequalitatem breviter complexus est Aug., quia alius alium nec aeternitate, nec magnitudine, nec potentia superat. Quod autem aeternitate aliqua trium personarum aliam non excedat, supra ostensum est, ubi coaeternitas trium personarum insinuata est.

***Hic de magnitudine, quod ea aliqua personarum aliam non excedit.***

3. Nunc igitur superest ostendere quod magnitudine vel potentia alius alium non excedat; et prius de magnitudine videamus.

***Quod non est major una persona alia, nec majus aliquid duae quam una, nec tres vel duae quam una.***

4. Sciendum est ergo quia Pater non est major Filio, nec Pater vel Filius major Spiritu sancto, nec majus aliquid duae personae simul sunt quam una, nec tres simul majus aliquid quam duae; nec major est essentia in tribus quam in duabus, nec in duabus quam in una: quia tota est in singulis. Unde Joan. Damasc., de Fid. orthod., c. 6, ait: Confitemur deitatis naturam omnem perfecte esse in singula

suarum hypostaseon, id est, personarum; omnem in Patre, omnem in Filio, omnem in Spiritu sancto. Ideoque perfectus Deus Pater, perfectus Deus Filius, perfectus Deus Spiritus sanctus.

***Quomodo dicitur esse Deus Pater in Filio, et Filius in Patre, et Spiritus sanctus in utroque, et singulus in singulis.***

5. Et inde est quod Pater dicitur esse in Filio, et Filius in Patre, et Spiritus sanctus in utroque, et singulus in singulis. Unde Aug., in lib. de Fide ad Petrum, cap. 1: Propter unitatem naturalem totus Pater in Filio et Spiritu sancto est, totus quoque Spiritus sanctus in Patre et Filio est. Nullus horum extra quemlibet ipsorum est, propter divinae naturae unitatem. Ecce hic aperit aliquatenus: non enim plene potest tantum ab homine reserari arcanum; ex qua intelligentia dicatur singula personarum tota esse in aliis. Unde etiam Hilar., ista interius perquirens, in lib. 3 de Trin., ait: Affert plerisque obscuritatem sermo Domini cum dicit, Joan. 14: Ego in Patre, et Pater in me est; nec immerito: natura enim intelligentiae humanae rationem dicti hujus non capit; nec exemplum aliquod rebus divinis comparatio humana praestabit. Sed quod non intelligibile est homini, Deo possibile est. Cognoscendum itaque atque intelligendum est quid sit illud: Ego in Patre, et Pater in me est; si tamen comprehendere hoc ita ut est valebimus, ut quod natura rerum pati non posse aestimatur, id divinae veritatis ratio consequatur. Patrem ergo in Filio, Filium in Patre esse, plenitudo in utroque divinitatis perfecta est, quia plenitudo divinitatis est in Filio; quod in Patre est hoc et in Filio est; quod in ingenito est, hoc in genito, alter ab altero, et uterque unum. Is scilicet qui est nihil habens quod non sit etiam in eo a quo est, non duo unus, sed alius in alio, quia non aliud in utroque, ut unum sint in fide nostra: uterque non unus, nec eundem utrumque; nec aliud confitemur, quia Deum ex Deo natum, nec eundem nativitas, nec aliud esse permittit. Eandem ergo in utroque et virtutis similitudinem, et deitatis plenitudinem confitemur; quia

veritas dicit, Joan. 14: Ego in Patre, et Pater in me est. Omnia enim Filius accepit a Patre: nam si partem ejusdem qui genuit accepit, neuter ergo perfectus est; deesset enim ei unde decessit; nec plenitudo in eo erit, qui ex portione constiterit. Neuter ergo perfectus est, si plenitudinem suam et qui genuit amittit, nec qui natus est consequitur. Fateamur ergo quod Pater est in Filio, et Filius in Patre, et Deus in Deo, ut idem Hilar. ait in lib. 7 de Trin., non per duplicem convenientium generum conjunctionem, nec per insitam capacioris substantiae naturam, sed per naturae unitam similitudinem, per nativitatem viventis ex vivente natura: dum res non differt, dum naturam Dei non degenerat nativitas, dum non aliud aliquid ex Deo quam Deus nascitur; dum nihil in his novum est, nihil alienum; nihil separabile. Ecce his verbis, prout humana permittit infirmitas, aperitur ex quo sensu Christus dixerit se esse in Patre, et Patrem in se. Ex eodem etiam sensu intelligitur Spiritus sanctus esse in utroque, et singula personarum in singulis, quia scilicet in singulis est eadem plenitudo divinitatis, et unita similitudo naturae; quia non est major divina natura in aliqua harum personarum, sed unius et indifferentis naturae sunt hae tres personae. Ideoque altera in altera esse dicitur, ut praedictum est. Unde Ambros., praedictorum verborum sententiam nobis aperiens super Epistolam 2 ad Cor. 5, ait: Per hoc intelligitur Pater esse in Filio, et Filius in Patre, quia una est eorum substantia. Ibi enim est unitas, ubi nulla diversitas. Ecce tribus illustrium virorum testimoniis, scilicet Aug., Hilar. atque Ambrosii in eodem concurrentibus revelatione Spiritus sancti in eis loquentis, pie credere volentibus ostenditur (tamen quasi per speculum et in aenigmate, 1 Cor. 12) qualiter accipiendum sit cum dicitur Pater in Filio esse, vel Filius in Patre, vel Spiritus sanctus in utroque.

***Ad id quod coeperat redit, scilicet ut ostendat quod magnitudine alius alium non superat.***

6. Sed jam nunc ad propositum redeamus coeptoquo

insistamus, ostendentes quod magnitudine nulla trium personarum aliam superat, quia nulla major aliis, nec majus aliquid sunt duae quam una, nec tres quam duae, nec major Deus quam singuli horum, quia singulus horum perfectus est, nec est quo crescat illa perfectio.

### *Quod nulla personarum pars est in Trinitate.*

7. Nec est aliqua trium personarum pars Dei vel divinae essentiae, quia singula harum verus et plenus Deus est, et tota et plena divina essentia est; et ideo nulla istarum in Trinitate pars est. Unde Aug. in lib. 3 contra Maximinum haereticum sic ait, cap. 10: Putas Deum Patrem cum Filio et Spiritu sancto unum Deum esse non posse, times enim ne Pater sit pars unius Dei, qui constet ex tribus; noli hoc timere, nulla enim fit partium in deitatis unitate divisio; unus est Deus Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, id est, ipsa Trinitas unus est Deus. Ergo, inquis, Deus Pater est pars Dei; absit. Tres enim personae sunt Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, et hi tres, quia unius substantiae sunt, unum sunt, et summe unum sunt; ubi nulla naturarum, nulla est diversitas voluntatum. Si enim natura unum essent, et consensione unum non essent, non summe unum essent. Si vero natura dispares essent, non summe unum essent. Hi ergo tres, quia unum sunt propter ineffabilem conjunctionem deitatis qua ineffabiliter copulantur, unus Deus est. Pars ergo Trinitatis esse non potest, quicumque unus est in tribus. In Trinitate ergo quae Deus est, et Pater Deus est, et Filius Deus est, et Spiritus sanctus Deus est; simul hi tres, unus Deus. Nec hujus Trinitatis tertia pars est unus, nec majus aliquid duo quam unus est ibi, nec majus aliquid sunt omnes quam singuli, quia spiritalis, non corporalis est magnitudo. Qui potest capere capiat, Matth. 19; qui autem non potest, credat, et oret ut quod credit intelligat. Verum est enim quod per prophetam Isaiam dicitur, c. 7: Nisi credideritis, non intelligetis. His verbis aperte ostendit indifferentem magnitudinem trium personarum. Item in eodem: Tu nempe dixisti unum Deum non ex partibus esse

compositum, et hoc de Patre tantum vis intelligi. Ille, inquis, virtus est ingenua, simplex; et tamen in hac simplici virtute multa videris commemorare, cum dicis: Deus Deum genuit, bonus bonum genuit, sapiens sapientem, clemens clementem, potens potentem. Numquid ergo bonitas, et sapientia, et clementia, et potentia tres partes sunt unius virtutis, quam simplicem esse dixisti? Si dixeris, partes sunt, simplex ergo virtus ex partibus constat. Et simplex ista virtus, te definiente, unus est Deus; ergo Deum ex partibus compositum esse dicis. Non dico, inquis, non sunt partes. Si ergo in una persona Patris, et illa invenis quae plura videntur, et partes non inveneris, quia una virtus simplex est, quanto magis Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, et propter individuum deitatem unus Deus est, et propter uniuscujusque proprietatem tres personae sunt, et propter singulorum perfectionem partes unius Dei non sunt? Virtus est Pater, virtus est Filius, virtus est Spiritus sanctus. Hoc verum dicis; sed quod virtutem de virtute genitam, et virtutem de virtute procedentem non vis eandem habere naturam, hoc falsum dicis, hoc contra fidem rectam et catholicam dicis. His verbis aperte docetur quod tres personae illae non sunt partes Dei vel divinae essentiae. Nullaque illarum Trinitatis pars dicenda est, nec una alias ulla major aliis.

***Cum dicimus tres personas esse unam essentiam, nec ut genus de speciebus, nec ut speciem de individuis praedicamus; quia non est essentia genus, et persona species, vel essentia species, et persona individuum.***

8. Hic adjiciendum est quod tanta est aequalitas trium personarum atque indifferens magnitudo, quod cum dicamus tres personas unam essentiam vel substantiam, neque ut genus de speciebus, neque ut speciem de individuis praedicamus. Non enim essentia divina genus est, et tres personae species; vel essentia divina species, et tres personae individua. Quod Aug. rationibus probabilibus atque irrefragabilibus aperte demonstrat in lib. 7 de

Trin., c. 6, dicens: Si essentia genus est, species autem persona (ut nonnulli sentiunt), oportet appellari tres substantias, ut appellantur tres personae. Sicut cum sit animal genus, et equus species, appellantur tres equi, iidemque tria animalia. Non enim ibi species pluraliter dicitur, et genus singulariter; ut si diceretur: Tres equi sunt unum animal; sed sicut tres equi speciali nomine, ita tria animalia nomine generali dicuntur. Cum ergo tres personas unam fateamur esse essentiam, non tres esse essentias, cum tres equi tria animalia dicantur, non unum; patet nomine essentiae non significari genus, nec nomine personae speciem.

### ***Hic probat quod non dicitur ut species de individuis.***

9. Si vero dicunt nomine personae non speciem significari, sed aliquid singulare atque individuum, et nomine essentiae speciem intelligi, ut persona non dicatur sicut homo, sed quomodo dicitur: Hic homo, vel ut Abraham, Isaac, Jacob, vel quis alius qui etiam digito praesens demonstrari possit; sic quoque illos eadem ratio confutabit. Sicut enim dicuntur Abraham, Isaac, Jacob tria individua, ita tres homines, et tria animalia. Cur ergo Pater et Filius et Spiritus sanctus, si secundum genus et speciem et individuum ista disserimus, non ita dicuntur tres essentiae, ut tres personae?

### ***Alio modo probat idem.***

10. Alio quoque modo idem probat Aug., libro et cap. eisdem, scilicet quod essentia divina non est genus, nec personae species; vel essentia non est species, nec personae individua. Una, inquit, essentia non habet species, sicut unum animal non habet species; Pater ergo et Filius et Spiritus sanctus non sunt tres species unius essentiae; divina ergo essentia genus non est. Sed nec species est essentia divina, et personae individua, sicut homo species est, individua autem



Abraham, Isaac et Jacob. Si enim essentia species est, ut homo, sicut non dicitur unus homo esse Abraham, Isaac, et Jacob, ita non dicitur una essentia esse tres personae. Non itaque secundum genus et species ita dicimus.

***Nec secundum materialem causam dicuntur tres personae una essentia.***

11. Notandum etiam quod essentia divina non est materia trium personarum, ut Aug. in eisd. lib. et cap. docet, tanquam secundum communem eandemque materiam tres personae dicuntur esse una essentia; sicut ex eodem auro si fierent tres statucae, diceremus tres statuas unum aurum. Non autem sic Trinitatem in tres personas dicimus unam essentiam, et Deum unum, tanquam ex una materia tria quaedam subsistant. In statuicis enim aequalibus, plus auri est tres simul quam singulae, et minus auri est una quam duae. In illa vero essentia Trinitatis nullo modo est ita. Non ergo secundum materialem creaturam tres personas unam dicimus esse substantiam vel essentiam, sicut tres statucae dicuntur unum aurum.

***Nec ita dicuntur tres personae una essentia, ut tres homines una natura, vel unius naturae.***

12. His quoque addendum est quod tres personas non ita dicimus esse unam essentiam, ut Aug., in lib. et cap. eisdem, ait, vel unius essentiae, sicut dicimus aliquos tres homines ejusdem sexus, et ejusdem temperationis corporis, ejusdem animi, unam esse naturam vel unius naturae. Nam in his rebus non tantum est unus homo, quantum tres homines simul, et plus aliquid sunt homines duo quam unus homo, sicut in statuicis esse diximus; at in Deo non est ita. Non enim major essentia est Pater et Filius simul quam solus Pater vel solus Filius, sed tres simul illae personae aequales sunt singulis. Ex

praemissis patet quod tres personae dicuntur divina essentia; nec secundum materialem causam, ut tres statuae unum aurum: nec secundum complexionis similitudinem, ut tres homines unius naturae; nec ut genus praedicatur de speciebus, vel ut species de individuis, id est, continens de contentis, majus de minoribus.

### *Quae videntur adversari praedictis.*

13. His autem videntur adversari quae quidam sacrae Scripturae tractatores catholici in suis scriptis tradiderunt. In quibus significari videatur quod essentia divina sit quiddam commune et universale, velut species; tres vero personae sint tria particularia, tria individua numero differentia; unde Joan. Damasc., inter doctores Graecorum maximus, in libro quem de Trin. scripsit, quem et papa Eugenius transferri fecit, ait: Communia et universalia praedicantur de subjectis sibi ipsis particularibus. Commune ergo substantia est, particulare vero hypostasis, id est, persona. Particulare autem dicitur, non quod partem naturae habet, sed particulare numero, ut atomus, id est, individuum; numero enim non natura differre videntur hypostases. Item lib. 3, c. 4: Substantia significat communem et circumplectivam speciem homoideon, id est, similium specie; hypostaseon, id est, personarum, ut puta Deus, homo; hypostasis autem individuum demonstrat, id est, Patrem, Filium, et Spiritum sanctum, Petrum, Paulum, et hujusmodi. Ecce aperte dicit substantiam esse universale, hypostasim vero particulare; et quod Deus est species ut homo, et quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt individua, sicut Petrus et Paulus, eo quod numero differunt; quae praemissae sententiae Aug. penitus contradicere videntur. Quid ergo dicimus ad haec? Hoc utique dicere possumus atque debemus, quod ea quae Aug. tradidit superius, sine omni haesitatione tenenda sunt.

***Quod sane possunt intelligi quae Joannes dicit,  
et quomodo, ostendit.***

14. Haec autem quae hic dicuntur, licet in sermonis superficie aliquid a fide alienum resonare videantur, sane tamen intelligi queunt, quod substantia Dei sit species vel universale, et personae individua, piumque lectorem atque intellectorem plurimum efflagitant. In quorum explanatione mallet silens alios audire quam loquendo malevolis detrahendi occasionem praestare. Videtur tamen mihi ita posse accipi, cum ait: Substantia est commune, et hypostasis est particulare. Non ita haec accipit cum de Deo dicantur, ut accipiuntur in philosophica disciplina, sed per similitudinem eorum quae a philosophis dicuntur, locutus est; ut sicut ibi commune vel universale dicitur quod praedicatur de pluribus, particulare vero vel individuum quod de uno solo, ita haec essentia divina dicta est universale, quia de omnibus personis simul, et de singulis separatim dicitur. Particulare vero singula quaelibet personarum, quia nec de aliis communiter, nec de aliqua aliarum singulariter praedicatur. Propter similitudinem ergo praedicationis substantiam Dei dixit universale, et personas particularia vel individua, propter hoc idem etiam, eandem divinam essentiam dixit esse speciem communem, et circumplectivam similium specie personarum; quia sicut haec species homo de suis praedicatur individuis, velut de Petro et Paulo et aliis, nec ista specie differunt, sed conveniunt per omnia; ita Deus de tribus praedicatur personis, quae in divinitate non differunt, sed per omnia conveniunt. Hanc ergo similitudinem inter res sempiternas et res temporales perpendens Joannes, universalitatis et particularitatis nomina, quae rebus temporalibus proprie conveniunt, ad res aeternas transtulit, Aug. vero majorem videns dissimilitudinem quam similitudinem inter res praedictas, ab excellentia Trinitatis praedicta nomina removit.

***Ex quo sensu dixerit personas differre numero.***

15. Quod autem Joannes dicit hypostases differre numero, non natura; in eo quod non differre natura ait, verissime et sine scrupulo loquitur. Quod vero dicit differre numero, cavendum est quomodo intelligatur. Diversis enim modis dicuntur aliqua differre numero.

***Quibus modis dicantur differre numero, et secundum quem modum possit convenire personis.***

16. Dicuntur enim aliqua differre numero, quando ita differunt, ut hoc non sit illud, nec aliquid quod illud est, vel in ipso est; qualiter differunt Socrates et Plato, et hujusmodi quae apud philosophos dicuntur individua vel particularia, juxta quem modum non possunt dici tres personae differre numero. Dicuntur quoque differre numero, quae in enumeratione sive computatione non sibi adjunguntur, sed a se invicem discernuntur, ut cum de aliquibus rebus loquentes dicimus una, duae, tres; et secundum hunc modum forte dixit Joannes hypostases, id est, personas, differre numero. Possumus enim dicere: Pater est unus, et: Pater et Filius sunt duo, et: Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, sunt tres. Et item: Haec persona est una, et: Haec et illa sunt duae, et: Haec, et illa, et alia, sunt tres. Convenientius tamen tres illae personae proprietatibus tantum distingui dicuntur, dist. 26; de quarum distinctione secundum proprietates in sequenti tractabitur. Nunc vero ad incoeptum redeamus, quae dicta sunt repetentes, ut saepius versando familiarius innotescant.

***Quod una persona non est major alia, nec tres simul quam una; et hoc ratione ostendit catholica.***

17. Sciendum est ergo tantam aequalitatem esse in Trinitate, ut ait Aug., in lib. 8 de Trin., c. 1, ut non solum Pater non sit major quam Filius, sed nec Pater et Filius simul majus aliquid sunt quam Spiritus sanctus, quaelibet persona minus aliquid sit quam ipsa Trinitas. Quod autem ita sit, aliquo modo, si fieri potest, demonstrandum est. Quantum ergo Creator ipse adjuvat, attendamus, inquit Aug., in eodem lib., c. 2, quomodo in hac Trinitate duae vel tres personae non sunt majus aliquid quam una earum.

***Ratione utitur subtilissima ad ostendendum quod ita sit.***

18. Quod ibi magnum dicitur, aliunde magnum non est, quam eo quo vere est; quia ibi magnitudo ipsa veritas est, et veritas essentia; non ergo ibi majus est quod verius non est. Non autem verius est Pater et Filius simul quam Pater solus vel Filius; non ergo majus est aliquid uterque simul quam singulus eorum. Et quia aequae vere est etiam Spiritus sanctus, ideo Pater et Filius simul non sunt aliquid majus quam ipse, quia nec verius sunt. Item in essentia veritatis, hoc est verum esse, quod est esse; et hoc est esse, quod est magnum esse. Hoc est ergo magnum esse, quod verum esse. Quod igitur ibi aequae verum est, et aequae magnum est. Quod ergo ibi plus veritatis non habet non plus habet magnitudinis. Plus autem veritatis non habet quod verius non est. Non est autem verius una persona quam alia, vel duae quam una, vel tres simul quam singula; non ergo plus veritatis habet una quam alia, vel duae quam una, vel tres simul quam singula. Sic ergo et ipsa Trinitas non est majus aliquid quam una quaeque ibi persona, sed tam magnum quam singula; non enim ibi major est quae verior non est, ubi ipsa veritas est magnitudo. Ecce modo convenienti et ratione catholica ostensum est quomodo indifferens sit magnitudo trium personarum, quia nec una major est

alia, nec duae majus aliquid quam una, nec tres simul majus aliquid quam singula.

***Quod Deus non est dicendus triplex, sed trinus.***

19. Praeterea cum Deus dicatur trinus, non tamen debet dici triplex; ibi enim non est triplicitas, ubi summa est unitas et indifferens aequalitas, unde Aug, in lib. 6 de Trin., cap. 7, ait: Non quoniam Deus trinus est, ideo triplex putandus est; alioquin minor esset Pater solus, vel Filius solus, quam simul Pater et Filius. Cum itaque tantus est Pater solus, vel solus Filius, vel solus Spiritus sanctus, quantus est simul Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, nullo modo triplex dicendus est Deus. Non enim Pater cum Filio et Spiritu sancto, major Deus est quam singuli eorum, quia non est quo crescat illa perfectio. Perfectus autem est Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, et perfectus dicitur Deus singulus eorum. Et ideo Trinitas potius quam triplex dici debet.

***Quod non est ita in rebus corporeis, ut in Trinitate.***

20. In rebus corporeis non tantum est una, quantum tres simul, et plus sunt duae quam una res. In Trinitate vero summa, tantum est una persona, quantum tres simul; et tantum sunt duae, quantum una; et in se infinitae sunt, et non est finis magnitudinis earum. Ac per hoc aperitur quod superius dictum est, quomodo singula sunt in singulis, et omnia in singulis, et singula in omnibus, et omnia in omnibus, et unum in omnibus est, et unum omnia. Ecce jam ostendimus sufficienter, qualiter in Trinitate aliqua persona aliam non superet magnitudine.

## DISTINCTIO XX

### OSTENSO QUOD ALIQUA PERSONARUM ALIAM NON SUPERAT MAGNITUDE, NUNC OSTENDIT QUOD ALIA NON EXCELLIT ALIAM POTENTIA

1. Nunc ostendere restat quomodo aliqua harum personarum aliam non excellat potentia: ut sicut una et indifferens est magnitudo trium, ita una et indifferens monstretur potentia trium. Sciendum est ergo quia non est potentior Pater Filio, nec Filius vel Pater Spiritu sancto, nec majorem potentiam habent duo vel tres simul quam singulus eorum, quia nec plus potest Pater et Filius simul quam solus Spiritus sanctus. Nec hi tres simul plus possunt quam singulus eorum, quia omnipotentiam quam habet Pater, et Filius accepit nascendo, et Spiritus sanctus procedendo, quod Aug. rationibus et auctoritatibus probabiliter astruit in lib. 3 contra Maximinum, qui dicebat Patrem meliorem ac potentiozem Filio.

#### *Quod non potest minus Filius quam Pater.*

2. Nihil, inquit, eod. lib., c. 12, Patre minus habet ille qui dicit Joan. 16: Omnia quae habet Pater, mea sunt: nam si minus habet in potestate aliquid quam Pater, non sunt ejus omnia quae habet Pater. Sed ejus sunt omnia quae habet Pater; tantam ergo habet potestatem Filius, quantam Pater; aequalis ergo est Patri. Non enim potest qui accepit, inaequalis esse ei qui dedit. Tu autem hoc de potentia sapis, quod potens sit Filius, sed potentior Pater; ut secundum doctrinam vestram potens potentem potuerit generare vel gignere, et non omnipotens omnipotentem. Habet ergo Pater omnipotentiam quam non habet Filius; et si hoc est, falsum est quod ait Filius: Omnia quae habet Pater, mea sunt.

***Hoc verum fatebatur haereticus, ex quo  
progredebatur ad falsa.***

3. Sed, inquis, Pater a nemine potentiam accepit, Filius autem a Patre. Fatemur et nos Filium accepisse potentiam ab illo, de quo natus est potens; Patri vero potentiam nullus dedit, quia nullus eum genuit. Gignendo enim dedit Pater potentiam Filio, sicut omnia quae habet in substantia sua, gignendo dedit ei quem genuit de substantia.

***Quaestio Augustini, qua arctat haereticum.***

4. Sed quaeritur utrum ei tantam quanta ipsi est, potentiam Pater Filio dederit, an minorem. Si tantam, non solum potentem, sed etiam omnipotentem genuisse omnipotens intelligitur; si vero minorem, quomodo omnia quae habet Pater, Filii sunt? Si Patris omnipotentia, Filii non est, non omnia procul dubio quae habet Pater, Filii sunt. At omnia quae habet Pater, Filii sunt; omnipotentia ergo Patris etiam est Filii; non est ergo Pater potentior Filio.

***Aliter probat Filium aequalem Patri.***

5. Item alio modo probat Filium aequalem Patri contra Maximinum, lib. 3, c. 7, ita dicens: Tu dicis quod Pater genuit Filium minorem seipso, in quo et Patri derogas; qui si Filium unicum minorem genuit, aut non potuit, aut non voluit gignere aequalem. Si dicis quia non voluit, eum invidum esse dixisti; si autem non potuit, ubi est omnipotentia Dei Patris? Prorsus ad hunc articulum res colligitur, ut Deus Pater aequalem sibi gignere Filium, aut non potuerit aut noluerit. Si non potuit, infirmus; si noluit, invidus invenitur. Sed utrumque hoc falsum est; Patri ergo Filius verus aequalis est. Genuit ergo Pater sibi aequalem Filium, et ab utroque procedit utrique aequalis Spiritus sanctus. Si enim formam suam (ut



ait Aug. lib. 3, c. 15, contra eundem) Pater in unico Filio plenam gignere potuit nec tamen plenam genuit, sed minorem, cogimini Patrem invidum dicere. Plenum ergo Deum, et aequalem sibi genuit Filium.

***Per simile ostendit quod non minorem Pater Filium genuit.***

6. Hoc autem per similitudinem humanam ita esse demonstrat inquiens, lib. 3, c. 15. Homo pater si potuisset, aequalem filium genuisset. Quis ergo audeat dicere quod hoc Omnipotens non potuit. Addo etiam, si posset homo, majorem melioremque seipso gigneret filium. Sed majus vel melius Deo quidquam esse non potest. Deus ergo cur non aequalem, ut ais. Filium genuit; cui nec anni necessarii fuerunt, per quos adimpleretur aequalitas, nec omnipotentia deficit. An forte noluit? ergo (quod absit) invidit. Sed non invidit; aequalem ergo genuit Filium. Credamus ergo Filium ei esse aequalem.

***Opinionem haeretici ponit, ut destruat.  
(Ex eodem, l. 3, c. 18.)***

7. Sed forte dicis: Eo ipso Pater est major Filio, quia de nullo genitus, genuit tamen aequalem. Ad quod cito respondebo: Imo ideo non est Pater major Filio, quia aequalem sibi genuit. Originis enim quaestio ista est, quis de quo sit, aequalitatis autem, qualis aut quantus sit, quod est dicere: Ad originem pertinet quaestio qua quaeritur quis de quo sit; ad aequalitatem vero illa qua quaeritur quis aut quantus quis sit. Nec cum dicitur Filius a Patre genitus, ostenditur inaequalitas substantiae, sed ordo naturae, non quo alter prior esset altero, sed quo alter est ex altero. Non ergo secundum hoc quod Pater genuit, et Filius genitus est, vel Spiritus sanctus ab utroque procedit, aequalitas vel inaequalitas ibi existit, quia non secundum hoc alia persona alii aequalis vel inaequalis dicitur. Ecce aequalitas Trinitatis

et una eademque substantia, quantum breviter potuimus, demonstrata est in superioribus; qualiter scilicet aliqua trium personarum quamlibet aliam nec aeternitate, nec magnitudine, nec potentia excellat.

## DISTINCTIO XXI

### QUAERITUR QUOMODO POSSIT DICI SOLUS PATER, VEL SOLUS SPIRITUS SANCTUS, CUM SINT INSEPARABILES

1. Hic oritur quaestio trahens originem ex praedictis. Dictum est enim supra quod tantus est solus Pater, vel solus Filius, vel solus Spiritus sanctus, quantum simul illae tres; et quod duae vel tres personae simul non sunt majus aliquid, quam una persona sola. Ideo quaerit Aug., in lib. 6 de Trin., cap. 7, quomodo haec sane dici possint, cum nec Pater sit solus, nec Filius, nec Spiritus sanctus; sed semper et inseparabiliter et Filius cum Patre, et Pater cum Filio, et Spiritus sanctus cum utroque. Inseparabiles enim sunt hae tres personae. Ad quod ita respondet Aug. in eodem: Solum Deum Patrem dicimus, non quia separatur a Filio, vel a Spiritu sancto; sed hoc dicentes significamus quia illi simul cum eo non sunt Pater; solus enim Pater, Pater est. Quod non dicitur quia ipse sit solus, id est, sine Filio vel Spiritu sancto, sed per hoc Filius vel Spiritus sanctus a paternitatis consortio excluduntur. Ita et cum dicitur: Solus Filius Filius est, vel solus Spiritus sanctus est Spiritus sanctus, non dividitur Filius a Patre, vel Spiritus sanctus ab utroque, sed a consortio filialis proprietatis excluduntur Pater et Spiritus sanctus, et a consortio processibilis proprietatis Pater et Filius. Cum ergo dicitur: Tantus est solus Pater quantum simul illi tres, per hoc quod dicitur solus, non separatur Pater ab aliis; sed hic est sensus: Solus Pater, id est, Pater qui ita Pater est, quod nec Filius nec Spiritus sanctus, tantus est, etc. Similiter intellige cum dicitur: Solus est Filius, vel solus est Spiritus sanctus. Solus ergo Pater dicitur, ut ait Aug. in eodem l. 7, c. 9, quia nonnisi ipse ibi Pater est: et solus Filius, quia nonnisi ipse ibi Filius est: et solus Spiritus sanctus, quia nonnisi ipse ibi Spiritus sanctus est.

***Utrum possit dici: Solus Pater est Deus, solus Filius est Deus, vel solus Spiritus sanctus est Deus, vel Pater est solus Deus, vel Spiritus sanctus est solus Deus.***

2. Post haec quaeritur utrum sicut dicitur: Solus Pater est Pater, vel solus Filius est Filius, ita possit dici: Solus Pater est Deus, vel solus Filius est Deus, ita et de Spiritu sancto; aut, Pater est solus Deus, Filius est solus Deus. Ad quod dicimus quia Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, dicitur et est unus Deus, et haec Trinitas simul proprie dicitur esse solus Deus, sicut solus sapiens, solus potens. Sed non videtur debere dici a nobis, verbis nostris utentibus, nisi ubi sermo auctoritatis occurrit: Solus Pater est Deus, vel Pater est solus Deus; ita de Filio et Spiritu sancto dicimus; unde Aug. in lib. 7 de Trin., cap. 9, ait: Quoniam ostendimus quomodo posset dici solus Pater vel solus Filius, consideranda est illa sententia qua dicitur non esse solum Patrem Deum verum solum, sed Patrem et Filium et Spiritum sanctum. Ecce habes quia non solus Pater dicendus est esse verus Deus. Item in eodem: Si quis interrogat utrum Pater solus sit Deus, quomodo respondebimus non esse, nisi forte dicamus ita esse quidem Patrem Deum, sed non eum esse solum Deum? Esse autem solum Deum dicamus Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum. Ecce et hic habes quia Pater non debet dici solus Deus, atque hic solum in parte subjecti tantum accipere quidam volunt; in parte vero praedicati si sit, concedunt quod Pater est solus Deus. Sed ex verbis Aug. videtur ostendi quod proprie solus Deus dici debeat tota Trinitas. Et haec Trinitas, ut ait Aug. contra Maximinum, intelligitur cum Apostolus dicit, 1 Tim. 6: Beatus et solus potens; et ibi, ad Rom. 16: Solo sapienti Deo, et ibi, 1 Tim. 1: Invisibili soli Deo. Non enim de solo Patre haec accipienda sunt, ut contendebat Maximinus et alii haeretici, sed de Trinitate. Sicut et illud, 1 Tim. 6: Solus habet immortalitatem; quia secundum rectam fidem, ipsa Trinitas est unus solus Deus, beatus, potens, sapiens, invisibilis; unde Aug. in eodem: Cum unus Deus sit Trinitas, haec sit nobis solutio quaestionis, ut intelligamus solum Deum sapientem, solum potentem, Patrem, et

Filium, et Spiritum sanctum, qui est unus et solus Deus.

***Quomodo dicitur Trinitas solus Deus, cum ipsa sit cum spiritibus et animabus sanctis.***

3. Sed iterum quaeritur quomodo ipsam Trinitatem dicimus solum Deum, cum sit cum spiritibus et animabus sanctis. Ad quod respondet Aug., in lib. 6 de Trin., dicens, c. 7: Trinitatem dicimus Deum solum, quamvis semper sit cum spiritibus et animabus sanctis; sed solum dicimus, quia non aliud quam ipsa Trinitas Deus est. Non enim illi cum illa Deus sunt, vel aliqua alia; sed ipsa Trinitas tantum, non illi vel alia Deus est.

***Etsi de Patre solo praedicta dicerentur, non tamen excluderentur Filius et Spiritus sanctus.***

4. Verumtamen, ut ait Aug., etsi de solo Patre praedicta dicerentur, non tamen excluderetur Filius vel Spiritus sanctus, quia hi tres unum sint, 1 Joan. 5; sicut in Apocalypsi, c. 19, de Filio legitur quod habet nomen scriptum quod nemo scit nisi ipse. Non enim inde separatur Pater vel Spiritus sanctus. Et cum dicitur, Matth. 11: Nemo novit Patrem nisi Filius, non inde separatur Pater vel Spiritus sanctus, quia inseparabiles sunt. Aliquando etiam nominantur Pater et Filius, et tacetur Spiritus sanctus, Luc. 10, ut veritas ad Patrem loquens ait, Joan. 17: Ut cognoscant te, et quem misisti Jesum Christum, esse unum verum Deum. Cur ergo, inquit Aug., lib. 6 de Trinit., c. 9, tacuit de Spiritu sancto, quia consequens est ut ubicumque nominatur unus, sicut Pater et Filius, tanta pace uni adhaerens intelligatur etiam ipsa pax, quamvis non commemoretur; uno ergo istorum nominato, etiam reliqui intelliguntur, quod in pluribus Scripturae locis occurrit.

## DISTINCTIO XXII

### DE NOMINUM DIFFERENTIA QUIBUS UTIMUR LOQUENTES DE DEO

1. Post praedicta nobis disserendum videtur de nominum diversitate, quibus loquentes de unitate ac Trinitate ineffabili utimur. Deinde demonstrandum est quibus modis de ea aliquid dicatur. Illud ergo praecipue teneamus, quaedam esse nomina distincte ad singulas personas pertinentia, ut ait Aug. in lib. 9 de Trin., quae de singulis tantum dicuntur personis; quaedam vero unitatem essentiae significantia sunt, quae et de singulis sigillatim, et de omnibus communiter dicuntur. Alia vero sunt quae translative ac per similitudinem de Deo dicuntur. Unde Ambr., in lib. 2 de Trin., ait: Quo purius niteat fides, tripartita videtur derivanda distinctio. Sunt enim nomina quaedam quae evidentem proprietatem personamque deitatis ostendunt, et sunt quaedam quae perspicuam divinae majestatis expriment veritatem; alia vero sunt quae translative et per similitudinem de Deo dicuntur. Proprietatis itaque indicia sunt: generatio, Filius, Verbum, et hujusmodi; unitatis vero aeternae: sapientia, virtus, et veritas, et hujusmodi; similitudinis vero, splendor, character, speculum, et hujusmodi.

***Praemissis addit, quaedam esse nomina quae temporaliter Deo conveniunt, et relative dicuntur.***

2. His adjiciendum est, quaedam esse nomina, ut Aug. ait in lib. 5 de Trin., quae ex tempore Deo conveniunt, et relative ad creaturam dicuntur; quorum quaedam de omnibus dicuntur personis, ut Dominus, Creator, refugium; quaedam autem non de omnibus, ut donatus, datus, missus.

***De hoc nomine Trinitas addit.***

3. Praeterea est unum nomen quod de nulla persona sigillatim dicitur, sed de omnibus simul, id est, Trinitas, quod non dicitur secundum substantiam, sed quasi collectivam pluralitatem designat personarum.

***De aliis nominibus quae temporaliter Deo congruunt, et non relative dicuntur.***

4. Sunt etiam quaedam nomina quae ex tempore Deo conveniunt, nec relative dicuntur, ut humanatus, incarnatus, et hujusmodi. Ecce sex nominum differentias assignavimus, quibus utimur loquentes de Deo; de quibus singulis agendum est.

***Quod nomina quae ad singulas pertinent personas, proprie relative dicuntur; ea vero quae unitatem essentiae significant, ad se dicuntur, et de singulis, et de omnibus communiter dicuntur personis, et singulariter non pluraliter in summa accipiuntur.***

5. Sciendum est ergo quod illa quae proprie ad singulas personas pertinent, relative ad invicem dicuntur: sicut Pater et Filius, et utriusque donum Spiritus sanctus. Ea vero quae unitatem essentiae significant, ad se dicuntur; et ea quae ad se dicuntur, substantialiter utique dicuntur, et de omnibus communiter, et de singulis sigillatim dicuntur personis, et singulariter non pluraliter accipiuntur in summa, ut Deus bonus, potens, magnus, et hujusmodi. Quae autem relative dicuntur, substantialiter non dicuntur, unde Aug. in lib. 5 de Trin., c. 6 et 8, ait: Quidquid ad se dicitur, praestantissima illa et divina

sublimitas substantialiter dicitur. Quod autem ad aliquid dicitur, non substantialiter dicitur, sed relative. Tantaque est vis ejusdem substantiae in Patre et Filio et Spiritu sancto, ut quidquid de singulis ad seipsos dicitur, non pluraliter in summa, sed singulariter accipiatur. Dicimus enim: Pater est Deus, et: Filius est Deus, et: Spiritus sanctus est Deus; quod secundum substantiam dici nemo dubitat. Non tamen dicimus hanc Trinitatem esse tres deos, sed unum Deum. Ita dicitur Pater magnus, Filius magnus et Spiritus sanctus magnus; non tamen tres magni, sed unus magnus. Ita etiam omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus sanctus; non tamen tres omnipotentes, sed unus omnipotens. Quidquid ergo ad seipsum dicitur Deus, et de singulis personis similiter dicitur, et simul de ipsa Trinitate non pluraliter, sed singulariter dicitur. Et quoniam non est aliud Deo esse, et aliud magnum esse, sed idem est illi esse quod est magnum esse; propterea sicut non dicimus tres essentias, sic non dicimus tres magnitudines, sed unam essentiam, et unam magnitudinem.

***Quod Deus magnus est ea magnitudine qua Deus est; sic de bonitate, et de omnibus quae secundum substantiam dicuntur.***

6. Deus enim non est magnus ea magnitudine, quae non est quod ipse, ut quasi particeps ejus sit; alioquin major esset illa magnitudo quam Deus. Deo autem non est aliquid majus; ea ergo magnitudine magnus est, qua ipse est. Ideoque nec tres magnitudines dicimus, sed unam magnitudinem; nec tres magnos, sed unum magnum, quia non participatione magnitudinis Deus magnus est, sed seipso magno magnus est, quia ipse est sua magnitudo. Ita et de bonitate, et aeternitate, et omnipotentia Dei dicendum est, et de omnibus omnino quae de Deo possunt pronuntiari substantialiter; quibus ad seipsum dicitur non translative ac per similitudinem, sed proprie, si tamen de illo proprie aliquid ore hominis dici potest. Ecce



aperte docuit quod nomina unitatem divinae majestatis significantia, et ad se dicuntur de Deo, id est, sine relatione, et de omnibus personis communiter, et de singulis divisim dicuntur; nec pluraliter, sed singulariter in summa accipiuntur. Illa vero nomina quae proprie ad singulas pertinent personas, relative, non substantialiter dicuntur. Quod enim proprie singula in Trinitate persona dicitur, ut ait August. in eodem, nullo modo ad seipsum, sed ad aliam invicem, vel ad creaturam dicitur. Et ideo relative, non substantialiter dici, manifestum est.

**DISTINCTIO XXIII****DE HOC NOMINE QUOD EST PERSONA,  
QUOD CUM SECUNDUM SUBSTANTIAM  
DICATUR, TAMEN PLURALITER, NON  
SINGULARITER, IN SUMMA ACCIPITUR**

1. Praedictis adjiciendum est quod cum omnia nomina quae secundum substantiam de Deo dicuntur, singulariter et non pluraliter de omnibus in summa dicantur personis, ut supra ostensum est: est tamen unum nomen, scilicet persona, quod secundum substantiam dicitur de singulis personis, et pluraliter, non singulariter, in summa accipitur. Dicimus enim: Pater est persona, Filius est persona, Spiritus sanctus est persona, et hoc secundum substantiam dicitur. Nec tamen dicitur: Pater, et Filius, et Spiritus sanctus sunt una persona, sed tres personae. Hoc ergo nomen excipitur a praedicta regula nominum, quae secundum substantiam de Deo dicuntur; quia cum hoc ad se dicatur, et secundum substantiam, pluraliter tamen, non singulariter, in summa accipitur.

***Auctoritas quod persona ad se dicatur  
et secundum substantiam.***

2. Quod autem persona secundum substantiam dicatur, Aug. ostendit in lib. 7 de Trin. dicens, c. 6: Non est aliud Deo esse, aliud personam esse, sed omnino idem. Item in hac Trinitate, cum dicimus personam Patris, non aliud dicimus quam substantiam Patris. Quocirca ut substantia Patris ipse Pater est, non quo Pater est, sed quo est, ita et persona Patris, non aliud quam ipse Pater est. Ad se quippe dicitur persona, non ad Filium vel Spiritum sanctum; sicut ad se Deus dicitur et magnus, et bonus, et justus, et hujusmodi. Et

quemadmodum hoc illi est esse, quod Deum esse, quod magnum esse, quod bonum esse, ita hoc est illi esse, quod personam esse. Ecce expresse habes quod persona secundum substantiam dicitur; ut cum dicitur: Pater est persona, hic sit sensus: Pater est divina essentia. Similiter cum dicitur: Filius est persona, Spiritus sanctus est persona, id est, essentia divina.

***Cur Pater et Filius et Spiritus sanctus non dicantur una persona, ut una substantia, et unus Deus.***

3. deo oritur hic quaestio difficilis quidem, sed non inutilis, qua quaeritur cur non dicantur hi tres una persona, sicut una essentia, et unus Deus. Quam quaestionem Aug. diligenter tractat, atque congrue explicat in lib. 7 de Trin. ita dicens, cap. 6: Cur non haec tria simul unam personam dicimus, sicut unam essentiam, et unum Deum, sed dicimus tres personas, cum tamen tres deos aut tres essentias non dicamus? Quia volumus vel unum aliquod vocabulum servare huic significationi qua intelligitur Trinitas, ne omnino taceamus interrogati quid tres essent, cum tres esse fateantur. Cum ergo quaeritur quid tres, ut ait Aug. in lib. 5 de Trin., c. 9, magna prorsus inopia humanum laborat eloquium: dictum est tamen tres personae, non ut illud diceretur, sed ne taceretur omnino. Non enim rei ineffabilis eminentia hoc vocabulo explicari valet. Ecce ostendit qua necessitate dicatur pluraliter personae, videlicet ut hoc uno nomine quaerentibus de tribus respondeamus.

***Qua necessitate dictum sit tres personae a Latinis, et a Graecis tres hypostases vel substantiae.***

4. Qua necessitate non solum Latinus sermo, sed etiam Graecus eadem pene super hac re laborans nominum penuria coarctatur. Unde Aug. quid a Graecis vel Latinis necessitate de

ineffabili Trinitate dictum sit aperiens, in lib. 7 de Trin. ait, c. 4: Loquendi causa de ineffabilibus, ut fari aliquo modo possemus, dictum est a Graecis, una essentia, tres substantiae, id est, una usia, tres hypostases. Aliter enim Graeci accipiunt substantiam quam Latini. A Latinis autem dictum est, una essentia vel substantia, tres personae, quia non aliter in sermone nostro, id est, Latino, essentia quam substantia solet intelligi. Et ut intelligatur saltem in aenigmate, placuit ita dici, ut cum quaereretur quid tria sunt, aliquid diceretur; quae tria, tria esse fides vera pronuntiat, cum et Patrem non dicit esse Filium, et Spiritum sanctum, scilicet donum Dei, nec Patrem dicit esse nec Filium. Cum ergo quaeritur quid tria vel quid tres, conferimus nos ad inveniendum aliquod nomen, quo complectamur haec tria. Neque occurrit animo, quia supereminentia divinitatis, usitati eloquii facultatem excedit. Verius enim cogitatur Deus quam dicitur; et verius est quam cogitatur.

### ***Quid hoc nomine tres significetur.***

5. Pater ergo, et Filius, et Spiritus sanctus, quoniam tres sunt, quid tres sint quaeramus, quid commune habeant. Non enim possunt dici tres patres, quia tantum Pater ibi Pater est; nec tres filii, cum nec Pater ibi sit Filius, nec Spiritus sanctus; nec tres Spiritus sancti, quia Spiritus sanctus propria significatione, qua donum Dei dicitur, nec Pater est, nec Filius. Quid ergo tres? Si tres personae esse dicuntur, commune est eis id quod persona est. Certe enim quia Pater est persona, et Filius est persona, et Spiritus sanctus est persona, ideo tres personae dicuntur. Propterea ergo dicimus tres personas, quia commune est eis id quod persona est. Ex praedictis aperte intelligi potest qua necessitate dictum sit a Latinis tres personae, cum persona secundum substantiam dicatur. Unde et tribus commune est id quod persona est, id est, hoc nomen persona.

***Quare non dicimus tres Deos esse, Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum, ut dicimus tres personas, cum id quod Deus est sit eis commune, quia Pater est Deus, et Filius est Deus, et Spiritus sanctus est Deus.***

6. Sed quaeritur hic, cum dicamus Patrem et Filium et Spiritum sanctum esse tres personas, quia commune est eis quod persona est, id est, quia Pater est persona, et Filius est persona, et Spiritus sanctus est persona, cur non dicamus similiter tres deos, cum et Pater sit Deus, et Filius sit Deus, et Spiritus sanctus sit Deus. Quia scilicet illud Scriptura contradicit; hoc autem, etsi non dicit, non tamen contradicit, unde Aug., hanc movens quaestionem atque definiens, in lib. 7 de Trin., cap. 4, ait: Si ideo dicimus Patrem et Filium et Spiritum sanctum esse tres personas, quia commune est eis id quod persona est, cur non etiam tres deos dicimus? Certe, ut praedictum est, quia Pater est persona, et Filius est persona, et Spiritus sanctus est persona, ideo tres personae dicuntur. Quia ergo Pater est Deus, et Filius est Deus, et Spiritus sanctus Deus, cur non dicuntur tres dii? Ecce proposuit hanc quaestionem; attende quid respondeat, subdens: An ideo non dicuntur tres dii, quia Scriptura non dicit tres deos? Sed nec tres personas alicubi Scripturae textus commemorat. An ideo licuit loquendi et disputandi necessitate tres personas dicere, non quia Scriptura dicit, sed quia Scriptura non contradicit? Si autem diceremus tres deos, contradiceret Scriptura, dicens, Deut. 6: Audi, Israel, Deus tuus Deus unus est. Ecce absolutio quaestionis, quare potius dicamus tres personas quam tres deos; quia scilicet illud non contradicit Scriptura.

***Alia quaestio, cur non dicimus tres essentias, ut tres personas, cum Scriptura non contradicat.***

7. Verum et hic alia emergit quaestio, quam August.

consequenter annectit dicens, lib. et cap. eisdem: Cur et tres essentias non licet dicere, quod similiter Scriptura sicut non dicit, ita non contradicit? At si dicis quod propter unitatem Trinitatis non dicuntur tres essentiae, sed una essentia, quaero cur non propter eandem unitatem Trinitatis dicantur una persona, et non tres personae. Ut enim est illis commune nomen essentiae, ita ut singulus quisque dicatur essentia, sic illis commune est personae vocabulum. Quid igitur restat, nisi ut fateamur loquendi necessitate a Graecis et Latinis parta haec vocabula adversus insidias vel errores haereticorum? Cumque conaretur humana inopia loquendo proferre ad hominum sensus quod in secretario mentis de Deo tenet, sive per piam fidem, sive per qualemcumque intelligentiam, timuit dicere tres essentias, ne intelligeretur in illa summa aequalitate ulla diversitas. Rursum non poterat dicere non esse tria quaedam, quod quia dixit Sabellius, in haeresim lapsus est. Quaesivit ergo quid tria diceret, et dixit tres personas, sive tres substantias secundum Graecos.

***Sicut nos dicimus tres personas, ita Graeci  
tres substantias, quas dicunt hypostases,  
aliter accipientes substantiam quam nos.***

8. Quod enim de personis secundum nostram, hoc de substantiis secundum consuetudinem Graecorum oportet intelligi. Sic enim illi dicunt tres substantias unam essentiam, id est, tres hypostases unam usiam, quemadmodum nos dicimus tres personas unam essentiam vel substantiam. Quanquam et illi, si vellent, sicut dicunt tres substantias tres hypostases, possent dicere tres personas, tria PROSOPA. Illud autem maluerunt dicere, quia fortasse secundum linguae consuetudinem aptius dicitur.

***Quod in Trinitate non est diversitas, nec singularitas, vel solitudo; sed unitas, et Trinitas, et distinctio, et identitas.***

9. Jam sufficienter, ut puto, ostensum est qua necessitate dicamus tres personas, et quare non similiter tres deos vel essentias; quia scilicet in altero obviat Scriptura, in altero diversitatis intelligentia, quia ibi nulla penitus est diversitas, sicut nec singularitas vel solitudo, sed unitas et Trinitas. Unde Aug., in lib. 7 de Trin., cap. 4, ait: Humana inopia quaerens quid diceret tria, dixit tres personas vel substantias. Quibus nominibus non diversitatem voluit intelligi, sed singularitatem noluit; ut non solum ibi unitas intelligatur ex eo quod dicitur una essentia, sed Trinitas, ex eo quod dicuntur tres personae. Hilarius quoque, in lib. 7 de Trin., non longe a fine, ait: Dominus dicit, Joan. 4: Qui me videt, videt et Patrem. Cum hoc dicitur, excluditur singularitas, atque unicus, id est, solitarii intelligentia. Nam nec solitarium sermo significat, et indifferentem tamen naturam professio docet. Visus est enim in Filio Pater per naturae unitam similitudinem. Unum sunt enim natus et generans; unum sunt, neque unus. Non itaque solitarius Filius est, nec singularis, nec dispar. Item in eodem: Sicut in Patre et Filio credere duos deos impium est, ita Patrem et Filium singularem Deum praedicare, sacrilegum est. Nihil in his novum, nihil diversum, nihil alienum, nihil separabile est. De hoc etiam Aug., in libro Quaestionum veteris ac novae legis, tom. 4, quaest. 122, libro 5, c. 2, circa finem, ait: Unus est Deus, sed non singularis. Item Ambros., in lib. de Fide, ait: Quod unius est substantiae, separari non potest; et si non sit singularitatis, sed unitatis Deus, unus cum dicitur, nequaquam deitatis Trinitatem excludit: et ideo non quod singularitatis, sed quod unitatis est praedicatur. Ecce ex praedictis ostenditur quia nec singularis, nec diversus nec unicus vel solitarius confitendus est Deus, quia singularitas vel solitudo personarum pluralitatem excludit, et diversitas unitatem essentiae tollit. Diversitas inducit separationem divinitatis, singularitas adimit distinctionem Trinitatis. Ideo Ambros., in lib. 2 de Fide, cap. 2, ait: Non est diversa nec singularis aequalitas,

nec, juxta Sabellianos, Patrem Filiumque confundens; nec, juxta Arianos, Patrem Filiumque secernens. Pater enim et Filius distinctionem habent, separationem vero non habent. Item in eodem: Pater et Filius divinitate sunt unum, nec est ibi substantiae differentia, nec ulla diversitas; alioquin quomodo unum Deum dicimus? diversitas enim plures facit. Constat ergo ex praedictis quia in Trinitate nulla est diversitas: si tamen aliquando in Scriptura invenitur dictum, tres diversae personae, et hujusmodi, diversas dicit distinctas.

### ***Quod non debet dici Deus multiplex.***

10. Et sicut in Trinitate non est diversitas, ita nec multiplicitas: et ideo non est dicendus Deus multiplex, sed Trinus et simplex. Unde Ambros., in lib. 1 de Fide, ait, cap. 2: Est in Patre et Filio non discrepans, sed una divinitas; nec confusum quod unum est, nec multiplex esse potest quod indifferens est. Multiplex itaque Deus non est.



## DISTINCTIO XXIV

### **QUID SIGNIFICETUR HIS NOMINIBUS UNUS VEL UNA, DUO VEL DUAE, TRES VEL TRIA, TRINUS VEL TRINITAS, PLURES VEL PLURALITAS, DISTINCTIO VEL DISTINCTAE, CUM HIS UTIMUR DE DEO LOQUENTES.**

1. Hic diligenter inquiri oportet, cum in Trinitate non sit diversitas vel singularitas, nec multiplicitas vel solitudo, quid significetur nominibus, scilicet unus vel una, duo vel duae, tres vel tria, trinus vel trinitas, plures vel pluralitas, distinctae vel distinctio; cum dicitur, unus Deus, duae personae, vel tres personae, plures personae, distinctae sunt personae, vel cum dicitur, distinctio personarum, pluralitas personarum, trinitas personarum, et hujusmodi. Videmur enim hoc dicentes, numerorum quantitates, et rerum multitudinem vel multipliciter in Deo ponere. Quid ergo ista ibi significant, ipso de quo loquimur aperiente, insinuare curemus.

***Magis illa dicuntur ad excludendum ea quae non sunt in Deo, quam ad ponendum aliqua.***

2. Si diligenter praemissis auctoritatum verbis intendimus, ut dictorum intelligentiam capiamus, magis videtur horum verborum usus introductus ratione removendi atque excludendi a simplicitate deitatis quae ibi non sunt, quam ponendi aliqua.

***Quid per unum significetur cum dicitur, unus Deus.***

3. Cum enim dicitur, unus Deus, multitudo deorum excluditur, nec numeri quantitas in divinitate ponitur: tanquam diceretur: Deus est, nec multi sunt vel plures dii. Unde Ambros., in lib. de Fide, ait, lib. 1, cap. 2: Cum unum dicimus Deum, unitas excludit numerum deorum: nec quantitatem in Deo ponit, quia nec numerus nec quantitas ibi est.

***Quo sensu dicitur: Unus est Pater, vel unus est Filius.***

4. Similiter cum dicitur: Unus est Pater, vel unus est Filius, et hujusmodi, ratio dicti haec est, quod non sunt multi patres, vel multi filii, ita et de similibus. Item cum dicimus plures esse personas, singularitatem atque solitudinem excludimus, nec diversitatem nec multipliciter ibi ponimus, quasi diceretur: Sine solitudine ac singularitate personas confitemur. Unde Hilarius in lib. 4 de Trin. sic ait: Dixit Deus: Faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem nostram. Quaero nunc an solum Deum sibi locutum existimes, an hunc sermonem ejus intelligas ad alterum extitisse. Si solum fuisse dicis, ipsius voce argueris, dicentis: Faciamus, et nostram. Sustulit enim singularitatis ac solitudinis intelligentiam professio consortii, quia aliquod consortium esse non potest ipsi solitario, neque solitudo solitarii recipit faciamus; nec alieno a se diceret, nostram. Attende, lector, his verbis. et vide quia nomine consortii pluralitatem significavit; professio ergo consortii, est professio pluralitatis; quam professus est dicens: Faciamus et nostram, pluraliter enim utrumque dicitur. Sed hac professione pluralitatis non diversitatem vel multitudinem posuit, sed solitudinem et singularitatem negavit. Sic ergo cum dicimus plures personas vel pluralitatem personarum, singularitatis et solitudinis intelligentiam excludimus.

***Quid per ternarium significetur cum dicitur tres personae.***

5. Ita etiam cum dicimus tres personas, nomine ternarii non quantitatem numeri in Deo ponimus, vel aliquam diversitatem, sed intelligentiam non ad alium nisi ad Patrem et Filium et Spiritum sanctum dirigendam significamus, ut sit hujus dicti intelligentia: Tres personae sunt, vel tres sunt, Pater, et Filius, et Spiritus sanctus; id est, nec tantum Pater, nec tantum Filius; nec tantum Pater et Filius in deitate sunt, sed etiam Spiritus sanctus, et non alius ab his. Similiter, non tantum est ibi haec persona, vel illa, vel haec et illa, sed haec et illa, et illa, et non alia. Et hoc forte ita intelligendum August. satis ostendit, ubi dicit quod illo nomine non diversitatem intelligi voluit, sed singularitatem noluit.

***Quid per duo, cum dicitur, duae personae, vel Pater et Filius duo sunt.***

6. Similiter cum dicitur: Duo sunt Pater et Filius, non dualitatis quantitatem ibi ponimus, sed hoc significamus quod non est tantum Pater nec tantum Filius, sed Pater et Filius, et hic non est ille; ita et de aliis hujusmodi. Ita etiam cum dicimus: Pater et Filius sunt duae personae, hoc significamus, quod non tantum Pater est persona, nec tantum Filius est persona, sed Pater est persona, et Filius est persona, et haec non est illa.

***Ex quo sensu dicitur in personis distinctio, vel personae distinctae.***

7. Cum autem dicimus, distinctae personae vel distinctio est in personis, confusionem atque permixtionem excludimus, et hanc non esse illam significamus. Cumque addimus. Distinctae sunt personae proprietatibus sive differentes proprietatibus, aliam esse

hanc personam, et aliam illam suis proprietatibus significamus. Et cum dicimus, aliam et aliam, non diversitatem vel alienationem ibi ponimus, sed confusionem Sabellianam excludimus.

### ***Quomodo ibi accipiatur discretio.***

8. Ita et cum dicuntur discretæ personæ, vel cum dicitur discretio in personis esse, eandem intelligentiam facimus. Eodem enim modo ibi accipitur discretio, quo distinctio. Et congrue dicitur ibi esse discretio vel distinctio, non diversitas, vel divisio sive separatio; unde Ambr., in lib. 1 de Trin.: Non est ipse Pater qui Filius, sed inter Patrem et Filium expressa distinctio est.

### ***Quomodo Trinitas ibi accipiatur.***

9. Cum vero dicitur Trinitas, id significari videtur quod significatur cum dicitur, tres personæ; ut sicut non potest dici Pater est tres personæ, vel Filius est tres personæ, ita non debet dici: Pater est Trinitas, vel Filius est Trinitas.

### ***Hoc videtur contrarium esse prædictis.***

10. Hoc non est prætermittendum quod cum supra dictum sit Deum nec singularem nec multiplicem esse confitendum, idque sanctorum auctoritatibus sit confirmatum, in contrarium videtur sentire Isidor., dicens: Distinguendum est inter Trinitatem et unitatem: est enim unitas simplex et singularis, Trinitas vero multiplex et numerabilis; quia Trinitas est trium unitas. Ecce unitatem dicit esse singularem, et Trinitas multiplicem et numerabilem. Sed ad hoc dicimus, quia singularem accepit sicut et alii accipiunt unum; multiplicem vero et numerabilem, sicut alii

dicunt trinum.

## DISTINCTIO XXV

### QUID SIGNIFICATUR CUM DICITUR PLURALITER, TRES PERSONAE, VEL DUAE PERSONAE

1. Praeterea considerandum est, cum hoc nomen persona (ut praedictum est) secundum substantiam dicatur, quae sit intelligentia dicti cum pluraliter profertur, tres personae vel duae personae; et cum dicitur, alia est persona Patris, alia est persona Filii, alia est persona Spiritus sancti. Si enim in his locutionibus personae vocabulum essentiae intelligentiam facit, plures essentias confiteri videmus, et ita plures Deos. Si vero essentiae significationem ibi non tenet, alia est hujus nominis ratio cum dicitur: Pater est persona, vel Filius est persona; et alia cum dicitur: Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres personae; et cum dicitur Alia est persona Patris, alia Filii, et hujusmodi.

***Quod videtur secundum essentiam dici: Alia est persona Patris, alia Filii, sive tres personae, ut cum dicitur: Pater est persona, Filius est persona.***

2. Persona enim, ut supra ait Aug., ad se dicitur, et idem est Deo esse personam quod esse, sicut idem est ei esse, quod Deum esse. Unde manifeste colligitur quod essentiam divinam praedicamus dicentes: Pater est persona, Filius est persona, Spiritus sanctus est persona, id est, essentia divina: et omnino unum et idem significatur nomine personae, id est, essentia divina, cum dicitur: Pater est persona, et Filius est persona, quod significatur nomine Dei, cum dicitur: Pater est Deus, Filius est Deus. Ita etiam idem significatur cum dicitur: Deus est Deus, et Deus est persona. Utroque enim

nomine essentia divina intelligitur, quia utrumque secundum substantiam dicitur. Cum vero dicitur: Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres personae, quid nomine personae significamus? an essentiam? hoc enim videtur, si supra posita verba Aug. diligenter scrutemur. Supra enim dixit quod ideo tres personas dicimus, quia id quod persona est commune est tribus; et item, quia Pater est persona, et Filius est persona, et Spiritus sanctus est persona, ideo tres personae dicuntur. Videtur ergo eandem tenere significationem hoc nomen persona, cum dicitur: Tres personae, quam habet cum dicitur: Pater est persona, Filius est persona, Spiritus sanctus est persona, quia, ut ostendit Aug., hoc dicitur, tres personae, propter illud, quia id quod persona est, commune est eis. Id ergo quod commune est eis, id est, Patri, et Filio, et Spiritui sancto, videtur significari nomine personae, cum dicitur, tres personae.

***Aliter etiam videtur posse ostendi quod secundum essentiam dicatur etiam cum pluraliter profertur.***

3. Aliter etiam videtur posse ostendi quod ibi nomine personae significetur essentia cum dicitur, tres personae. Ut enim supra dixit Aug., ea necessitate dicimus tres personas, ut responderemus quaerentibus quid tres vel quid tria. Cum ergo quaeritur quid tres vel quid tria, convenienter respondetur cum dicitur, tres personae. At cum quaeritur quid tres vel quid tria, per quid de essentia quaeritur. Non enim invenitur quid illi tres sint nisi essentia. Si ergo quaestioni recte respondemus, oportet ut respondendo essentiam significemus; alioquin non ostendemus quid tres sint. Si vero respondentes, essentiam significamus, ipsam essentiam personae nomine intelligimus cum dicitur, tres personae.

***Opinio quorundam qui putant essentiam significari nomine personae, cum dicimus tres personas.***

4. Quibusdam videtur quod nomine personae significetur essentia cum dicitur, tres personae, propterea quia Aug. dicit lib. 7 de Trin., c. 6, ideo dici tres personas, quia commune est eis id quod est persona, ut sit talis intelligentia: Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres personae, id est, sunt tres id habentes commune quod est persona, id est, tres sunt quorum quisque est persona, id est, essentia. Sed quomodo juxta hanc intelligentiam dicitur: Alia est persona Patris, alia Filii? Et hoc etiam ita volunt intelligere, scilicet alius est Pater, et alius est Filius, id tamen commune habentes quod est persona. Et hoc confirmant auctoritate Aug., qui in libro 7 de Trinitatis cap. 1: Tres personas ejusdem essentiae, vel tres per, sonas unam essentiam dicimus; tres autem persona ex eadem essentia non dicimus; quasi aliud ibi sit quod essentia est, aliud quod persona est. Hac auctoritate et praemissis conantur asserere in praedictis locutionibus nomen personae essentiam significare. Sed quid respondebunt ad id quod ipse Aug. in lib. de Fide ad Petrum dicit, scilicet quod alius est Pater in persona sive personaliter, alius personaliter Filius, alius personaliter Spiritus sanctus? Quomodo enim alius personaliter Pater, alius personaliter Filius, alius personaliter Spiritus sanctus, si in esse personam omnino conveniunt, id est, si persona essentiae tantum intelligentiam facit? Ideo nobis videtur aliter hoc posse dici congruentius juxta catholicorum doctorum auctoritates.

***Quod hoc nomen persona tripliciter in Trinitate accipitur; et haec est utilis et catholica doctrina de persona et personis.***

5. Sciendum est igitur quod hoc nomen persona multiplicem intelligentiam facit, non unam tantum. Et ut Hilar. ait, in lib. 4 de Trin., in medio: Intelligentia dictorum ex causis est assumenda



dicendi, quia non sermoni res, sed rei sermo subjectus est. Discernentes ergo dicendi causas hujus nominis, scilicet persona, significationem distinguimus, dicentes quod hoc nomen, scilicet persona, proprie secundum substantiam dicitur, et essentiam significat, sicut supra ostendit Aug., cum dicitur in dist. 23: Deus est persona, Pater est persona. Quadam tamen necessitate, ut supra dixit Aug., translatum est hoc nomen, ut pluraliter diceretur tres personae, cum quaereretur, quid tres, vel quid tria; ubi non significat essentiam, id est, naturam divinam quae communis est tribus personis, sed substantias vel hypostases secundum Graecos. Graeci quippe, ut supra dicit Aug. (ibidem, est lib. 7 de Trin. c. 4), aliter accipiunt substantiam, id est, hypostasim, aliter nos. Nos enim substantiam dicimus essentiam sive naturam. Personas autem dicimus sicut illi dicunt substantias, id est, hypostases. Sic ergo nos ita accipimus personas, ut illi accipiunt substantias, vel hypostases; at illi aliter accipiunt hypostases, quam nos substantiam; aliter ergo nos accipimus personas quam substantiam. Cum ergo dicimus tres personas, non ibi personae nomine essentiam significamus. Quid ergo tres personas dicimus? Dicimus, quia tres personae sunt, id est, tres substantiae, scilicet tres entes; pro quo Graeci dicunt tres hypostases.

***Ostendit verba Augustini convenire huic sententiae.***

6. Et hic sensus adjuvatur ex verbis Aug. praemissis, si interius intelligantur. Quia enim Pater est persona, id est, essentia, et Filius persona, et Spiritus sanctus persona, ideo dicuntur tres personae, tres substantiae, tres entes. Non enim possunt dici tres substantiae vel entes, nisi singulus eorum esset persona, id est, essentia. Quia ergo eis commune est id quod est persona, id est, essentia, ideo recte dicuntur tres personae, id est, subsistentiae vel subsistentes, ut sicut essentia, quae est eis communis, vere ac proprie subsistentiae vel entes intelligantur. Ideoque Aug., causas dictorum

discernens, dicit tres personas esse unam essentiam vel ejusdem essentiae, non ex eadem essentia; ne aliud intelligatur ibi esse persona, aliud essentia; tres enim personae, id est, substantiae una sunt essentia et unius essentiae, non autem sunt una persona vel unius personae; licet persona secundum substantiam dicatur aliquando; nam si hoc diceretur, confusio fieret in personis.

***Objectioni illorum hic respondet, qua nituntur probare personas secundum essentiam accipi, quia respondemus quaerentibus quid tres, vel quid tria.***

7. Ad hoc autem quod illi dicunt, cum quaeritur quid tres vel tria, de essentia quaeritur, quia non invenitur quid illi tres sint nisi essentia; per hoc volentes nos inducere ut nomine personae essentiam intelligamus, cum respondemus tres personas; ita dicimus. Indubilabiliter verum est, quia non invenitur unum aliquid quod illi tres sint, nisi essentia. Unum enim sunt illi tres, id est, essentia divina, unde Veritas ait Joan. 10: Ego et Pater unum sumus. Verumtamen cum quaeritur quid tres vel quid tria, non de essentia quaeritur, nec ibi quid ad essentiam refertur. Sed cum fides catholica tres esse profiteretur, sicut Joannes in Epistola 1 canonica, c. 5, ait: Tres sunt qui testimonium perhibent in coelo, quaerebatur quid illi tres essent, id est, an essent tres res, et quae tres res, et quo nomine illae tres res significarentur. Et ideo loquendi necessitate inventum est hoc nomen persona ad respondendum, et dictum est tres personae.

***Quid tres res, et quid una res hic dicitur.***

8. Non autem te moveat quod dicimus tres res. Non enim hoc dicentes diversarum rerum numerum ponimus in Trinitate, sed ita tres res dicimus, ut easdem esse unam quamdam summam rem confiteamur. Unde Aug., in lib. 1 de Doctr. Christ., cap. 3, in tom. 3,

sic ait: Res quibus fruendum est, nos beatos faciunt, res ergo quibus fruendum est sunt Pater et Filius et Spiritus sanctus. Eademque Trinitas una quaedam summa res est, communisque fruentibus ea, si tamen res et non rerum omnium causa sit. Non enim facile potest inveniri nomen quod tantae excellentiae conveniat: nisi quod melius dicitur Trinitas haec unus Deus. Sicut ergo tres res dicuntur, et hae sunt una res, ita tres subsistentiae dicuntur, et hae sunt una essentia. Ecce ostensum est quae sit intelligentia hujus nominis persona, cum dicimus tres personas.

***Ex quo sensu dicatur: Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti.***

9. Nunc inspiciamus utrum secundum eandem rationem et causam dicatur: Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti. Quod utique sane intelligi potest ut sit sensus talis: Alia est subsistentia vel hypostasis Patris, alia subsistentia Filii, alia subsistentia Spiritus sancti; et: Alia subsistentia Pater alia Filius, alia Spiritus sanctus.

***Quomodo haec intelligantur, alius in persona Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus.***

10. Deinde quaeritur utrum secundum eandem rationem accipiatur cum dicitur: Alius est Pater in persona; alius in persona Filius, alius in persona Spiritus sanctus; sive: Alius personaliter Pater, alius personaliter Filius, alius personaliter Spiritus sanctus. Ad quod dicimus quia etsi possit eodem modo accipi, congruentius tamen ex ratione dicti alia variatur intelligentia, ut hic personae nomine proprietates personae intelligatur; ut sit sensus talis: Alius est in persona vel personaliter Pater, id est, proprietate sua Pater alius est quam Filius, et Filius proprietate sua alius quam Pater. Paternali enim

proprietate distinguitur hypostasis Patris ab hypostasi Filii; et hypostasis Filii filiali proprietate discernitur a Patre: et Spiritus sanctus ab utroque processibili proprietate distinguitur.

***Quomodo secundum hunc modum etiam in praedictis locutionibus potest accipi.***

11. Hoc etiam modo sane potest accipi persona in praemissis locutionibus cum dicitur: Alia est persona Patris, alia Filii, id est, alia est proprietas qua Pater est Pater, alia qua Filius est Filius, alia qua Spiritus sanctus est Spiritus sanctus. Ita etiam nomine personae quidam proprietatem intelligere volunt, cum dicuntur tres personae; sed melius est ut subsistentias vel hypostases intelligamus, cum dicimus tres personas. Ex praedictis colligitur quod nomen personae in Trinitate triplicem tenet rationem. Est enim ubi facit intelligentiam essentiae, et est ubi facit intelligentiam hypostasis, et est ubi facit intelligentiam proprietatis.

***Auctoritatibus sanctorum ostendit quod dixit.***

12. Quod autem secundum substantiam dicatur, et essentiam aliquando significet, supra ex dictis Aug. aperte ostendimus. Quod vero pro hypostasi atque proprietate accipiatur, ex auctoritatibus sanctorum ostendi oportet, ne conjecturis nostris aliquid ausi dicere videamur. De hoc Hieron. in Expositione fidei catholicae ad Damasum ita ait: Non est prorsus aliquis in Trinitate gradus, nihilque quod inferius superiusve dici possit; sed tota divinitas sui perfectione aequalis est, ut exceptis vocabulis, quae proprietatem indicant personarum, quidquid de una persona dicitur, de tribus possit dignissime intelligi. Atque ut confutantes Arium, unam eandemque Trinitatis dicimus esse essentiam vel substantiam, et Deum unum in tribus personis fatemur; ita etiam impietatem Sabellii declinantes,

tres personas expressas sub proprietate distinguimus: non ipsum sibi Patrem, ipsum sibi Filium, ipsum sibi Spiritum sanctum esse dicentes, sed aliam Patris, aliam Filii, aliam Spiritus sancti esse personam. Non enim nomina tantummodo, sed etiam nominum proprietates, id est, personas, vel, ut Graeci exprimunt, hypostases, id est, subsistentias confitemur. Nec Pater Filii vel Spiritus sancti personam aliquando excludit, nec Filius vel Spiritus sanctus Patris nomen personamque recipit; sed Pater semper Pater, et Filius semper Filius, et Spiritus sanctus semper Spiritus sanctus. Itaque substantia unum sunt, sed personis ac nominibus distinguuntur. Ecce enim aperte dicit Hieron. proprietates esse personas, et personas esse substantias. Unde manifestum fit quod diximus, scilicet personae nomine significari et hypostasim et proprietatem. Joannes etiam Dam. personas dicit esse hypostases; et eas dicit entes, ita inquit, lib. 1 de Fid. orthodox.: In deitate unam naturam confitemur, et tres hypostases secundum veritatem entes, id est, personas.

## DISTINCTIO XXVI

### DE PROPRIETATIBUS PERSONARUM, SED PRIUS DE HOC NOMINE HYPOSTASIS

1. Nunc de proprietatibus personarum, quas frequenter in hoc tractatu commemoravimus, aliquid loqui nos oportet. Sed primum audiamus quid de hoc nomine hypostasis Hieron. dicit: ait enim sub hoc nomine venenum latere; sed hoc dicit secundum quod haeretici eo utebantur ut simplices seducerent, scilicet pro persona et pro essentia, ut sive diceretur una tantum hypostasis, sive tres, minus peritos ad inconveniens deducerent, cum non erat hoc nomen ita apud Catholicos vulgatum, nec ita ejus significatio determinata ut modo. Et ideo Hieron. dicit hoc nomine non utendum fore sine distinctione vel expositione, tunc scilicet quando cum haereticis contendebatur, ita scribens de fide catholica ad Damasum papam: Ab Arianorum praesule, hypostasion novellum nomen a me homine Romano exigitur; interrogamus quid tres hypostases arbitrentur intelligi? tres personas subsistentes aiunt. Respondemus nos ita credere. Non sufficit eis sensus; ipsum nomen efflagitant, quia nescio quid veneni in syllabis latet. Clamamus: Si quis tres hypostases, id est, tres subsistentes personas non confitetur, anathema sit. Si quis autem hypostasim usiam intelligens, non tribus personis unam hypostasim indicit, alienus a Christo est; qui scilicet tres hypostases dicens, sub nomine pietatis tres naturas conatur asserere. Sufficiat nobis dicere unam substantiam et tres personas perfectas aequales; taceamus hypostases, si placet. Nomen hoc non bonae suspicionis est, cum in eodem verbo sensus dissentiunt. Aut si rectum putatis, tres hypostases cum interpretationibus suis debere nos dicere, non negamus. Sed mihi credite, venenum sub melle latet. Transfiguratur enim se angelus Satanae in Angelum lucis; 2 ad Corinth. 11. His verbis non negat utendum esse nomine hypostasis, sed haeticos eo

prave usos ostendit; contra quos cautela opus erat in distinctione significationis; alioquin sibi contradiceret, qui supra tres hypostases confitetur.

***De proprietatibus personarum,  
et de nominibus earum relativis.***

2. Jam de proprietatibus personarum videamus, quae etiam notiones sive relationes in Scriptura plerumque dicuntur, in illa sancta Trinitate; quae ideo a nobis repetitur, ut cordi nostro tenacius infigatur. Ait Augustinus in libro de Fide ad Petrum, cap. 10, in fine: Aliud est genuisse quam natum esse; aliudque est procedere quam genuisse vel natum esse. Unde manifestum est quod alius est Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus. Et est proprium solius Patris, non quia non est natus ipse, sed quia unum Filium genuerit; propriumque solius Filii, non quia ipse non genuit, sed quia de Patris essentia natus est; proprium vero Spiritus sancti est, non quia nec natus est ipse nec genuit, sed quia solus de Patre Filioque procedit. Ecce breviter assignavit tres proprietates trium personarum, quarum una non est alia. Hoc enim significavit cum dixit: Aliud est genuisse quam natum esse; aliudque procedere, id est, alia proprietas sive notio est generatio, et alia nativitas, alia processio, quae aliis nominibus dicuntur paternitas, filiatio. Has proprietates designant nomina personarum, scilicet Pater, Filius, et Spiritus sanctus, quae relativa sunt, et ad se invicem dicuntur, quia notant relationes quae non sunt Deo accidentales, sed in ipsis personis ab aeterno sunt immutabiliter; ut non modo appellationes sint relativae, sed etiam relationes sive notiones in rebus ipsis, scilicet in personis, sint.

***Quod non omnia quae de Deo dicuntur, secundum substantiam dicuntur; quaedam enim secundum relationem dicuntur, nihil tamen secundum accidens.***

3. Quocirca sciendum est non omne quod dicitur de Deo, dici secundum substantiam, quia quaedam dicuntur secundum relationem, quae non est accidens, quia non est mutabilis. Unde August., in lib. 5 de Trin., ait, c. 5: Nihil in Deo secundum accidens dicitur, quia nihil ei accidit. Nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam de Deo dicitur. Et lib. eod., cap. 4: In rebus creatis atque mutabilibus quod non secundum substantiam dicitur, restat ut secundum accidens dicatur. In Deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur, quia nihil in eo mutabile est aut amissibile, nec tamen omne quod dicitur de Deo, secundum substantiam dicitur; dicitur enim ad aliquid, sicut Pater ad Filium, et Filius ad Patrem, quod non est accidens; quia et ille semper est Pater, et ille semper est Filius, et ita semper, quia semper natus est Filius, nec coepit unquam esse Filius. Quod si aliquando esse coepisset, aut aliquando desineret esse Filius, secundum accidens diceretur. Et quia Pater non dicitur Pater nisi ex eo quod est ei Filius, et Filius non dicitur Filius, nisi ex eo quod habet Patrem, non secundum substantiam haec dicuntur, sed ad invicem ista dicuntur; neque tamen secundum accidens, quia et quod dicitur Pater, et quod dicitur Filius, et aeternum atque incommutabile est eis. Ecce aperte his verbis ostenditur quaedam dici de Deo secundum substantiam, quaedam secundum relationem, nihil tamen secundum accidens. Ostenditur etiam proprietas Patris esse quod habet Filium, et proprietas Filii, quod habet Patrem. Ideoque cum dixerit aeternum et incommutabile esse quod Pater dicitur, et quod Filius dicitur, ita intelligi voluit, id est: proprietas qua Pater est Pater, et proprietas qua Filius est Filius, aeterna est et incommutabilis, quia et Pater semper Pater, et Filius semper Filius. Unde et Hilarius, proprietates personarum assignans, in lib. 12 de Trin., ait in medio libri: Si semper Patri proprium est quod semper est Pater, necesse est semper Filio proprium esse quod semper est Filius. Ubi enim semper



Pater est, semper et Filius est; ergo qui non semper Pater est, non semper genuit. Item in eodem, paulo ante medium: Nato Deo manifestum est proprium esse quod Filius est.

***Quare dicatur esse proprium unigeniti quod Filius est Dei, cum etiam homines sint filii Dei.***

4. Hic quaeritur quomodo dicatur proprium nato Deo quod est Dei Filius vel genitus ex Deo, cum etiam homines filii Dei dicantur et sint, secundum illud psal. 81: Filii Excelsi omnes. Et ad Moysem de populo Israel Dominus ait, Exod. 4: Filius meus primogenitus Israel. Sed magna est distantia. Homines enim filii Dei sunt factura, non nativitatis proprietate; Deus autem Filius originis proprietate Filius est et veritate nativitatis, non factura vel adoptione; et illi quidem ante sunt quam filii Dei sunt. Fiunt enim filii, non nascuntur filii Dei. Unde Hilarius solum Deum natum originis proprietate Dei Filium ostendens, inter ipsum et homines filios Dei evidentissime distinguit in lib. 22 de Trin., non longe a principio, ita dicens: Vero Patri solus qui ex eo nascitur vere Filius est: et nos quidem filii Dei sumus, sed per facturam. Fuimus enim aliquando filii iracundiae, Ephes. 2, sed filii Dei per adoptionem effecti sumus potius quam nascimur: et quia omne quod fit, antequam fiat non fuit, nos cum filii non fuisset, efficitur. Ante enim filii non eramus, sed per gratiam facti sumus, non nati neque generati, sed acquisiti. Acquisivit nos Deus sibi, et per hoc dicitur nos genuisse. Genuisse enim Deum filios, nunquam cum proprietatis significatione cognoscimus dici. Ex adoptione enim homo factus filius Dei, non ex generatione; neque ei proprietas est, sed nuncupatio, ac per id non vere filius est, quia nec proprie natus dicitur, nec semper fuit filius. Unigenitus autem Deus nec fuit aliquando non Filius, nec fuit aliquid antequam Filius, nec quidquam ipse nisi Filius. Atque ita qui semper est Filius, nascibilitatis proprietate ac veritate Filius est solius qui genuit, et ille tantum qui genuit Pater ipsius est, quia sicut ille Filius origine, ita ille

Pater generatione.

***Quod homo dicitur filius Trinitatis, et Trinitas potest dici pater hominum.***

5. Homo vero, qui filius Dei est factura, non tantum Patris, sed Filii, et Spiritus sancti Filius est, id est, totius Trinitatis; et Trinitas ipsa Pater ejus dici potest. Unde Aug., in lib. 5 de Trin., cap. 11, dicit: Non potest dici Trinitas Pater, nisi forte translative ad creaturam, propter adoptionem filiorum. Quod enim scriptum est, Deut. 6: Audi, Israel, Dominus Deus tuus, Deus unus est, non utique excepto Filio aut Spiritu sancto oportet intelligi; quem unum Dominum Deum nostrum recte dicimus, etiam Patrem nostrum, per gratiam suam nos regenerantem. De hoc etiam Hilarius, in lib. 6 de Trin., paulo post medium, ait: Omnibus per fidem Deus Pater est, quibus est Pater per eam fidem qua Jesum Christum Dei Filium confitemur. Ecce ostensum est quare proprium dicatur esse Dei nati, quod Filius est, quia scilicet ipse solus natus proprie dicitur. Unde Hilar., in lib. 3 de Trin., non longe a principio, ait: Dominus dicens, Joan. 17: Clarifica Filium tuum, non solo nomine contestans est se esse Filium, sed et proprietate. Nos filii Dei sumus, sed non talis hic Filius. Hic enim verus et proprius est Filius origine, non adoptione; veritate, non nuncupatione; nativitate, non creatione.

***Quod Spiritus sanctus dicitur proprie donum Dei, quia proprietate est donum, ut Filius nativitate; et utroque modo dicitur relative et secundum eandem relationem.***

6. Ita etiam de Spiritu sancto dicendum est, qui proprie dicitur donum Dei, cum tamen et alia plura sint dona Dei. Sed Spiritus sanctus ita proprietate immutabili et aeterna donum est, sicut Filius proprietate est Filius. Eo enim dicitur donum, quo Spiritus sanctus; et

utroque utique nomine relative dicitur, eademque relatione dicitur Spiritus sanctus et donum, licet ipsa relatio non ita appareat in hoc nomine Spiritus sanctus, sicut in hoc nomine donum. Unde Aug., in lib. 5 de Trinit., cap. 11, ait: Spiritus sanctus qui non est Trinitas, sed in Trinitate intelligitur, in eo quod proprie dicitur Spiritus sanctus, relative dicitur, cum ad Patrem et Filium refertur; quia Spiritus sanctus, et Patris, et Filii Spiritus est, sed ipsa relatio non apparet in hoc nomine: apparet autem cum dicitur donum Dei. Donum enim est Patris et Filii, qui a Patre procedit et a Filio; ergo Spiritus sanctus, ineffabilis quaedam Patris Filiique communio est. Et ideo fortasse sic appellatur, ut jam diximus, nec iterare piget, quia Patri et Filio potest eadem appellatio convenire, nam hoc ipse proprie dicitur, quod illi communiter, quia etiam Pater spiritus, et Filius spiritus; et Pater sanctus, et Filius sanctus. Ut ergo ex nomine quod utrique convenit utriusque communio significetur, vocatur donum amborum Spiritus sanctus. Ecce habes quare Spiritus sanctus proprie dicatur donum, et quod relative dicitur sive donum sive Spiritus sanctus; et quod nomen sibi proprium tenet quod communiter Patri et Filio convenit, sed divisim. Et est sciendum quod cum Pater vel Filius dicitur spiritus sive sanctus, neutrum relative dicitur, sed secundum substantiam.

***An Pater, vel Filius, vel Trinitas ipsa possit dici Spiritus sanctus.***

7. Hic quaeri potest utrum Pater vel Filius etiam ipsa Trinitas possit dici Spiritus sanctus, sicut disjunctim dicitur et spiritus et sanctus. De hoc Aug., lib. 5 de Trin., cap. 11, sic ait: Trinitas nullo modo potest dici Filius; Spiritus vero sanctus potest quidem universaliter dici, secundum id quod scriptum est, Joan. c. 4: Quoniam Deus spiritus est. Itaque Pater et Filius et Spiritus sanctus, quoniam unus Deus est, et utique Deus sanctus est, et Deus spiritus est, potest appellari Trinitas et Spiritus sanctus. Sed tamen tunc

Spiritus sanctus relative non dicitur secundum essentiam, quia proprie Spiritus sanctus, qui non est Trinitas, sed in Trinitate, dicitur relative.

***Quidam putant Spiritum sanctum non dici relative ad Patrem et Filium, quia non vicissim respondent sibi vocabula; sed falso.***

8. Quidam tamen putant Spiritum sanctum vel donum non dici relative ad Patrem vel ad Filium. Si enim, inquit, haec relative ad se dicuntur, suis invicem sibi respondent vocabulis; ut sicut dicitur Pater Filii pater, et Filius Patris filius, ita dicatur Pater Spiritus sancti vel doni pater, et Spiritus sanctus, vel donum, Patris spiritus vel donum. Sed non ita est in omnibus relativis. Non enim omnia quae relative dicuntur, suis ad se invicem respondent vocabulis. Unde Aug. horum elidens opinionem, in lib. 5 de Trin., c. 12: Non te moveat, inquit, quoniam diximus Spiritum sanctum non ipsam Trinitatem, sed eum qui est in Trinitate, relative dici, licet non ei respondeat vicissim vocabulum ejus ad quem refertur. Dicimus enim Spiritum sanctum Patris, sed non vicissim dicimus patrem Spiritus sancti, ne filius ejus intelligatur Spiritus sanctus. Item dicimus Spiritum sanctum Filii, sed non dicimus filium Spiritus sancti, ne pater ejus intelligatur Spiritus sanctus. In multis enim relativis hoc contingit, ut non inveniatur vocabulum quo sibi vicissim respondeant. Cum ergo dicimus donum Patris, et Filii, non quidem possumus dicere patrem doni aut filium doni; sed ut haec vicissim respondeant, dicimus donum donatoris, et donatorem doni; quia hic potuit inveniri usitatum vocabulum, illic non potuit. Donum ergo donatoris, et donator doni cum dicimus, relative utrumque ad invicem dicimus: donator tamen non fuit Deus, nisi ex tempore, cum Spiritus sanctus sit donum, et ab aeterno.

## DISTINCTIO XXVII

### AN EASDEM PROPRIETATES ASSIGNENT AUGUSTINUS ET HILARIUS; ET AN ISTA SINT QUAE DICUNTUR PATERNITAS, FILIATIO, ET PROCESSIO

1. Hic quaeri potest utrum proprietates quas Hilarius supra assignavit, scilicet, quod Pater semper est pater, et Filius semper est filius, sint illae eadem proprietates quas Aug. superius distinxit, dicens proprium esse Patris quod genuit Filium, et proprium Filii quod genitus est a Patre, et Spiritus sancti quod ab utroque procedit. Ac deinde, utrum et istae sint illae quae dicuntur paternitas, filiatio, processio. Videtur quod non sint eadem proprietates quas ponit Hilarius, et illae quas ponit Aug. Si enim eadem sunt, idem est ergo Patri esse Patrem, et genuisse Filium, quod utique quidam concedunt. Si autem hoc est, cui ergo convenit ut sit pater, ei convenit genuisse filium. Natura ergo divina si pater est, genuit filium; si vero non genuit, pater non est. Sed quis audeat dicere quod ipsa genuit filium, aut quod ipsa pater non sit? Si autem ipsa pater est, nec filium genuit, non est ergo idem dicere aliquid esse patrem, et gignere filium. Et ita non videbitur una eademque esse proprietas.

*Responsio, ubi ostendit easdem esse proprietates.*

2. Ad quod sine praejudicio aliorum dicimus quod easdem proprietates notavit uterque, licet diversis verbis. Quod enim Hilar. ait, ita intelligi debet: Proprium Patris est quod semper Pater est, id est, proprietas Patris est, qua semper Pater est; semper vero Pater est, quia semper genuit Filium. Ita et proprium Filii est, quod semper Filius est, id est, proprietas Filii est, qua semper Filius est. Filius vero

semper est, quia semper genitus est; ergo proprietas qua Pater est, est quia semper genuit, et haec eadem dicitur paternitas, vel generatio. Et proprietas qua Filius semper est Filius, est quia semper genitus est a Patre; et haec eadem dicitur filiatio, vel genitura, vel nativitas, vel nascibilitas. Sic et proprietas qua Spiritus sanctus est Spiritus sanctus vel donum, quia procedit ab utroque; et haec eadem dicitur processio. In praemissis ergo locutionibus eadem significatae sunt proprietates.

***Quomodo non est omnino idem dicere esse Patrem, et genuisse vel habere Filium, ita et de aliis.***

3. Nec tamen videtur nobis omnino esse idem dicere aliquid esse Patrem et genuisse Filium; vel aliquid esse Filium, et habere Patrem; vel esse Spiritum sanctum, et procedere ab utroque; alioquin Pater non esset nomen hypostasis, id est, personae, sed proprietatis tantum, similiter Filius, et Spiritus sanctus, et ita non per tria nomina significarentur tres personae. Ideoque dicimus quia Patris nomen non tantum relationem notat, sed etiam hypostasim, id est, subsistentiam significat; ita et Filius, et Spiritus sanctus. Relationum vero vocabula, scilicet paternitas, filiatio, processio, vel gignere, gigni, procedere, ipsas tantum relationes, non hypostases significant, sive habere Patrem: ut, verbi gratia, cum dicimus: Deus est Pater, nomine Patris et relationem notamus, et divinam hypostasim significamus; ut sit intelligentia talis: Deus vel divina essentia est Pater, id est, ille qui genuit, id est, hypostasis quae habet Filium. Similiter, Deus est Filius, id est, hypostasis genita vel habens Patrem. Ita etiam, Deus est Spiritus sanctus, id est, hypostasis procedens ab utroque, sive ille qui procedit. Cum vero nomina relationum ponimus in praedicatis, notiones ipsas tantum significamus, non hypostases; ut cum dicimus: Deus genuit, id est, habet Filium, et Deus genitus est, id est, habet Patrem. Et tunc oportet intelligi in subjectis hypostases tantum, non essentiam, quae illis proprietatibus determinantur.

***Quod proprietates determinant hypostases, non substantiam, id est, naturam.***

4. Illa enim proprietates singulae singulis proprie conveniunt personis, et per eas personae determinantur, et a se invicem differunt, sed a se non secedunt. Unde Joannes Dam.: Non differunt ab invicem hypostases secundum substantiam, sed secundum characteristicam idiomata, id est, determinativas proprietates. Characteristica vero, id est, determinativa sunt hypostaseon, et non naturae; etenim hypostases determinant. Item esse quidem intemporaliter et aeternaliter dicimus divinam Verbi hypostasim, simplicem, omnia habentem quae habet Pater, ut ejus homousion, id est, consubstantialem; nativitatem modo et habitudine a paternali hypostasi differentem, nunquam vero a paternali hypostasi secedentem. Idem apertius exprimens personales proprietates, in eodem lib. 3, c. 7, ait: Differentiam hypostaseon, id est, personarum in tribus proprietatibus, id est, paternali, et filiali et processibili recognoscimus. Insecessibiles autem ipsas hypostases et indistabiles invicem et unitas quidem inconfusibiliter; tres enim sunt etsi unitae; divisas autem indistanter. Etenim singula perfecta est hypostasis, et propriam proprietatem, scilicet, existentiae modum proprium possidet; sed unitae sunt substantia, et non distant neque secedunt a paternali hypostasi. Ecce hic habes distinctas tres illas proprietates, quae supra diversis significatae sunt modis.

***Quod sunt alia nomina personarum easdem proprietates notantia, scilicet, genitus, genitor, verbum, imago.***

5. Hic non est praetermittendum quod sicut Pater et Filius et Spiritus sanctus nomina personarum sunt, et proprietates personales designant, ita etiam sunt et alia nomina personarum, id est, quae ipsas personas significant, et earum proprietates denotant, et easdem quas

et nomina praedicta: unde et relative dicuntur, scilicet, genitor, genitus, verbum, imago. Unde Aug., in lib. 5, de Trin., cap. 6, ait: Videndum est hoc significari cum dicitur genitus, quod significatur cum dicitur Filius. Ideo enim Filius, quia genitus; et quia Filius, utique genitus. Sicut autem Filius ad Patrem, sic genitus ad genitorem refertur; et sicut Pater ad Filium, ita genitor ad genitum. Idem, in lib. 6 de Trin., cap. 2: Verbum quidem solus Filius accipitur, non simul Pater et Filius, tanquam ambo sint unum Verbum. Sic enim Verbum dicitur, quomodo imago, non autem Pater et Filius simul ambo imago, sed Filius solus est imago Patris, quemadmodum et Filius. Idem, in lib. 7 de Trin., c. 2: Verbum, secundum quod sapientia est et essentia, hoc est quod Pater; secundum quod Verbum, non hoc est Pater, quia Verbum non est Pater, et Verbum relative dicitur, sicut Filius. Item, in eodem: Sicut Filius ad Patrem refertur, ita et Verbum ad eum cujus est Verbum refertur, cum dicitur Verbum. Et propterea non eo Verbum quo Sapientia dicitur, quia Verbum non ad se dicitur, sed tantum relative dicitur ad eum cujus est Verbum, sicut Filius ad Patrem. Eo quippe est Filius quo Verbum; et eo est Verbum quo Filius; Sapientia vero quo essentia et una sapientia. Item, in eodem: Non est Pater ipse Verbum, sicut nec Filius, nec imago. Quid autem absurdius quam imaginem ad se dici? Idem, in lib. 5, cap. 1: Dicitur relative Filius, relative dicitur Verbum, et imago; et in omnibus his vocabulis ad Patrem refertur, nihil autem horum Pater dicitur.

***Breviter summam colligit intelligentiae praedictorum.***

6. Aperte ostensum est quod sicut Filius vel genitus relative dicitur ad Patrem, ita Verbum et imago; et quod eo dicitur Verbum sive imago quo Filius, id est, eadem proprietate sive notione dicitur Verbum et imago qua Filius; sed non eo quo Verbum, dicitur Sapientia vel essentia, quia non notione qua dicitur Verbum, dicitur Sapientia. Nam Sapientia dicitur secundum essentiam, non secundum



relationem.

***Generalis regula eorum quae ad se, et eorum quae relative dicuntur; quidquid enim ad se, simul ambo dicuntur; sed non ita in praedictis relativis.***

7. Et est hic advertenda quaedam generalis regula eorum quae ad se, et eorum quae relative dicuntur de Patre et Filio. Quidquid enim ad se dicuntur, ut ait Aug. in lib. 6 de Trin., c. 2, non dicitur alter sine altero, id est, quidquid dicuntur quod substantiam eorum ostendat, ambo simul dicuntur. Ergo nec Pater est Deus sine Filio, nec Filius sine Patre, sed ambo simul Deus; sed non ambo simul Pater, non ambo simul Filius, vel Verbum, vel imago.

***An secundum substantiam dicatur Deus et de Deo, et huiusmodi.***

8. Hic quaeritur cum dicitur Deus de Deo, lumen de lumine, et huiusmodi, utrum dicantur secundum substantiam; nam secundum relationem constat ista non dici. Si vero secundum substantiam dicuntur simul ambo, scilicet Pater et Filius, possunt dici Deus de Deo, lumen de lumine, secundum praedictam regulam. Ad quod dicimus quia licet Deus secundum substantiam dicatur et lumen, et sapientia, et huiusmodi, et nunquam relative accipiantur; aliquando tamen pro relativis, id est, pro personis, sed non relative, accipiuntur; ut cum dicitur: Deus genuit Deum, alterum pro Patre, alterum pro Filio ponimus. Similiter cum dicitur: Deus de Deo, lumen de lumine. In aliis quoque locutionibus saepe reperiuntur nomina essentiae ad significationem personarum deducta; ut cum dicitur: Deus natus, Deus mortuus, Deus passus, ubi Filius tantum significatur. Ita et de solo Filio intelligitur, cum dicitur: Deus de Deo, et huiusmodi. Unde August., quaerens quomodo huiusmodi dicantur, in lib. 6 de Trin., c.

2, ait: Quomodo de Deo lumen de lumine dicitur? Non enim simul ambo Deus de Deo, sed solus Filius de Deo, scilicet, Patre, nec ambo simul lumen de lumine, sed solus Filius de lumine Patre.

***Quod tantum secundum nomen substantiae dicitur illud de illo, non secundum nomina personarum.***

9. Et est sciendum quod secundum nomina substantiae tantum dicitur illud de illo, licet ibi illa nomina substantiam non significant. Secundum vero eadem nomina personarum, nunquam dicitur illud de illo, sicut Verbum de Verbo, vel Filius de Filio, quia hujusmodi nomina diversis personis convenire non possent. Quod Aug., licet obscure, in eodem lib. ita dicit: Hoc solum de eis dici non potest illud de illo, quod simul ambo non sunt, id est, illo solo nomine non possumus uti ad ostendendum unum de uno, quod simul ambobus non convenit; sicut Verbum de Verbo dici non potest, quia non simul ambo Verbum; nec imago de imagine, nec Filius de Filio, quia non simul ambo Filius vel imago. Et sicut nomina substantiae aliquando intelligentiam personarum distincte faciunt, ita etiam interdum totius Trinitatis simul. Unde Aug., in eodem libro, ait: In Patris nomine, ipse Pater per se pronuntiatur; in Dei vero nomine, et ipse Pater, et Filius, et Spiritus sanctus; ut cum dicitur: nemo bonus nisi solus Deus, quia Trinitas est unus solus Deus.

## DISTINCTIO XXVIII

### QUOD NON TANTUM TRES PRAEDICTAE PROPRIETATES SUNT IN PERSONIS, SED ETIAM ALIAE QUAE ALIIS SIGNIFICANTUR NOMINIBUS, UT INGENITUS

1. Praeterea considerare oportet quod non tantum tres praedictae proprietates sive notiones in personis sunt, verum etiam aliae quae aliis notantur nominibus. Nam etiam hoc nomen ingenitus, relative dicitur de Patre tantum, et aliam designat notionem quam pater vel genitor. Non est enim idem esse Patrem et esse ingenitum, id est, non ea notione Pater dicitur qua ingenitus. Pater enim, ut praedictum est, dicitur secundum proprietatem generationis, ingenitus autem secundum proprietatem innascibilitatis. Differt ergo Pater a Filio auctoritate generationis, differt etiam proprietate innascibilitatis, id est, quia ingenitus. Unde Aug., distinguens inter proprietatem qua Pater dicitur, et illam qua dicitur ingenitus, in lib. 5 de Trin., c. 6, sic ait: Non est hoc dicere ingenitum, quod est Patrem dicere; quia etsi Filium non genuisset, nihil prohiberet dicere eum ingenitum. Et si gignat quisque filium, non ex eo ipse est ingenitus; quia geniti homines gignunt alios. Non ergo ideo dicitur Pater quia ingenitus. Ideo cum de Deo Patre utrumque dicatur, alia notio est qua intelligitur genitor, alia qua ingenitus. Genitor enim dicitur ad genitum, id est, Filium. Cum vero ingenitus dicitur, non quid sit, sed quid non sit ostenditur. Hoc exemplis planum faciendum est. Quod dicitur ingenitus, hic ostenditur quod non sit Filius, sed genitus et ingenitus commode dicitur, Filius autem Latine dicitur. Sed ut dicatur Filius, id non admittit loquendi consuetudo; nihil tamen intellectui demitur si dicatur non Filius: quemadmodum etiam si dicatur non genitus, pro eo quod dicitur ingenitus, nihil aliud dicitur. Ideo non est

in rebus considerandum quid vel sinat vel non sinat dici usus sermonis nostri, sed quis rerum ipsarum intellectus eluceat. Non ergo jam jam tantum dicamus ingenitum, sed etiam non genitum, quod tantum valet. Numquid ergo aliud dicimus quam non Filium? Negativa porro particula non id efficit, ut quod sine illa relative dicitur, eadem praeposita substantialiter dicatur, sed id tantum negatur quod sine illa aiebatur; sicut in aliis praedicamentis, cum dicimus: Homo est, substantiam designamus. Qui ergo dicit: Non homo est, non aliud genus praedicamenti enuntiat, sed tantum illud negat. Sicut ergo secundum substantiam aio: Homo est, sic secundum substantiam nego, cum dico: Non homo est. At si tantum valet quod dicitur genitus, quantum valet quod dicitur Filius; tantumdem ergo valet quod dicitur non genitus quantum valet quod dicitur non Filius. Relative autem negamus dicendo non genitus. Ingenitus porro quid est, nisi non genitus? Non ergo receditur a relativo praedicamento, cum ingenitus dicitur. Sicut enim genitus non ad se dicitur, sed quod ex genitore sit, ita cum dicitur ingenitus, non ad se dicitur, sed quod ex genitore non sit ostenditur; utrumque tamen relative dicitur. Quod autem relative pronuntiatur, non indicat substantiam. Quamvis ergo diversum sit genitus et ingenitus, non tamen indicat diversam substantiam, quia sicut Filius ad Patrem, et non Filius ad non Patrem refertur, ita genitus ad genitorem, et non genitus ad non genitorem referatur necesse est. Ecce evidenter ostendit quod ingenitus relative dicitur, et de solo Patre accipitur. Alia notio est qua dicitur ingenitus, alia qua Pater. Atque tantum valet cum dicitur ingenitus, quantum non genitus, vel non Filius.

***An sicut solus Pater dicitur ingenitus,  
dici debeat non genitus vel non filius.***

2. Ideo solet quaeri utrum sicut solus Pater dicitur ingenitus, ita ipse solus debeat dici non genitus, vel non Filius; ut nec etiam Spiritus sanctus possit dici non Filius, vel non genitus. Quibusdam

videtur quod Pater solus debeat dici non genitus vel non Filius; Spiritus vero sanctus sicut non dicitur ingenitus, ita, inquit, non est dicendus non genitus vel non Filius. Debet quidem dici et credi Spiritus sanctus non esse genitus vel non esse Filius, sed non debet dici non genitus vel non Filius. Aliis autem videtur, quod cum Spiritus sanctus non possit dici ingenitus, potest tamen dici non genitus vel non Filius. Quod autem Aug. supra ait, tantum valere cum dicitur ingenitus, quantum cum dicitur non genitus vel non Filius, etymologiam nominis ostendendo eum hoc dixisse dicunt, non ratione praedicationis.

***Quae sit proprietas secundum quam dicitur Pater ingenitus.***

3. Si autem vis scire quae sit proprietas secundum quam dicitur Pater ingenitus, audi Hilar. ipsam vocantem innascibilitatem, in lib. 4 de Trin., non longe a fine, ita aientem: Est unus ab uno, scilicet ab ingenito genitus, proprietate videlicet in unoquoque et originis et innascibilitatis. Significata ergo in Scripturis personarum intelligentia, et distincto innascibilitatis nativitatisque sensu, solitarius Deus non est opinandus. Discretio ergo vel distinctio personarum in Scripturis posita est, in nullo autem naturae distinctio.

***Ariani nitebantur probare alterius substantiae Patrem, alterius Filium, quia ille ingenitus, iste genitus; quibus respondens Ambrosius, dixit se hoc nomen in Scripturis non legisse divinis.***

4. Illud etiam taceri non oportet, quod Ariani ex eo probare nitebantur alterius substantiae esse Patrem, alterius Filium, quia ille ingenitus et iste genitus dicitur; cum diversum sit esse ingenitum, et esse genitum. Unde Ambros., eorum quaestioni respondens, c. 8, tom. 2, dicit se in divinis Scripturis hoc nomen scilicet ingenitus non

legisse, ita inquires in libro de Incarnationis dominicae Sacramento: Cum dudum audierint quidam dicentibus nobis Filium Dei qui generatus est, Patri qui generavit inaequalem esse non posse, quamvis ille generatus sit, iste generaverit, quia essentia vel generatio est naturae; adversus quidem illam quaestionem vocem sibi arbitrantur oclusam, sed tergiversatione damnabili in eodem loco vestigium vertunt, ut putent mutationem fieri quaestionis mutatione sermonis, dicentes: Quomodo possunt esse ingenitus et genitus unius naturae atque substantiae? Ergo ut respondeam mihi propositae quaestioni, primo omnium in divinis Scripturis ingenitus nusquam invenio, non legi, non audivi. Cujus ergo mutabilitatis sunt homines hujusmodi, ut nos dicant ea usurpare quae non sunt scripta, cum ea quae sunt scripta dicamus, et ipsi objiciant quod scriptum non sit? Nonne ipsi sibi adversantur, et auctoritate calumniae suae derogant? Attende, lector, quoniam hoc nomine ingenitus nolebat uti Ambros. propter haereticos. Ita et nos subticere quaedam oportet propter calumniantium insidias, quae catholicis ac piis lectoribus secure credi possunt. Sunt etenim quaedam quae non tantae sunt religionis et auctoritatis, ut eis non oporteat semper confitendo ac recipiendo inservire, verum silentio aliquando praeteriri queunt; nec illius tamen sunt perversitatis, quin, cum opportunum fuerit, eis uti liberum habeamus.

### *An diversum sit esse Patrem et esse Filium.*

5. Praeterea quaeri solet, cum supra dictum sit quia aliud est dicere ingenitum, aliud Patrem, et quod diversum sit genitus et ingenitus, utrum similiter diversum sit esse Patrem et esse Filium, an idem. Ad quod dicimus quia ex eodem sensu quo dicitur diversum genitus et ingenitus, et quo dicitur non esse idem dicere genitum et ingenitum, potest dici non esse idem, sed diversum, esse Patrem et esse Filium, vel esse Spiritum sanctum; quia non ea notione Pater est Pater, qua Filius est Filius, vel qua Spiritus sanctus est Spiritus

sanctus. Ideo ex hoc sensu concedimus quod aliud est esse Patrem, et aliud est esse Filium; quia alia notio est, qua Pater est Pater, alia qua Filius est Filius. Sed si transponas, ut dicas: Aliud est Patrem esse, aliud Filium esse, variatur intelligentia; et ideo non conceditur. Est enim sensus talis ac si dicatur: Aliud est quo Pater est, non quidem Pater, sed est; aliud quo Filius est, non quidem Filius, sed est; quod penitus falsum est. Eo enim Pater est, quo Pater Deus est, id est, per essentiam vel naturam; at Filius eo Deus est, quo Pater Deus est. Eo ergo Filius est quo Pater est, et ita idem est Patrem esse quod Filium esse; sed non est idem esse Patrem, et esse Filium. Unde Aug., in lib. 5 de Trin., ait: Quamvis diversum sit esse Patrem et esse Filium, non est tamen diversa substantia, quia non hoc secundum substantiam dicitur, sed secundum relativum; quod tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile. Ecce diversum esse dicit esse Patrem et esse Filium, quod juxta rationem praedictam accipi oportet, quia scilicet alia notio est qua est Pater, alia qua est Filius. Non enim secundum essentiam Pater dicitur Pater, vel Filius, sed secundum relationem.

***Quomodo dicatur Sapientia genita vel nata;  
an secundum relationem, vel substantiam.***

6. Sciendum quoque est quod sicut solus Filius dicitur Verbum vel imago, ita etiam ipse solus dicitur Sapientia nata vel genita. Et ideo quaeritur utrum hoc relative dicatur; et, si relative dicitur, an secundum eandem relationem qua dicitur Verbum et imago? De hoc Aug., in l. 7 de Trin., cap. 2, ita ait: Id dici accipiamus cum dicitur Verbum, ac si dicatur nata Sapientia, ut sit Filius et imago. Et haec duo cum dicuntur: Hic est nata Sapientia, in uno eorum, eo quod est nata, et Verbum et imago et Filius intelligatur. Et in his omnibus nominibus non ostendatur essentia, quia relative dicuntur. At in altero quod est Sapientia, etiam essentia demonstratur, quoniam et ad se dicitur; seipsa enim est sapiens, et

hoc est ejus esse quod sapere: unde Pater et Filius simul una Sapientia, quia una essentia. Cave, lector, qualiter hoc intelligas quod hic dicit Aug. Videtur etiam enim dicere quod cum dicitur nata Sapientia, ibi Sapientia essentiam significet, et nata relationem notet. Quod si ita est, cogimur dicere essentiam divinam esse natam, quod superioribus repugnat. Sed ad hoc dicimus quod in altero, id est, in eo quod nata est, eadem notio intelligatur, quae notatur cum dicitur Verbum et imago. In altero vero, scilicet Sapientia, demonstratur essentia, id est, demonstratur quod Filius sit essentia, quia Sapientia secundum essentiam dicitur. Et ideo cum dicitur nata Sapientia, intelligatur quod ipse qui natus est, essentia est; ibi tamen Sapientia non pro essentia, sed pro hypostasi facit intelligentiam; ut sicut quando dicitur Verbum vel Filius, intelligitur hypostasis cum sua proprietate. Item cum dicitur nata Sapientia, idem intelligitur, id est, genita hypostasis. Ideo vigilanter ait idem esse intelligendum cum dicitur Verbum, et cum dicitur nata Sapientia, id est, eadem relatio eademque hypostasis cui inest illa proprietas. Et ex hoc adjuvatur illud quod superius diximus, scilicet cum dicitur Pater vel Filius vel Spiritus sanctus, non tantum illae proprietates significantur, ut cum dicitur paternitas, filiatio, sed etiam hypostasis cum suis proprietatibus.

### ***Quod imago aliquando dicitur secundum essentiam.***

7. Illud etiam sciri oportet, quia cum supra dictum sit imaginem relative dici de Filio, sicut Verbum vel Filius, interdum tamen reperitur secundum substantiam dici, unde Aug., in lib de Fide ad Petrum, c. 1, dicit quod una est sanctae Trinitatis essentialiter divinitas et imago, ad quam factus est homo. Hilar. etiam, in lib. 5 de Trin., non longe a principio, ait: Homo fit ad communem imaginem; nomen non discrepat, natura non differt. Una est enim ad quam homo creatus est species. Ex his verbis ostenditur quod imago aliquando essentiae intelligentiam facit; et tunc ad se dicitur, et non relative.



## DISTINCTIO XXIX

### DE PRINCIPIO; QUOD RELATIVE DICITUR, ET MULTIPLICEM NOTAT RELATIONEM

1. Est praeterea aliud nomen multiplicem notans relationem, scilicet principium. Dicitur enim principium semper ad aliquid; et dicitur Pater principium, et Filius principium, et Spiritus sanctus principium, sed differenter. Nam Pater dicitur principium ad Filium, et ad Spiritum sanctum. Unde Aug., in lib. 4 de Trin., ait: Pater est principium totius divinitatis, vel, si melius dicitur, deitatis, quia ipse a nullo est. Non enim habet de quo sit vel de quo procedat, sed ab eo et Filius est genitus, et Spiritus sanctus procedit. Non ergo dicitur principium totius deitatis, quod vel sui, vel divinae essentiae principium sit, sed quia principium est Filii, et Spiritus sancti, in quibus singulis tota divinitas est. Filius ad Spiritum sanctum dicitur principium. Spiritus vero sanctus non dicitur principium nisi ad creaturas, ad quas Pater etiam dicitur principium, et Filius, et Trinitas ipsa simul, et singula personarum principium dicitur creaturarum. Pater ergo principium est sine principio, Filius principium de principio, Spiritus sanctus principium de utroque, id est, de Patre et Filio.

*Quod ab aeterno Pater est principium, et Filius, sed Spiritus sanctus non; imo coepit esse principium.*

2. Et Pater ab aeterno principium est Filii, et Pater et Filius principium Spiritus sancti, quia Filius est a Patre, et Spiritus sanctus ab utroque. Spiritus vero sanctus non ab aeterno principium est, sed esse coepit, quia non dicitur principium nisi ad creaturas. Cum ergo creaturae esse coeperunt, et Spiritus sanctus esse coepit principium earum. Ita etiam Pater, et Filius, esse coepit cum Spiritu sancto unum

principium creaturarum, quia creaturae esse coeperunt a Patre et Filio et Spiritu sancto; et dicuntur hi tres, non tria, sed unum principium omnium creaturarum, quia uno eodemque modo principium rerum sunt. Non enim aliter sunt res a Patre, et aliter a Filio, sed penitus eodem modo. Ideo Apostolus intelligens hanc Trinitatem esse unum principium rerum, ait: Ex ipso, per ipsum, et in ipso sunt omnia. Cum vero audimus omnia esse ex Deo, ut ait Aug., de Natura boni, omnes utique naturas intelligere debemus, et omnia quae naturalia sunt. Non enim ex ipso sunt peccata quae naturam non servant, sed vitiant, quae ex voluntate peccantium nascuntur. Omnium ergo quae naturaliter sunt. unum principium est Pater cum Filio et Spiritu sancto; et hoc esse coepit. Ab aeterno autem Pater principium est Filii generatione, et Pater et Filius unum principium Spiritus sancti. Unde Aug., in lib. 5 de Trinit., ait: Dicitur relative Pater, idemque relative dicitur principium. Sed Pater ad Filium dicitur, principium vero ad omnia quae ab ipso sunt. Et principium dicitur Filius. Cum enim diceretur ei: Tu quis es? respondit: Principium, qui et loquor vobis, Joan, 8; sed numquid Patris principium est? Imo creatorem se voluit ostendere, cum se dixit esse principium; sicut et Pater principium est creaturae, quia ab illo sunt omnia. Cum vero dicimus et Patrem principium, et Filium principium, non duo principia creaturae dicimus, quia Pater et Filius simul ad creaturam unum principium est, sicut unus Creator. Si autem quidquid in se manet et gignit vel operatur aliquid, principium est ejus rei quam gignit, vel ejus quam operatur, non possumus negare etiam Spiritum sanctum recte dici principium, quia non eum separamus ab appellatione Creatoris, quia scriptum est de illo, quod operetur; et utique in se manens operatur. Non enim in aliquid eorum quae operatur ipse, mutatur et vertitur. Unum ergo principium ad creaturam cum Patre et Filio est Spiritus sanctus, non duo vel tria principia. Ecce aperte ostendit Aug., Patrem et Filium et Spiritum sanctum esse unum principium rerum creaturarum, id est, uno eodemque modo esse principium; et illum modum satis aperuit, quia scilicet operantur omnia; et quia similiter operantur hi tres, ideo unum principium esse dicuntur.

***Hic ostendit quomodo Pater sit principium Filii,  
et ipse et Filius principium Spiritus sancti.***

3. Deinde in eodem libro continue ostendit quomodo Pater dicatur principium ad Filium, et ad Spiritum sanctum ipse et Filius, dicens, ideo esse Patrem principium Filii, quia genuit eum; et Patrem et Filium esse principium Spiritus sancti, quia Spiritus sanctus procedit vel datur ab utroque; ait enim ita: Si gignens ad id quod gignitur principium est, Pater ad Filium principium est, quia genuit eum. Utrum autem et ad Spiritum sanctum principium sit Pater, quia dictum est: De Patre procedit, non parva quaestio est. Quod si ita est, non ejus tantum erit rei quam gignit vel facit, sed et ejus quam dat, et procedit ab ipso. Si ergo quod datur vel quod procedit, principium habet a quo datur vel procedit, fatendum est Patrem vel Filium principium esse Spiritus sancti, non duo principia; sed sicut Pater et Filius ad creaturam relative unus Creator et unus Dominus dicitur, sic relative ad Spiritum sanctum unum principium. Ad creaturam vero Pater et Filius et Spiritus sanctus unum principium sunt, sicut unus Creator et unus Dominus. Ecce habes quod Pater principium Filii dicitur, quia genuit eum; qua ergo notione est Pater, ea principium Filii dicitur, id est, generatione secundum quam etiam dicitur auctor Filii. Unde Hilarius in lib. 4 de Trin. ita ait: Ipso quo Pater dicitur, ejus quem genuit auctor ostenditur; id nomen habens, quod neque ex alio profectum intelligatur, et ex quo is qui genitus est substituisse doceatur. Novit Ecclesia unum innascibilem Deum; novit unigenitum Dei Filium. Confitetur Patrem ab origine liberum; confitetur et Filii originem ab initio, sed ab initiabili: non per seipsum, sed ab eo qui a nemine est, natum ab aeterno, nativitatem scilicet ex paterna aeternitate sumentem. Edita est hic fidei professio, sed professionis ratio nondum exposita est; et ideo quaerenda, scilicet quomodo intelligendum sit quod ait, Filii originem esse ab initio, et non ipsum esse ab initio, sed ab initiabili. Hoc utique subdens determinavit

quomodo acceperit initium, inquiring originem Filii esse ab initio, ac si diceret: Non ita intelligas originem Filii esse ab initio, quasi ipse Filius habeat initium; sed quia ipse est ab initiabili, id est, a Patre a quo sunt omnia. Nam licet Filius sit principium de principio, non est tamen concedendum quod Filius habeat principium. Cumque Filius sit principium de principio, et Pater principium non de principio, non est principium de principio principium sine principio; sicut Filius non est Pater, neque tamen duo principia, sed unum; sicut Pater et Filius non duo creatores, sed unus Creator.

***Cum Pater et Filius sint unum principium Spiritus sancti, quaeritur an eadem notione.***

4. Unum autem principium sunt Pater et Filius, non tantum creaturarum, ut dictum est supra, sed etiam Spiritus sancti; ideo quaeri solet utrum eadem notione Pater sit principium Spiritus sancti, et Filius, an sit alia notio qua Pater dicatur principium Spiritus sancti, et alia qua Filius. Ad quod dicimus, cum Pater dicatur principium Spiritus sancti, et Filius, quia Spiritus sanctus procedit vel datur ab utroque, nec aliter procedit vel datur a Patre quam a Filio, sane intelligi potest Patrem et Filium eadem relatione vel notione principium dici Spiritus sancti. Si vero quaeritur quae sit illa notio quam ibi notat principium, nomen ejus non habemus; sed non est ipsa paternitas vel filiatio: imo notio quaedam quae Patris est et Filii, juxta quam ab aeterno Pater et Filius unum principium est Spiritus sancti. Donator autem (ut praedictum est) dicitur Pater vel Filius ex tempore, sicut Spiritus sanctus datum vel donatum.

## DISTINCTIO XXX

### DE HIS QUAE TEMPORALITER DE DEO DICUNTUR ET RELATIVE SECUNDUM ACCIDENS, QUOD NON DEO, SED CREATURIS ACCIDIT

1. Sunt enim quaedam quae ex tempore de Deo dicuntur, eique temporaliter conveniunt sine sui mutatione: et relative dicuntur secundum accidens, non quod accidit Deo, sed quod accidit creaturis; ut Creator, Dominus, refugium, datum, vel donatum et hujusmodi. De his Aug., in l. 5 de Trin., c. 13, ait: Creator relative dicitur ad creaturam, sicut Dominus ad servum. Item, non aliquem moveat quod Spiritus sanctus, cum sit coaeternus Patri et Filio, dicitur tamen aliquid ex tempore, veluti hoc ipsum quod donatum diximus. Nam sempiternae Spiritus sanctus est donum, temporaliter autem donatum. Et si dominus non dicitur, nisi cum habere incipit servum, etiam ista appellatio relativa ex tempore est Deo, non enim sempiterna creatura est, cujus ille Dominus est. Ergo Dominum esse non sempiternum habet, ne cogamur etiam creaturam sempiternam dicere, quia ille sempiternae non dominaretur, nisi etiam ista sempiternae famularetur. Sicut autem non potest esse servus qui non habet dominum, sic nec dominus qui non habet servum.

***Oppositio; quod non ex tempore sit Dominus temporis,  
quod non est ex tempore.***

2. Sed hic aliquis dicet quod non tempore competit Deo haec appellatio qua dicitur Dominus; quia non est solum Dominus rerum quae ex tempore coeperunt, sed etiam illius rei quae non coepit ex tempore, id est, ipsius temporis, quod non coepit ex tempore, quia

non erat ante tempus quam inciperet, et ideo non coepit esse Dominus ex tempore. Ad quod dici potest quia licet non coeperit ex tempore Dominus esse temporis, coepit tamen esse Dominus temporis, quia non semper fuit tempus; et ipsius hominis ex tempore coepit esse Dominus. De hoc Aug., in eodem lib., continue ita ait: Quisquis exstiterit qui aeternum Deum solum dicat, tempora vero non esse aeterna propter varietatem et mutabilitatem, sed tamen ipsa tempora non in tempore esse coepisse, quia non erat tempus antequam tempora inciperent; et ideo non in tempore accidere Deo ut Dominus esset, quia ipsorum temporum Dominus erat, quae utique non in tempore esse coeperunt; quid respondebit de homine qui in tempore factus est, cujus utique Dominus non erat antequam esset? Certe ut Dominus hominis esset, ex tempore accidit Deo; et ut omnis amoveatur controversia, certe ut tuus Dominus esset vel meus, qui modo esse coepimus, ex tempore habuit. Quomodo ergo obtinebimus nihil secundum accidens dici Deum, nisi quia ipsius naturae nihil accidit quo mutetur; ut ea sint accidentia relativa, quae cum aliqua mutatione rerum de quibus dicuntur, accidunt; sicut amicus relative dicitur. Non enim amicus esse incipit, nisi cum amare coeperit. Fit ergo aliqua mutatio voluntatis, ut amicus dicatur. Nummus vero cum dicitur pretium, relative dicitur, nec tamen mutatus est cum esse coeperit pretium, nec cum dicitur pignus et hujusmodi. Si ergo nummus potest nulla sui mutatione toties dici relative ut neque cum incipit dici, neque cum desinit, aliquid in ejus natura vel forma qua nummus est mutationis fiat; quanto facilius de illa incommutabili Dei substantia debemus accipere, quod ita dicatur relative aliquid ad creaturam, ut quamvis temporaliter incipiat dici, non tamen ipsi substantiae Dei accidisse aliquid intelligatur, sed illi creaturae ad quam dicitur! Qualiter etiam refugium nostrum dicitur. Refugium enim nostrum dicitur Deus; relative ad nos enim refertur; et tunc refugium nostrum fit cum ad eum refugimus. Numquid tunc fit aliquid in ejus natura quod antequam refugeremus ad eum non erat? In nobis ergo fit aliqua mutatio, qui ad eum refugiendo efficimur meliores; in illo autem nulla. Sic et pater noster esse incipit, cum per

ejus gratiam regeneramur, qui dedit nobis potestatem filios Dei fieri. Substantia ergo nostra mutatur in melius, cum filii ejus efficimur. Similiter et ille Pater noster esse incipit, sed nulla sui commutatione substantiae. Quid ergo temporaliter dici incipit Deus quod antea non dicebatur, manifestum est relative dici; non tamen accidens Dei, quod aliquid ei acciderit, sed plane secundum accidens ejus ad quod dici aliquid Deus incipit relative. Ex his aperte ostenditur quod quaedam de Deo temporaliter dicuntur relative ad creaturas sine mutatione deitatis, sed non sine mutatione creaturae; et ita accidens est in creatura, non in Creatore; et appellatio qua creatura dicitur relative, ad Creatorem relativa est, et relationem notat quae est in ipsa creatura. Appellatio vero illa qua Creator relative dicitur ad creaturam, relativa quidem est, sed nullam notat relationem quae fit in Creatore.

***Hic solvitur quaestio qua quaerebatur utrum Spiritus sanctus dicatur datum relatione ad se, cum ipse det se.***

3. Hic potest solvi quaestio superius proposita, ubi quaerebatur, cum Spiritus sanctus datum dicatur vel donatum (quod autem datur refertur et ad eum qui dat, et ad illum cui datur), et cum Spiritus sanctus det seipsum, utrum ad seipsum relative dicatur, cum dicitur dari vel donari. Cui quaestioni respondentes, dicimus Spiritum sanctum dici datum vel donatum relative, et ad dantem, et ad illum cui datur. Dans autem sive donator, est Pater cum Filio et Spiritu sancto. Nec tamen dicimus Spiritum sanctum referri ad se, sed appellatio dati vel donati refertur et ad dantem et ad recipientem, quia non potest aliquid dici datum, nisi ab aliquo et alicui detur. Cum autem Spiritus sanctus dari a se vel datus a se dicitur, relative quidem dicitur ad illum cui datur, et est appellatio relativa; et in illo cui datur mutatio fit, non in dante.

## DISTINCTIO XXXI

### QUOMODO DICATUR FILIUS AEQUALIS PATRI: AN SECUNDUM SUBSTANTIAM, AN SECUNDUM RELATIONEM; ITA ET SIMILIS

1. Praeterea considerari oportet, cum tres personae coaequales sibi sint, utrum relative hoc dicatur, an secundum substantiam; et si relative, utrum secundum relationem, an secundum essentiam consideranda sit aequalitas; deinde, quid sit ipsa aequalitas: Ad quod dicimus quia sicut simile nihil sibi est (similitudo enim ut ait Hilarius, sibi ipsi non est), ita et aequale aliquid sibi non dicitur; ac per hoc sicut simile, ita et aequale relative dicitur. Dicitur ergo relative Filius aequalis Patri, et utrique Spiritus sanctus. Est tamen aequalis Patri Filius, et utrique Spiritus sanctus, propter summam simplicitatem essentiae et unitatem. Aequalis est ergo Filius Patri secundum essentiam, non secundum relationem. Unde August., lib. 5 de Trin., cap. 6, ait: Quaeramus secundum quid aequalis sit Patri Filius; non secundum hoc quod ad Patrem dicitur Filius, aequalis est Patri; restat ergo ut secundum id aequalis sit quod ad se dicitur. Quidquid autem ad se dicitur, secundum substantiam dicitur; restat ergo ut secundum substantiam sit aequalis; eadem ergo est utriusque substantia. Item in lib. 6, cap. 4: Satis est videre nullo modo Filium aequalem esse Patri, si in aliquo, scilicet quod pertineat ad significandam ejus substantiam, inaequalis invenitur; in omnibus ergo aequalis est Patri Filius, et est ejusdem substantiae. Aequalis est etiam Spiritus sanctus Patri et Filio, et in omnibus aequalis propter summam simplicitatem illius substantiae. Ex his perspicuum fit quod secundum substantiam Filius est aequalis Patri, et utrique Spiritus sanctus, et appellatio tantum relativa est. Aequalitas ergo Patris et Filii non est relatio vel notio, sed naturalis unitas et identitas.



***Hic quaeritur quomodo dicatur similis, et quid sit similitudo.***

2. Hoc idem etiam dicimus de simili et similitudine. Cum enim dicitur Filius similis Patri, relative quidem dicitur; sed similis est Patri propter unitatem essentiae. Est ergo appellatio tantum relativa, similitudo vero indifferens essentia. Unde quibusdam non indocte videtur nomine aequalitatis vel similitudinis non aliquid poni, sed removeri ut ea ratione dicatur Filius aequalis Patri, quia nec major est eo, nec minor, et hoc propter unitatem essentiae. Ita et similis dicitur, quia nec diversus, nec alienus, nec in aliquo dissimilis, et hoc propter essentiae simplicitatem. Non ergo secundum quod Filius est genitus a Patre, aequalis vel inaequalis est Patri, nec similis vel dissimilis; sed aequalis et similis secundum substantiam.

***De sententia sancti Hilarii, qua in Trinitate personarum propria ostendit.***

3. Non est igitur hic praetermittendum quod vir illustris Hilarius proprietates personarum assignans, dicit in Patre esse aeternitatem, speciem in imagine, usum in munere; quae tantae difficultatis sunt verba, ut in eorum intelligentia atque explanatione vehementer laboraverit Aug., ut ipse ostendit in lib. 6, de Trin., cap. 10, ita dicens: Quidam cum vellet brevissime singularum in Trinitate personarum insinuare propria: Aeternitas est, inquit, in Patre, species in imagine, usus in munere. Et quia non mediocris auctoritatis in tractatione Scripturarum et assertionem fidei vir extitit (haec enim Hilarius in libris suis de Synodis posuit non longe a principio), horum verborum, id est, patris, et imaginis, et muneris, aeternitatis, speciei, et usus, abditam scrutatus intelligentiam, quantum valet, non eum secutum arbitror in aeternitatis vocabulo, nisi quod Pater non habet patrem de quo sit, Filius autem de Patre est, ut sit, atque ut illi

coaeternus sit. Imago enim si perfecte implet illud cuius imago est, ipsa coaequatur ei, non illud imagini suae; in qua imagine speciem nominavit, credo propter pulchritudinem, ubi tanta est congruentia et prima aequalitas, et prima similitudo nulla in re dissidens, et nullo modo inaequalis, et nulla ex parte dissimilis; sed ad identitatem respondens ei cuius imago est; ubi est prima et summa vita; cui non aliud vivere et aliud esse, sed idem et primus ac summus intellectus; cui non est aliud vivere et aliud intelligere, sed idem hoc unum tanquam verbum perfectum; cui non desit aliquid, et ars quaedam omnipotentis et sapientis Dei plena omnium rationum viventium incommutabilium; et omnes unum in ea; sicut ipsa unum de uno cum quo unum; ibi novit omnia Deus quae fecit per ipsam.

***Hic de Spiritu sancto quare usus dicatur.  
(Aug., lib. de Trin. 6, cap. 10.)***

4. Est autem ineffabilis quidam complexus Patris et imaginis, qui non est sine perfruitione, sine charitate, sine gaudio. Illa ergo dilectio, delectatio, felicitas vel beatitudo (si tamen aliqua humana voce digne dicitur) usus ab illo appellata est breviter, et in Trinitate Spiritus sanctus non genitus, sed genitoris genitique suavitas, ingenti largitate atque ubertate perfundens omnes creaturas pro captu earum. Itaque illa tria et a se invicem determinari videntur, et in se infinita sunt. Qui videt hoc vel ex parte, vel per speculum in aenigmate, gaudeat cognoscens Deum, et gratias agat. Qui vero non videt, tendat per pietatem fidei ad videndum, non per caecitatem ad calumniandum; quoniam unus est Deus, sed tamen Trinitas. Ecce habes qualiter verba Hilarii praemissa accipienda sunt, licet tantae sint profunditatis, ut etiam adhibita expositione vix aliquatenus ea intelligere valeat humanus sensus; cum et ipsa eorum explanatio, quam hic Aug. edidit, plurimum in se habeat difficultatis et ambiguitatis.

***Quod secundum hanc expositionem non distinguuntur ibi proprietates personarum tres. (Aug., ibid.)***

5. Non enim secundum praemissam expositionem distinguuntur hic tres illae proprietates superius assignatae, sed ipsae hypostases distinctae ab invicem monstrantur; aeternitatis tamen nomine eadem videtur designata proprietas, quam notat hoc nomen ingenitus. Sed videamus quid sit quod ait. Imago si perfecte implet, cujus imago est, ipsa coaequatur ei, non illud suae imagini. Videtur enim dicere quod Filius qui est imago Patris, Patri coaequatur, non Pater Filio, cum et Filius dicatur aequalis Patri in Scriptura, et Pater Filio, sed Filius hoc habet a Patre ut sit ei aequalis, Pater autem non habet a Filio; et tamen Filius plene ac perfecte aequalis est Patri, id est, imago ei cujus est imago.

***Quare dicatur Hilarius propria personarum assignasse in verbis praedictis, cum ibi non sint expressae proprietates.***

6. Propria ergo personarum in praedictis verbis assignasse dicitur Hilarius, quia relativa nomina personarum posuit, scilicet, imaginis et muneris; quae relative dicuntur de personis, et proprietates notant quibus distinguuntur personae. Ita enim dicitur Spiritus sanctus munus relative, sicut donum. Verumtamen ipsas proprietates aliis tribus nominibus non significavit, juxta praedictam Aug. expositionem; nisi solo nomine aeternitatis, quo non ipsam paternitatem, sed eam voluit intelligi notionem qua dicitur ingenitus.

***Quod earundem personarum distinctionem notat August. aliis verbis sine expressione trium proprietatum.***

7. Illud etiam sciri oportet, quod earundem trium personarum distinctionem Aug. ostendere volens sine expressione illarum trium proprietatum superius commemoratarum, in lib. de Doct. Christ. sic ait: In Patre est unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu sancto unitatis aequalitatisque concordia. Et haec tria unum, omnia propter Patrem, aequalia omnia propter Filium, connexa omnia propter Spiritum sanctum. Itaque Pater et Filius, et Spiritus sanctus, et singulus quisque horum Deus est, et simul omnes unus Deus; et singulus quisque horum plena substantia est, et simul omnes una substantia. Pater nec Filius est, nec Spiritus sanctus; et Filius nec Pater est nec Spiritus sanctus; Spiritus sanctus nec Pater est, nec Filius: sed Pater tantum Pater, et Filius tantum Filius, et Spiritus sanctus tantum Spiritus sanctus. Eadem tribus aeternitas, eadem incommutabilitas, eadem majestas, eadem potestas. In his verbis aperte insinuat personarum trium distinctio.

***Quare Patri attribuatur unitas, et Filio aequalitas.***

8. Sed plurimos movet quod Patri attribuit unitatem, Filio aequalitatem. Cum enim unitas dicitur secundum substantiam, non tantum in Patre est, sed etiam in Filio et Spiritu sancto; et aequalitas una est Patris et Filii, et Spiritus sancti. Cur ergo Patri attribuatur unitas, et Filio aequalitas? Forte eadem ratione attribuatur Patri unitas secundum Aug. qua supra eidem aeternitas secundum Hilarium, quia videlicet Pater ita est, ut ab alio non sit, et quia Filium genuit unum secum Deum, et Spiritus sanctus ab eo procedit unus cum eo Deus. Unitas ergo in Patre esse dicitur, quia nec est aliquid aliud a quo sit. Non enim ab alio est, nec ab eo aliquis vel aliquid est ab aeterno, quod unum cum eo non sit: Filius enim et Spiritus sanctus unum sunt cum Patre. Unde Veritas ait, Joan. 10: Ego et Pater unum sumus.

***Quare Pater et Filius dicantur esse unum vel unus Deus, sed non unus: quia res ejusdem naturae recte possunt dici unum simpliciter esse, et cum adjunctione; res vero diversae naturae non possunt dici unum, nisi dicatur quid unum.***

9. Hic dici oportet quod Pater et Filius et Spiritus sanctus recte dicuntur esse unum et unus Deus, sed non unus. Res enim duae vel plures recte possunt dici unum esse, si sint unius essentiae, et earum una sit natura. Unus autem vel una non potest dici de diversis rebus, nisi addatur quid unus vel una, quo addito, recte potest dici de rebus et unius et diversae substantiae. Unde Aug., in lib. 6, de Trin., c. 3, sic ait: Nescio utrum inveniatur in Scripturis dictum: Unum sunt, quorum est diversa natura. Si autem et aliqua plura sunt ejusdem naturae et diversa sentiunt, non sunt unum in quantum diversa sentiunt. Cum ergo sic dicitur unum, ut non addatur quid unum, et plura unum dicuntur, eadem natura atque essentia, non dissidens neque dissentiens significatur. Unde Paulus et Apollo, 1 Cor. 3, qui et ambo homines erant et idem sentiebant, unum esse dicuntur cum dicitur: Et qui plantat et qui rigat unum sunt. Cum vero additur quid unum, potest significari aliquid ex pluribus unum factum, quamvis diversa natura; sicut anima et corpus non possunt utique dici unum (quid enim tam diversum?) nisi addatur vel sub intelligatur quid unum, scilicet unus homo. Unde Apostolus: Qui adhaeret, inquit, 1 Cor. 6, Domino, spiritus unus est, non dixit: Unus est vel unum sunt, sed addit Spiritus. Diversi sunt enim natura spiritus hominis et Spiritus Dei; sed inhaerendo fit spiritus hominis unus spiritus cum Deo, quia particeps fit veritatis et beatitudinis illius. Si ergo de his quae diversae substantiae sunt, recte dicitur quod sint unus spiritus, quanto magis qui unius substantiae sunt, recte dicuntur unus Deus esse? Pater ergo et Filius unum sunt utique secundum unitatem essentiae, et unus Deus, in quo et Ariana haeresis damnatur, quae Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum, ut ait Aug. in lib. de Haeresibus, non vult esse unius ejusdemque substantiae atque

naturae, vel, ut expressius dicatur, essentiae, quae Graece dicitur usia; sed Filium esse creaturam; necnon et Sabelliana, quae, ut ait Aug. in eodem libro, dicebat Christum eundem ipsum et Patrem et Spiritum sanctum esse; ut esset Trinitas nominum sine substantia personarum. Utramque pestem, ut ait Aug. super Joannem, elidit Veritas dicens: Ego et Pater unum sumus. Utrumque audi et adverte, et unum, et sumus: et a Charybdi et a Scylla liberaberis. Quod enim dixit unum, liberat te ab Ario; quod dixit sumus, liberat a Sabellio. Si unum, ergo non diversum; si sumus, ergo Pater et Filius. Sumus enim non diceret de uno, nec unum de diverso. Erubescant ergo Sabelliani, qui dicunt ipsum esse Patrem qui est Filius, confundentes personas; qui et dicti sunt Patripassiani, quia dicunt Patrem sui se passum. Ariani vero dicunt aliud Patrem esse, aliud Filium; non unam substantiam, sed duas: Patrem majorem, Filium minorem. Noli hoc dicere tu, catholice. In medio ergo naviga, utrumque periculosum latus devita: et dic: Pater Pater est, Filius Filius est; alius Pater, alius Filius, sed non aliud, imo hoc ipsum, quia unus Deus. Ecce ostensum est quare unitas in Patre esse dicatur, cum tres illi unum sint.

***Quare dicatur esse aequalitas in Filio,  
cum sit una aequalitas trium.***

10. Nunc videamus quare aequalitas dicatur esse in Filio, cum una et summa aequalitas sit trium. Hoc ideo forte dictum est, quia Filius genitus est a Patre aequalis gignenti, et dono quod ab utroque procedit; et ideo illa tria dicuntur esse aequalia propter Filium. Filius enim habet a Patre ut sit ei aequalis et Spiritui sancto; et Spiritus sanctus ab utroque habet ut sit aequalis utrique. Hoc autem sine assertionis supercilio et majoris intelligentiae praesudicio dicimus, malentes in apertione tam clausorum sermonum peritiores audire, quam aliquid aliis influere.

***Quare in Spiritu sancto dicatur esse utriusque  
concordia vel connexio.***

11. Quod autem in Spiritu sancto dicitur esse utriusque concordia, et per eum omnia connexa, facilius est intelligentia nobis praemissa ad mentem revocantibus. Supra enim secundum auctoritates sanctorum dictum est quod Spiritus sanctus amor est quo Pater diligit Filium, et Filius Patrem. Recte ergo Spiritus sanctus dicitur connexio vel concordia Patris et Filii, et per eum omnia connexa. Unde Aug. in lib. 5 de Trin., cap. 11: Communio quaedam consubstantialis Patris et Filii est amborum Spiritus sanctus. Idem in lib. 7 de Trin., cap 3: Spiritus sanctus est summa charitas utrumque conjungens, nosque subjungens.

## DISTINCTIO XXXII

### UTRUM PATER VEL FILIUS PER SPIRITUM SANCTUM DILIGAT, CUM DILIGERE IDEM DEO SIT QUOD ESSE

1. Hic oritur quaestio ex praedictis deducta: dictum est enim supra, atque sanctorum auctoritatibus ostensum, quod Spiritus sanctus est communio Patris et Filii, et amor quo Pater et Filius se invicem diligunt. Ideo quaeritur utrum Pater vel Filius per Spiritum sanctum diligat. Quod utique videtur oportere dici secundum auctoritates supra positas, quibus ostenditur Spiritum sanctum esse, quo genitus a gignente diligatur, genitoremque suum diligat. Sed contra, si Pater vel Filius dicatur diligere per Spiritum sanctum, videtur esse per Spiritum sanctum, quia non est aliud Deo esse, et aliud diligere, sed idem; quia, ut ait Aug. in lib. 15 de Trin., cap. 5, quidquid secundum qualitates in illa simplici natura dici videtur, secundum essentiam est intelligendum, ut bonus, magnus, immortalis, sapiens, diligens, et hujusmodi. Ideoque si Pater vel Filius diligit per Spiritum sanctum, per ipsum Spiritum esse videtur; neque tantum essentia sua diligit, sed etiam dono.

***Haec quaestio insolubilis est, humanum superans sensum,  
in qua auctoritates sibi occurrunt.***

2. Huic quaestioni, cum altitudinem nimiae profunditatis contineat, id solum respondemus, quod Aug. significare videtur, scilicet quod Pater et Filius se diligant, et unitatem servent, non solum essentia sua, sed suo dono proprio; quod licet supra positum sit, iterare tamen non piget, quia sic expedit. Ait ergo Aug. in lib. 6 de Trin., cap. 5, ita: Manifestum est quod non aliquis duorum est quo



uterque conjungitur; quo genitus a gignente diligatur, genitoremque suum diligit, sintque non participatione, sed essentia sua, neque dono superioris alicujus, sed suo proprio servant unitatem pacis. Ecce hic dicit quod essentia sua et dono suo servant unitatem. Idem in lib. 5 de Trin., cap. 7, ait.: In illa Trinitate quis audeat dicere Patrem nec se, nec Filium, nec Spiritum sanctum diligere, nisi per Spiritum sanctum? Hic aperte ostendit Patrem non tantum per Spiritum sanctum diligere; non autem simpliciter dicit Patrem non diligere per Spiritum sanctum.

***Utrum Pater sit sapiens Sapientia quam genuit, sicut diligit amore qui ab ipso procedit.***

3. Praeterea diligenter investigari oportet utrum Pater sapiens sit Sapientia quam genuit, quae tantum Filius est. Quod videtur a simili posse probari. Si enim Pater diligit amore qui ab ipso procedit, cur non et Sapientia vel Intelligentia quam ipse genuit, sapit, vel intelligit? Hanc quaestionem urgere videtur, ut ait Aug. in lib. 6 de Trin., cap. 1, quod scripsit Apostolus dicens, 1 Cor. 1, Christum Dei Virtutem et Dei Sapientiam. Ubi quaeritur utrum ita sit Pater Sapientiae et Virtutis suae, ut hac Sapientia sapiens sit quam genuit, et hac Virtute potens quam genuit. Sed absit ut ita sit, quia si hoc est ibi esse quod sapere, non per illam Sapientiam quam genuit sapiens dicitur Pater; alioquin non ipsa ab illo, sed ille ab ipsa est. Si enim Sapientia quam genuit causa est illi ut sapiens sit, etiam ut sit ipsa illi causa est; quod fieri non potest, nisi gignendo eum aut faciendo; sed nec genitricem, nec conditricem Patris ullo modo quisquam dixerit Sapientiam; quid enim est insanius? Ergo Pater ipsa Sapientia est qua sapiens est. Filius vero dicitur Sapientia Patris et Virtus Patris; non quia Pater per eum sit sapiens vel potens, sed quia Filius Sapientia et Virtus est de Patre Sapientia et Virtute. Ex his ergo patet quod Pater non est sapiens Sapientia genita, sed seipso Sapientia ingenta.

***Utrum Filius sit sapiens Sapientia genita vel ingenita.***

4. Post haec quaeri solet a quibusdam, utrum Filius sit sapiens Sapientia genita, vel ingenita. Si enim non est sapiens Sapientia genita, nec seipso sapiens est; si vero Sapientia genita sapiens est, non videtur sapiens esse Sapientia ingenita, et ita non videtur esse sapiens a Patre, cum a Patre habeat omnia. Ad quod dicimus quod una est Sapientia Patris et Filii et Spiritus sancti, sicut una essentia, quia Sapientia in illius naturae simplicitate est essentia; et tamen Filius tantum est Sapientia genita, et Pater tantum est Sapientia ingenita; et Sapientia genita est de Sapientia ingenita, vel a Sapientia ingenita. Et cum idem sit ibi esse quod sapientem esse, relinquitur ut Sapientia genita sit sapiens de Sapientia ingenita. Non ergo Filius dicitur Sapientia Dei, tanquam ipse solus intelligens sit vel sapiens sibi et Patri et Spiritui sancto; quia, ut ait Aug., in lib. 15 de Trin., c. 7: Si solus ibi Filius intelligit et sibi et Patri et Spiritui sancto, ad illam reditur absurditatem, ut Pater non sit sapiens de seipso, sed de Filio: nec Sapientia Sapientiam genuerit, sed ea Sapientia Pater dicatur sapiens esse quam genuit. Ubi enim non est intelligentia, nec Sapientia potest esse. Ideoque si Pater non intelligit ipse sibi, sed Filius intelligit Patri, profecto Filius Patrem sapientem facit. Et si hoc est Deo esse quod sapere, et ea illi est essentia quae Sapientia, non Filius a Patre, quod verum est, sed a Filio potius Pater habet essentiam, quod absurdissimum atque falsissimum est. Est ergo Deus Pater sapiens ea, quae ipse est, sua Sapientia; et Filius, Sapientia Patris, est sapiens de Sapientia quae est Pater, de quo est genitus Filius. Ita et Pater est intelligens ea, quae ipse est, sua Intelligentia. Non enim esset sapiens, qui non esset intelligens. Filius autem, Intelligentia Patris, de Intelligentia genitus est, quae est Pater; de qua et intelligens est. Proinde Pater est Sapientia, et Filius Sapientia, et uterque una est Sapientia; et tamen solus Pater est ingenita Sapientia, et Filius solus genita Sapientia; nec tamen alia Sapientia Pater, alia Sapientia Filius, sed una eademque est; sicut Pater est Deus

ingenitus, et Filius est Deus genitus; neque Deus genitus est Deus ingenitus; non ideo tamen alius Deus est Pater, alius Deus Filius, sed unus Deus uterque, non autem unus. Alius est enim genitus, alius ingenitus, sed non alius Deus; imo uterque unum, sive unus Deus. Ita non est Sapientia genita Sapientia ingenita, sed alia est Sapientia genita, alia ingenita; non tamen est alia Sapientia, sed una eademque.

***An Filius sit sapiens seipso vel per seipsum.***

5. Ex praedictis constat quod Filius non est sapiens a se neque de se, sed de Patre et a Patre. Quaeri autem solet utrum Filius sit sapiens seipso vel per seipsum? Quidam dicunt multiplicem hic fieri intelligentiam, et ideo distinguendum fore; ita ut cum dicis Filium esse sapientem seipso vel per seipsum, si sui natura et essentia sapientem intelligas, verus sit intellectus; si vero a seipso vel de seipso sapientem esse intelligas, falsitati subjectam habeas intelligentiam. Alii vero simpliciter et absque determinatione concedunt hujusmodi locutiones: Filius est Sapientia per se, sed non a se vel de se, et: Filius est Deus per se, et est per se, sed non a se vel de se. Hoc confirmantes verbis Hilarii, qui Filium non a se, sed per se agere ait, in lib. 9 de Trin.: Naturae, inquit, cui contradicis, haeretice, haec unitas est, ut ita per se agat Filius ne a se agat, et ita non a se agat ut per se agat. Intellige Filium agentem, et per eum Patrem agentem. Non a se agit, cum Pater in eo manere monstratur. Per se agit, cum secundum nativitatem Filii agit ipse quae placita sunt. Infirmus sit non a se agendo, nisi a Deo ipse agit; non sit vero in unitate naturae, si quae agit et in quibus placet non per se agit. Sicut ergo, inquiunt, Filius per se agit, sed non a se; ita et Filius debet dici sapiens per se, sed non a se. Sic et ipse per se Deus est, vel esse dicendus est, ut aiunt, sed non a se vel de se.

***An una tantum sit Sapientia Patris.***

6. Post haec a quibusdam solet quaeri utrum una tantum sit Sapientia Patris. Quod non esse nituntur probare hoc modo: Filius, inquiunt, est Sapientia Patris genita, qua Pater sapiens non est. Est igitur aliqua Sapientia Patris, qua sapiens non est. Est autem et Sapientia Patris ingenita, et ea Pater sapiens est. Est ergo quaedam Sapientia Patris, qua sapiens est; et ipsa non est illa Sapientia Patris qua Pater sapiens non est, non est ergo una tantum Sapientia Patris. Item Sapientia ingenita est Sapientia Patris, et Sapientia genita est Sapientia Patris; non est autem Sapientia ingenita Sapientia genita; non est igitur una tantum Patris Sapientia. Haec et his similia, tanquam sophistica et a veritate longinqua, cunctisque in theologia peritis patentia abjicimus, responso indigna advertentes; id tamen adjicientes, quia una tantum Sapientia Patris, sed non uno modo dicitur. Nam Sapientia Patris dicitur illa quam genuit, et Sapientia Patris dicitur ea qua sapiens est. Diversa est ergo ratio dicti. Illa enim dicitur Patris, qui eam genuit; et ea dicitur Sapientia Patris, quia ea sapit. Una est tamen Sapientia Patris, quia Sapientia genita est eadem Sapientia, et ea qua sapiens est; sive ea qua sapiens est intelligatur persona Patris, sive essentia Patris, quia persona Patris quae intelligitur cum dicitur Sapientia ingenita, et persona Filii quae significatur cum dicitur Sapientia genita, una eademque Sapientia est; quae essentia divina intelligitur communis tribus personis.

***Quod in Trinitate est dilectio quae est Trinitas, et tamen Spiritus sanctus est dilectio quae non est Trinitas; nec ideo duae sunt dilectiones; ita et de Sapientia.***

7. Et sicut in Trinitate dilectio est, quae est Pater, Filius et Spiritus sanctus, quae est ipsa essentia deitatis, et tamen Spiritus sanctus dilectio est quae non est Pater vel Filius; nec ideo duae dilectiones sunt in Trinitate, quia dilectio quae proprie Spiritus

sanctus est, dilectio est quae Trinitas est, non tamen ipsa Trinitas est, sicut Spiritus sanctus est essentia quae Trinitas est, non tamen ipsa Trinitas est; ita in Trinitate Sapientia est quae est Pater et Filius, et Spiritus sanctus, quae est essentia divina; et tamen Filius est Sapientia quae non est Pater vel Spiritus sanctus. Nec ideo duae Sapientiae ibi sunt, quia Sapientia quae proprie est Filius est Sapientia quae est Trinitas, ipsa tamen non est Trinitas, sicut Filius non essentia quae est Trinitas, ipse tamen non est Trinitas.

***Qua ratione Pater non dicitur sapiens ea Sapientia quam genuit, eadem videtur debere dici quod non sit diligens Pater vel Filius dilectione, quae ab utroque procedit.***

8. Praeterea diligenter notandum est quod ea ratione qua Pater non dicitur sapiens ea Sapientia quam genuit, videtur fore dicendum quod Pater non diligit Filium, vel Filius Patrem ea dilectione quae ab utroque procedit, scilicet quae proprie Spiritus sanctus est. Sicut enim idem est Deo sapere quod esse, ita est ei idem diligere quod esse. Ideoque sicut negatur Pater esse sapiens sapientia quam genuit; qui si ea diceretur sapiens, non ipsa ab eo, sed ipse ab ea intelligeretur esse; ita videtur non debere concedi quod Pater vel Filius diligit dilectione quae tantum Spiritus sanctus est, quia si ea diligit Pater vel Filius, non Spiritus sanctus videtur esse a Patre et Filio, sed Pater et Filius a Spiritu sancto, quia idem est ibi diligere quod esse. At supra dictum est, atque auctoritate Aug. sancitum, quod in Trinitate tria sunt, unus diligens eum qui de illo est, et unus diligens eum de quo est, et ipsa dilectio; et non est aliquis duorum quo genitus a gignente diligitur, et genitorem suum diligit. Quibus verbis aperte significatur Patrem Filium, et Filium Patrem diligit, ea scilicet dilectione quae non est aliquis eorum, sed tantum Spiritus sanctus. Cum idem ergo sit ibi diligere quod esse, quomodo dicitur Pater vel Filius non esse ea dilectione qua alter alterum diligit, cum ideo Pater negetur sapere Sapientia quam genuit, ne ea esse

intelligatur?

***Quod et haec quaestio inexplicabilis est,  
quae excellit infirmitatem hominis.***

9. Difficilem mihi fateor hanc quaestionem, praecipue cum ex praedictis oriatur quae similem videntur habere rationem; quod meae intelligentiae attendens infirmitas turbatur, cupiens magis ex dictis sanctorum referre, quam afferre. Optimus enim lector est, inquit Hilar. in medio lib. 1 de Trin., qui dictorum intelligentiam expectat ex dictis potius quam imponat; et retulerit magis quam attulerit; neque cogat id videri dictis contineri, quod ante lectionem praesumpserit intelligendum. Cum ergo de rebus Dei sermo est, concedamus Deo sui cognitionem, dictisque ejus pia veneratione famulemur. Investiget ergo diligenter pius lector rationem dictorum, si forte dictorum aliquam valeat reperire causam; qua nota, ipsa praemissa quaestio aliquatenus explicari valeat. Ego autem hanc quaestionem non absolvens, sed errorem excludens, profiteor non esse dictum Patrem diligere Filium, vel Filium Patrem, ea dilectione quae ab utroque procedit; quae non est aliquis eorum, sed tantum Spiritus sanctus; tanquam ea dilectione Pater sit vel Filius. Sed sic ea Pater diligit Filium et Filius Patrem, ut etiam Pater per se ea quae ipse est dilectione diligit, sic et Filius; non autem sic ut Pater per se non diligit, et Filius, sed per eam tantum. Quis haec in illa Trinitate, inquit Aug., opinari vel affirmare praesumat? Eam tamen quaestionem lectorum diligentiae plenius dijudicandam atque absolvendam relinquimus, ad hoc minus sufficientes.

## DISTINCTIO XXXIII

### UTRUM PROPRIETATES PERSONARUM SINT IPSAE PERSONAE VEL DEUS, ID EST, DIVINA ESSENTIA

1. Post supra dicta interius considerari atque subtiliter inquiri oportet, utrum proprietates personarum quibus ipsae personae determinantur, sint ipsae personae, et sint Deus, id est, divina essentia; an ita sint in personis, ut non sint personae, ac per hoc nec divina essentia. Quod enim in personis sint proprietates, nemo inficiari audet, cum aperte clamet auctoritas quod in personis est proprietas, et in essentia unitas. Superius quoque multis sanctorum testimoniis astruximus personas per proprietates distingui atque determinari; ipsasque proprietates, tres scilicet, propriis expressimus vocabulis. Cum ergo proprietates ipsae ab aeterno fuerint, quibus ipsae personae determinantur et differunt, quomodo essent si in eis non essent? et quomodo in eis essent, et ipsae personae non essent, quin ibi esset multiplicitas? Quocirca sicut proprietates esse in personis, ita et eas personas esse confitemur, sicut supra auctoritate Hieronymi (ut non pigeat revocare ad mentem) protestati sumus, in expositione fidei ita dicentis: Sabellii haeresim declinantes, tres personas expressas sub proprietate distinguimus. Non enim nomina tantummodo, sed etiam nominum proprietates, id est, personas, vel, ut Graeci exprimunt, hypostases, hoc est, subsistentias confitemur. Ecce aperte dicit personas proprietatibus distingui, et ipsas proprietates esse personas; cujus hic verba perstringimus, quia supra latius posuimus.

***Quod proprietates sint divina essentia.***

2. Cumque de simplicitate deitatis supra dissereremus, auctoritatibus sanctorum, scilicet Aug., Hil., Isidor. necnon et Boetii, evidenter monstravimus Deum hoc esse omnino quod in se habet, excepto quod Pater habet Filium, nec est Filius, et Filius habet Patrem, nec est Pater; et sic esse in natura trium, ut qui habet, hoc sit quod habet: et totum quod ibi est, unum esse, unam vitam esse, quae modo non iteramus, ne fastidium lectori ingeramus. Si ergo proprietates ibi sunt, singula earum est id in quo est, et unum eademque vita singulae sunt. Fateamur ergo et proprietates esse in tribus personis, et ipsas esse personas atque divinam essentiam.

***Auctoritate astruit quod proprietas sit natura.***

3. Quod enim proprietas etiam divina natura sit, ostendit Hilarius, dicens nativitatem Filii esse naturam. Unde in lib. 7 de Trin. ait: Utriusque natura non differt; unum sunt Pater et Filius. Habet ergo hoc sacramenti nativitas, ut complectatur in se et nomen, et naturam, et potestatem, quia nativitas non potest esse ea natura unde nascitur Filius. Idem, in 6: Nativitas proprietas est, veritas est. Idem, in 7, dicit quod naturae nativitas sit intelligenda esse in natura Dei. Supra enim dixit quod proprium Patris est quod semper Pater est, et proprium Filii est, quod semper Filius est; significans quod proprietas Patris est Pater, et proprietas Filii est Filius. His aliisque pluribus auctoritatibus aperte significari videtur quod proprietas Filii Filius sit, sic et Deus; ita et proprietas Patris, et proprietas Spiritus sancti.



***Quidam negant, scilicet, proprietates esse personas et divinam naturam, et quare.***

4. Hoc autem aliqui negant, dicentes quidem proprietates in personis esse, sed non esse personas ipsas, quia ita dicunt esse in personis vel in essentia divina, ut non sint interius, sicut ea sunt quae secundum substantiam dicuntur de Deo, ut bonitas, justitia, sed extrinsecus affixae sunt, atque ita esse rationibus probare contendunt. Si enim, inquit, proprietates sunt personae, non eis personae determinantur. Contra quod dicimus quia etiam seipsis personae differunt, sicut supra Hier., loquens de Patre et Filio et Spiritu sancto, dicit: Substantia unum sunt, sed personis ac nominibus distinguuntur. Sed iterum addunt: Si proprietates ipsae divina essentia sunt, cum essentia non differant tres personae, nec proprietatibus differunt. Quomodo enim differt Pater a Filio, eo quod divina essentia est, cum in essentia unum sunt?

***Responsio ad praemissa auctoritate nitens.***

5. Horum doctrinis novis et humanis commentis verbo Hil. respondeo: Immensum est quod exigitur et incomprehensibile; extra significantiam est sermonis, extra sensus intentionem; non enuntiatur, non attingitur, non tenetur; verborum significantiam rei ipsius natura consumit; sensus contemplationem imperspicabile lumen obcaecat, intelligentiae capacitatem quod fine nullo continetur excedit. Mihi ergo in sensu labes est, in intelligentia stupor est; in sermone vero non jam infirmitatem, sed silentium confitebor; periculosum nimis est de rebus tantis ac tam reconditis aliquid ultra praescriptum coeleste proferre, ut ultra praefinitionem Dei sermo de Deo sit. Forma fidei certa est. Non ergo aliquid addendum est, sed modus constituendus audaciae, quidquid ultra quaeritur, non intelligitur.

***Quomodo improbi haeretici insistant alia addentes.***

6. Caeterum haeticorum improbitas instinctu diabolicae fraudulentiae excitata, nondum quiescit, sed in tanta rerum quaestione addit: Si paternitas et filiatio in Deo sive in divina essentia sunt, eadem ergo res est sibi Pater et Filius. Nam in quo paternitas est, Pater est; et in quo filiatio est, Filius est. Si ergo una eademque res habet in se paternitatem et filiationem, ipsa generat et generatur: quod dicentes, in Sabellianam haeresim pertrahuntur, extendentes Patrem in Filium, cum ipsum sibi Filium proponant et Patrem. Si vero negaverint in una Dei essentia paternitatem esse et filiationem, quomodo ergo dicunt esse Deum? His atque aliis argumentorum aculeis utuntur in suae opinionis assertionem, ut veritatis formam dissecent.

***Responsio contra hanc eorum oppositionem, ubi traditur proprietates non penitus ita esse in Dei essentia, sicut in hypostasibus dicuntur.***

7. Quorum audaciae resistentes atque ignorantiae providentes, audebimus aliquid super hoc loqui. Paternitas et filiatio non ita esse omnino in divina substantia dicuntur, sicut in ipsis hypostasibus; in quibus ita sunt, quod eas determinant, ut ait Joan. Damas., lib. 3 de orthodoxa Fide, c. 6. Characteristica idiomata sunt, id est, determinativae proprietates hypostaseos et non naturae; etenim hypostasim determinant et non naturam. Ideoque licet paternitas et filiatio sint in divina essentia, cum eam non determinent, non ideo potest dici quod divina essentia et generet et generetur; vel quod eadem res sit sibi Pater et Filius. Ita enim proprietas determinat personam, ut hac proprietate hypostasis sit generans, et illa alia hypostasis sit genita; et ita non idem generat et generatur, sed alter alterum.

***Quaeritur quomodo proprietates possunt esse in natura, ut tamen eam non determinent.***

8. Sed forte quaeres, cum hae proprietates non possunt esse in personis quin eas determinent, quomodo in divina essentia esse possint, ita ut non eam determinent? Respondeo tibi et hic cum Hil., lib. 1 de Trin., non longe a principio: Ego nescio, non requiro, sed consolabor me tamen. Archangeli nesciunt, angeli non audierunt, secula non tenent, propheta non sensit, Apostolus non interrogavit, Filius ipse non edidit. Cesset ergo dolor querelarum: non putet homo sua intelligentia generationis sacramentum posse consequi. Absolute tamen intelligendus est Pater et Filius et Spiritus sanctus. Stat in hoc fine intelligentia verborum. Est Filius a Patre, qui est unigenitus ab ingenito, progenies a parente, unus ab uno; non natura deitatis alia et alia, quia ambo unum. Hoc credendo incipe, percurrere, persiste; etsi non perventurum sciam, tamen gratulabor profecturum. Qui enim pie infinita prosequitur, etsi non contingat, aliquando tamen proficiet prodeundo. Sed ne te inseras in illud secretum et arcanum inopinabilis nativitatis, ne le immergas, summam intelligentiae comprehendere praesumens; sed intellige incomprehensibilia esse. His aliisque multis evidenter ostenditur nobis nullatenus licere majestatem perscrutari, jus ponere potestati, modum circumscribere infinito.

***Quibus auctoritatibus opinionem suam, scilicet, quod proprietas Patris vel Filii non sit Deus, muniant.***

9. Verumtamen nondum desistunt impatientiae spiritu agitati, sed opinionem suam etiam sanctorum auctoritatibus munire conantur; quibus ostendere volunt proprietatem qua Pater est Pater, et proprietatem qua Filius est Filius, non esse Deum; ad hoc inducentes verba Aug., tom. 2, super illum locum psal. 68: Et non est substantia,

ita dicentis: Deus enim quaedam substantia est. Unde etiam in fide catholica sic aedificamur, ut dicamus Patrem et Filium et Spiritum sanctum unius esse substantiae; quid est unius substantiae? Quidquid est Pater quod Deus est, hoc est Filius, hoc est Spiritus sanctus. Cum autem Pater est, non illud est quod vel quo est. Pater enim non ad se, sed ad Filium dicitur: ad se autem, Deus dicitur. Eo igitur quod vel quo Deus est, substantia est. Et quia ejusdem substantiae est Filius, procul dubio Filius est Deus. Atvero quod Pater est, quia non substantiae est, sed refertur ad Filium, non sic dicimus Filium Patrem esse, sicut dicimus Filium Deum esse. Ex his verbis significari dicunt quod proprietates Patris vel proprietates Filii non sit Deus vel essentia divina. Cum enim dicit, eo quod Deus est, substantia est, sed quod Pater est substantia non est, aperte inquirunt ostendi id esse substantiam, quo Deus est; id vero quo Pater est, non esse substantiam. Item cum ait: Pater non illud est quod est, ostendit eum non esse Patrem eo quod substantia est. Non enim simpliciter dixit: Pater non est illud quod est; sed ait: Cum Pater est, non est illud quod est, significans quo Pater est non esse illud quo est, id est, essentiam. Haec illi ita exponentes, sua commenta simplicibus et incautis vera videri faciunt. Nos autem aliter fore ista intelligenda dicimus. Dicens enim: Eo quod Deus est, substantia est, sed quod Pater est, substantia non est, hoc intelligi voluit, quia essentia Deus est, et deitate substantia est. Eo enim substantia est, quo Deus est; et e converso, cujus ea est deitas quae est substantia, et substantia quae deitas; sed quod Pater est, non est substantia, id est, non quo Pater est, eo substantia est, quia proprietate generationis Pater est, qua substantia non est. Ipsam tamen proprietatem substantiam esse non negavit. Ita tamen illud intelligendum est quod ait: Cum Pater est, non illud est quod est; id est, non illo Pater est quod vel quo ipse est, id est, essentia, sed notione.

***Aliis etiam verbis Aug. utuntur ut asserant quod dicunt, scilicet proprietates personarum non esse Dei substantiam.***

10. Item illis verbis Aug. vehementer insistunt superius positus, scilicet quod Verbum secundum quod sapientia est et essentia, hoc est quod Pater: secundum quod Verbum, non hoc est quod Pater. Si, inquiunt, Verbum non est hoc quod Pater, secundum hoc quod est Verbum; id ergo quo Verbum est non est illud quo Pater est; proprietas ergo qua Verbum est, non est quod Pater est, non est igitur divina essentia. Ad quod dicimus quia licet secundum quod Verbum, non sit hoc quod Pater est, ea tamen proprietas qua Verbum est, est id quod Pater est, id est, divina essentia, sed non hoc est hypostasis Patris.

## DISTINCTIO XXXIV

### OPINIO QUORUMDAM NON IDEM ESSE PERSONAM ET ESSENTIAM VEL NATURAM DICENTIUM, ET EAMDEM ESSENTIAM NON POSSE ESSE PATREM, ET FILIUM, ET SPIRITUM SANCTUM

1. Praedictis autem adjiciendum est, quod quidam perversi sensus homines in tantam prosiluerunt insaniam, ut dicerent non idem esse naturam Dei et personam sive hypostasim; dicentes eandem essentiam non posse esse Patrem et Filium sine personarum confusione. Si enim, inquiunt, ea essentia quae Pater est, est Filius, idem sibi Pater est et Filius. Si hanc rem dicis esse Patrem, aliam quaere quam dicas esse Filium. Si vero aliam non quaesieris, sed eandem dixeris, idem genuit et genitus est. Propter haec et hujusmodi, inter naturam et personam dividunt, ita ut non recipiant unam deitatis naturam et simplicem esse tres personas. Idque testimonio Hilarii defendere nituntur, qui in lib. 8 de Trinit., quaerens utrum Apostolus Spiritum Dei nominans et Spiritum Christi, idem significaverit utroque verbo, inquit ita: Gentium praedicator volens naturae unitatem in Patre et Filio docere ait, Rom. 8: Spiritus Dei in vobis est; si quis autem Spiritum Christi non habet, hic non est ejus. Si autem Spiritus ejus qui suscitavit Jesum, etc. Spirituales omnes sumus, si in nobis est Dei Spiritus, sed et hic Spiritus Dei, est et Spiritus Christi. Et cum Christi Spiritus in nobis est, ejus Spiritus in nobis est qui suscitavit Christum. Et cum ejus qui suscitavit Christum in nobis est Spiritus, et Spiritus in nobis est Christi, nec tamen non Dei est Spiritus, qui in nobis est. Discerne ergo, o haeretice, Spiritum Christi a Spiritu Dei; et excitati a mortuis Spiritum Christi a Spiritu Dei Christum a mortuis excitantis. Cum qui habitat in nobis Spiritus Christi, Spiritus Dei sit; et Spiritus Christi a mortuis excitati Spiritus

Dei tantum sit Christum a mortuis excitantis. Et quaero nunc, in Spiritu Dei utrum naturam, an rem naturae significatam existimes. Non est enim idem natura quod res naturae: sicut non idem est homo et quod hominis est, nec idem est ignis et quod ipsius ignis est; et secundum hoc non est idem Deus et quod Dei est. Hujus dicti occasione praefati haeretici dogmatizaverunt non idem esse personam et naturam Dei, asserentes naturam Dei non esse tres personas, intelligentes in his praemissis verbis Hilarii per rem naturae personam, et nomine naturae divinam naturam. Et ideo dicunt Hilarium interrogasse haeticum utrum per Spiritum Dei putaret significatam esse naturam, an rem naturae; ut sic ostenderet distinguendum esse inter naturam et rem naturae, id est, personam.

***Hic docet quomodo eis obviat ipsius Scripturae circumstantia, et qualiter praedicta intelligi debeant; et quod Spiritus sanctus est res unius naturae Patris et Filii, et est ipsa natura.***

2. Hoc quidam dicunt, non intelligentes pia diligentia Scripturae circumstantiam; qua considerata percipi potest quomodo praemissa dixerit Hilarius. Subsequenter enim in eadem serie ostendit in Spiritu Dei aliquando significari Patrem, ut cum dicitur: Spiritus Domini super me; aliquando significari Filium, ut cum dicitur: In Spiritu Dei ejicio daemonia, naturae suae potestate se daemones ejicere demonstrans; aliquando Spiritum sanctum; ut ibi: Effundam de Spiritu meo super omnem carnem. Quod dicit consummatum fuisse, cum Apostoli Spiritu sancto misso omnibus linguis locuti sunt. Deinde quare hanc distinctionem fecerit, et quod in superioribus per verba Apostoli idem Spiritus sanctus significatus sit, et quod ipse sit res unius naturae Patris et Filii, aperte ostendit inquires ita: Haec idcirco sunt demonstrata, ut quacumque parte haeretica falsitas se contulisset, finibus veritatis concluderetur. Habitat enim in nobis Christus, quo habitante habitat Deus; et cum habitat in nobis Spiritus Christi, non aliud habitat quam Spiritus Dei.

Quod si per Spiritum sanctum Christus in nobis intelligitur esse, hunc tamen ita Spiritum Dei ut Spiritum Christi esse noscendum est; et cum per naturam Dei natura ipsa habitat in nobis, indifferens natura Filii creditur esse a Patre, cum Spiritus sanctus qui est Spiritus Christi et Spiritus Dei, res naturae demonstratur unius. Quaero nunc ergo quomodo non ex natura unum sunt? A Patre procedit Spiritus veritatis, a Filio mittitur, et a Filio accipit. Sed omnia quae habet Pater, Filii sunt. Idcirco qui ab eo accipit, Dei Spiritus est, et idem Spiritus Christi est. Res naturae Filii est, sed et eadem res et naturae Patris est, et Dei excitantis Christum a mortuis Spiritus est; et idem Spiritus Christi est a mortuis excitati. In aliquo differt Christi et Dei natura, ne eadem sit, si praestari potest ut Spiritus qui Dei est, non sit etiam Christi. Est ergo in nobis Spiritus Dei, et est in nobis Spiritus Christi; et cum Spiritus Christi inest, inest Spiritus Dei. Ita cum quod Dei est, et Christi est, et quod Christi est Dei est, non potest aliud diversum Christus esse quam Deus est. Deus igitur Christus est unus cum Deo Spiritus, secundum illud Joan. 10: Ego et Pater unum sumus, in quo docet Veritas unitatem esse naturae, non solitudinem unionis. Ecce si haec verba diligenter attendas, invenis Spiritum sanctum rem naturae dici Patris et Filii; et eundem dici esse naturam Dei, ubi dicitur: Per naturam Dei natura ipsa habitat in nobis, si per Spiritum sanctum Christus est in nobis. Itaque in Trinitate non ita distinguendum est inter naturam et rem naturae, sicut in rebus creatis, quia, ut ait Hilarius, lib. 1 de Trinit., in medio, comparatio terrenorum ad Deum nulla est; et si qua comparationum exempla interdum afferuntur, nemo ea existimet absolute in se rationis perfectionem continere. Non enim humano sensu de Deo loquendum est.

***Quod propter res creatas illud dixerit:  
Non idem est natura et res naturae.***

3. Ad naturam ergo rerum creatarum respiciens, inquit: Non



idem est natura quod res naturae, subjiciens exempla de ipsis creaturis. Inde ostendens erroris esse sub mensura creaturarum metiri Creatorem, addit: Et secundum hoc non idem est Deus et quod Dei est; ac si diceret: Si ad instar creaturarum de Creatore sentis, cogeris fateri quia non idem est Deus et quod Dei est; quod dicere impium est, cum Spiritus Dei Deus sit, et Dei Filius sit Deus.

***Quod non aliud est Deus et quae sua sunt, ita ut insint; alia enim sunt quae insunt, alia quae non insunt.***

4. Non ergo secundum corporales modos, ut in eadem subdit serie, accipienda sunt haec quae de Deo dicuntur; ubi evacuans opinionem eorum qui ita putant aliud Deum esse et aliud quod Dei est, aliudque naturam Dei et rem naturae, ut est in creaturis, aperte docet non aliud esse Deum, et aliud quod Dei est, aliudque naturam Dei et quae sua sunt, ita ut insint illi, sic dicens: Homo aut aliquid ei simile cum alicubi erit, alibi non erit, quia id quod est illic continetur ubi fuerit in forma ad id natura ejus; ut, ubique sit qui insistens alicubi sit. Deus autem immensae virtutis, vivens potestas, quae nusquam non adsit, nec desit usquam, quae se omnem per sua edocet, et sua non aliud quam se esse significat; ut ubi sua insint, ipse esse per sua intelligatur. Non autem corporali modo cum alicubi sit, non etiam ubique esse credatur, cum per sua in omnibus esse non desinat. Non autem aliud sunt quam quod ipse est quae sua sunt. Et haec propter naturae intelligentiam dicta sunt. His verbis aperte significatur, si tamen intelligis, haeretice, quia divina natura non aliud est ab his quae sua sunt, ita ut insint; et per illa in omnibus suis est quae non insunt. Sua enim sunt etiam quae non insunt, id est, omnes creaturae; et sua sunt quae insunt, ut tres personae, quae sunt ejusdem naturae et eadem natura; sicut supra August. testimonio firmavimus, dicentis tres personas esse ejusdem essentiae vel eandem essentiam, sed non ex eadem essentia, ne aliud intelligatur essentia, aliud persona. Non tamen diffitemur aliquam distinctionem

habendam fore secundum intelligentiae rationem, cum dicitur hypostasis, et cum dicitur essentia; quia ibi significatur quod est commune tribus, hic vero non. Est tamen hypostasis essentia, et e converso. Fateamur ergo unum atque idem esse tres personas secundum essentiam, differentes autem proprietatibus. Unde Aug., tom. 8, super locum praetaxatum psalmi 68, ait: Quaeris quid sit Pater? Respondetur, Deus. Quaeris quid sit Filius? Respondetur, Deus. Quaeris quid sit Pater et Filius? Respondetur, Deus, Deus. De singulis interrogatus, Deum responde. De utroque interrogatus, non deos, sed Deum responde. Non sic in hominibus. Tanta enim est ibi substantiae unitas, ut qualitatem admittat, pluralitatem non admittat. Si ergo tibi dictum fuerit, cum dicis Filium Dei esse quod Pater est: Profecto Filius Pater est; responde: Secundum substantiam tibi dixi hoc esse Filium quod Pater est, non secundum id quod ad aliud dicitur. Ad se enim dicitur Deus, ad Patrem dicitur Filius, rursumque Pater ad se dicitur Deus, ad Filium Deus Pater dicitur; quod dicitur ad Filium Pater, non est Filius, quod dicitur filius ad patrem, non est pater; quod dicitur pater ad se, hoc est Pater et Filius, id est, Deus.

***Utrum ita possit dici, unus Deus trium personarum vel tres personae unius Dei, ut dicitur una essentia trium personarum, et tres personae unius essentiae.***

5. Hic considerandum est, cum Deus sit divina essentia, et ita dicatur unus Deus esse tres personae, sicut una essentia dicitur tres personae, utrum ita valeat sane dici, unus Deus trium personarum, et tres personae unius essentiae. In his locutionibus Scripturae usus nobis aemulandus videtur, ubi frequenter reperitur ita dictum: Una est essentia trium personarum, et tres sunt personae unius essentiae; nusquam autem occurrit legisse, unum Deum trium personarum, vel tres personas unius Dei. Quod ideo puto sanctos doctores vitasse, ne ita forte acciperetur in divinis personis, ut accipitur cum de creaturis simile quid dicitur. Dicitur enim Abraham, Isaac et Jacob, et Deus

omnis creaturae. Quod utique dicitur propter principium creationis, vel gratiae privilegium, et creaturae subjectionem vel servitutem. Cum ergo in Trinitate nihil sit creatum vel serviens vel subjectum, non admisit fides in Trinitate talem locutionis modum. Ita etiam e converso non dicitur de Dei essentia quod ipsa sit essentia Abraham, Isaac, et Jacob, vel alicujus creaturae; ne Creatoris et creaturae naturam confundere videamur.

***Quod licet potentia, sapientia, bonitas de Deo secundum substantiam dicantur in Scriptura, tamen solent haec nomina distincte ad personas interdum referri.***

6. Ex praedictis constat quod sicut essentia, ita potentia, sapientia, bonitas de Deo dicuntur secundum substantiam. Quae autem secundum substantiam de Deo dicuntur, tribus personis pariter conveniunt. Una est ergo potentia, sapientia, bonitas Patris, et Filii, et Spiritus sancti; et hi tres eadem potentia eadem sapientia, eadem bonitas. Unde aperitur in Trinitate summa esse perfectio. Si enim ibi deesset potentia, vel sapientia, vel bonitas, non esset summum bonum. Sed quia ibi est perfecta potentia, infinita sapientia, incomprehensibilis bonitas, recte dicitur et creditur summum bonum. Cumque unum et idem penitus sit in Deo potentia, sapientia, bonitas, in sacra tamen Scriptura frequenter solent haec nomina distincte ad personas referri, ut Patri potentia, Filio sapientia, Spiritui sancto bonitas attribuatur, quod quare fiat, non est otiosum inquirere.

***Quare id fiat, scilicet quod Patri potentia, Filio sapientia attribuatur.***

7. Id ergo sacri eloquii prudentia facere curavit, ne Dei immensitatem similitudine creaturae metiremur. Dixerat enim Scriptura sacra, quia Deus Pater est, et quod Deus Filius est; et

audivit hoc homo qui hominem patrem viderat, Deum Patrem non viderat; cogitare coepit ita esse in Creatore ut viderat esse in creaturis, a quibus haec nomina translata sunt ad Creatorem, in quibus pater est prior filio, filius est posterior patre, et ex antiquitate in patre defectus, ex posteritate in filio imperfectio sensus solet notari. Ideo occurrit Scriptura dicens Patrem potentem, ne videatur prior Filio, et ideo minus potens; et Filium sapientem, ne videatur posterior Patre, et ideo minus sapiens.

### ***Quare Spiritui sancto bonitas attribuitur.***

8. Dictus est etiam Spiritus sanctus Deus, et dictus est habere Spiritum Deus; et videbatur hoc quasi nomen inflationis et tumoris. Unde humana conscientia ad Deum pro rigore et crudelitate accedere metuit. Ideoque Scriptura temperavit sermonem suum, Spiritum bonum nominans, ne crudelis putaretur qui mitis erat; non quod Pater solus sit potens vel magis potens, et Filius solus sapiens vel magis sapiens, et Spiritus sanctus solus bonus vel magis bonus. Una est ergo potentia, sapientia, bonitas trium, sicut una essentia. Ideoque sicut dicitur Filius homousios, id est, consubstantialis Patri, ita et coomnipotens.

### ***De hoc nomine homousion, ubi in auctoritatem receptum sit et quid significet.***

9. Hic non est praetermittendum quod Aug., in lib. 3 contra Maximinum, dicit de hoc nomine homousion, quo Latini tractatores frequenter utuntur. Pater, inquit, et Filius unius sunt ejusdemque substantiae. Hoc est illud homousion, quod in concilio Nicaeno adversus haereticos Arianos a catholicis Patribus Veritatis auctoritate firmatum est. Quod postea in concilio Ariminensi, propter novitatem verbi minus quam oportuit intellectum (quam tamen fides antiqua

pepererat), multis paucorum fraude deceptis, haeretica impietas sub haeretico imperatore Constantino labefactare tentavit. Sed post non longum tempus libertate fidei catholicae praevalente, postquam vis verbi sicut debuit intellecta est, homousion illud catholicae fidei sanitate longe lateque distensum est et diffusum. Quid enim est homousion, nisi unius ejusdemque substantiae? Quid est, inquam, homousion, nisi: Ego et Pater unum sumus (Joan. 10) Non ergo inter profanas vocum novitates hoc vitandum est.

***De nominibus quae translative et per similitudinem de Deo dicuntur.***

10. Praeterea sciendum est quod in assignatione distinctionis nominum, inter alia quae supra diligenter executi sumus, quaedam diximus translative et per similitudinem de Deo dici; ut speculum, splendor, character, figura, et hujusmodi; de quibus pio lectori breviter trado quod sentio, ut si ratione similitudinis considerata ex causis dicendi dictorum intelligentiam assumat, sed catholicam.

***Nihil dignum excellentiae ineffabilis Trinitatis se tradidisse dicit, ad alia transiturus.***

11. De sacramento unitatis atque Trinitatis summae et ineffabilis multa jam diximus. Nihil tamen ejus ineffabilitate dignum tradidisse profiteamur, sed potius ex nobis mirificatam ejus scientiam, nec potuisse nos ad illam.

## DISTINCTIO XXXV

### DE QUIBUSDAM QUAE SECUNDUM SUBSTANTIAM DE DEO DICUNTUR QUAE SPECIALEM EFFLAGITANT TRACTATUM, SCILICET DE SCIENTIA, ET DE PRAESCIENTIA, ET PROVIDENTIA, ET DISPOSITIONE, PRAEDESTINATIONE, VOLUNTATE ET POTENTIA.

1. Cumque supra disseruerimus ac plura dixerimus de his quae communiter secundum substantiam de Deo dicuntur, eorum tamen quaedam specialem efflagitant tractatum: de quibus modo tractandum est, id est, de scientia, praescientia, providentia, dispositione, praedestinatione, voluntate et potentia. Sciendum est ergo quod sapientia vel scientia Dei, cum sit una et simplex, tamen propter varios rerum status et diversos effectus, plura ac diversa sortitur nomina. Dicitur enim non tantum scientia, sed etiam praescientia vel providentia. Et est scientia sive providentia non de futuris tantum, sed de omnibus: de bonis scilicet et de malis; dispositio vero, de faciendis; praedestinatio, de omnibus salvandis, et de omnibus bonis, qui et hic liberantur, et in futuro coronabuntur. Praedestinavit enim Deus ab aeterno homines, ad bona eligendo; et praedestinavit, eis bona praeparando. Quod homines praedestinavit, Apostolus ostendit dicens, Rom. 8: Praedestinavit quos praescivit fieri conformes imagini Filii sui, et Ephes. 1: Elegit nos ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati. Quod autem bona eis praeparaverit, propheta Isaias, c. 46, ostendit dicens: Oculus non vidit, Deus, abs te, quae praeparasti diligentibus vel expectantibus te. Ergo ab aeterno praedestinavit quosdam futuros bonos et beatos, id est, elegit ut essent boni et beati; et bona eis praedestinavit, id est,

praeparavit. Providentia autem est gubernandorum; quae utique eodem modo videtur accipi, quo dispositio. Interdum tamen providentia accipitur pro praescientia. Sapientia vero vel scientia de omnibus est, scilicet bonis et malis, et de praesentibus, praeteritis et futuris; et non tantum de temporalibus, sed etiam de aeternis. Non enim ita scit Deus ista temporalia, ut se ipsum nesciat, sed ipse solus seipsum perfecte novit; cujus scientiae comparatione omnis creaturae scientia imperfecta est.

***Utrum scientia, vel praescientia, vel dispositio, vel praedestinatio potuerit esse in Deo, si nulla fuissent futura.***

2. Hic considerari oportet utrum scientia, vel praescientia, vel dispositio, vel praedestinatio potuerit esse in Deo, si nulla fuissent futura. Cum enim praescientia sit futurorum, et dispositio faciendorum, et praedestinatio salvandorum, si nulla essent futura, si nihil esset facturus Deus, vel aliquos salvaturus, non videtur potuisse in Deo esse praescientia, vel dispositio, vel praedestinatio, potuit autem Deus nulla praescire futura, potuit non creare aliquid, ut non salvare aliquos, potuit ergo in Deo non esse praescientia, vel dispositio, vel praedestinatio. Ad hoc autem ita a quibusdam opponitur. Si, inquiunt, potuit praescientia Dei non esse in Deo ab aeterno, et potuit non esse; si vero potuit non esse, cum praescientia Dei sit ejus scientia, et scientia sit ejus essentia; potuit ergo non esse ab aeterno id quod est ejus divina essentia. Ita et de dispositione et praedestinatione, quae est divina essentia, objiciunt. Addunt quoque et alia, ita loquentes: Si potuit Deus non praescire quod scire, et scire quod esse; potuit ergo non esse. Item, cum idem sit Deum praescium esse et Deum esse, si potuit non esse praescius, potuit non esse Deus. Potuit autem non esse praescius, si potuit nulla praescire: at potuit nulla praescire, quia potuit nulla facere.

***Responsio, quod praescientia, et dispositio et praedestinatio quasi relative dicuntur ad futuras res vel ad faciendas.***

3. Ad hoc juxta modulum nostrae intelligentiae ita dicimus. Praescientia vel dispositio vel praedestinatio ad aliquid dici videntur. Sicut enim Creator ad creaturam relative dicitur, ita praescientia vel praescius ad futura referri videtur, et dispositio ad facienda, ac praedestinatio ad salvanda. Verumtamen Creator ita relative dicitur, ut essentiam non significet. Praescientia vero vel praescius et in respectu futurorum dicitur, et essentiam designat; ita etiam dispositio, et praedestinatio. Ideoque cum dicitur: Si nulla essent futura, non esset in Deo praescientia, vel non esset Deus praescius, quia varia est ibi causa dicendi, distingui oportet rationem dicti. Cum ergo dicis: Si nulla essent futura, non esset in Deo praescientia vel non esset praescius; si in dicendo hanc causam attendis, scilicet, quia nulla essent subjecta ejus praescientiae, unde ipsa possit dici praescientia vel ipse praescius, quod utrumque dicitur propter futura, verus est intellectus; sin autem ea ratione id dicis, quod non sit in eo scientia qua praescit futura, vel quod ipse non sit Deus qui est futurorum praescius, falsa est intelligentia. Similiter et illae locutiones determinandae sunt. Potuit non esse praescientia Dei, vel potuit non esse praescius, et potuit Deus non praescire aliqua, id est, potuit esse quod nulla futura subjecta essent ejus scientiae, et ita non posset dici praescius vel praescire, vel scientia ejus vel praescientia; non tamen eo minus ipse esset, vel ejus scientia. Sed non posset dici praescius vel praescire vel praescientia, si ejus scientiae futura nulla forent subjecta. Similiter de dispositione et praedestinatione vel providentia. Haec enim, ut dictum est, ad temporalia referuntur, et de temporalibus tantum sunt.



***Quod scientia Dei non tantum est de temporalibus,  
sed etiam de aeternis.***

4. Scientia vero vel sapientia non tantum de temporalibus, sed etiam de aeternis. Ideoque etsi nulla fuissent futura, esset tamen in Deo scientia eadem quae modo est; nec minor esset quam modo, nec major est quam esset. Scivit ergo Deus ab aeterno aeternum, et omne quod futurum erat, et scivit immutabiliter. Scit quoque non minus praeterita et futura quam praesentia, et sua aeterna sapientia et immutabili scit ipse omnia quae sciuntur. Omnis enim ratio supernae et aeternae sapientiae, ut ait Ambrosius, in eo est, quia omnem sapientiam et essentiam capit sua immensa scientia.

***Quare omnia dicantur esse in Deo,  
et quod factum habet vitam in eo.***

5. Propterea omnia dicuntur esse in Deo et fuisse ab aeterno. Unde Aug., tom. 3, lib. 5, super Gen., c. 18: Haec visibilia, inquit, antequam fierent, non erant, quomodo ergo nota Deo erant quae non erant? Et rursus: Quomodo ea faceret quae sibi nota non erant; non enim quidquam fecit ignorans. Nota fecit, non facta cognovit. Proinde antequam fierent, et erant, et non erant. Erant in Dei scientia, non erant in sui natura. Ipsi autem Deo non audeo dicere alio modo innotuisse cum ea fecisset, quam illo quo ea noverat ut faceret; apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio. Ecce hic habes quod haec visibilia antequam fierent, in Dei scientia erant. Ex hoc ergo sensu omnia dicuntur esse in Deo, et omne quod factum est dicitur vita esse in ipso; non ideo quod creatura sit Creator, vel quia ista temporalia essentialiter sint in Deo, sed quia in ejus scientia semper sint quae vita est.

***Quod eadem ratione dicuntur omnia ei praesentia.***

6. Inde est etiam quod omnia dicuntur ei praesentia esse, non solum ea quae sunt, sed etiam ea quae praeterierunt, et ea quae futura sunt: secundum illud Rom. c. 4: Qui vocat ea quae non sunt, tanquam ea quae sunt. Quia, ut ait Ambr. in lib. de Trin., ita cognoscit ea quae non sunt, ut ea quae sunt. Et hac ratione omnia dicuntur esse in eo, vel apud eum, sive ei praesentia. Unde Aug., lib. 5, cap. 8, tom. 8, super illum locum psal. 49: Et pulchritudo agri mecum est: Ideo, inquit, mecum est, quia apud Deum nihil praeteriit, nihil futurum est. Cum illo sunt omnia futura, et ei non detrahuntur jam praeterita, cum illo sunt omnia cognitione quadam ineffabili sapientiae Dei. Ecce hic aperit August. ex qua intelligentia accipienda sunt hujusmodi verba: Omnia sunt Deo praesentia, in Deo sunt omnia vel cum Deo, vel apud Deum, vel in eo, vita; quia ineffabilis omnium cognitio in eo est.

## DISTINCTIO XXXVI

### UTRUM CONCEDENDUM SIT OMNIA ESSE IN DEI ESSENTIA, VEL IN EO PER ESSENTIAM, UT OMNIA DICUNTUR ESSE IN DEI COGNITIONE VEL PRAESCIENTIA

1. Solet hic quaeri, cum omnia dicuntur esse in Dei cognitione seu praescientia, vel in Deo per cognitionem, et ejus cognitio vel praescientia sit divina essentia, utrum concedendum sit omnia esse in divina essentia, vel in Deo per essentiam. Ad quod dicimus quia Dei cognitio ejus utique essentia est; et ejus praescientia, in qua sunt omnia, ipsius cognitio est; nec tamen omnia quae sunt in ejus praescientia vel cognitione, in ejus essentia esse dici debent. Si enim hoc diceretur, intelligerentur esse ejusdem cum Deo essentiae. In Deo enim dicitur esse per essentiam quod est divina essentia, quod est Deus. Habet ergo Deus apud se in praescientia sua quae non habet in sui natura. Unde Aug., tom. 10, serm. 11, de Verbis Apostoli, ita ait: Elegit nos ante mundi constitutionem. Quis sufficit hoc explicare? Eliguntur qui non sunt; nec erat qui elegit, nec vane elegit. Elegit tamen, et habet electos quos creaturus est eligendos, quos habuit apud semetipsum non in natura sua, sed in praescientia sua. Nondum erant quibus promittebatur; sed et ipsi promissi sunt, quibus promittebatur. Ecce hic aperte dicit Deum apud semetipsum habere electos ante mundi constitutionem, non in natura sua, sed in praescientia sua; cum tamen ejus praescientia non aliud sit quam ejus natura, quia ipsius praescientia ejus est notitia. Potest tamen ad electos referri cum ait in natura sua, id est, illorum. Illos quippe habuit ab aeterno apud se, non in natura sui, id est, illorum, qui nondum erant, sed in sua praescientia, quia eos ita novit ac si essent.

***Utrum mala debeant dici esse in Deo, ubi sunt omnia bona, cum utraque sint in ejus cognitione et praescientia; omnia enim cognoscit.***

2. Post praedicta quaeritur, cum omnia dicantur esse in Deo non per essentiam naturae, sed per cognitionem scientiae, et Deus sciat bona et mala, utrum concedendum sit simpliciter mala esse in Deo, sive esse in Deo per cognitionem. Scit enim Deus et scivit semper omnia, tam bona quam mala, etiam antequam fierent, et praescivit ab aeterno ea futura. Ideoque cum omnia bona diximus esse in Deo propter praescientiam cognitionis, eadem ratione videtur dicendum omnia mala esse in eo, cum ea semper noverit, et per cognitionem ei praesentia fuerint. Praecognovit enim Deus ab aeterno quosdam futuros malos, et eorum malitiam ut ait Aug., praescivit, sed non praeparavit. Cum ergo peccata omnium sciat, numquid intelligendum est ea includi in illa generalitate locutionis, qua dixit Apostolus, Rom. 11, omnia esse in Deo? Ex ipso, inquit, et per ipsum, et in ipso sunt omnia. Sed quis, nisi insanus, dixerit mala esse in Deo? Illa enim esse in Deo intelliguntur, quae ex ipso, et per ipsum sunt; ea vero per ipsum sunt et ex ipso quorum auctor est; sed non auctor nisi bonorum. Non ergo ex ipso, et per ipsum sunt nisi bona; ita ergo non in ipso sunt nisi bona, non ergo mala in Deo sunt; quia licet ea noscat, non tamen ita omnino noscit, ut bona. Mala ergo quasi de longe cognoscit, ut ait Propheta, ps. 137: Et alta a longe cognoscit; id est, superbiam. Et alibi, ad Deum loquens de malis, ait: De absconditis tuis adimpletus est venter eorum. Quod exponens Aug.: Abscondita, inquit, peccata sunt, quae a lumine tuae veritatis absconduntur. Sed quomodo peccata a lumine veritatis divinae absconduntur, cum a Deo sciuntur? Si enim non sciret, quomodo de illis judicaret, et pro illis malos damnaret? Alibi propheta: Quia neque ab Oriente neque ab Occidente deest. Quod exponens Cassiodorus, inquit: Neque a bonis, neque a malis deest Deus, sed omnibus praesens et cognitor est. Cognoscit ergo Deus et bona et

mala per scientiam; sed bona cognoscit etiam per approbationem et per beneplacitum, mala vero non. Unde Cassiod., super psal. 16, dicit: Peccata abscondita Deo sunt, quia non novit, id est, approbat. Et ex eo sensu Aug. dixit ea abscondita a lumine Dei. Qui etiam in lib. ad Helvidium insinuat cognitionem Dei variis modis accipiendam, inquit: Si ad scientiam referas, non ignorat Deus aliquos vel aliqua; qui tamen in iudicio quibusdam dicit: Non novi vos, sed eorum improbatio hoc verbo insinuata est. Ecce non cognoscere dicitur Deus quae non approbat, quae ei non placent. Apparet itaque verum esse quod diximus, scilicet quia quodam modo cognoscit Deus bona, quo non cognoscit mala. Pariter quidem utraque eodem modo noscit, quantum ad notitiam, sed bona, etiam approbatione et beneplacito cognoscit.

***Hic aperit quare bona tantum dicantur esse in Deo, et non mala.***

3. Et inde est quod bona tantum dicuntur esse in Deo, non mala, et illa prope, haec longe; quia licet in Deo aliqua dicantur esse propter cognitionis praesentiam, et Deus bona et mala cognoscat, mala tamen non cognoscit nisi per notitiam, bona vero non solum per scientiam, sed per approbationem et beneplacitum. Et ob talem cognitionem aliqua dicuntur esse in Deo, scilicet quia ita ea scit, ut etiam approbet et placeant, id est, ita scit, ut eorum sit auctor.

***Quod idem est omnia esse ex Deo, et per ipsum, et in ipso.***

4. Proinde si diligenter inspiciamus, idem videtur esse, omnia esse ex Deo, et per ipsum, et in ipso. Unde Ambr., in lib. 2 de Spiritu sancto, c. 12: Haec tria, ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt, Rom. 11, omnia unum esse supra diximus. Cum dicit per ipsum esse

omnia, non negavit in ipso esse omnia. Eadem vim habent omnia haec, scilicet cum ipso, et in ipso, et per ipsum; et unum in his atque consimile, non contrarium intelligitur. Ecce habes, quia ex eadem intelligentia Scriptura dicit esse omnia in ipso, et per ipsum, et ex ipso, et cum ipso. Cum ergo ex eadem ratione omnia dicantur esse ex Deo, vel per ipsum, non solum quia scit, sed etiam quia eorum auctor est, consequitur ut eadem ratione ea esse in Deo dicantur, scilicet quia scit, et eorum auctor esse dicitur, quia in illo vivimus, et movemur, et sumus. Cum ergo non sit auctor nisi bonorum, merito sola bona in eo esse dicuntur, sicut ex ipso, et per ipsum. Cum ergo in ejus cognitione vel praesentia sint omnia, scilicet bona et mala, in eo tamen non dicuntur esse, nisi bona, quorum auctor est. Unde Aug., in lib. de Natura boni: Cum audimus, inquit, ex Deo, et per ipsum, et in ipso esse omnia, omnes utique naturas intelligere debemus, et omnia quae naturaliter sunt. Neque enim ex ipso sunt peccata, quae naturam non servant, sed vitiant; quae ex voluntate peccantium nascuntur omnia. Hic aperte dicitur quod in illa generalitate locutionis bona tantum continentur.

***Quod omnia ex Patre, et per Patrem et in Patre sunt; ita et ae Filio, et de Spiritu sancto est dicendum, licet propter personas fiat distinctio.***

5. Praeterea sciendum est quod licet ibi indicetur distinctio personarum, cum dicitur, ex ipso, et per ipsum, et in ipso, omnia tamen ex Patre, et per Patrem, et in Patre sunt. Similiter de Filio et de Spiritu sancto accipiendum est. Unde Aug. in lib. 1 de Trin. c. 10: Non confuse, inquit, accipiendum est quod ait Apostolus: Ex ipso, et per ipsum, et in ipso. Ex ipso dicens, propter Patrem; per ipsum, propter Filium; in ipso, propter Spiritum sanctum. Vigilanter autem attende, ne quia Patrem volens intelligi dixit ex ipso, sic intelligas omnia esse a Patre, ut neges omnia esse ex Filio, vel ex Spiritu sancto, cum ex Patre, et per Patrem, et in Patre omnia esse sane dici

possunt; similiter et de Filio et de Spiritu sancto dicendum est.

***Quod non omnia quae ex Deo sunt, etiam de ipso sunt; sed e converso.***

6. Illud etiam hic annectendum est, quod non omnia quae dicuntur esse ex Deo, etiam de ipso esse dici debeant. Quia, ut Aug. in lib. de Natura boni, cap. 27, non hoc significat penitus ex ipso, quod de ipso. Quod enim de ipso est, potest dici esse ex ipso; sed non omne quod ex ipso est, potest dici esse de ipso, quia non est de sua substantia. Et ex ipso enim sunt coelum et terra, quia ipse fecit ea; non autem de ipso, quia non de substantia sua. Sicut aliquis homo si generat filium, et faciat domum, et ex ipso est filius, ex ipso est et domus; sed filius de ipso, domus vero de terra et ligno, non de ipso.

***Quae dicta sunt summatim colligit.***

7. Ex praemissis apertum est quod in Dei cognitione sive praescientia sunt, omnia scilicet bona et mala; sed non omni modo sunt ibi mala, quo bona; et quod in Deo bona tantum sunt, sicut ex ipso, et per ipsum, non mala. Et ex quo sensu haec accipienda sint assignatum est. Et quod de ipso non dicitur esse proprie, quod aliud est ab ipso. Ex ipso autem esse dicuntur omnia, quae eo auctore sunt.

## DISTINCTIO XXXVII

### QUIBUS MODIS DICATUR DEUS ESSE IN REBUS

1. Et quoniam demonstratum est ex parte quomodo omnia dicantur esse in Deo, addendum videtur hic quibus modis dicatur Deus esse in rebus; si tamen id humana mens vel ex parte digne valeat cogitare, vel lingua sufficiat eloqui. Sciendum ergo est quod Deus incommutabiliter semper in se existens, praesentialiter, potentialiter, essentialiter est in omni natura sive essentia sine sui definitione, et in omni loco sine circumscriptione, et in omni tempore sine mutabilitate. Et praeterea in sanctis spiritibus et animabus est excellentius, scilicet per gratiam inhabitans; et in homine Christo excellentissime; in quo plenitudo divinitatis corporaliter inhabitat, ut ait Apostolus. In eo enim Deus habitavit, non per gratiam adoptionis, sed per gratiam unionis. Ne autem ista (quia capacitatem humanae intelligentiae excedunt) falsitatis arguere aliqui praesumant, sanctorum auctoritatibus munienda mihi videntur. Beatus Gregorius super Cantica canticorum inquit: Licet Deus communi modo omnibus rebus insit praesentia, potentia, substantia, tamen familiariori modo per gratiam dicitur esse in illis qui mirificentiam operum Dei acutius et fidelius considerant. De hoc enim eodem Aug., ad Dardanum in lib. de Praesentia Dei, ait: Cum Deus sit natura incorporea et incommutabiliter viva, aeterna stabilitate in seipso manens, totus adest rebus omnibus, et singulis totus; sed in quibus habitat, habent eum pro suae capacitatis diversitate, alii amplius, alii minus, quos ipse sibi dilectissimum templum gratia suae bonitatis aedificat. Hilarius quoque, in lib. 8 de Trin., apertissime docet Deum ubique esse. Deus, inquit, immensae virtutis vivens potestas, quae nusquam non adsit, non desit usquam, se omnem per sua edocet, ut ubi sua sint, ipse esse intelligatur. Non autem corporali modo cum



alicubi sit, non etiam ubique esse credatur, cum et in omnibus esse non desinat. Ambr., in lib. de Spiritu sancto, Spiritum sanctum probat non esse creaturam, quia ubique est, quod est proprium divinitatis, ita dicens: Cum omnis creatura certis naturae suae sit circumscripta limitibus, quomodo quis audeat creaturam appellare Spiritum sanctum, qui non habet circumscriptam determinatam virtutem, quae et in omnibus, et ubique semper est; quod utique divinitatis et dominationis est proprium. Idem in eodem: Domini est omnia complere, qui dicit: Coelum et terram ego compleo. Si ergo Dominus est qui coelum complet et terram, quis ergo potest Spiritum sanctum judicare dominationis et divinae potestatis exortem, qui replevit orbem, et, quod plus est, replevit et Jesum, totius mundi Redemptorem? Ex his aliisque pluribus auctoritatibus aperte monstratur quod Deus ubique in omni creatura essentialiter, praesentialiter, et potentialiter est.

***Quo in sanctis non modo est, sed etiam habitat, qui non ubicumque est habitat.***

2. In sanctis vero etiam habitat, in quibus est per gratiam; non enim ubicumque est, ibi habitat; ubi vero habitat, ibi est. In solis bonis habitat, qui sunt templum ejus, et sedes ejus. Unde per Isaiam 66, 2, Dominus ait: Coelum mihi sedes est, terra autem scabellum pedum meorum, quia in electis qui sunt coelum, habitat Deus et regnat, qui ejus voluntati devoti obtemperant; malos vero qui sunt terra, judicii districtione calcant. Unde in lib. Sap. dicitur thronus sapientiae anima justi, quia in justis specialius est quam in aliis rebus; in quibus tamen omnibus totus est, quemadmodum anima, ait Aug., tom. 2, in epistola 28, ad Hieronymum, de Origine animae, per omnes particulas corporis tota adest simul, nec minor in minoribus, nec major in majoribus; sed tamen in aliis intensius, et in aliis remissius operatur, cum in singulis particulis corporis essentialiter tota sit. Ita et Deus cum sit in omnibus essentialiter ac totus, in illis

tamen plenius esse dicitur quos inhabitat, id est, in quibus ita est, ut faciat eos templum suum; et ibi tales cum eo sunt jam ex parte, sed in beatitudine perfecte. Mali vero, etsi ibi sint ubi ipse est, qui nusquam deest, non tamen sunt cum eo. Unde Aug., tom. 9, tract. 111, super Joan. 17: Non satis fuit dicere: Ubi ego sum, et illi sint; sed addidit mecum, quia et ibi miseri possunt esse ubi et ille est, qui nusquam deest. Sed beati sunt cum illo, quia non sunt beati nisi ex eo quod cum illo sunt, qui fruuntur eo, et vident illum sicut est. Mali vero non sunt cum illo, et caeci in luce non sunt cum luce; nec boni ita nunc sunt cum eo ut videant per speciem, etsi sunt aliquo modo cum eo per fidem. Quomodo autem Deus habitet in bonis, ex illis aliquatenus intelligere valebis quae supra dicta sunt, cum de Spiritus sancti processione temporali ageretur; ubi, licet ex parte, exponitur (ex parte enim cognoscimus, et ex parte prophetamus) quomodo Spiritus sanctus, inhabitet in nobis, qui non sine Patre et Filio inhabitat.

***Ubi erat vel habitabat Deus antequam esset creatura.***

3. Si autem quaeritis ubi habitabat Deus antequam sancti essent, dicimus quia in se habitabat. Unde Aug., in lib. 3, cap. 21 contra Maximinum: In templo, inquit, suo habitat Deus, scilicet in sanctis qui sunt templum Dei, modo secundum fidem ambulantes, et templum Dei erunt aliquando secundum speciem, qualiter etiam nunc templum Dei sunt angeli. Sed, dicet aliquis: Antequam faceret Deus coelum et terram, antequam faceret sanctos, ubi habitabat? In se habitabat Deus; apud te habitat, et apud se est. Non ergo sancti sic sunt domus Dei, ut ea subtracta cadat Deus; imo sic habitat Deus in sanctis, ut si ipse discesserit, cadant.

***Multa hic breviter docet quae confirmant praedicta.***

4. Sciendum est etiam quia, ut ait Aug., in lib. ad Dardanum,

tom. 2, epist. 57, dici nisi stultissime nequit Spiritum sanctum non habere locum in nostro corpore, quod totum anima nostra impleverit. Stultius dicitur etiam angustis alicubi impediri Trinitatem, ut Pater et Filius et Spiritus sanctus alicubi simul esse non possint. Verum illud est multo mirabilius, quod cum Deus ibique sit totus, non tamen in omnibus habitat. Quis porro audeat opinari, nisi inseparabilitatem Trinitatis penitus ignoret, quod in aliquo possit habitare Pater et Filius, in quo non habitet Spiritus sanctus, aut in aliquo Spiritus sanctus, in quo non habitet Pater et Filius? Fatendum est ergo ubique esse Deum per divinitatis praesentiam, sed non ubique per inhabitationis gratiam. Propter hanc enim inhabitationem gratiae non dicimus: Pater noster qui es ubique, cum et hoc verum sit, sed: Qui es in coelis, Matth. 6, id est, in sanctis, in quibus est quodam excellentiori modo.

***Quod Deus inhabitator est quorundam nondum cognoscentium Deum, et non quorundam cognoscentium.***

5. Illud quoque mirabile est, quia, ut ait Aug. in eodem, Deus est inhabitator quorundam, nondum cognoscentium Deum, et non quorundam cognoscentium Deum. Illi enim ad templum Dei non pertinent, qui cognoscentes Deum, non sicut Deum glorificant. Ad templum Dei pertinent parvuli sanctificati sacramento Christi, et regenerati Spiritu sancto, qui nondum valent cognoscere Deum. Ergo quem potuerunt illi nosse nec habere, isti potuerunt habere antequam nosse. Beatissimi autem sunt illi quibus est Deum habere, quod nosse. Hic aliquatenus aperit Aug. quomodo Deus habitet in aliquo, id est, habeatur, cum videlicet ita est in aliquo, ut ab eo cognoscatur et diligatur.

***Quomodo Deus totus ubique sit per essentiam, non potest intelligi ab humano sensu.***

6. Ex praedictis patet quod Deus ubique totus est per essentiam, et in sanctis habitat per gratiam. Cumque superius, licet tenuiter, ostensum sit qua ratione dicatur habitare in quibusdam, nunc efflagitaret ordinis ratio id etiam assignari, quomodo ubique per essentiam et totus sit; nisi hujus considerationis sublimitas atque immensitas humanae mentis sensum omnino excederet, ut etiam ait Chrys. super Epistolam ad Hebr. Sicut multa de Deo intelligimus quae loqui penitus non valemus, ita multa loquimur quae intelligere non sumus idonei. Verbi gratia, quod ubique Deus est scimus et dicimus; quomodo autem ubique sit, intellectu non capimus. Item quod est incorporea quaedam virtus quae est omnium causa bonorum scimus, quomodo autem vel quae ista sit penitus ignoramus.

***Quorundam opinio, qui praesumunt ostendere quomodo Deus ubique sit per essentiam, potentiam, praesentiam.***

7. Quidam tamen immensa ingenio suo metiri praesumentes, hoc ita fore intelligendum tradiderunt, quod Deus ubique per essentiam esse dicitur; non quod Dei essentia proprie sit in omni loco et in omni creatura, sed quia omnis natura atque omne quod naturaliter est, in quocumque loco sit, per eam habet esse; et omnis locus, in quo illud est. Iidem etiam dicunt ideo Deum ubique dictum esse per praesentiam vel per potentiam, quia cuncta loca sunt ei praesentia, et quae in eis sunt, nec in eis aliquid operari cessat. Nam et ipsa loca, et quidquid in eis est, nisi ipse conservet, manere non possunt. In eis ergo per substantiam Deus esse dicitur, ut aiunt, quia per virtutem propriae substantiae suae facit ut etiam loca sint, et omnia quae in eis sunt. Sed licet haec vera sint quae asserunt in explanandis intelligentiis praedictorum, in illis tamen verbis quibus dicitur Deus ubique esse per essentiam, plus contineri credendum est,

quod homo vivens capere non valet.

***Quod Deus cum sit in omnibus rebus,  
non tamen sordibus rerum inquinatur.***

8. Solet etiam ab eisdem quaeri quomodo Deus substantialiter insit omnibus rebus, et corporalium sordium inquinacionibus non contingatur, quod tam frivolum est, ut nec responsione sit dignum, cum etiam spiritus creatus sordibus corporeis etiam leprosi vel quantumcumque polluti inquinari non possit. Sol quoque radios suos sine sui pollutione effundit super loca et corpora non solum munda, sed etiam immunda ac sordibus foetentia; quorum contactu homines et aliae quaedam res inficiuntur; solis vero radii impolluti et incontaminati ea contingentes existunt. Non est ergo mirandum si essentia divina omnino simplex et incommutabilis omnia replet loca, et omnibus creaturis essentialiter inest, nec tamen cujusquam rei sordibus contaminatur vel contingitur. Unde August., in lib. de Natura boni: Cum in Deo, inquit, sint omnia quae indidit, non tamen inquinant eum illi qui peccant. De cujus etiam sapientia quae attingit a fine usque ad finem fortiter, dicitur: Attingit omnia, propter suam munditiam, et nihil inquinatum in eam incurrit. Timent quidam, quod fieri non potest, scilicet ne humana carne veritas et substantia Dei inquinetur, et tamen praedicant istum visibilem solem radios suos per omnes feces et sordes spargere, et eos mundos et sinceros servari. Si ergo visibilia munda a visibilibus immundis contingi possunt, et non inquinari, quanto magis invisibilis et incommutabilis veritas. Postremo respondeant quid potius de Deo respondendum existiment, vel quod nusquam per essentiam sit, vel quod ubique, vel quod alicubi, ita quod non ubique? Sed quis audeat dicere quod nusquam divina essentia sit, vel quod alicubi, et non ubique sit? Si enim ita est alicubi, quod non ubique, ergo localis est. Est ergo ubique tota quae continet totum, et penetrat totum; quae nec pro sui simplicitate dividi, nec pro sui puritate maculari, nec pro sui immensitate ullo

modo comprehendi potest. Unde August., libro de Doctrina christiana 1, cap. 10: Deus ubique est, cui non locis, sed actionibus propinquamus.

***Quod Deus ubique sit, et in omni tempore, non tamen localis est, non circumscriptibilis, nec loco nec tempore movetur.***

9. Cumque divina natura veraciter et essentialiter sit in omni loco et in omni tempore, non tamen movetur per loca vel per tempora, nec localis nec temporalis est. Localis non est, quia penitus non circumscribitur loco, quia nec ita est in uno loco, quod non sit in alio. Neque dimensionem habet, sicut corpus, cui secundum locum assignatur principium, medium et finis, et ante et retro, dextera et sinistra, sursum et deorsum; quod sui interpositione facit distantiam, circumstantiam. Duobus namque his modis dicitur in Scriptura aliquid locale, sive circumscriptibile, et e converso, scilicet, vel quia dimensionem capiens longitudinis et latitudinis, distantiam facit in loco, ut corpus; vel quia loco definitur ac determinatur, quoniam cum sit alicubi, non ubique invenitur; quod non solum corpori, sed etiam omni creato spiritui congruit. Omne ergo corpus omni modo locale est. Spiritus vero creatus quodammodo est localis, et quodammodo non est localis. Localis quidem dicitur, quia definitione loci terminatur, quoniam, cum alicubi praesens sit totus, alibi non invenitur. Non autem ita localis est, ut dimensionem capiens distantiam in loco faciat. Divina ergo sola essentia omnino illocalis et incircumscriptibilis est, quae nec locis movetur aliquo modo, scilicet vel determinatione finita, vel dimensione suscepta: nec temporibus, sed affectu et cognitione movetur. His enim duobus modis, scilicet loco vel tempore, fit mutatio creaturae, quae longe est a Creatore. Unde August. super Genes.: Deus, inquit, omnipotens incommutabili aeternitate, voluntate, veritate semper idem, movet per tempus creaturam spiritualem; movet etiam per tempus et locum creaturam corporalem, ut eo motu naturas quas condidit administret. Cum ergo

tale aliquid agit, non debemus opinari ejus substantiam qua Deus est, temporibus locisque mutabilem, sive per tempora et loca mobilem, cum sit ipse et interior omni re, quia in ipso sunt omnia: et exterior omni re, quia ipse est super omnia; et antiquior omnibus, quia ipse est ante omnia; et novior omnibus, quia ipse idem post omnia, scilicet post omnium initia. Ecce hic aperte ostenditur, quod nec locis nec temporibus mutatur vel movetur Deus. Spiritualis autem creatura per tempus movetur, corporalis vero etiam per tempus et locum.

### *Quid sit mutari secundum tempus.*

10. Mutari autem per tempus est variari secundum qualitates interiores vel exteriores, quae sunt in ipsa re quae mutatur: ut quando suscipit vicissitudinem, gaudii, doloris, scientiae, oblivionis: vel variationem formae, sive alicujus qualitatis exterioris. Haec enim mutatio quae fit secundum tempus, variatio est qualitatum, quae fit in corporali vel spirituali creatura; et ideo vocatur tempus.

### *Opinio quorundam, qui dicunt spiritus creatos moveri loco, nec esse locales.*

11. De mutatione vero loci magna inter conquirentes disceptatio versatur; sunt enim qui dicunt nullum spiritum aliquo modo posse mutari loco, ab omni spiritu locum universaliter remove volentes; quoniam secundum dimensionem tantum et circumscriptionem locum constare asserunt, atque id solum esse locale vel in loco esse dicunt, quod dimensionem recipit, et distantiam in loco facit. Et hoc dicunt Aug. sensisse, mutationem temporis tantum spirituali creaturae tribuentem; loci vero et temporis corporeae.

***Hic respondetur eis.***

12. Sed, ut supra diximus, dupliciter dicitur esse res localis vel circumscriptibilis: scilicet vel quia dimensionem recipit et distantiam facit, vel quia loci termino definitur: quorum utrumque convenit corporeae creaturae, alterum vero tantum spirituali. Nam, ut supra diximus, corporalis creatura ita est localis vel circumscriptibilis, quod determinatur definitione loci, et quod dimensionem recipiens distantiam facit; spiritualis vero tantum definitione loci concluditur, cum ita sit alicubi, quod non alibi, sed nec dimensionem recipit, nec distantiam in loco facit, quia si multi essent spiritus hic, non eo coangustarent locum quominus de corporibus contineret. Ideoque Aug. attribuit mutationem loci corpori, non spiritui, quia licet spiritus transeat de loco ad locum, non tamen ita ut dimensionibus circumscriptus, interpositione sui faciat distantiam, sicut corpus.

***Conclusio ex praedictis, quod spiritus creati sunt locales et circumscriptibiles quodammodo, spiritus vero Dei omnino incircumscriptibilis.***

13. Sunt ergo spiritus creati in loco et transeunt de loco ad locum, et quodammodo locales et circumscriptibiles, sed non omni eo modo quo creaturae corporeae. Spiritus autem increatus qui Deus est, in loco quidem est, et in omni loco, sed omnino illocalis est et incircumscriptibilis. Unde Beda super Lucam ait: Cum ad nos angeli veniunt, sic exterius implent ministerium, ut tamen ante Deum interius per contemplationem assistant, quia etsi angelus est spiritus circumscriptus, summus tamen Spiritus, qui Deus est, incircumscriptus est, intra quem currit angelus quocumque mittatur. Ecce hic dicitur quia spiritus angelicus circumscriptus est, Spiritus autem qui Deus est, incircumscriptus. Alibi etiam Ambrosius distantiam ostendens inter spiritum increatum, et spiritum creatum,



lib. 1 de Spiritu sancto, c. 1, dicit seraphin de loco ad locum transire, inquam ita in lib. de Trin.: Dixit Isaias, quia missus est ad me unus de seraphin. Et Spiritus quidem sanctus dicitur missus, sed seraphin ad unum, Spiritus vero ad omnes. Seraphin mittitur in ministerio, Spiritus operatur mysterium. Seraphin de loco ad locum transit; non enim complet omnia, sed ipse repletur a Spiritu. Hic aperte ostenditur quod angeli quodammodo locales sunt.

***Cum repetitione superiorum confirmat auctoritatibus  
Deum esse ubique sine locali motu.***

14. Fateamur itaque divinam naturam pro immensitate sui nusquam deesse, eamque solam omnino illocalem, et omnino incircumscripibilem, nullo concludi loco. sed a fine usque ad finem attingere, non tamen spatiosa magnitudine nec locali motu, sed immensitate atque immobilitate suae essentiae. Unde Aug., epist. 57, ad Dardanum, ait: Non quasi spatiosa magnitudine opinemur Deum per cuncta diffundi, sicut fumus aut lux ista diffunditur, sed potius sicut in duobus sapientibus, quorum alter altero corpore grandior est, sed sapientior non est; una sapientia est, nec est in majore major, nec in minore minor, nec minor in uno quam in duobus Ita Deus sine labore regens et continens mundum, in coelo totus est, in terra totus, et in utroque totus, et nullo contentus loco, sed in seipso ubique totus. Idem quoque super illud Psalmistae: Velociter currit, etc.: Ad verbum Dei, inquit, pertinet non esse in parte, sed ubique esse per seipsum; haec enim est Sapientia Dei, quae attingit a fine usque ad finem fortiter, non tamen motu locali sed immobilitate sui; veluti si moles aliqua saxea impleat aliquem locum, dicitur quod attingit a fine illius loci usque ad finem, cum tamen alterum non deserat alterum occupando; non ergo habet motum localem verbum illud, et sapientia illa solida est et ubique, et praedictis innotescit quod Deus est ita ubique per essentiam, quod nec spatiosa magnitudine diffunditur, nec uno deserto loco alium occupat, quia localem motum non habet.

Ideoque August., volens praescindere a Dei puritate omnem localem motum et localem circumscriptionem, potius dicit omnia esse in illo quam ipsum esse alicubi, nec tamen ipsum esse locum, qui non est in loco; in lib. 83 Quaest., q. 20, ita inquit: Deus non alicubi est; quod alicubi est continetur loco; quod continetur loco, corpus. Deus autem non est corpus; non ergo alicubi est, et tamen quia est, et in loco non est, in illo sunt potius omnia quam ille alicubi; nec tamen ita in illo, ut ipse sit locus. Locus enim in spatio est quod longitudine, et latitudine, et altitudine corporis occupatur: nec Deus tale aliquid est; et omnia ergo in ipso sunt, et locus non est, nec in loco est; locus tamen Dei, sed improprie, dicitur templum Dei, non quod eo contineatur. Id autem nihil melius quam anima munda intelligitur. Ecce hic dicit Deum non esse in loco, sed intelligendum est eum non esse in loco localiter, scilicet quia nec circumscriptionem nec localem motum habet.

***Oppositio qua videtur probari quod Deus mutetur loco.***

15. Ad hoc autem solet opponi sic quotidie: Fiunt creaturae quae ante non erant, et in eis Deus est, cum ante non esset in eis; est ergo ubi non erat, ideoque mutabilis esse videtur. Sed licet quotidie incipiat esse in creaturis, in quibus ante non erat, quia illae non erant, hoc tamen fit sine sui mutatione, qualiter in mundo coepit esse quem fecit, tamen sine sui mutabilitate, et similiter desinit esse in quibus ante erat sine sui mutatione; nec tamen ipse deserit locum, sed locus desinit esse.

***Epilogus ubi exponitur quare in praedictam venerit disceptationem.***

16. Jam sufficienter demonstratum esse videtur quomodo omnia dicantur esse in Deo, et Deus in omnibus; quam

disceputationem quasi incidenter suscepimus, quia id videbatur postulare res circa quam noster versabatur sermo. Disserebamus enim de scientia sive sapientia Dei; et cum diceremus Deum scire omnia, quaesitum est utrum propter cognitionem quam de omnibus habet, dicerentur omnia esse in Deo an alia ratione hoc diceret Scriptura. Hujus ergo quaestionis occasio in praemissam nos deduxit disputationem.

## DISTINCTIO XXXVIII

### HIC REDIT AD PROPOSITUM, REPETENS SUPERIUS DICTA UT ADDAT ALIA

1. Nunc ergo ad propositum revertentes coepto insistamus. Supra dictum est quod praesentia Dei futurorum tantum est, sed omnium, tam bonorum quam malorum. Scientia vero vel sapientia non modo de futuris, sed etiam de praesentibus et futuris; nec tamen de temporalibus, sed etiam de aeternis, quia seipsum novit Deus. Hic oritur quaestio non dissimulanda, utrum scilicet scientia vel praescientia sit causa rerum, an res sint causa scientiae vel praescientiae Dei. Videtur enim praescientia Dei causa esse eorum quae ei subsunt, ac necessitatem eveniendi eis facere, quia nec aliqua futura fuissent nisi Deus ea praescisset, nec possunt non evenire, cum Deus ea praesciverit. Si autem impossibile est ea non evenire quia praescita sunt, videtur ergo ipsa praescientia qua praescita sunt, eis esse causa eveniendi. Impossibile est autem ea non evenire, cum praescita sint, quia si non eveniret cum praescita sint, falleretur Dei praescientia. At Dei praescientia falli non potest. Impossibile est ergo ea non evenire, cum praescita sint. Sic ergo praescientia causa eorum esse videtur quae praescita sunt. Hoc idem et de scientia dicitur, scilicet quod quia Deus aliqua noverit, ideo sint. Cui sententiae Aug. attestare videtur in lib. 5 de Trin., c. 13, dicens: Non ista ex aliquo tempore cognovit Deus, sed futura omnia temporalia; atque in eis etiam quid et quando ab illo petituri fueramus, et quos et de quibus rebus vel exauditurus, vel non exauditurus esset, sine initio ante praescivit. Universas autem creaturas et spirituales et corporales, non quia sunt ideo novit, sed ideo sunt quia novit; non enim nescivit quae fuerat creaturus; quia ergo scivit, creavit; non quia creavit, scivit, nec aliter scivit creata quam creanda; non enim ejus sapientiae aliquid accessit ex eis; sed illis existentibus sicut oportebat et quando

oportebat, illa mansit ut erat. Unde in Eccl.: Antequam crearentur, omnia nota sunt illi; sic et postquam consummata sunt. Ecce his verbis videtur Aug. innuere scientiam vel praescientiam Dei causam esse eorum quae fiunt; cum dicit ideo ea esse, quia Deus novit. Idem quoque in lib. 6 dicere videtur. Cum, inquit eod. cap., decedant et succedant tempora, non decedit aliquid vel succedit scientiae Dei, in qua novit omnia quae fecit per ipsam. Non enim haec quae creata sunt ideo sciuntur a Deo quia facta sunt, sed potius ideo facta sunt quia immutabiliter ab eo sciuntur. Et hic etiam significare videtur Dei scientiam causam eorum esse quae fiunt, dicens, c. 10: Non ideo Deum ea novisse quia facta sunt, sed ideo facta, quia novit ea Deus. Ideoque videtur Dei scientia vel praescientia causa esse eorum quae novit.

***Inconvenientia ostendit quae sequerentur,  
si diceretur scientia vel praescientia  
causa omnium rerum quae ei subsunt.***

2. Quod si ita est, est ergo causa omnium malorum, cum omnia mala sciuntur et praesciantur a Deo; quod longe est a veritate. Si enim Dei scientia vel praescientia causa esset malorum, esset utique Deus auctor malorum, quod penitus falsum est; non ergo scientia et praescientia Dei causa est omnium quae ei subsunt.

***Quod res futurae non sunt causa scientiae  
vel praescientiae Dei.***

3. Neque etiam res futurae causa sunt Dei praescientiae; licet enim non essent futurae nisi praescirentur a Deo, non tamen ideo praesciuntur quia futurae sunt. Si enim hoc esset, tunc ejus quod aeternum est aliquid existeret causa, ab eo alienum, ab eo diversum, et ex creaturis dependeret scientia Creatoris, et creatum causa esset

increati. Origenes tamen, in tom. 4, lib. 7, super Epistolam ad Rom., c. 8, ait: Non propterea aliquid erit, quia id scit Deus futurum; sed quia futurum est, ideo scitur a Deo antequam fiat. Hoc videtur praemissis verbis August. obviare. Hic enim significari videtur quod res futurae causa sint praescientiae; ibi vero quod praescientia causa sit rerum futurarum.

***Quid ex praedictis tenendum sit,  
cum determinatione auctoritatum.***

4. Hanc igitur quae videtur repugnantiam de medio tollere cupientes, dicimus res futuras nullatenus causam esse praescientiae vel scientiae Dei, nec ideo praesciri vel sciri quia futurae vel factae sunt; ita exponentes quod ait Origenes: Quia futurum est, ideo scitur a Deo antequam fiat, id est: Quod futurum est scitur a Deo antequam fiat, neque sciretur nisi futurum esset; ut non notetur ibi causa, nisi sine qua non fieret. Ita etiam dicimus scientiam vel praescientiam Dei non esse causam eorum quae fiunt, nisi talem sine qua non fiunt, si tamen scientiam ad notitiam tantum referamus. Si vero nomine scientiae includitur etiam beneplacitum atque dispositio, tunc recte potest dici causa eorum quae Deus facit. His enim duobus modis, ut superius praetaxatum est, lib. 15, c. 13, accipitur cognitio vel scientia Dei, scilicet pro notitia sola, vel pro notitia simul et beneplacito. Hoc modo forte accepit Aug. dicens, homil. 51, tom. 9: Ideo sunt quia novit, id est, quia scienti placuit, et quia sciens disposuit. Hic sensus ex eo adjuvatur, quia de bonis ibi tantum agit August., scilicet de creaturis et de his quae Deus facit; quae omnia novit non solum scientia, sed etiam beneplacito ac dispositione. Sic ergo ibi accipitur Dei cognitio, ut non modo notitiam, sed etiam beneplacitum Dei significet. Mala vero scit Deus et praescit antequam fiant, sed sola notitia, non beneplacito; praescit enim Deus et praedicit etiam quae non est ipse facturus, sicut praescivit et praedixit infidelitatem Judaeorum, sed non fecit; nec ideo quia praescivit ad peccatum

infidelitatis eos coegit, nec praescisset vel praedixisset eorum mala nisi essent ea habituri. Unde Aug., super Joan.: Deus, inquit, futurorum praescius per prophetam praedixit infidelitatem Judaeorum, sed non fecit; neque praescisset mala eorum, nisi ea haberent. Non enim ideo quemdam ad peccandum cogit, quia futura hominum peccata praenovit; illorum enim praescivit peccata, non sua. Ideoque si ea quae ille praescivit ipsorum non sunt, non vera ille praescivit; sed quia illius praescientia falli non potest, sine dubio, non alius, sed ipsi peccant quos Deus peccatores esse praescivit, et ideo si non malum, sed bonum facere voluissent, non malum facturi praeviderentur ab eo, qui novit quid sit quisque facturus. His verbis aperte ostenditur, si diligenter attendamus, praescientiam Dei non esse causam malorum quae praescit; quia non ea praescit tanquam facturum, nec tanquam sua, sed illorum qui sunt ea facturi vel habituri; praescivit ergo illa sola notitia, sed non beneplacito auctoritatis. Unde datur intelligi quod Deus, e converso, praescit bona tanquam sua, tanquam ea quae facturus est, ut illa praesciendo simul fuerit ipsius notitia, et auctoritatis beneplacitum.

***Contra hoc dictum est, praescientiam Dei non posse falli, oppositio.***

5. Ad hoc autem quod supra dictum est, scilicet praescientiam Dei falli non posse, solet a quibusdam ita opponi: Deus praescivit hunc lecturum vel aliquid hujusmodi: sed potest esse ut iste non legat; ergo potest aliter esse quam Deus praescivit: ergo potest falli Dei praescientia, quod omnino falsum est. Potest equidem non fieri aliquid, et illud tamen praescitum est fieri, non ideo tamen potest falli Dei praescientia; quia si illud non fieret, nec a Deo praescitum esset fieri. Sed adhuc urgent quaestionem dicentes: Aut aliter potest fieri quam Deus praescivit, aut non aliter: si non aliter; ergo necessario cuncta eveniunt; si vero aliter, potest ergo Dei praescientia falli vel mutari. Sed potest aliter fieri, quia potest aliter fieri quam fiat, ita

autem fit ut praescitum est; aliter ergo potest fieri quam praescitum est. Ad quod dicimus illam locutionem multiplicem facere intelligentiam, scilicet; Aliter potest fieri quam Deus praescivit, et hujusmodi; ut: Potest non esse quod Deus praescivit; et: Impossibile est non esse quod Deus praescivit; et: Impossibile est non esse praescita omnia quae fiunt et hujusmodi. Possunt enim haec conjunctim intelligi, ut conditio sit implicita, et disjunctim. Si enim ita intelligas: Non potest aliter fieri quam Deus praescivit, id est: Non potest utrumque simul esse, scilicet, quod Deus ita praesciverit fieri et aliter fiat, verum intelligis; si autem per disjunctionem intelligas, ut dicas hoc aliter non posse evenire quam evenit, et quomodo futurum Deus praescivit, falsum est. Hoc enim aliter potest evenire quam evenit, et tamen Deus hoc modo futurum praescivit. Similiter et alia determinatio, scilicet: Impossibile est illud non evenire quod Deus praescivit vel dum Deus praescierit, si conjunctim intelligas, verum dicis; si disjunctim, falsum. Ita etiam et illud: Impossibile est non esse praescitum omne quod fit, id est: Non potest esse utrumque, scilicet, ut fiat et non sit praescitum, hic sensus verus est. Si vero dicis Deum non potuisse non praescire omne quod fit, falsum est. Potuit enim facere ut non fieret, et ita non esse praescitum.



## DISTINCTIO XXXIX

### UTRUM SCIENTIA DEI POSSIT AUGERI VEL MINUI, VEL ALIQUO MODO MUTARI; UTRUMQUE ENIM VIDETUR POSSE PROBARI

1. Praeterea quaeri solet utrum scientia Dei possit augeri vel minui, utrumque enim videtur posse probari. Quod enim divina scientia possit augeri vel mutari, hoc modo probatur: quia potest Deus scire quod nunquam scit. Est enim aliquis qui non est lecturus hodie, et tamen potest esse ut legat hodie: potest enim hodie legere. Nihil autem potest fieri, quod non possit a Deo sciri. Potest ergo Deus scire hunc lecturum hodie; potest ergo aliquid scire quod non scit, ergo potest ejus scientia augeri vel mutari, eademque videtur posse minui; est enim aliquis hodie lecturus quem Deus scit lecturum. At potest esse ut non legat; ergo potest Deus non scire hunc lecturum; potest ergo non scire aliquid quod scit; ergo potest minui ejus scientia vel mutari. Ad quod dicimus quia Dei scientia omnino immutabilis est, nec augeri potest vel minui. Nam, ut ait August. in lib. 15 de Trin., c. 13, 14, scientia Dei est ipsa Sapientia, et Sapientia est ipsa essentia sive substantia Dei, quia in illius naturae simplicitate mirabili, non est aliud sapere, et aliud esse, sed quod est sapere, hoc est et esse. Ideoque novit omnia Verbum, quae novit Pater; sed ei nosse de Patre est, sicut esse; nosse enim et esse ibi unum est. Et ideo Patri sicut esse non est a Filio, ita nec nosse. Proinde tanquam seipsum dicens Pater genuit Verbum sibi coaequale per omnia. Non enim seipsum integre perfecteque dixisset, si aliud minus aut amplius esset in ejus Verbo quam in seipso. Hoc est ergo omnino Verbum quod Pater, non tamen est Pater, quia iste Filius, ille Pater. Sciunt ergo invicem Pater et Filius, sed ille gignendo, iste nascendo. Et omnia quae sunt in eorum scientia, in eorum sapientia, in eorum essentia, unusquisque eorum simul videt, non particulatim aut

sigillatim velut alternante conspectu hinc illinc, et inde huc, et rursus inde vel inde aliud atque aliud, ut aliqua videre non possit, nisi non videns alia; sed omnia simul videt, quorum nullum est quod non semper videat et sciat. Ejus itaque scientia inamissibilis et invariabilis est. Nostra vero scientia, et amissibilis, et variabilis, et receptibilis est, quia non hoc est nobis esse, quod sapere vel scire. Propter hoc sicut nostra scientia illi scientiae Dei dissimilis est, sic nostrum verbum quod nascitur de scientia nostra, dissimile est illi Verbo quod natum est de Patre scientia. Ex hac auctoritate clare ostenditur scientiam Dei omnino invariabilem esse, sicut ipsa essentia Dei omnino invariabilis est; et quod Pater et Filius cum Spiritu sancto simul omnia sciunt et vident. Sicut ergo non potest augeri vel minui divina essentia, ita nec divina scientia; et tamen conceditur posse scire quod non scit, et posse non scire quod scit; quia posset aliquid esse subjectum ejus scientiae, quod non est, et posset non esse subjectum aliquid quod est, sine permutatione ipsius scientiae.

***Oppositio, an Deus possit noviter  
vel ex tempore scire vel praescire aliquid.***

2. Hic opponitur a quibusdam ita: Si Deus potest aliquid scire vel praescire quod nunquam scivit vel praescivit, potest ergo ex tempore aliquid scire vel praescire. Ad quod dicimus: Potest quidem Deus scire vel praescire omne quod potest facere, et potest facere quod nunquam fiet. Potest ergo scire vel praescire quod nunquam fiet, nec est, nec fuit; nec illud scit vel scivit, neque praescit vel praescivit, quia scientia ejus non est nisi de his quae sunt vel fuerunt vel erunt, praescientia non est nisi de futuris. Et licet possit scire vel praescire quod nunquam est vel erit, non tamen potest aliquid scire vel praescire ex tempore. Potest utique scire vel praescire quod nunquam est nec erit, nec illud scitum vel praescitum est ab aeterno; nec tamen potest incipere scire vel praescire illud, sed ita potest

modo scire vel praescire, sicut potest scisse vel praescisse ab aeterno. Si enim dicatur eum modo posse scire vel praescire quod ab aeterno non scivit vel praescivit, ita quod ab aeterno non sciverit vel praesciverit, quasi utrumque simul esse possit, falsum est. Si vero dicas eum posse modo scire vel praescire quod ab aeterno non scivit vel praescivit, id est, habere potentiam sciendi vel praesciendi ab aeterno et modo aliquid, nec tamen illud praescitum est vel futurum, verum est. Non potest ergo noviter vel ex tempore scire vel praescire aliquid; sicut non potest noviter vel ex tempore velle aliquid, et tamen potest velle quod nunquam voluit.

### ***Utrum Deus possit scire plura quam scit.***

3. Item a quibusdam dicitur Deus posse plura scire quam sciat, quia potest omnia scire quae scit, et potest aliqua facere quae nunquam erunt, et illa potest scire, non enim aliqua incognita facere potest. Si vero omnia essent quae modo sunt, et alia quaedam faceret quae non sunt nec erunt, et illa omnia sciret pro certo, plura sciret quam modo sciat; nec tamen ejus scientia augeri potest, quia hoc totum fieri posset sine mutabilitate scientiae. Constat ergo Dei scientiam omnino esse immutabilem, nec augeri posse vel minui, sed ei subjecta.

### ***Quod videtur adversum illi sententiae, qua supra dictum est Deum semper et simul scire omnia.***

4. Ei vero quod praedictum est, scilicet quod Deus omnia semper videt et simul, videtur obviare quod ait Hieron. in Expositione Abacuc.: Absurdum est, inquit, ad hoc deducere Dei majestatem, ut sciat per momenta singula quot culices nascantur, quotve moriantur, quota pulicum et muscarum sit multitudo, quotve pisces natent in aquis, et similia. Non simus tam fatui adultores Dei,

ut dum providentiam ejus etiam ad ima retrudimus, in nos ipsos injuriosi simus, eandem irrationabilium et rationabilium providentiam esse dicentes. Hic videtur dicere Hieron. quod Deus illorum minimorum scientiam sive providentiam non habeat; quod si hoc est, tunc non omnia simul scit et semper. Ex tali itaque sensu illud dictum esse noverimus, ut Deum illa alternatim vel particulatim scire neget, nec per diversa temporum momenta sic illa cognovit, sicut per varia momenta illorum quaedam deficiunt, quaedam incipiunt. Neque illis aliisque irrationabilibus ita providet, quemadmodum rationabilibus; numquid enim, ut ait Apostolus, 1 Cor. 9, cura est Deo de bobus? et sicut non est cura Deo de bobus, ita nec de aliis irrationabilibus. Dicit tamen Scriptura, Sap. 12; quia ipsi est cura de omnibus. Providentiam ergo et curam universaliter de cunctis quae condidit habet, ut habeat unumquodque quod sibi debetur et convenit. Sed specialem providentiam atque curam habet de rationabilibus quibus praecepta tradidit, eisque recte vivendi legem praescripsit, ac praemia promisit. Hanc providentiam et curam de irrationabilibus non habet. Ideo dicit Apostolus, quia non est cura Deo de bobus; providet tamen omnibus et curat, id est, gubernat, omnibus solem suum facit oriri, et pluviam dat. Scit itaque Deus quanta sit multitudo pulicum, culicum et muscarum et piscium, et quot nascantur quotve moriantur; sed non scit hoc per momenta singula; imo simul et semel omnia. Neque ita scit, ut eandem habeat providentiam irrationabilium et rationabilium, id est, ut eodem modo penitus provideat irrationabilibus. Rationabilibus enim et praecepta dedit, et angelos ad custodiam delegavit.

***Brevis summa praedictorum, cum additione quorumdam.***

5. Sicut itaque et immutabiliter scit Deus omnia quae fuerunt, et sunt, et erunt, tam bona quam mala, praescit quoque omnia futura, tam bona quam mala.

## DISTINCTIO XL

### QUID SIT PRAEDESTINATIO, ET IN QUO DIFFERAT A PRAESCIENTIA

1. Praedestinatio vero, de bonis salutaribus est, et de hominibus salvandis; ut enim ait Aug. in lib. de Praedestinatione sanctorum, c. 10, praedestinatio est gratiae praeparatio, quae sine praescientia esse non potest. Potest autem sine praedestinatione esse praescientia. Praedestinatione quippe Deus ea praescivit, quae fuerat ipse facturus; sed praescivit Deus etiam quae non ipse facturus, id est, omnia mala. Praedestinavit eos quos elegit, reliquos vero reprobavit, id est, de morte aeterna praescivit peccaturos.

*An aliquis praedestinatorum possit damnari,  
vel reprobatorum salvari.*

2. Praedestinatorum nullus videtur posse damnari, nec reprobatorum aliquis posse salvari. Unde Aug., in lib. de Correctione et Gratia, c. 13, in Apocalypsi, inquit, dicitur, c. 3: Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam. Si alius non est accepturus nisi iste perdidit, certus est electorum numerus, id est, non potest augeri vel minui. Ad hoc autem objiciunt quidam, nitentes probare numerum electorum posse augeri et minui, sic: Posset Deus non apponere gratiam quibus apponit, et posset subtrahere quibus non subtrahit; quod si faceret, utique damnarentur; possent ergo damnari isti qui tamen salvabuntur; posset itaque minui electorum numerus, ita etiam posset augeri, quia posset apponi gratia quibus non apponitur, per quam salvarentur. Possent ergo salvari habita gratia, qui tamen sine ea damnabuntur; posset itaque augeri numerus electorum.

Quibus respondemus ex ea ratione dictum esse et verum esse numerum electorum non posse augeri vel minui, quia non potest utrumque simul esse: scilicet ut aliquis salvetur et non sit praedestinatus, vel ut aliquis praedestinatus sit et damnetur. Intelligentia enim conjunctionis implicitae veritatem facit in dicto, et impossibilitatem in vero. Si vero simpliciter intelligatur, impossibilitas non admittitur; ut cum dicitur: Praedestinatus potest vel non potest damnari, et reprobus potest salvari. In his enim et hujusmodi locutionibus, ex ratione dicti dijudicanda est sententia dictionis. Alia namque fit intelligentia, si per conjunctionem haec accipiantur dicta, atque si per disjunctionem, ut supra, cum de praescientia agebatur, praetaxatum est. Si enim cum dicis: Praedestinatus non potest damnari, intelligas ita, id est, non potest esse ut praedestinatus sit et damnetur, verum dicis, quia conjunctim intelligis; falsum autem, si disjunctim, ut si intelligas istum non posse damnari quem dico praedestinatum; potuit enim non esse praedestinatus, et ita damnaretur.

### *Quomodo adhuc instant quaestioni.*

3. Verumtamen adhuc instant, et secundum conjunctionem argumentando ita procedunt: Non enim, inquiunt, potest esse ut aliquis praedestinatus sit et damnetur. Utrumque istorum simul esse non potest; sed alterum horum non potest non esse, scilicet quin iste sit praedestinatus (ab aeterno enim praedestinatus est), et non potest modo esse praedestinatus. Cum ergo impossibile sit simul utrumque esse, et impossibile sit alterum non esse, videtur non posse alterum esse, scilicet ut damnetur. Quod si ergo, non potest esse ut non salvetur. In hujus quaestione solutione mallet alios audire quam docere. Dicimus tamen de praescientia similem posse moveri quaestionem. Ideoque tam hic quam ibi unam facimus responsionem, dicentes determinandum fore illud cui innititur tota haec quaestio,

scilicet: Impossibile est alterum istorum non esse, scilicet, quin iste modo sit praedestinatus; ab aeterno enim iste praedestinatus est. Distinguendum enim est cum ait: Iste non potest modo non esse praedestinatus; vel: Non potest eo modo esse quin sit praedestinatus; hoc enim conjunctim vel disjunctim intelligi potest. Non enim potest esse ut ab aeterno sit praedestinatus, et modo non sit praedestinatus; nec potest esse ut sit praedestinatus, et non sit praedestinatus: sed tamen potuit esse ab aeterno quod non esset praedestinatus, et potuit ab aeterno non esse praedestinatus. Et sicut ab aeterno Deus potuit eum non praedestinare, ita conceditur a quibusdam quod et modo potest Deus eum non praedestinasse, ab aeterno ergo potest Deus non praedestinasse eum; ergo potest iste non fuisse praedestinatus: si vero non fuisset praedestinatus, nec modo esset praedestinatus; ergo modo potest non esse praedestinatus. Ita et de praescientia et de praescitis dicunt, quod in actionibus vel in operationibus Dei et hominum nullatenus concedunt. Ex quo enim aliquid factum est vel dictum, non concedunt quod possit non esse vel fuisse: imo impossibile est non esse vel non fuisse quod factum est vel dictum, referentes possibilitatem vel impossibilitatem ad naturam rei existentis. Cum vero de praescientia vel praedestinatione Dei agitur, possibilitas ad potentiam Dei refertur, quae semper eadem fuit et est, quia praedestinatio, praescientia, potentia, unum in Deo est.

***Quid reprobatio Dei, et in quibus consideretur,  
et quis sit praedestinationis effectus.***

4. Cumque praedestinatio sit gratiae praeparatio, id est, divina electio qua elegit quos voluit ante mundi constitutionem, ut ait Apostolus, Eph. 1, 8, reprobatio, e converso, intelligenda est praescientia iniquitatis quorundam, et praeparatio damnationis eorundem. Sicut enim praedestinationis effectus illa gratia est qua in praesenti justificamur, atque ad recte vivendum et in bono perseverandum adjuvamus, et illa qua in futuro beatificamur; ita

reprobatio Dei, qua ab aeterno non eligendo quosdam reprobavit, secundum duo consideratur; quorum alterum praescit et non praeparat, id est, iniquitatem; alterum praescit et praeparat, scilicet, aeternam poenam. Unde Aug. ad Prosperum et Hilarium. Haec, inquit, regula inconcusse tenenda est: peccatores in peccatis praescitos esse, non praeparatos, poenam autem esse praeparatam. Praeparavit enim Deus, ut ait Aug., in lib. de Bono perseverantiae, in praescientia sua, quibus voluit bona sua, et quibuscumque donat, procul dubio se donaturum esse praescivit. Praeparavit etiam Deus, ut ait Fulgentius, malis ignem aeternum; illis utique, quos juste praeparavit ad luenda supplicia, nec tamen praeparavit ad facienda peccata. Praeparavit enim Deus quod divina aequitas redderet, non quod humana iniquitas admitteret. Non enim sicut praeparavit sanctos ad justitiam percipiendam, sic praeparavit iniquos ad justitiam amittendam; quia pravitatis praeparator nunquam fuit. Sicut ergo praedestinatio Dei proprie est praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur; ita reprobatio Dei est praescientia malitiae in quibusdam non finiendae, et praeparatio poenae non terminandae. Et sicut praedestinationis effectus est gratiae appositio, ita reprobationis aeternae quodammodo effectus esse videtur obduratio. Nec obdurat Deus, ut ait Aug., tom. 4, epist. 15, ad Sixtum, impartiendo malitiam, sed non impartiendo gratiam, sicut nec digni sunt. Quibus enim non impartitur, nec digni sunt, nec merentur; potius ut non impartiat, hoc digni sunt, hoc merentur. Unde Apostolus ait, Rom. 9: Cujus vult miseretur Deus, et quem vult indurat; misericordiam appellans praedestinationem, et praecipue praedestinationis effectum, id est, gratiae appositionem; obdurationem vero, gratiae privationem. Non enim, ut ait Aug., lib. 1, tom. 4, ad Simplicianum, intelligendum est quod Deus ita induret, quasi quemquam peccare cogat; sed tamen quibusdam peccatoribus misericordiam justificationis suae non largitur, ob hoc eos indurare dicitur, quia non eorum miseretur, non quia impellit ut peccent. Eorum autem non miseretur, quibus gratiam non praebendam esse aequitate occultissima, et ab humanis sensibus



remotissima judicat; quam non aperit, sed miratur Apostolus dicens, Rom. 11: O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei.

## DISTINCTIO XLI

### UTRUM ALIQUOD SIT MERITUM OBDURATIONIS ET MISERICORDIAE

1. Si autem quaerimus meritum obdurationis et misericordiae, obdurationis meritum invenimus, misericordiae autem meritum non invenimus; quia nullum est misericordiae meritum, ne gratia evacuetur si non gratis donetur, sed meritis redditur. Miseretur itaque secundum gratiam, quae gratis datur. Obdurat autem secundum iudicium, quod meritis redditur. Unde datur intelligi, ut sicut reprobatio Dei est nolle misereri, ita obduratio Dei sit non misereri; ut non ab illo irrogetur aliquid quo sit homo deterior, sed tantum quo sit melior non erogetur. Ex his aperte ostenditur quid per misericordiam, quid per obdurationem intellexerit Apostolus, et quia misericordia nullum advocat meritum, obduratio vero non est sine merito. Et misericordiae verbo hic accipitur praedestinatio, et praecipue praedestinationis effectus; obdurationis vero non ipsa Dei aeterna reprobatio, quia ejus nullum est meritum, sed gratiae privatio sive subtractio, quae quodam modo est reprobationis effectus. Accipitur tamen aliquando reprobatio pro obduratione, sicut et praedestinatio pro suo effectu, cui est gratia apposita. Gratia enim quae apponitur effectum est praedestinationis. Cum ergo gratiae quae apponitur homini ad justificationem, nulla sint merita, multo minus et ipsius praedestinationis, qua ab aeterno elegit Deus quos voluit, aliqua possunt existere merita. Ita nec reprobationis, qua ab aeterno quosdam praescivit futuros malos et damnandos, sicut elegit Jacob et reprobavit Esau, quod non fuit pro meritis eorum quae tunc habebant, quia nulla habebant, quoniam nec ipsi existebant; nec propter futura merita quae praevideret, vel illum elegit, vel illum reprobavit.

***Opinio quorundam, in qua fuit aliquando Augustinus, sed postea retractavit.***

2. Opinati sunt tamen quidam Deum ideo elegisse Jacob, quia talem futurum praescivit qui in eum crederet, et ei serviret; quod aliquando Aug. se sensisse dicit in lib. 1 *Retract.*, ubi aperte ostendit, c. 23, quod si propter futura merita electus esset, jam non ex gratia esset electio. Non ergo ideo electus est a Deo, quia talis futurus erat, sed ex tali electione talis est tactus; ita dicens: Disputans ergo quid elegerit Deus in nondum nato, cui dixit servituum esse majorem, et quid in eodem majore similiter nondum nato reprobaverit, ad hoc perduxit ratiocinationem, ut dicerem: Non ergo elegit Deus opera cujusquam in praescientia, quae ipse daturus est, sed fidem elegit in praescientia; et quem sibi crediturum esse praescivit, ipsum elegit cui Spiritum sanctum daret, ut bona operando, etiam aeternam vitam consequeretur. Ecce hic aperte dicit non propter opera eum elegisse, sed propter fidem qua eum praevidebat crediturum. Sed quia et in fide meritum est, sicuti et in operibus, hoc retractavit dicens: Nondum diligentius quaesiveram, nec adhuc inveneram qualis sit electio gratiae, de qua dicit Apostolus, Rom. 11: Reliquiae per electionem gratiae salvae fient; quae utique non est ex gratia, si ex meritis procedit; ut jam quod datur non secundum gratiam, sed secundum debitum reddatur potius meritis quam donetur; perinde quod continue dixi; dicit enim idem Apostolus, 1 Cor. 12: Idem Deus qui operatur omnia in omnibus; nunquam autem dictum est: Deus credit omnia in omnibus. Ac deinde subjunxit: Quod ergo credimus, nostrum est; quod vero bonum operamur, illius est qui credentibus dat Spiritum sanctum; sed hoc profecto non dicerem, si scirem etiam ipsam fidem inter Dei munera reperiri, quae dantur in eodem Spiritu. Utrumque ergo nostrum est propter arbitrium voluntatis, et utrumque datum est per Spiritum fidei et charitatis. Et quod paulo post dixi: Nostrum enim est credere et velle, illius autem dare credentibus et volentibus facultatem bene operandi per Spiritum sanctum, per quem charitas Dei diffunditur in cordibus nostris, Rom. 5, verum est quidem, sed

eadem regula est. Et utrumque ipsius est, quia ipse praeparat voluntatem; et utrumque nostrum, quia non fit nisi volentibus nobis, ergo et meritum fidei de misericordia Dei venit. Non ergo propter fidem vel aliqua merita elegit Deus aliquos ab aeterno, vel apposuit gratiam justificationis in tempore, sed gratuita bonitate sua elegit, ut boni essent. Unde Aug., in lib. 1 de Praedestinatione sanctorum, c. 18, non quia futuros nos tales esse praescivit, ideo elegit, sed ut essemus tales per ipsam electionem gratiae suae, qua gratificavit nos in dilecto Filio suo.

***His videtur contrarium quod alibi ait Augustinus.***

3. His tamen adversari videtur quod dicit August. lib. 33 Quaest., q. 98: Cui vult, inquit, miseretur Deus, et quem vult indurat: sed haec voluntas Dei injusta esse non potest, venit enim de occultissimis meritis: quia et ipsi peccatores cum propter generale peccatum unam massam fecerunt, tamen nonnulla inter eos est diversitas. Praecedit ergo aliquid in peccatoribus, quo quamvis nondum sint justificati, digni efficiantur justificatione. Et item praecedit in aliis peccatoribus, quo digni sunt obtusione. Ecce hic videtur Aug. dicere quod et ipsa Dei voluntas qua alios eligit, alios reprobat, ex meritis proveniat, sed occultissimis, id est, quod pro meritis alios voluerit eligere, alios reprobare; et quod pro meritis aliis apponitur gratia justificationis, aliis non, unde obtunduntur. Sed quid intelligere voluerit, ignoratur; nisi forte hoc dicatur intellexisse, quod supra diximus eum retractasse. Nam ibidem quaedam alia continue subdit, quae in lib. 1 Retract., c. 23, aperte tractat; quod utrumque legenti patebit. Unde verisimile est in praemissis etiam hoc retractasse. Quidam tamen ex eo sensu accipiunt fore dictum, non quia aliquis praedestinetur pro meritis, vel justificationis gratiam mereatur, sed quia aliqui non adeo mali sunt, ut mereantur sibi gratiam non impartiri. Nullus enim Dei gratiam mereri potest, per quam justificatur; potest tamen mereri ut non apponatur, ut penitus

abjiciatur. Et quidem aliqui in tantum profundum iniquitatis devenerunt, ut hoc mereantur, ut hoc digni sint; alii vero ita vivunt, ut etsi non mereantur gratiam justificationis, non tamen merentur omnino repelli, et gratiam sibi subtrahi. Ideoque dixit in quibusdam peccatoribus praecedere quo digni sint justificatione, et in aliis quo digni sint obtusione; sed hoc frivolum est.

***Opinio quorundam falsa de occultis Dei disserentium carnaliter.***

4. Multi vero de isto profundo quaerentes reddere rationem, atque secundum conjecturas cordis sui inscrutabilem altitudinem judiciorum Dei cogitare conantes, in fabulas vanitatis abierunt, dicentes quod animae sursum in coelo peccant, et secundum peccata sua ad corpora pro meritis diriguntur, et dignis sibi quasi carceribus includuntur. Ierunt hi tales post cogitationes suas, et volentes disputare de Dei profundo, versi sunt in profundum; dicentes animas in coelo ante conversatas, et ibi aliquid boni vel mali egisse, et pro meritis ad corpora terrena detrusas esse. Hoc autem respuit catholica fides propter evidentem Apostoli sententiam qua ait, Rom. 9: Cum nondum nati essent, aut aliquid boni vel mali egissent, etc. Melior est ergo fidelis ignorantia, quam temeraria scientia. Elegit ergo eos quos voluit gratuita misericordia, non quia fideles futuri erant, sed ut fideles essent; eisque gratiam dedit, non quia fideles erant, sed ut fierent, ait enim Apostolus, 1 Cor. 7: Misericordiam consecutus sum, ut fidelis essem, non ait: Quia fidelis eram. Datur quidem et fidei, sed data est etiam prius ut esset fidelis. Ita etiam reprobavit quos voluit, non propter futura merita quae praevideret, veritate tamen rectissima, et a nostris sensibus remota.

***Quaestio.***

5. Sed quaeritur utrum sicut dicitur elogisse quosdam ut boni fierent et fideles, ita etiam concedi debeat reprobasse quosdam ut mali essent et infideles, et obdurare ut peccent; quod nullatenus concedi oportet. Non enim reprobatio ita est causa mali, sicut praedestinatio est causa boni; neque obduratio ita facit hominem malum, quemadmodum misericordia facit bonum.

***An ea quae semel scit Deus vel praescit, semper sciat et praesciat, et semper scierit vel praescierit.***

6. Praeterea considerari oportet utrum ea omnia quae semel scit vel praescit Deus semper sciat et scierit, ac praesciat et praescierit, an olim scierit vel praescierit quod modo non scit vel praescit. De praescientia primo respondemus, dicentes multa eum praescisse quae modo non praescit, cum enim ejus praescientia non sit nisi de futuris, ex quo illa quae futura erant praesentia fiunt vel praetereunt, sub Dei praescientia esse desinunt, sub scientia vero semper sunt. Praescivit ergo Deus omnia ab aeterno quae futura erant, neque praescire desinit, nisi cum futura esse desinunt. Neque cum praescire desinit aliqua quae ante praesciebat, minus ea noscit quam ante cognoscebat. Non enim dicitur ex defectu scientiae Dei quod aliqua praescierit aliquando quae modo non praesciat, sed ex ratione verbi quod est praescientia. Praescire enim est ante scire aliquid quam fiat. Ideoque non potest dici Deus praescire, nisi ea quae futura sunt.

***Hic de scientia, dicens Deum scire semper quae semel scit.***

7. De scientia autem aliter dicimus. Scit enim Deus semper omnia quae aliquando scit; omnem enim scientiam quam aliquando habet, semper habuit, et habet, et habebit. Ad hoc autem opponitur

ita: Olim scivit hunc hominem nasciturum qui natus est, modo non scit eum nasciturum, scivit ergo aliquid quod modo non scit. Item: Scivit mundum esse creandum, modo non scit eum esse creandum, aliquid ergo scivit quod modo non scit; et alia hujusmodi infinita dici possunt. Sed ad hoc dicimus quod idem de nativitate hujus hominis et mundi creatione, nunc etiam scit quod sciebat antequam fierent, licet tunc et nunc hanc scientiam ejus diversis exprimi verbis oportet. Nam quod tunc futurum erat, nunc praeteritum est. Ideoque verba commutanda sunt ad ipsum designandum. Sicut diversis temporibus loquentes, eandem diem modo per hoc adverbium cras designamus, dum adhuc futura est; modo per hodie dum praesens est; modo per heri, dum praeterita est. Itaque antequam crearetur mundus, sciebat Deus hunc creandum; postquam creatus est, scit eum creatum, nec est hoc scire diversa, sed omnino idem de creatione mundi. Sicut antiqui patres crediderunt Christum nasciturum et moriturum, nos autem credimus eum natum et mortuum; nec tamen diversa credimus nos et illi, sed eadem. Tempora enim, ut ait Aug., variata sunt, et ideo verba sunt mutata, non fides. Indubitanter ergo teneamus Deum semper omnia scire quae aliquando scit.

## DISTINCTIO XLII

### DE OMNIPOTENTIA DEI, UBI PRIUS CONSIDERATUR QUARE DICATUR OMNIPOTENS

1. Nunc de omnipotentia Dei agendum est, ubi prima consideratio occurrit, quomodo vere Deus dicatur omnipotens; an quia omnia possit, an tantum quia ea possit quae vult. Quod enim Deus omnia possit, pluribus auctoritatibus comprobatur. Ait enim Aug., in lib. Quaest. veteris ac novae legis: Omnia quidem potest Deus, sed non facit nisi quod convenit veritati ejus et justitiae. Idem in eodem: Potuit Deus cuncta facere simul, sed ratio prohibuit, id est, voluntas. Rationem nempe ibi voluntatem Dei appellavit, quia Dei voluntas rationabilis est et aequissima. Fatendum est ergo Deum omnia posse.

*Quomodo dicatur Deus omnia posse,  
cum nos multa possimus quae ipse non potest.*

2. Sed quaeritur quomodo omnia posse dicatur, cum nos quaedam possimus quae ipse non potest. Non potest enim ambulare, loqui, et hujusmodi quae a natura divinitatis sunt penitus aliena, cum horum instrumenta nullatenus habere queat incorporea et simplex substantia. Quibus id respondendum arbitror, quod hujusmodi actiones, ambulatio scilicet et locutio et hujusmodi, a Dei potentia alienae non sunt, sed ad ipsam pertinent. Licet enim hujusmodi actiones in se Deus habere non possit (non enim potest ambulare vel loqui et hujusmodi), eas tamen in creaturis potest operari, facit enim ut homo ambulet, et loquatur, et hujusmodi. Non ergo per istas actiones divinae potentiae detrahitur aliquid, quia et hoc potest facere



Omnipotens.

***De aliis objicitur.***

3. Sed sunt alia quaedam quae Deus nullatenus facere potest, ut peccata, non enim potest mentiri, non potest peccare. Sed non ideo omnipotentiae Dei in aliquo detrahitur vel derogatur, si peccare non posse dicitur, quia non esset hoc potentiae sed infirmitatis. Si enim hoc posset, omnipotens non esset, non ergo impotentiae, sed potentiae imputandum est, quod ista non potest, unde Aug., in lib. 15 de Trin.: Magna, inquit, Dei potentia est non posse mentiri. Sunt enim quaedam quae in aliis rebus potentiae deputanda sunt, in aliis vero minime; et quae in aliis laudabilia sunt, in aliis vero reprehensibilia sunt. Non ergo ideo Deus minus potens est, quia peccare non potest, cum omnipotens nullatenus possit esse qui hoc potest.

***Item de aliis opponit.***

4. Sunt etiam et alia quaedam quae Deus non potest, unde videtur non omnia posse; non enim potest mori vel falli. Unde Aug., in lib. de Symbolo: Deus omnipotens non potest mori, non potest falli, non potest miser fieri, nec potest vinci. Haec utique et hujusmodi absit ut possit omnipotens, si enim hujusmodi passionibus atque defectibus subjici posset, omnipotens minime foret. Et ideo monstratur omnipotens, quia ei haec propinquare non valent; potest tamen haec in aliis operari.

***Quod omnipotentia Dei secundum duo consideratur.***

5. Hic ergo diligenter considerantibus omnipotentia ejus

secundum duo apparet, scilicet quod omnia facit quae vult, et nihil omnino patitur; secundum utrumque Dei omnipotentia verissime praedicatur, quia nec aliquid est quod ei ad patiendum corruptionem inferre valeat, nec aliquid ad faciendum impedimentum afferre. Manifestum est itaque Deum omnino nihil posse pati, et omnia facere posse, praeter ea sola quibus ejus dignitas laederetur, ejusque excellentiae derogaretur; in quo tamen non est minus omnipotens. Hoc enim posse non esset posse, sed non posse. Nemo ergo Deum impotentem in aliquo dicere praesumat, quia omnia potest quae posse potentiae est; et inde vere dicitur omnipotens.

***Quibusdam auctoritatibus traditur quod ideo dicitur omnipotens quia potest quicquid vult.***

6. Ex quibusdam tamen auctoritatibus traditur ideo vere dici omnipotens, quia quicquid vult potest. Unde Aug., in Ench., cap. 96: Non ob aliud veraciter vocatur omnipotens, nisi quoniam quicquid vult potest, nec voluntate cujuspiam creaturae voluntatis omnipotentis impeditur effectus. Idem, in lib. de Spiritu et Littera: Non potest Deus facere injusta quia ipse est summa justitia et bonitas. Omnipotens vero est, non quod possit omnia facere, sed quia potest efficere quicquid vult, ita ut nihil valeat ejus voluntati resistere quin compleatur, aut aliquo modo impedire eandem. Joannes Chrys., in hom. quadam de Expositione Symboli, ait: Omnipotens dicitur Deus, quia posse illius non potest invenire non posse; dicente Propheta, ps. 113: Omnia quaecumque voluit fecit. Ipse est ergo omnipotens, ut totum quod vult possit, unde Apostolus, Rom. 9: Ejus, inquit, voluntati quis resistit? His auctoritatibus videtur ostendi quod Deus ex eo tantum dicatur omnipotens, quod omnia potest quae vult, non quia omnia possit.

### ***Determinatio praemissarum auctoritatum.***

7. Sed ad hoc potest dici quod Aug., ubi dicit: Omnipotens non dicitur quod omnia possit, etc., tam ample et generaliter accepit omnia, ut etiam mala includeret, quae Deus non potest, nec vult; non ergo negavit eum posse omnia quae convenit ei posse. Similiter cum dicit - Non ob aliud veraciter dicitur omnipotens, nisi quoniam quicquid vult potest; non negat eum posse etiam ea quae non vult, sed, adversus illos qui dicebant Deum multa velle quae non poterat, affirmat eum posse quicquid vult, et ex eo vere dici omnipotentem, non ob aliud, quam quia potest quicquid vult. Sed cave quomodo intelligas: potest quicquid vult se posse, an quicquid vult facere, an quicquid vult fieri? Si enim dicas ideo omnipotentem vocari, quia potest quicquid vult se posse; ergo et Petrus similiter omnipotens dici potest, vel quilibet sanctorum beatorum, quia potest quicquid vult se posse, et potest facere quicquid vult facere. Non enim vult facere nisi quod facit, nec posse nisi quod potest, sed non potest facere quicquid vult fieri. Vult enim salvos fieri qui salvandi sunt, verumtamen eos salvare non valet. Deus autem quicquid vult fieri, potest facere. Si enim vult aliquid fieri per se, potest illud facere per se, et per se facit; sicut coelum et terram per se fecit, quia voluit. Si autem vult fieri per creaturam, et per eam operatur; sicut per homines facit domus, et huiusmodi artificia. Et Deus quidem ex se, et per se potest; homo autem vel angelus, quantumque beatus est, non est potens ex se vel per se.

### ***Oppositio.***

8. Sed forte dices: Nec Dei Filius potest a se, nec Spiritus sanctus, sed solus Pater. Ille enim potest a se, qui est a se; Filius autem, quia non est a se, sed a Patre, non potest a se, sed a Patre; et Spiritus sanctus ab utroque. Ad quod dicimus quia licet Filius non possit a se, nec operetur a se, potest tamen et operatur per se; sic et

Spiritus sanctus. Unde Hilarius, in lib. 9 de Trinit.: Naturae, inquit, cui contradicis, haeretice, haec unitas est, ut ita per se agat Filius, ne a se agat; et ita non a se agit, ut per se agat. Per se autem dicitur agere et potens esse, quia naturalem habet potentiam eandem quam et Pater, qua potens est et operatur; sed quia illam habet a Patre non a se, ideo a Patre, non a se dicitur posse et agere. homo autem vel angelus gratuitam habet potentiam, qua potens est. Ideo ergo vere ac proprie Deus Trinitas omnipotens dicitur, quia per se, id est, naturali potentia potest quicquid vult fieri, et quicquid vult se posse. Nihil enim vult fieri quod non possit facere per se, vel per creaturas; et nihil vult se posse, quod non possit; et omne quod vult fieri, vult se posse, sed non omne quod vult se posse, vult fieri; si enim vellet, fieret, quia voluntati ejus nihil resistere possit.

## DISTINCTIO XLIII

### OPINIO QUORUMDAM DICENTIUM DEUM NIL POSSE NISI QUOD FACIT

1. Quidam tamen de suo sensu glorientes, Dei potentiam sub mensura coarctare conati sunt. Cum enim dicunt: Hucusque potest Deus, et non amplius, quid hoc est aliud quam ejus potentiam quae infinita est, concludere et restringere ad mensuram. Aiunt enim: Non potest Deus aliud facere quam facit, nec melius facere id quod facit, nec aliquid praetermittere de his quae facit. Istamque primam suam opinionem verisimilibus argumentis, causisque commentitiis, necnon et sacrarum auctoritatum testimoniis munire conantur dicentes: Non potest Deus facere nisi quod bonum et justum est fieri; non est autem justum et bonum fieri ab eo, nisi quod facit. Si enim aliud justum est et bonum eum facere quam facit, non ergo facit omne quod justum est et bonum eum facere; sed quis audeat hoc dicere?

#### *Secunda ratio.*

2. Addunt etiam: Non potest facere, nisi quod justitia ejus exigit: sed non exigit ejus justitia ut faciat nisi quod facit; non ergo potest facere nisi quod facit. Eademque justitia exigit ut id non faciat quod non facit, non autem potest facere contra justitiam suam: non ergo potest aliquid eorum facere quae dimittit.

#### *Responsio ad prius dictum.*

3. His autem respondemus duplicem verborum intelligentiam aperientes, et ab eis involuta evolventes sic: Non potest facere Deus

nisi quod bonum est et justum, id est, non potest facere nisi illud quod si faceret bonum et justum esset, verum est; sed multa potest facere quae non bona sunt nec justa, quia nec sunt, nec erunt, nec bene fiunt, nec fient quia nunquam fient. Item quod secundo oppositum fuit. Non potest facere nisi quod justitia sua exigit; et, non potest id facere quod justitia sua exigit ut non fiat. Dicimus quia exactionis verbum de Deo congrue non dicitur, nec proprie accipitur, et in illis locutionibus duplex est sensus; si enim intelligas: Non potest facere nisi quod sua justitia exigit, id est, nisi quod voluntas sua justa vult, falsum dicis. Justitia enim ipsius Dei aequissima voluntas accipitur: qualiter accipit Aug. illa verba Domini in Gen. loquentis ad Loth, Genes. 19: Non possum quidquam facere donec illuc introeas, exponens: Non posse, inquit, se dixit, quod sine dubio poterat per potentiam, sed non poterat per justitiam; quasi poterat quidem, sed non volebat, et illa voluntas justa erat. Si vero per haec verba intelligis eum non posse facere nisi illud quod si fieret, justitiae ejus conveniret, verum dicis. Similiter distingue illud: Non potest facere quod sua justitia exigit ut non faciat, id est, non potest facere id quod ipse, qui est summa justitia, non vult facere, falsum est. Si autem his verbis intelligas eum non posse facere id quod justitiae ejus convenire non potest, verum dicis.

### ***Tertia illorum ratio.***

4. Addunt quoque et alia dicentes: Non potest Deus facere nisi quod debet; non autem debet facere nisi quod facit: si enim debet alia facere, non ergo facit omne quod debet; si vero facit omne quod debet, nec potest facere nisi quod debet, non ergo potest facere nisi quod facit. Item, aut debet dimittere quod dimittit ne faciat, aut non debet: si non debet, non recte dimittit; si vero debet dimittere, ergo non debet facere. Si autem non debet nec decet, non oportet eum facere: et si non decet nec oportet eum facere, ergo non potest facere; non ergo potest facere nisi quod facit, nec potest illud dimittere quod

facit quin faciat, quia debet illud facere: et quod debet facere, non potest illud dimittere. Sed ut mihi videtur, hoc verbum debet, venenum habet. Multiplicem enim et involutam continet intelligentiam; nec Deo proprie competit, qui non est debitor nobis, nisi forte ex promisso; nos vero ei debitores sumus ex commisso. Ut autem venenum evacuetur, distingue verbi sensum: Non potest Deus facere nisi quod debet, id est, nisi quod vult, falsum est, sic enim potest ipse dici debere aliquid, quia vult illud. Si autem dicatur, non potest ipse dici debere aliquid, quia vult illud. Si autem dicatur, non potest nisi quod debet, id est, non potest nisi illud quod, si faceret, ei bene conveniret, verum est. Addunt quoque illi dicentes: Nihil facit aut dimittit, nisi optima et rationabili causa, licet nobis occulta sit; secundum quam oportet eum facere ac dimittere quae facit vel dimittit. Ratio enim penes eum est, qua illa facit et illa dimittit; quae ratio aeterna est et semper manens, praeter quam non potest aliquid facere vel dimittere. Illa ergo manente non potest quod facit dimittere, nec quod dimittit facere; et ita non potest facere nisi quod facit. Et ad hoc respondemus, ambiguitatem locutionis determinantes. Cum enim dicitur: Ratio vel causa optima penes Deum est, qua facit cuncta quae facit, et dimittit ea quae dimittit, verum quidem est, quia in eo voluntas est aequissima et rectissima, qua facit et dimittit quae vult, contra quam facere non potest, nec praeter eam facere potest. Nec utique contra eam faceret, nec praeter eam si ea quae facit dimitteret, vel quae dimittit faceret; sed, eadem manente ratione et causa, alia potuit facere, et ista dimittere; licet ergo ratio sit penes eum, qua alia facit, et alia dimittit, potest tamen secundum eandem rationem et dimittere quae facit, et facere quae dimittit. Ipsi etiam addunt: Ratio est eum facere quae facit, et non alia; et non potest facere nisi quod ratio est eum facere, et ita non potest facere nisi quod facit. Item, ratio est eum dimittere quae dimittit, et non potest non dimittere quod ratio est eum dimittere, et ita non potest non dimittere quod dimittit. Et ad hoc dicimus locutiones ambiguas esse, et ideo determinandas. Si enim, cum dicitur: Non potest facere nisi quod ratio est eum facere, intelligas

eum non posse facere nisi ea quae rationabilia sunt, et ea quae si fierent rationabilia essent, verus est sensus. Si autem intelligas eum non posse facere alia rationabilia et bona, nisi ea quae vult et facit, falsus est intellectus. Item aliud adjungunt dicentes: Si potest Deus aliud facere quam facit, potest ergo facere quod non praescivit; et si potest facere quod non praescivit, potest sine praescientia operari, quia omne quod facturum se praescivit facit, nec facit aliquid quod non praescivit. Quod si praeter praescientiam ejus aliquid fieri impossibile est, omne ergo quod praescitum est, fieri necesse est; ergo aliud fieri quam fit nulla ratione possibile est; ergo non potest a Deo fieri nisi quod fit. Haec autem quaestio de praescientia facile determinari potest per ea quae superius dicta sunt, cum de praescientia ageretur.

*Auctoritatibus utuntur in assertionem suae opinionis.*

5. His autem illi scrutatores qui defecerunt scrutantes scrutinia, sanctorum annectunt testimonia. Dicit enim Aug. in lib. 1 de Symbolo, c. 1: Hoc solum non potest Deus quod non vult, per quod videtur non posse facere aliquid nisi quod vult; sed non vult nisi quod facit, et ita videtur non posse nisi quod facit. Illud autem ita intelligendum est: Id solum non potest Deus quod non vult, scilicet se posse. Idem in lib. 7 Confess., c. 4, ad Deum loquens ait: Nec cogeri invitatus ad aliquid, quia voluntas tua non est major quam potentia; esset autem major, si teipso tu ipse major esses. Ex hoc videtur quod Deus non possit plura quam vult, sicut non vult plura quam potest. Sicut enim voluntas non est major potentia, ita nec potentia major est voluntate. Ideoque sicut plura non vult quam potest, ita eum non plura posse quam velle dicunt. Sed ad hoc dicimus quia nec voluntas potentia, nec potentia voluntate major est, quia una et eadem res est potentia et voluntas, scilicet ipse Deus, qui esset major seipso, si voluntas major esset potentia vel potentia voluntate. Nec hac auctoritate negatur Deum plura posse quam velle,



quia plura sunt subjecta ejus potentiae quam voluntati. Fateamur itaque Deum plura posse facere quae non vult, et posse dimittere quae facit. Quod ut certius firmissime teneatur, Scripturae testimoniis asseramus Deum plura posse facere quam facit. Veritas ipsa secundum Matth., c. 26, ait: An putas quia non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi modo plus quam duodecim legiones angelorum? Ex quibus verbis patenter innuitur quia et Filius poterat rogare quod non rogabat, et Pater exhibere quod non exhibebat. Uterque ergo poterat facere quod non faciebat. Aug. etiam in Enchirid. ait, cap. 95: Omnipotentis voluntas multa potest facere quae non vult, nec facit; potuit enim facere ut duodecim legiones angelorum pugnarent contra illos qui Christum ceperunt. Item in eodem: Cur apud quosdam non factae sunt virtutes, quae si factae fuissent, egissent illi homines poenitentiam; et factae sunt apud eos qui non erant credituri; tunc non latebit quod nunc latet. Nec utique injuste Deus noluit salvos fieri, cum possent salvi esse si vellet. Tunc in clarissima sapientiae luce videbitur, quod nunc piorum fides habet, antequam manifesta cognitione videatur quam certa et immutabilis et efficacissima sit voluntas Dei: quae multa possit et non velit, nihil autem quod non possit velit. Idem in lib. de Natura et Gratia, c. 7: Dominus Lazarum suscitavit in corpore. Numquid dicendum est: Non potuit Judam suscitare in mente? Potuit quidem, sed noluit. His auctoritatibus aliisque multis aperte docetur quod Deus multa possit facere quae non vult; quod etiam ratione probari potest: non enim vult Deus omnes homines justificare, et tamen quis dubitat eum posse? Potest ergo Deus aliud facere quam facit; et tamen si aliud faceret, alius ipse non esset. Et potest aliud velle quam vult; et tamen ejus voluntas nec alia, nec nova, nec mutabilis aliquo modo potest esse. Quod etsi possit velle quod nunquam voluit, non tamen noviter, nec nova voluntate, sed sempiterna tantum voluntate velle potest; potest enim velle quod ab aeterno potest voluisse; habet enim potentiam volendi et nunc et ab aeterno, quod tamen nec modo vult, nec ab aeterno voluit.

## DISTINCTIO XLIV

### AN DEUS POSSIT FACERE ALIQUID MELIUS QUAM FACIT

1. Nunc illud restat discutiendum, utrum melius aliquid possit facere quam facit? Solent enim illi scrutatores dicere quod ea quae facit Deus, non potest meliora facere, quia si posset facere, et non faceret, invidus esset, et non summe bonus. Et hoc ex simili astruere conantur; ait enim Aug. in lib. 83 Quaest., q. 50: Deus quem genuit, quoniam meliorem se generare non potuit (nihil enim Deo melius), debuit aequalem. Si enim voluit et non potuit, infirmus est; si potuit et noluit, invidus. Ex quo confirmatur aequalem genuisse Filium. A simili volunt dicere quod si potest Deus rem meliorem facere quam facit, invidus est. Sed non valet hujus similitudinis inductio, quia Filium genuit de substantia sua. Ideoque si posset gignere aequalem et non gigneret, invidus esset; alia vero quae non de substantia sua facit, meliora facere potest.

#### *Quaestio qua illi arctantur.*

2. Verum hic ab eis responderi depono cur dicunt rem aliquam sive etiam rerum universitatem, in qua major consummatio expressa est, non posse esse meliorem quam est? Sive ideo quia summe bona est, ita ut nulla omnino boni perfectio ei desit; sive ideo quia majus bonum quod ei deest, capere ipsa non valeat. Sed si ita summe bonum dicitur, ut nulla ei perfectio boni desit, jam creatura Creatori aequatur. Si vero ideo non potest melior esse, quia bonum amplius quod ei deest, capere ipsa non valeat, jam hoc ipsum non posse defectionis est, non consummationis; et potest esse melior si fiat capax melioris boni, quod ipse potest qui eam fecit. Potest ergo

Deus meliorem rem facere quam facit. Unde Aug., tom. 2, lib. 11, super Gen., c. 7: Talem potuit Deus hominem fecisse, qui nec peccare posset, nec vellet; et si talem fecisset, quis dubitat eum meliorem fuisse? Ex praedictis constat quod potest Deus et alia facere quam facit, et quae facit meliora ea facere quam facit.

***Utrum alio vel meliori modo possit facere quam facit.***

3. Post haec considerandum est utrum alio modo vel meliori quam facit, possit ea facere quae facit. Si modus operationis ad sapientiam opificis referatur, nec alius, nec melior modus esse potest. Non enim potest facere aliquid aliter vel melius quam facit, id est, alia sapientia vel majori sapientia; nihil enim sapientius potest facere quam facit. Si vero referatur modus ad rem ipsam quam facit Deus, dicimus quia et alius, et melior potest esse modus. Et secundum hoc concedi potest, quia ea quae facit, potest facere melius, et aliter quam facit; quia potest quibusdam meliorem modum existendi praestare, et quibusdam alium. Unde Aug., in lib. 13 de Trin., dicit quod fuit et alius modus nostrae liberationis possibilis Deo, qui omnia potest; sed nullus alius nostrae miseriae sanandae fuit convenientior. Potest ergo Deus eorum quae facit, quaedam alio modo meliori, quaedam alio modo aequo bono, quaedam etiam minus bono facere quam facit; ut tamen modus referatur ad qualitatem operis, id est, creaturae, non ad sapientiam Creatoris.

***Utrum Deus semper possit omne quod olim potuit.***

4. Praeterea quaeri solet utrum Deus semper possit omne quod olim potuit. Quod quibusdam videtur dicentibus: Potuit Deus incarnari, et potuit mori, et resurgere, et alia hujusmodi, quae modo non potest. Potuit ergo quae modo non potest, et ita habuit potentiam quam modo non habet, unde videtur potentia ejus imminuta. Ad quod

dicimus, quia sicut omnia semper scit quae aliquando scivit, et semper vult quae aliquando voluit, nec unquam aliquam scientiam amittit, vel voluntatem mutat quam habuit; ita omnia semper potest quae aliquando potuit, nec unquam aliqua potentia sua privatur. Non est ergo privatus potentia incarnandi vel resurgendi, licet non possit modo incarnari vel resurgere. Sicut enim potuit olim incarnari, ita et potest modo incarnatus esse; in quo ejusdem rei potentia monstratur. Ut enim olim scivit se resurrecturum, et modo scit se resurrexisse. Nec est alia scientia illud olim scivisse, et hoc modo scire, sed eadem omnino. Et sicut voluit olim resurgere, et modo resurrexisse, in quo unius rei voluntas exprimitur; ita potuit olim nasci et resurgere, et modo ipse potest natus fuisse et resurrexisse, et est ejusdem rei potentia. Si enim posset modo nasci et resurgere, non esset idem posse. Verba enim diversorum temporum diversis prolata temporibus, et diversis adjuncta adverbiiis, eundem faciunt sensum, ut modo loquentes dicimus: Iste potest legere hodie, cras autem dicemus: Iste potest legisse, vel: Potuit legere heri; ubique unius rei monstratur potentia. Si autem diversis temporibus loquentes, ejusdem temporis verbis et adverbiiis utamur, dicentes hodie: Iste potest legere hodie, et dicentes cras: Iste potest hodie legere, non idem sed diversa dicimus eum posse. Fateamur ergo Deum semper posse quidquid semel potuit, id est, habere omnem illam potentiam quam semel habuit, et illius omnis rei potentiam cujus semel habuit; sed non semper posse facere omne illud quod aliquando potuit facere : potest quidem facere aut fecisse quod aliquando potuit. Similiter quidquid voluit et vult, id est, omnem quam habuit voluntatem, et modo habet, non tamen vult esse vel fieri. Omne quod aliquando voluit esse vel fieri, sed vult fuisse vel factum esse. Ita et de scientia Dei dicendum est.

## DISTINCTIO XLV

### DE VOLUNTATE DEI, QUAE ESSENTIA DEI EST UNA ET AETERNA, ET DE SIGNIS EJUS

1. Jam de voluntate Dei aliquid pro sensus nostri imbecillitate dicendum est. Sciendum est ergo quia voluntas sive volens de Deo secundum essentiam dicitur. Non est enim ei aliquid velle et aliud esse, sed omnino idem. Et sicut idem est ei esse bonum quod esse Deum, ita idem est ei esse volentem quod esse Deum. Nam voluntas qua semper volens est, non affectus vel motus est, qui in Deum cadere non valet, sed divina usia qua volens est Deus, et hujusmodi.

*Quod licet idem sit Deo velle quod esse,  
non tamen potest dici Deus esse omnia quae vult.*

2. Et licet idem sit Deo velle quod esse, non tamen dicendum est Deum esse omnia quae vult; quod quidam de Dei voluntate non recte sentientes, nobis objiciunt, dicentes: Si idem est Deo velle quod esse, ergo cum dicimus Deum velle omnia quae facit, dicimus eum esse omnia quae facit: alioquin non ibi illo verbo idem significatur, quod significatur hoc verbo esse, cum de Deo dicitur. Et si ita est, non semper dicitur de Deo velle secundum essentiam. Si vero secundum essentiam non dicitur aliquando, quomodo ergo dicitur de Deo? relative enim nunquam dicitur. Ad quod dicimus quia licet idem penitus sit Deo velle quod esse, non tamen potest dici omnia quae vult; sicut idem est Deo esse quod scire, nec tamen sicut scire omnia, ita quoque potest dici esse omnia.

***Quis sit sensus horum verborum: Deus scit vel Deus vult; item: Deus scit omnia, vel vult aliquid; et quid de Deo in his praedicetur.***

3. Et ubicumque Deus dicitur scire vel sciens, vel velle vel volens, haec de eo secundum essentiam dicuntur. Cum enim dicitur, Deus scit, vel Deus vult, sive Deus est sciens vel volens, essentia divina praedicatur, et Deus esse enuntiatur. Cum autem additur omnia, vel aliquid, vel aliqua, et dicitur: Deus scit omnia, vel vult aliquid, vel aliqua, essentia quidem divina praedicatur non simpliciter et absolute, sed ita ut scientiae quae ipse est, omnia subjecta monstrantur, et voluntati quae ipse eadem est, aliquid vel aliqua subjecta esse dicantur; ut talis fiat sensus: Deus scit omnia, id est: Deus est cujus scientiae quae ipsius essentia est, omnia subjecta sunt. Similiter: Deus vult haec, vel illa; id est: Deus est cujus voluntati quae ipse est, haec sive illa subjecta sunt. Volens ergo sive velle dicitur Deus secundum essentiam cujus voluntas essentia est sempiterna et immutabilis (licet ea varientur et transeant, quae ei subjecta sunt), quae non potest esse injusta vel mala, quia Deus est.

***Quod Dei voluntas summe bona causa est omnium quae naturaliter fiunt: cujus causa non est quaerenda, quia nullam habet, cum sit aeterna.***

4. Haec itaque summe bona voluntas causa est omnium quae naturaliter fiunt, vel facta sive futura sunt; quae nulla praeventa est causa, quia aeterna est. Ideoque causa ipsius quaerenda non est. Qui enim ejus causam quaerit aliquid majus ea quaerit, cum nihil ea majus sit. Unde August., in lib. 83 Quaest., q. 28: Qui quaerit quare voluerit Deus mundum facere, causam quaerit voluntatis Dei. Omnis autem causa efficiens major est eo quod efficitur. Nihil autem majus est voluntate Dei. Non ergo ejus causa quaerenda est. Idem in libro

contra Manichaeos, si qui dixerint: Quid placuit Deo facere coelum et terram? Respondendum est eis: Qui voluntatem Dei nosse desiderant, causas et voluntatem Dei scire quaerunt, quod voluntas Dei omnium que sunt ipsa sit causa. Si enim habet causam voluntas, est aliquid quod antecedit voluntatem Dei, quod nefas est credere. Qui ergo dicit: Quare fecit Deus coelum et terram? Respondendum est illi: Quia vult. Voluntas enim Dei causa est coeli et terrae; et ideo major est voluntas Dei quam coelum et terra. Qui autem dicit: Quare voluit facere coelum et terram? majus aliquid quaerit quam est voluntas Dei, nihil autem majus inveniri potest. Compescat se ergo humana temeritas, et id quod non est non quaerat, ne id quod est non inveniatur. Ecce his auctoritatibus aperte insinuat quod voluntatis Dei causa nulla est, et ideo querenda non est.

### ***Quod voluntas Dei prima et summa causa est omnium.***

5. Voluntas ergo Dei, ut ait Aug., tom. 4, in lib. 3 de Trin., prima et summa causa est omnium specierum atque motionum. Nihil enim fit quod non de interiori atque intelligibili aula summi imperatoris egrediatur secundum ineffabilem justitiam. Ubi enim non operatur quod vult Dei omnipotentis sapientia? quae pertingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter, Sapient. 8, 1; et non solum facit ea quae perseverantia consuetudinis admirationem non admittunt, sed etiam ea quae propter raritatem et insolitum eventum mira videntur: ut sunt defectus luminarium, et terrae motus, et monstrosi animantium partus, et his similia; quorum nihil fit sine voluntate Dei, sed plerisque non apparet. Ideoque placuit vanitati philosophorum etiam causis aliis ea attribueri, cum omnino videre non possent superiorem caeteris omnibus causam, id est, voluntatem Dei. Itaque non nisi Dei voluntas causa prima est sanitatis, aegritudinis, praemiorum atque poenarum, gratiarum et retributionum. Haec ergo sola est, unde ortum est quidquid est, et ipsa non est orta sed aeterna.

***Quibus modis accipitur Dei voluntas.***

6. Hic non est praetereundum nobis quod sacra Scriptura de voluntate Dei variis modis loqui consuevit; et tamen non est Dei voluntas diversa, sed locutio diversa est de voluntate, quia nomine voluntatis diversa accipit. Nam voluntas vere ac proprie dicitur quae in ipso est, et ipsius essentia est; et haec una est, nec multipliciter recipit, nec mutabilitatem, quae inexpleta esse non potest: de qua Propheta ait, psal. 113: Omnia quaecumque voluit Dominus fecit. Et Apostolus, Rom. 9: Voluntati ejus quis resistit? Et Rom. 12: Ut probetis quae sit voluntas Dei bona et beneplacens et perfecta. Et haec voluntas recte appellatur beneplacitum Dei sive dispositio.

***Quod secundum figuram dicitur voluntas Dei praeceptio, prohibitio, consilium, permissio, operatio; et ideo pluraliter dicit Scriptura voluntates.***

7. Aliquando vero secundum quamdam figuram dicendi voluntas Dei vocatur, quod secundum proprietatem non est voluntas ejus: ut praeceptio, prohibitio, consilium, nec non praemissio et operatio. Ideoque pluraliter aliquando Scriptura voluntates Dei pronuntiat. Unde Propheta, psal. 110: Magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates ejus; cum non sit nisi una voluntas Dei quae ipse est, pluraliter tamen dicit voluntates, quia voluntas Dei variis modis ac pro diversis accipitur, ut dictum est. Ita etiam idem propheta propter multos effectus misericordiae et justitiae pluraliter dicit, psal. 88: Misericordias Domini in aeternum cantabo. Et psal. 18: Justitiae Domini rectae, laetificantes corda; cum tamen in Deo una sit misericordia, una justitia, et una eademque sit misericordia quae justitia, scilicet divina usia.



***Quare praeceptio et prohibitio et consilium dicantur Dei voluntas.***

8. Ideo autem praeceptio et prohibitio atque consilium, cum sint tria, dicitur tamen unumquodque eorum Dei voluntas, quia ista sunt signa divinae voluntatis: quemadmodum et signa irae dicuntur ira, et dilectionis signa dilectio appellantur; et dicitur iratus Deus, et tamen non est ira in eo aliqua, sed signa tantum quae foris fiunt, quibus iratus ostenditur, ira ipsius nominantur. Et est figura dicendi secundum quam non est falsum quod dicitur; sed verum quod dicitur, sub tropi nubilo obumbratur. Et secundum hos tropos diversae voluntates Dei dicuntur, quia diversa sunt illa quae per tropum voluntas Dei dicuntur.

***Ubi voluntas Dei pro praecepto et consilio accipiatur.***

9. Pro praecepto Dei atque consilio potest accipi voluntas; ut Matth. 6: Fiat voluntas tua sicut in coelo et in terra. Et Matth. 12: Qui facit voluntatem Patris mei qui in coelis est, ipse frater meus, et soror, et mater est. Et contra hanc voluntatem multa fiunt. Unde Aug., tom. 3, in lib. de Spiritu et Littera, c. 13: Infideles, inquit, contra voluntatem Dei faciunt, cum ejus Evangelio non credunt.

***Quod Deus non vult ab hominibus fieri omnia quae praecipit, vel non fieri quae prohibet.***

10. Et si illa dicantur Dei voluntas, ideo quia signa sunt divinae voluntatis, non est tamen intelligendum Deum omne illud fieri velle quod cuicumque praecipit, vel non fieri quod prohibuit. Praecipit enim Abrahae immolare, filium nec tamen voluit; nec ideo praecipit ut id fieret, sed ut Abrahae probaretur fides. Et in Evangelio

praecepit sanato ne cui diceret; ille autem praedicavit ubique, intelligens Deum non ideo prohibuisse quin vellet opus suum praedicari, sed ut daret formam homini laudem humanam declinandi.

***De permissione et operatione, ubi dicantur Dei voluntas.***

11. Permissio quoque Dei et operatio voluntas Dei appellantur, qualiter accipit Aug. in Ench., cap. 95, dicens: Non fit aliquid nisi Omnipotens fieri velit, vel sinendo ut fiat, vel ipse faciendo. Nec dubitandum est Deum facere bene, etiam sinendo fieri quaecumque fiunt male; non enim haec nisi justo iudicio Dei sinit, et profecto bonum est omne quod justum est. Ecce hic manifeste habemus Dei voluntatem appellari ipsius operationem vel permissionem, cum dicit non fieri aliquid nisi Omnipotens fieri velit, ubi includit et bona et mala omnia quae fiunt. Ideoque aperte distinguit quomodo Deum velle dixerit, ne eadem ratione intelligeretur velle bona et mala, subdens: Vel sinendo ut fiat, hoc quantum ad mala dicit; vel: Ipse faciendo, hoc quantum ad bona. Mala enim sinit fieri, sed non facit; bona vero ipse facit. Ideoque dixit eum velle, quia et nolens mala sinit, et volens bona operatur; et ob hoc permissio et operatio voluntas Dei dicuntur.

***Quinque supra sunt proposita quae dicuntur secundum tropum, et ideo distinguat lector ubique pro quo eorum accipitur voluntas.***

12. Quinque ergo supra posita sunt quae dicuntur secundum tropum Dei voluntas, quia signa sunt divinae voluntatis, quae una est et immutabilis, scilicet Dei beneplacitum. Ideoque diligenter distinguat lector ubi de voluntate Dei Scriptura commemorat, juxta quem modum accipi oporteat, utrum pro beneplacito Dei an pro aliquo signorum ejus. Magna enim est adhibenda discretio in

cognitione divinae voluntatis, quia et beneplacitum Dei est voluntas ejus, et signum beneplaciti ejus dicitur voluntas ejus. Sed beneplacitum ejus aeternum est, signum vero beneplaciti ejus non, et consonat rerum effectibus beneplacitum ipsius, et ipsi effectus rerum ab illo non discordant. Fit enim omne quod beneplacito vult fieri; et omne quod non vult fieri, nequaquam fit. Non ita autem est de signis, quia praecepit Deus multis ea quae non faciunt, et prohibet quae non cavent, et consulit quae non implent.

## DISTINCTIO XLVI

### ILLI SENTENTIAE QUA DICTUM EST DEI VOLUNTATEM NON POSSE CASSARI, QUAE IPSE EST, QUAEDAM VIDENTUR OBTIARE

1. Hic oritur quaestio. Dicitur enim in superioribus, et auctoritatibus communitum, quod voluntas Dei, quae ipse est, quae beneplacitum eius vocatur, cassari non potest, quia illa voluntate fecit quaecumque voluit in coelo et in terra, cui, teste Apostolo, nihil resistit. Quaeritur ergo quomodo accipiendum sit quod Apostolus de Domino ait, 1 Tim. 2: Qui vult omnes homines salvos fieri. Cum enim non omnes salvi fiant, sed plures damnentur, videtur utique non fieri quod Deus vult fieri, humana scilicet voluntate impediens voluntatem Dei. Dominus quoque in Evangelio impiam civitatem compellens, Matth. 23: Quoties, inquit, volui congregare filios tuos, sicut gallina congregat pullos suos sub alis, et noluisti? Ita etiam haec dicuntur tanquam Dei voluntas superata sit hominum voluntate, et infirmis nolendo impediens non potuerit facere Potentissimus quod volebat. Ubi est ergo illa omnipotentia, qua in coelo et in terra, secundum Prophetam, omnia quaecumque voluit fecit? et quomodo voluntatis eius, secundum Apostolum, nihil resistit, si colligere filios Hierusalem voluit, et non fecit? Haec enim praedictis plurimum obtiare videntur.

*Solutio, quomodo intelligendum sit illud:  
Volui congregare, et noluisti.*

2. Sed audiamus solutionem, ac primum quomodo accipiendum sit illud quod Dominus ait videamus. Non enim ex eo

sensu illud dictum est, ut ait Aug. in Ench., c. 97, praedictam quaestionem solvens, quasi Dominus voluerit congregare filios Hierusalem, et non sit factum quod voluit quia ipsa noluerit, sed potius ipsa quidem filios suos ab ipso colligi noluit, qua tamen nolente, filios ejus collegit ipse omnes quos voluit; quia in coelo et in terra non quaedam voluit et fecit, quaedam vero voluit et non fecit, sed omnia quaecumque voluit fecit; ut sit sensus: Quoties volui congregare filios tuos, et noluisti? id est: Quotquot congregavi mea voluntate semper efficaci, te nolente feci. Ecce in evidenti positum est quod illa Domini verba superioribus non repugnant.

***Quomodo intelligendum sit illud: Qui vult omnes homines salvos fieri.***

3. Nunc videre restat quomodo etiam praemissa verba Apostoli praedictis non contradicant, qui de Deo loquens ait: Vult omnes homines salvos fieri. Quorum occasione verborum multi a veritate deviaverunt, dicentes Deum multa velle fieri quae non fiunt. Sed non est intelligendum ea ratione illud esse dictum, quasi Deus velit aliquos salvari et non salventur. Quis enim tam impie desipiat, ut dicat Deum malas hominum voluntates quas voluerit, et quando voluerit, et ubi voluerit, in bonum non posse convertere? Non est utique verum quod in psal. 113 dicitur: Quaecumque voluit fecit, si aliqua voluit et non fecit; et, quod est indignius: Ideo non fecit, quoniam ne fieret quod volebat Omnipotens voluntas hominis impedivit. Ideoque cum audimus, et in sacris Litteris legimus, quod velit omnes homines salvos fieri, non tamen ideo debemus omnipotentissimae Dei voluntati aliquid derogare, sed ita intelligere quod scriptum est, vult omnes homines salvos fieri, tanquam diceretur nullum hominum fieri salvum nisi quem salvum fieri ipse voluerit: non quod nullus sit hominum nisi quem salvum fieri velit, sed quod nullus fiat salvus nisi quem velit salvari; et ideo rogandus est ut velit: quod necesse est fieri si voluerit. Non est enim credendus

Omnipotens aliquid voluisse fieri quod factum non sit. Sic etiam intelligitur illud Joan. 1: Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum; non quia nullus hominum est qui non illuminetur, sed quia nisi ab ipso nullus illuminatur. Potest et alio modo illud intelligi, dum tamen credere non cogamur Omnipotentem aliquid fieri voluisse, factumque non esse, qui sine ullis ambiguitatibus sive in coelo et in terra, sicut Veritas cantat, omnia quaecumque voluit fecit; profecto facere non voluit quaecumque non fecit. Ex his aperte ostenditur quod Deus ea voluntate quae ipse est, non vult aliquid fieri quod non fiat, neque non fieri quod fiat.

***Utrum mala Dei voluntate fiant, an eo nolente.***

4. Ideoque, cum constet omnia bona quae fiunt ejus fieri voluntate, quae si fieri nollet nullatenus fierent, recte quaeri solet utrum et mala omnia quae fiunt, id est, peccata, Dei fiant voluntate, an nolente eo fiant. Super hoc diversi varia sentientes sibi contradicere inveniuntur. Alii enim dicunt quod Deus vult mala esse vel fieri, non tamen vult mala. Alii vero quod nec vult mala esse nec fieri. In hoc tamen conveniunt et hi et illi, quod utique fatentur Deum mala non velle. Utrique vero rationibus et auctoritatibus innituntur ad muniendam suam assertionem.

***Quare dicunt quidam Deum velle mala esse vel fieri.***

5. Qui enim dicunt Deum mala velle esse vel fieri, suam his modis muniunt intentionem: Si enim, inquit, mala non esse vel non fieri vellet, nullo modo essent vel fierent, quia si vult ea non esse vel non fieri, et non potest id efficere; scilicet, ut non sint vel non fiant, voluntati ejus et potentiae aliquid resistit, et non est omnipotens, quia non potest quod vult; sed impotens est sicuti et nos sumus, qui quod volumus quandoque non possumus. Sed quia omnipotens est et in

nullo impotens, certum est non posse fieri mala vel esse nisi eo volente. Quomodo enim invito eo et nolente posset ab aliquo malum fieri, cum scriptum sit Rom. 9: Voluntati ejus quis resistet? Supra etiam dixit Aug. quia necesse est fieri si voluerit. Sed vult mala fieri aut non fieri. Si vult non fieri, non fiunt: fiunt autem, vult ergo fieri. Item bonum est mala esse vel fieri, alioquin summe bonus non permetteret ea fieri. Unde August. in Ench., cap. 96: Quamvis ea, inquit, quae mala sunt, in quantum mala sunt non sunt bona, tamen ut non solum bona, sed etiam sint et mala, bonum est. Nam nisi esset hoc bonum ut essent et mala, nullo modo esse sinerentur ab omnipotenti bono; cui proculdubio quam facile est quod vult facere, tam facile est quod non vult esse non sinere. Haec nisi credamus, periclitatur nostra confessio, quia nos in Patrem omnipotentem credere confitemur. Ecce hic aperte habes quod bonum est mala esse: omnis autem boni Deus auctor est, qui vult omne bonum esse quod est. Cum ergo bonum sit mala fieri vel esse, ergo et mala vult fieri vel esse. His atque aliis hujusmodi rationibus et auctoritatibus utuntur qui dicunt Deum velle mala esse vel fieri.

***Hic ponit rationes illorum qui dicunt Dei voluntate non fieri mala vel non esse.***

6. Illi vero qui dicunt Dei voluntate mala non fieri vel non esse, inductionibus praemissis ita respondent, dicentes Deum nec velle mala fieri, nec velle non fieri; vel nolle fieri, sed tantum non velle fieri. Si enim vellet ea fieri vel esse, faceret utique ea fieri vel esse; et ita esset auctor malorum: non est autem auctor malorum, ut sanctorum protestantur auctoritates; non ergo ejus voluntate fiunt mala. Item, si nollet mala fieri, vel vellet non fieri, et tamen fierent, omnipotens non esset, cum ejus voluntas humanae voluntatis effectu impediretur. Ideoque non concedunt Deum velle mala fieri, ne malorum auctor intelligatur; nec concedunt eum velle mala non fieri, ne impotens esse videatur; sed tantum dicunt eum non velle mala

fieri, ut non auctor, sed permissor malorum monstretur. Unde et Evangelista, Joan. 1, ubi ostendit Deum auctorem esse omnium bonorum dicens: Omnia per ipsum facta sunt, consequenter malorum auctorem esse negat dicens: Et sine ipso factum est nihil, id est, peccatum. Non dixit per cum factum esse, vel eo nolente et invito, sed tantum sine eo, id est, sine ejus voluntate, quia non ejus voluntate fit peccatum. Non ergo Deo volente vel nolente, sed non volente, fiunt mala; quia non subest Dei voluntati ut malum fiat vel non fiat, sed ut fieri sinat, quia bonum est sinere mala fieri: et utique volens sinit non volens mala, sed volens sinere sinit ut ipsa fiant, quia nec mala sunt bona, nec ea fieri vel esse bonum est.

***Quomodo intelligendum sit illud Aug.:  
Mala fieri bonum est.***

7. Quod vero Aug. ait: Mala fieri bonum est, nec sinerentur mala ab Omnipotenti bono fieri, nisi hoc esset bonum, ut ea essent, ea ratione dictum esse asserunt, quia ex malis quae fiunt Deus bona elicit; nec ipse permetteret ea fieri nisi de eis boni aliquid faceret. Unde August., in eodem lib. Ench., c. 11, aperte indicans praedictorum verborum esse talem intelligentiam, ait: Deus omnipotens, cui rerum est summa potestas, cum summe bonus sit, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus. ut beneficeret etiam de malo. Item in eodem, tom. 3, cap. 17,: Melius judicavit Deus de malis bona facere, quam mala nulla permittere. Ex hoc itaque sensu dictum est ac verum est: Bonum est mala fieri, quia ex malis quae fiunt, bonis (qui secundum propositum vocati sunt sancti) accidit bonitas, id est, utilitas. Talibus enim, ut ait Apostolus, in bonum cooperantur omnia etiam mala, quia eis prosunt, quae aliis facientibus obsunt. Unde etiam aliquando in Scriptura legitur malum appellari bonum, ut Hieron., tom. 9, Comment. ad cap. 14 Marci: Malum, inquit, Judae bonum fuit, scilicet nobis; nec si bonum est illi vel illi, inde sequitur



quod simpliciter bonum est, quod in se et facienti bonum est.

***Quadripartita boni acceptio.***

8. Est enim aliquid quod in se bonum est, et cui fit; sed non est bonum facienti, ut cum subvenitur pauperi, sed non propter Deum. Et aliquid bonum in se et facienti, sed non ei cui fit, ut cum veritas propter Deum alicui non obedienti praedicatur. Et aliquid in se et facienti et ei cui fit bonum, ut cum veritas praedicatur propter Deum credenti. Unde Apostolus: Bonus odor sumus Deo, aliis odor vitae, aliis odor mortis. Est autem aliud quod nec in se bonum est, et facienti nocet, et damnat nisi poeniteat, ut malum: valet tamen ad aliquid. Ut enim ait Aug. in Ench., cap. 10 et 11: A summe et qualiter et immutabiliter Trinitate bona creata sunt omnia; nec summe nec immutabiliter bona, sed tamen bona, etiam singula. Simul vero universa valde bona, quia ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo. In qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum, et loco suo positum, eminentius commendat bona, ut magis placeant et laudabiliora sint, dum comparantur malis.

***Quod mala universitati valent, et facientibus sua propria, vel patientibus aliena prosunt, electis tamen.***

9. Hinc patet quod ex malis quae fiunt aliquid provenit bonum, dum bona magis placent et laudabiliora existunt. Ipsis etiam facientibus, ex malis quae faciunt interdum bona proveniunt, si secundum propositum vocati sunt sancti. Talibus enim, ut ait Aug., tom. 7, in lib. de Correctione et Gratia, c. 9, usque adeo Deus omnia cooperatur in bonum, ut si qui horum deviant et exorbitant, etiam hoc ipsum eis faciat proficere in bonum; quia humiliores redeunt, atque doctiores, ut Petrus. Illa etiam mala quae ab iniquis fideles pie perferunt, ut ait Aug., in lib. de Trin., ipsis utique prosunt, vel ad

delenda peccata, vel ad exercendam probandamque justitiam, vel ad demonstrandam hujus vitae miseriam. Ideoque et Job Dei manum, et Apostolus Satanae stimulum sensit; et uterque bene profecit, quia malum bene portavit.

***Ex praedictis concludit ostendens esse bonum fieri mala multis modis.***

10. Si quis igitur diligenter attendat quae scripta sunt, facile est ei percipere ex malis bona provenire; et ex ratione dictum esse quod bonum est mala fieri vel esse, non quia malum sit bonum, vel quia bonum sit malum fieri. Non est enim bonum malum fieri ab aliquo, quia non est bonum ut aliquis faciat malum. Si enim hoc esset bonum, profecto hujus Deus auctor esset, qui est auctor omnis boni. Quod si hujus Deus auctor est, eo ergo auctore homo agit mala, et ita eo auctore homo fit deterior. Et si eo auctore homo fit deterior, tunc eo volente homo fit deterior. Idem est enim dicere aliquid fieri Deo auctore, quod Deo volente: Deo autem auctore homo non fit deterior, ergo non Deo volente, ut Aug., tom. 4, Quaest. lib. 33, q. 3, aperte astruit a minori, dicens ita: Nullo sapiente homine auctore fit homo deterior; tanta enim est ista culpa quae in sapientem hominem cadere nequit: est autem Deus omni homine sapiente praestantior; multo minus ergo Deo auctore fit homo deterior. Multo enim est praestantior Dei voluntas, quam hominis sapientis. Illo autem auctore cum dicitur, illo volente dicitur; ergo est vitium voluntatis humanae quo est homo deterior: quod vitium si longe abest a Deo voluntate, ut ratio docet, a quo sit quaerendum est? Ecce aperte dicit Aug. Deo auctore vel volente hominem non fieri deteriolem, sed vitio voluntatis suae. Non est ergo Deo auctore quod malum fit ab aliquo; et ita Deo volente mala non fiunt.

***Quod in Deo non est causa ut sit homo deterior.***

11. Deinde idem Aug., quaest. 4, quaerens quae sit causa ut homo sit deterior, in Deo non esse asserit, in eodem lib. dicens ut si homo deterior, aut in ipso est, aut in alio, aut in nihilo. Si in nihilo, nulla causa est. Si in alio, aut in Deo, aut in alio quolibet homine, aut in eo qui neque Deus neque homo sit: sed non in Deo (bonorum enim Deus tantum causa est); ergo in homine est, aut in eo quod neque Deus neque homo, aut in nihilo. Et ex his aperte ostenditur quod non est bonum ut sit homo deterior, quia non est Deus ejus rei causa, quia tantum causa bonorum est. Et si non est bonum ut homo fiat deterior, non est ergo bonum ut ab eo fiat malum; non ergo vult Deus ut ab eo fiat malum.

***Aliter probat quod Deo auctore non fiunt mala.***

12. Item aliter etiam ostenditur quod Deo auctore, id est, volente non fiunt mala, quia ipse non est causa tendendi ad non esse. Tendere enim ad non esse, malum est; ipse autem auctor mali non est: tendit vero ad non esse qui operatur malum; non ergo Deo auctore est quod aliquis operatur malum. Non est ergo bonum quod aliquis operatur malum, quia tantum boni Deus auctor est. Hoc autem Aug., in eodem lib. q. 21, in principio et fine, aperte explicat ita dicens: Qui omnium quae sunt auctor est, et ad cuius bonitatem id pertinet ut sit omne quod est, boni tantummodo causa est. Quocirca mali auctor non est, et ideo ipse summum bonum est, a quo in nullo deficere bonum est, et malum est deficere. Non est ergo causa deficiendi, id est, tendendi ad non esse, qui, ut ita dicam, essendi causa est; quia omnium quae sunt auctor est, quae, in quantum sunt, bona sunt. Ecce aperte habes quod deficere a Deo qui summum est bonum, malum est; mala ergo facere malum est; non ergo Deo auctore vel volente mala fiunt.

***Objectio quorundam sophistica, qua probare nituntur ex Deo esse quod mala fiunt.***

13. Jam sufficienter ostensum est quod Deo auctore non fiunt mala. Quidam tamen sophisticè incedentes, et ideo Deo odibiles, probare conantur ex Deo auctore esse quod mala fiunt, hoc modo: Quod mala fiunt, verum est: omne autem verum quod est, a veritate est, quae Deus est; a Deo ergo est quod mala fiunt. Quod autem omne verum a Deo sit, confirmant auctoritate Aug., in lib. 83 Quaest., q. 1, ita dicentis: Omne verum a veritate verum est: est autem veritas Deus; Deum ergo habet auctorem omne verum. Est autem verum quod mala fiunt vel sunt, Deo ergo auctore est quod sunt vel fiunt mala.

***Responsio, ubi concedit omne verum esse a Deo, et sophisma aperit.***

14. Quibus facile est nobis respondere; sed indignum responsione videtur quod dicunt. Omne namque verum a Deo est, ut ait Aug., cui consonat Amb., tom. 4, explanat. 1 ad Cor. 12, qui tractans illud verbum Apostoli: Nemo potest dicere DOMINUS JESUS nisi in Spiritu sancto, dicit quod cum verum a quocumque dicitur, a Spiritu sancto est. Cum itaque verum sit quod mala fiunt, hoc verum quod dicitur illa locutione, scilicet, mala fiunt, a Deo est: sed non inde sequitur quod a Deo sit ut mala fiant. Si enim hoc diceretur, auctor malorum Deus esse intelligeretur; quod ex simili manifeste falsum ostenditur: Deus prohibet furtum fieri: sed furtum fieri verum est; ergo prohibet verum: non sequitur.

***Partem quaestionis approbat illorum qui dicunt  
Deum non velle mala fieri.***

15. Haec igitur et alia hujusmodi inania relinquentes, praemissae quaestionis parti saniori faventes, quae sanctorum testimoniis plenius approbatur, dicamus Deum non velle mala fieri, nec tamen velle non fieri neque nolle fieri. Omne ergo quod vult fieri fit, et omne quod vult non fieri non fit. Fiunt autem multa quae non vult fieri, ut omnia mala.

## DISTINCTIO XLVII

### QUOD VOLUNTAS DEI SEMPER IMPLETUR DE HOMINE, QUOCUMQUE SE VERTAT

1. Voluntas quippe Dei semper efficax est, ut fiat omne quod velit, et nihil fiat quod nolit; quae de homine semper impletur, quocumque se vertat. Nihil enim, ut ait Aug., in libero arbitrio constitutum superat voluntatem Dei: etsi faciat contra ejus voluntatem, tamen contra ejus voluntatem, quae ipse est, nihil putandum est ita fieri tanquam velit fieri et non fiat, vel nolit fieri et fiat. Illa enim voluntas, ut ait Augustinus, in Ench., semper impletur, aut de nobis aut a nobis. De nobis impletur; sed tamen non implemus eam quando peccamus. A nobis impletur, quando bonum facimus; ideo enim facimus, quia scimus placere Deo. Ita et de homine semper Deus implet suam voluntatem, quia nihil facit homo de quo Deus non operetur quod vult. Non enim vult Deus ut peccet homo quilibet. Si autem peccaverit, poenitenti vult parcere ut vivat, in peccatis vero perseverantem punire, ut justitiae potentiam contumax non evadat. Sicut alios ab aeterno praeparavit ad poenam, ita alios praeparavit ad gloriam; et haec sunt magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates ejus (psal. 110). Et tamen sapienter exquisita, ut cum angelica et humana creatura peccasset, id est, non quod ille, sed quod voluit ipsa fecisset, etiam per eandem creaturae voluntatem qua factum est quod Creator non voluit, implerot ipse quod voluit; bene utens etiam malis tanquam summe bonus ad eorum damnationem quos juste praedestinavit ad poenam, et ad eorum salutem quos benigne praedestinavit ad gratiam. Quantum enim ad ipsos attinet, quod Deus noluit fecerunt; quantum vero ad omnipotentiam Dei, nullo modo id facere valuerunt. Hoc quippe ipso quod contra ejus voluntatem fecerunt, de ipsis facta est voluntas ejus. Praeterea namque magna opera Domini sunt exquisita in omnes voluntates

ejus, ut miro et ineffabili modo non fiat praeter ejus voluntatem quod etiam fit contra ejus voluntatem, quia non fieret si non sineret; nec utique nolens sinit, sed volens; nec sineret bonus fieri male, nisi omnipotens etiam de malo posset facere bonum bene. His verbis evidenter monstratur quod voluntas Dei aeterna semper impletur de homine, etiamsi faciat homo contra Dei voluntatem. Sed attendendum est diligenter quomodo in superioribus dicitur fieri aliquid contra Dei voluntatem, quod tamen non fit praeter eam, et qualiter intelligendum sit illud. Quantum ad se, fecerunt quod Deus noluit; quantum vero ad omnipotentiam Dei, nullo modo id facere valuerunt. Videntur enim ista superioribus obviare, ubi dictum est voluntati ejus nihil resistere.

***Hic aperit, dicens diversis modis  
supra accipi Dei voluntatem.***

2. Verum, ut supra diximus, voluntas Dei diversis modis accipitur; quae diversitas in praedictis verbis si diligenter notetur, nihil ibi contradictionis reperitur. Ubi enim dicit non fieri praeter ejus voluntatem etiam quod fit contra ejus voluntatem, quae Deus est et sempiterna est, ejus signa praedictis verbis intelligi voluit, id est, prohibitionem et permissionem. Multa enim fiunt contra Dei praeceptum vel prohibitionem, quae tamen non fiunt praeter ejus permissionem. Ipsius namque permissione omnia fiunt mala, quae tamen praeter ejus voluntatem sempiternam fiunt, sicut Aug., tom. 8, dicit super illum locum psal. 16: Ut non loquatur os meum opera hominum. Opera enim hominum dicit ea quae mala sunt, quae praeter Dei voluntatem fiunt, quae ipse est; sed non praeter ejus permissionem, quae ipse non est. Appellatur tamen ipsa Dei voluntas, quia Deus volens sinit mala fieri. Fiunt et contra ejus praeceptionem vel prohibitionem, sed non contra ejus voluntatem, quae ipse est; nisi dicantur contra eam fieri quae praeter eam fiunt. Contra eam quippe nihil ita fit, ut velit fieri quod non fiat, vel nolit et fiat; quod

evidenter ibi Aug. notavit, ubi ait: Quantum ad ipsos attinet, quod Deus noluit fecerunt; quantum vero ad omnipotentiam Dei, nullo modo id facere valuerunt. Ac si diceret: Fecerunt contra Dei praeceptum quod appellatur voluntas, sed non fecerunt contra Dei voluntatem omnipotentem; quia hoc non valuerunt, illud valuerunt: et ita per hoc quod fecerunt contra Dei voluntatem, id est, praeceptum, de ipsis facta est voluntas ejus, id est, impleta est voluntas ejus sempiterna, qua eos damnari volebat. Unde Gregorius, super Genes: Multi voluntatem Dei peragunt, unde mutare contendunt, et consilio ejus resistentes obsequuntur; quia hoc ejus dispositioni militat, quae per humanum studium resultat. Hic aperte ostenditur, quia dum mali consilio ac praecepto Dei resistunt, quod voluntas Dei appellatur, ea faciunt unde voluntas ejus, quae ipse est, impletur, quae dispositio vel beneplacitum vocatur. Nam, ut ait Aug., tom. 3, cap. 102, in Ench.: Quantaelibet sint voluntates angelorum et hominum bonorum vel malorum, vel illud quod Deus, vel aliud volentium quam Deus, omnipotentis voluntas semper invicta est, quae mala esse nunquam potest, sive etiam dum mala irrogat justa est; et profecto quae justa est, mala non est. Deus ergo omnipotens sive per misericordiam cujus vult miseretur, sive per judicium quem vult obdurat, nec inique aliquid facit, nec nisi volens quidquam facit, et omnia quaecumque vult facit.

***Summatim perstringit sententiam praedictorum, addens quare Deus praecepit omnibus bona facere et mala vitare, cum non velit hoc ab omnibus impleri.***

3. Ex praedictis liquet quod voluntas Dei, quae ipse est, semper invicta est, nec in aliquo cassatur, sed per omnia impletur. Consilium vero ejus et praeceptio, sive prohibitio, non ab omnibus implentur quibus proposita et data sunt. Neque ideo praecepit omnibus bona, vel prohibuit mala, vel consuluit optima, quod vellet ab omnibus bona quae praecepit fieri, vel mala quae prohibuit vitari



(si enim vellet, utique et fierent, quia in nullo potest ab homine superari vel impediri ejus voluntas), sed ut justitiam suam hominibus ostenderet, et mali essent inexcusabiles; denique ut boni ex obedientia gloriam, mali ex inobedientia poenam sortirentur, sicut utrisque ab aeterno praeparavit. Ea ergo quae omnibus praecepit vel prohibuit, a quibusdam voluit fieri vel vitari, sed non ab omnibus; et quaedam personaliter praecepit, et in veteri, et in nova lege, quae ab eis quibus praecepit fieri noluit; ut Abrahae de immolatione filii, et in Evangelio quibusdam curatis quibus praecepit ne cui dicerent.

## DISTINCTIO XLVIII

### QUOD ALIQUANDO HOMO BONA VOLUNTATE ALIUD VULT QUAM DEUS; ET ALIQUANDO MALA ID QUOD DEUS BONA VOLUNTATE VULT

1. Sciendum quoque est quod aliquando mala est voluntas hominis idem volentis quod Deus vult fieri, et aliquando bona est voluntas hominis aliud volentis quam Deus. Ut enim bona sit hominis voluntas, oportet attendere quid congruat ei velle, et quo fine. Tantum enim interest inter voluntatem Dei et voluntatem hominis, ut in quibusdam aliud congruat Deo velle, aliud homini; unde Aug., in Enchi. rt. 7, c. 101: Aliquando bona voluntate homo vult aliquid quod Deus non vult bona multo amplius multoque certius voluntate, nam illius mala voluntas esse nunquam potest: tanquam si bonus filius patrem velit vivere, quem Deus bona voluntate vult mori. Et rursus fieri potest ut hoc velit homo voluntate mala quod Deus vult bona: velut si malus filius velit mori patrem, velit etiam hoc Deus. Nempe ille vult quod non vult Deus; iste vero id vult quod vult et Deus: et tamen bonae Dei voluntati pietas illius potius consonat, quamvis aliud volentis, quam hujus idem volentis impietas. Multum enim interest quid velle homini, quid velle Deo congruat, et ad quem finem suam quisque referat voluntatem, ut approbetur vel improbetur. Potest enim velle bonum quod non congruat ei velle; et potest velle bonum quod congruit, sed non refert ad finem rectum, et ideo non est bona voluntas.

***Quod bona Dei voluntas mala hominum voluntate impletur, ut in passione Christi contigit, ubi quiddam factum est quod Deus bona et Judaei mala voluntate voluerunt, voluerunt tamen et aliquid quod Deus non voluit.***

2. Illud quoque non est praetermittendum quod aliquando Dei voluntas bona per malam hominis voluntatem impletur: ut in crucifixione Christi factum est, quem Deus bona voluntate mori voluit, Judaei vero impia voluntate eum crucifixerunt. Et volebant Judaei mala voluntate quiddam quod Deus bona voluntate volebat, scilicet ut Christus pateretur, moreretur; sed volebant et aliquid aliud quod Deus nolebat, scilicet occidere Christum, quod fuit mala actio et peccatum. Actum quippe Judaeorum non voluit Deus, passionem vero Christi voluit; sicut et in ipso psal. 138, Christus ad Patrem ait: Tu cognovisti sessionem meam, id est, voluisti et approbasti passionem meam, tibi enim placuit. Voluit itaque tota Trinitas ut Christus pateretur, nec tamen voluit ut Judaei occiderent; quia voluit poenam Christi, sed non culpam Judaeorum nec tamen noluit, si enim noluisset, nec fuisset.

### ***Oppositio.***

3. Sed ad hoc opponitur sic: Si voluit Deus ut Christus pateretur, voluit utique ut pateretur a Judaeis, vel non. Si voluit ut non pateretur a Judaeis, cum passus sit, factum est itaque quod voluit Deus non fieri. Si autem voluit eum pati a Judaeis, ergo voluit eum occidi a Judaeis: voluit itaque ut Judaei occiderent eum. Ad quod respondentes, dicimus simpliciter concedendum esse quod Deus voluit Christum pati et mori; quia ejus passio bonum fuit, et causa nostrae salutis. Cum autem dicitur: Volebat eum pati vel occidi a Judaeis, hic distinguendum est: Si enim intelligitur sic: Volebat eum sustinere passionem sive crucifixionem a Judaeis illatam, verus est sensus; si vero intelligitur sic: Volebat ut Judaei occiderent eum,

falsum est. Non enim volebat Deus actionem Judaeorum quae mala erat, sed volebat passionem bonam; et haec voluntas per malas Judaeorum voluntates impleta est, unde Augustinus in Enchiridio, c. 101: Deus quasdam voluntates suas utique bonas implet per malorum hominum voluntates malas: sicut per malevolos Judaeos bona voluntate Patris Christus pro nobis occisus est; quod tantum bonum fuit, ut apostolus Petrus, quando id fieri nolebat, Satanias ab ipso qui occisus est diceretur. Ecce manifeste habes magnum bonum fuisse quod Christus occisus est; et hoc bonum quia Petrus nolebat, ideo redargutus est.

***Utrum placuerit viris bonis quod Christus pateretur; placuit quidem intuitu nostrae redemptionis, sed non ipsius cruciatus.***

4. Ex quo solvitur quaestio qua quaeri solet utrum viris sanctis placere debuerit quod Christus pateretur, vel occideretur. Debuit enim eis placere intuitu nostrae redemptionis, sed non intuitu ipsius cruciatus. Voluerunt ergo ac vehementer cupierunt Christum mori propter liberationem hominis et impletionem divinae voluntatis, sed non voluerunt delectatione ipsius afflictionis. De eodem ergo laetabantur et tristabantur; sed ob aliud gaudebant, et propter aliud dolebant. Volebant ergo Christum mori pro hominis redemptione, et tamen de morte ipsius diversis de causis corda eorum varie movebantur.

***Quomodo sentiendum sit de passionibus sanctorum, an velle an nolle debeamus.***

5. Si vero quaeritur utrum eodem modo sentiendum sit de passionibus et martyriis sanctorum, dicimus aliquam esse differentiam inter passionem capitis et membrorum. Christi namque

passio causa est nostrae salutis, quod non est passio alicujus sancti. Nullius enim passione redempti sumus nisi Christi. Profuerunt quidem non modo eis qui passi sunt, verum etiam aliis fidelibus ipsorum passiones, verumtamen nostra redemptio non sunt; hoc enim passio illius sola potuit qui Deus est et homo. Illius ergo passionem credentium piae mentes voluerunt et optaverunt fieri sicut futurum credebant; passionem vero sanctorum possumus velle et nolle, et utrumque bona voluntate si rectos nobis proponamus fines. Cui enim placuit Pauli passio eo fine, quia praemium ejus per hoc auctum et paratum cernebat, bonam videtur habuisse voluntatem, quae voluntati ejus congruebat, quia cupiebat dissolvi et esse cum Christo. Qui autem voluit eum declinare passionem et effugere manus iniquorum compassione pietatis, et ille habuit bonam voluntatem; unde August. in Ench., c. 101: Bonae apparebant voluntates piorum fidelium qui nolebant apostolum Paulum Hierusalem pergere, ne ibi pateretur mala quae Agabus praedixerat; et tamen hoc illum Deus pati volebat pro annuntianda fide Christi, exercens martyrem Christi: neque ipse bonam voluntatem suam implevit per Christianorum voluntates bonas, sed per Judaeorum malas; et ad eum potius pertinebant qui nolebant quod volebat, quam illi per quos volentes factum est quod volebat, quia idipsum mala voluntate fecerunt quod Deus bona voluntate voluit. Ita et in passione Christi factum est, quod enim Deus voluit, hoc idem Judaei et diabolus; sed illi mala voluntate, Deus vero bona voluntate, scilicet, ut Christus moreretur. Verumtamen illi actum voluerunt, quem Deus non voluit.

**LIBER SECUNDUS****DE RERUM CORPORALIUM  
ET SPIRITUALIUM CREATIONE  
ET FORMATIONE, ALIISQUE PLURIBUS  
EO PERTINENTIBUS*****Index***

*DISTINCTIO PRIMA. Unum esse rerum principium ostendit; non plura, ut quidam putaverunt.*

*DISTINCTIO II. Quae consideranda sunt de angelica natura.*

*DISTINCTIO III. Quales facti fuerint angeli, et quod quatuor eis attributa sunt in ipso initio suae conditionis.*

*DISTINCTIO IV. An perfectos et beatos creavit Deus angelos, an miseros et imperfectos.*

*DISTINCTIO V. De conversione et confirmatione stantium, et aversione et lapsu cadentium.*

*DISTINCTIO VI. Quod de majoribus et minoribus quidam ceciderunt, inter quos unus fuit celsior, scilicet Lucifer.*

*DISTINCTIO VII. Quod boni angeli a Deo sunt confirmati per gratiam ut peccare non possint; et mali ita obdurati in malo, ut bene vivere nequeant.*

*DISTINCTIO VIII. Utrum angeli omnes corporei sint, quod quibusdam visum est. Quibus augustinus consentire videtur, dicens angelos omnes ante casum habuisse corpora tenuia et spiritualia: sed in casu mutata in deterius malorum corpora, ut in eis possent pati.*

*DISTINCTIO IX. De ordinum distinctione, qui et quot sint.*

*DISTINCTIO X. An omnes spiritus coelestes mittantur; et ponit duas opiniones, et auctoritates quibus innituntur.*

*DISTINCTIO XI. Quod quaeque anima habet angelum bonum ad sui custodiam delegatum, et malum ad exercitium.*

*DISTINCTIO XII. Post considerationem de angelis habitam, agitur de aliarum rerum creatione, et praecipue de operum sex dierum distinctione.*

*DISTINCTIO XIII. Quae fuerit prima distinctionis operatio.*

*DISTINCTIO XIV. De opere secundae diei, in qua factum est firmamentum.*

*DISTINCTIO XV. De opere quintae diei, quando creavit Deus ex aquis volatilia et natatilia.*

*DISTINCTIO XVI. De hominis creatione, ubi considerandum est quare creatus homo, et qualiter sit institutus, quae duo supra tractata sunt; et qualis*

*factus et qualiter lapsus, postremo quomodo sit reparatus; quae discutienda sunt.*

*DISTINCTIO XVII. De creatione animae, utrum de aliquo facta sit, vel non, et quando facta, et quam gratiam haruerit in creatione.*

*DISTINCTIO XVIII. De formatione mulieris.*

*DISTINCTIO XIX. De primo hominis statu ante peccatum, scilicet qualis fuerit secundum corpus et secundum animam.*

*DISTINCTIO XX. De modo procreationis filiorum si non peccassent primi parentes, et quales nascerentur filii.*

*DISTINCTIO XXI. De invidia diaboli qua ad hominem tentandum accessit.*

*DISTINCTIO XXII. De origine illius peccati.*

*DISTINCTIO XXIII. Quare Deus permiserit hominem tentari, sciens eum esse casurum. (Aug., lib. 11, c. 4, super Gen., et eod lib., c. 9.)*

*DISTINCTIO XXIV. De gratia hominis, et de potentia ante casum.*

*DISTINCTIO XXV. Redit ad liberi arbitrii considerationem.*

*DISTINCTIO XXVI. De gratia operante et cooperante.*



*DISTINCTIO XXVII. De virtute quid sit, et quid sit actus ejus.*

*DISTINCTIO XXVIII. Praedicta repetit ut alia addat, definitam assignationem ponens de gratia et libero arbitrio contra pelagianos.*

*DISTINCTIO XXIX. Utrum homo ante peccatum egerit gratia operante et cooperante.*

*DISTINCTIO XXX. Quod per adam peccatum et poena transiit in posteros.*

*DISTINCTIO XXXI. Quomodo peccatum originale a patribus transeat in filios; an secundum animam, an secundum carnem.*

*DISTINCTIO XXXII. Quomodo originale peccatum dimittatur in baptismo, cum et post sit illa concupiscentia quae dicitur originale peccatum.*

*DISTINCTIO XXXIII. An peccata omnium praecedentium patrum parvuli originaliter trahant ut peccatum adae.*

*DISTINCTIO XXXIV. Quae de peccato animadvertenda sint.*

*DISTINCTIO XXXV. Quid sit peccatum. (Contra Faust., tom. 6, lib. 22, c. 27.)*

*DISTINCTIO XXXVI. Quod quaedam simul sunt peccata et poena peccati; quaedam peccata et causa peccati, alia vero peccata, et causa, et poena peccati.*

*DISTINCTIO XXXVII. Aliorum ponit sententiam qui dicunt malos actus nullo modo esse a Deo, nec esse bonos sive in eo quod sunt, sive alio modo.*

*DISTINCTIO XXXVIII. De voluntate et ejus fine, ex quo et ipsa judicatur.*

*DISTINCTIO XXXIX. Cum voluntas sit de his quae homo naturaliter habet, quare peccatum fore dicatur, cum nullum aliud naturale peccatum sit.*

*DISTINCTIO XL. An ex fine omnes actus pensari debeant, ut simpliciter boni vel mali dicantur.*

*DISTINCTIO XLI. An omnis intentio vel actio eorum qui carent fide sit mala.*

*DISTINCTIO XLII. An voluntas et actio mala in eodem homine et circa eandem rem sint unum peccatum, an plura.*

*DISTINCTIO XLIII. De peccato in spiritum sanctum, quod dicitur etiam peccatum ad mortem.*

*DISTINCTIO XLIV. De potentia peccandi; an sit homini vel a se, vel a diabolo, vel a Deo.*

## **LIBER SECUNDUS**

### **DE RERUM CORPORALIUM ET SPIRITUALIUM CREATIONE ET FORMATIONE, ALIISQUE PLURIBUS EO PERTINENTIBUS**

#### **DISTINCTIO PRIMA**

##### **UNUM ESSE RERUM PRINCIPIUM OSTENDIT. NON PLURA, UT QUIDAM PUTAVERUNT**

1. Creationem rerum insinuans Scriptura, Deum esse creatorem initiumque temporis atque omnium visibilium vel invisibilium creaturarum in primordio sui ostendit, dicens, Gen. 1: In principio creavit Deus coelum et terram. His etenim verbis Moyses Spiritu Dei afflatus, in uno principio a Deo creatore mundum factum refert, elidens errorem quorundam plura sine principio fuisse principia opinantium. Plato namque tria initia existimavit, Deum scilicet, exemplar, et materiam, et ipsam increatam sine principio, et Deum quasi artificem non creatorem. Creator enim est qui de nihilo aliquid facit. Et creare proprie est de nihilo aliquid facere; facere vero non modo de nihilo aliquid operari, sed etiam de materia. Unde et homo et angelus dicitur aliqua facere, sed non creare; vocaturque factor sive artifex, sed non creator. Hoc enim nomen soli Deo proprie congruit, qui de nihilo quaedam, et de aliquo aliqua facit. Ipse est ergo creator et opifex et factor, sed creationis nomen sibi proprie retinuit, alia vero etiam creaturis communicavit. In Scriptura tamen saepe creator accipitur tanquam factor, et creare tanquam facere sine distinctione significationis.

***Quod haec verba, scilicet, agere et facere, et hujusmodi, non dicuntur de Deo secundum eam rationem qua dicuntur de creaturis.***

2. Verumtamen sciendum est haec verba, scilicet, creare, facere, agere, et alia hujusmodi, de Deo non posse dici secundum eam rationem qua dicuntur de creaturis. Quippe cum dicimus eum aliquid facere, non aliquem in operando motum illi inesse intelligimus, vel aliquam in laborando passionem, sicut nobis solet accidere; sed ejus sempiternae voluntatis novum aliquem significamus effectum, id est, aeterna ejus voluntate aliquid noviter existere. Cum ergo aliquid dicitur facere, tale est ac si dicatur juxta ejus voluntatem, vel per ejus voluntatem, aliquid noviter contingere vel esse; ut in ipso nihil novi contingat, sed novum aliquid, sicut in ejus aeterna voluntate fuerat, fiat sine aliqua motione vel sui mutatione. Nos vero operando mutari dicimur, quia movemur; non enim sine motu aliquid facimus. Deus ergo aliquid agere vel facere dicitur, quia causa est rerum noviter existentium, dum ejus voluntate res novae esse incipiunt, quae ante non erant, absque ipsius agitatione; ut actus proprie dici non queat, cum videlicet actus omnis in motu consistat, in Deo autem motus nullus est. Sicut ergo ex calore solis aliqua fieri contingit, nulla tamen in ipso vel in ejus calore facta motione vel mutatione: ita ex Dei voluntate nova habent esse sine mutatione auctoris, qui est unum, et solum, et omnium principium. Aristoteles vero posuit principia, scilicet materiam et speciem, et tertium operatorium dictum; mundum quoque semper esse et fuisse.

***Quod catholicum est docet.***

3. Horum ergo et similium errorem Spiritus sanctus evacuans, veritatisque disciplinam tradens, Deum in principio temporum

mundum creasse, et ante tempora aeternaliter extitisse significat, ipsius aeternitatem et omnipotentiam commendans, cui voluisse, facere est; quia, ut praediximus, ex ejus voluntate et bonitate res novae existunt. Credamus ergo rerum creaturarum coelestium, terrestrium, visibilium vel invisibilium causam non esse nisi bonitatem Creatoris, qui est Deus unus et verus. Cujus tanta est bonitas, ut summe bonus beatitudinis suae qua aeternaliter beatus est, alios velit esse participes, quam videt et communicari posse, et minui omnino non posse. Illud ergo bonum quod ipse erat, et quo beatus erat, sola bonitate, non necessitate, aliis communicari voluit, quia summe boni erat prodesse velle, et omnipotentissimi nocere non posse.

### *Quare rationalis creatura facta sit.*

4. Et quia non valet ejus beatitudinis particeps existere aliquis nisi per intelligentiam, quae quanto magis intelligitur, tanto plenius habetur, fecit Deus rationalem creaturam quae summum bonum intelligeret, et intelligendo amaret, et amando possideret, ac possidendo frueretur. Eamque hoc modo distinxit, ut pars in sui puritate permaneret, nec corpori uniretur, scilicet, angeli, pars corpori jungeretur, scilicet, animae. Distincta est utique rationalis creatura in incorpoream et corpoream; et incorporea quidem angelus, corporea vero homo vocatur, ex anima rationali et carne subsistens. Conditio ergo rationalis creaturae primam causam habuit Dei bonitatem.

### *Quare creatus sit homo vel angelus.*

5. Ideoque si quaeratur quare creatur homo vel angelus, brevi sermone responderi potest: Propter bonitatem ejus. Unde Aug., in lib. de Doctrina christiana, c. 32: Quia bonus est Deus, sumus; et in quantum sumus, boni sumus.

***Ad quid creata sit rationalis creatura.***

6. Et si quaeritur ad quid creata sit rationalis creatura, respondetur: Ad laudandum Deum, ad serviendum ei, ad fruendum eo; in quibus proficit ipsa, non Deus. Deus enim perfectus, et summa bonitate plenus, nec augeri potest, nec minui. Quod ergo rationalis creatura facta est a Deo, referendum est ad Creatoris bonitatem, ad creaturae utilitatem.

***Brevissima responsio, cum quaeritur, quare vel ad quid facta sit rationalis creatura.***

7. Cum ergo quaeritur quare vel ad quid facta sit rationalis creatura, brevissime responderi potest: Propter Dei bonitatem, et suam utilitatem. Utile nempe ipsi est servire Deo, et frui eo. Factus ergo angelus sive homo propter Deum dicitur esse, non quia creator Deus et summe beatus alterutrius indiguerit officio, qui bonorum nostrorum non eget; ps. 147; sed ut serviret ei ac frueretur eo, cui servire regnare est. in hoc ergo proficit serviens, non ille cui servitur.

***Sicut factus est homo ut serviret Deo, sic mundus ut serviret homini.***

8. Et sicut factus est homo propter Deum, id est, ut ei serviret, ita mundus factus est propter hominem, scilicet, ut ei serviret. Positus est ergo homo in medio ut et ei serviretur, et ipse serviret; ut acciperet utrumque, et reflueret totum ad bonum hominis, et quod accepit obsequium, et quod impendit. Ita enim voluit Deus sibi ab homine serviri, ut ea servitute, non Deus, sed homo serviens juvaretur: et voluit ut mundus serviret homini, et exinde similiter juvaretur homo. Totum ergo bonum hominis erat, et quod factum est

propter ipsum, et propter quod ipse factus est. Omnia enim, ut ait Apostolus, 1 Cor. 3, nostra sunt, scilicet superiora, et aequalia, et inferiora. Superiora quidem nostra sunt, ad perfruendum, ut Deus Trinitas; aequalia, ad convivendum, scilicet, angeli. Qui etsi nobis modo superiores sint, in futuro erunt aequales; qui et modo nostri sunt, quia ad usum nobis sunt, sicut res dominorum dicuntur esse famulorum, non dominio, sed quia ad usum eorum. Ipsique angeli in quibusdam Scripturae locis nobis servire dicuntur, dum propter nos in ministerium mittuntur.

***Quomodo dicitur aliquando in Scriptura:  
Homo factus est propter reparationem angelici casus.***

9. De homine quoque in Scriptura interdum reperitur quod factus sit propter reparationem angelica ruinae, quod non ita est intelligendum quasi non fuisset homo factus si non peccasset angelus, sed quia inter alias causas, scilicet, praecipuas, haec etiam nonnulla causa extitit. Nostra ergo sunt superiora et aequalia. Nostra etiam sunt inferiora, quia ad serviendum nobis facta.

***Quare ita sit homo institutus, ut anima sit unita corpori.***

10. Solet etiam quaeri, cum majoris dignitatis videtur esse anima si absque corpore permansisset, cur unita sit corpori. Ad quod primo dici potest: Quia Deus voluit, et voluntatis ejus causa quaerenda non est. Secundo autem potest dici quod ideo Deus voluit eam corpori uniri, ut in humana ostenderet conditione novum exemplum beatae unionis quae est inter Deum et spiritum, in qua diligitur ex toto corde, et videtur facie ad faciem; putaret enim creatura se non posse uniri Creatori suo tanta propinquitate, ut eum tota mente diligeret et cognosceret, nisi videret spiritum, qui est excellentissima creatura, tam infimae, id est, carni, quae de terra est,

in tanta dilectione uniri, ut non valeat arctari ad hoc ut velit eam relinquere, sicut ostendit Apostolus dicens, 2 ad Cor. 5: Nolumus corpore expoliari, sed supervestiri, per quod ostenditur spiritum creatum Spiritui increato ineffabili amore uniri. Pro exemplo ergo futurae societatis, quae inter Deum et spiritum rationalem in glorificatione ejusdem perficienda erat, animam corporeis indumentis et terrenis mansionibus copulavit; luteamque materiam fecit ad vitae sensum vegetare, ut sciret homo quia, si potuit Deus tam disparem naturam corporis et animae in foederationem unam et in amicitiam tantam conjungere, nequaquam ei impossibile futurum rationalis creaturae humilitatem, licet longe inferiorem, ad suae gloriae participationem sublimare. Quia ergo, pro exemplo, rationalis spiritus in parte usque ad consortium terreni corporis humiliatus est; ne forte in hoc nimis depressus videretur, addidit Dei providentia ut postmodum, cum eodem corpore glorificato, ad consortium illorum qui in sua permanserunt puritate, sublimaretur, ut quod minus ex dispensatione Creatoris sui acceperat conditus, postmodum per gratiam ejusdem acciperet glorificatus. Sic ergo conditor noster Deus rationales spiritus, varia sorte pro arbitrio voluntatis suae disponens, illis quos in sua puritate reliquerat sursum in coelo mansionem; illis vero quos corporibus terrenis sociaverat, deorsum in terra habitationem constituit, utrisque regulam imponens obedientiae, quatenus et illi ab eo ubi erant non caderent, et isti ab eo ubi erant ad id ubi non erant ascenderent. Fecit itaque Deus hominem ex duplici substantia, corpus de terra componens, animam vero de nihilo faciens. Ideo etiam unitae sunt animae corporibus, ut in eis Deo famulantes majorem mereantur coronam.

***Post sacramentum Trinitatis de creatura tripartita agendum est, et de digniori, id est, angelica.***

11. Ex praemissis apparet rationalem creaturam in angelicam et humanam fuisse distinctam, quarum altera est tota spiritualis, id



est, angelica; altera ex parte spiritualis et ex parte corporalis, id est humana. Cum itaque de his tractandum sit, scilicet de spirituali et corporali creatura, de rationali et de non rationali, primo de rationali et spirituali, id est, de angelis agendum videtur, ut a contuitu creatoris ad cognitionem creaturae dignioris ratio nostra intendat, deinde ad considerationem corporeae tam illius quae est rationalis quam illius quae non est rationalis descendat, ut Trinitatis increatae sacramentum tripartitae creaturae, eique concretorum atque contingentium sequatur documentum.

## DISTINCTIO II

### QUAE CONSIDERANDA SUNT DE ANGELICA NATURA

1. De angelica itaque natura haec primo consideranda sunt: quando creata fuerit, et ubi, et qualis facta sit dum primum conderetur. Deinde qualis effecta aversione quorundam et conversione quorundam. De excellentia quoque, et ordinibus, et donorum differentia, et de officiis ac nominibus, aliisque pluribus aliqua dicenda sunt.

*Quando facti sunt angeli prius dicit, in quo videntur sibi obviare auctoritates.*

2. Quaedam auctoritates videntur innuere quod ante omnem creaturam creati sunt angeli. Unde illud, Eccl. 1: Primo omnium creata est sapientia, quod intelligitur de angelica natura quae in Scriptura saepe vita, sapientia et lux dicitur. Nam sapientia illa quae Deus est, creata non est. Filius enim sapientia Patris est genita, non facta nec creata, et tota Trinitas una sapientia est, quae non facta nec creata est, nec genita vel procedens. De angelica ergo vita illud accipiendum est, de qua dicit Scriptura quando facta est, scilicet, primo omnium. Sed rursum alia Scriptura, Gen. 1, dicit: In principio creavit Deus coelum et terram. Et in Propheta, psal. 101: Initio tu, Domine, terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt coeli. Et videtur contrarietas quaedam oriri ex assertionibus istis. Nam si primo omnium creata est sapientia, omnia post ipsam facta videntur; et ita post ipsam facta videntur coelum et terra, et ipsa facta ante coelum et terram. Item si in principio creavit Deus coelum et terram, nihil factum est ante coelum et terram, nec ipsa sapientia facta est

ante coelum et terram. Cum ergo contraria videantur, nec in divina Scriptura fas sit sentire aliquid esse contrarietatis, requiramus intelligentiam veritatis.

***Quid tenendum sit docet praemissas auctoritates determinando.***

3. Videtur itaque hoc esse tenendum, quod simul creata est spiritualis creatura, id est, angelica, et corporalis; secundum quod potest accipi illud Salomonis: Qui vivit in aeternum creavit omnia simul, id est, spiritualem et corporalem naturam: et ita prius tempore creati sunt angeli quam illa corporalis materia quatuor elementorum; et tamen primo omnium creata est sapientia; quia etsi non tempore praecedit, tamen dignitate. Quod autem simul creata fuerit corporalis spiritualisque creatura, Aug., super Gen., ad litteram aperte ostendit, tom. 3, lib. 1, c. 1, dicens per coelum et terram spiritualem corporalemque creaturam intelligi, et haec creata sunt in principio, scilicet, temporis; vel in principio, quia primo facta sunt.

***Quod nihil factum est ante coelum et terram, nec etiam tempus; cum tempore enim creata sunt, sed non ex tempore.***

4. Ante ea enim nihil factum est; nec etiam tempus factum est ante spiritualem, scilicet, angelicam naturam, et ante corporalem, scilicet, materiam illam quatuor elementorum confusam. Illa enim cum tempore creata sunt, nec ex tempore, nec in tempore. Sicut nec tempus in tempore creatum est, quia non fuit tempus antequam esset coelum et terra. Unde Aug., in lib. 5 de Trin., c. 6, dicit quod Deus fuit Dominus antequam tempus esset, et non in tempore coepit esse Dominus; quia fuit Dominus temporis quando coepit esse tempus: nec utique tempus coepit esse in tempore, quia non erat tempus antequam inciperet tempus.

***Quod simul cum tempore et cum mundo coepit corporalis et spiritualis creatura.***

5. Simul ergo cum tempore facta est corporalis et spiritualis creatura, et simul cum mundo. Nec fuit ante angelica creatura quam mundus, quia, ut ait Aug., tom. 3, lib. 5 de Gen. ad litt., cap. 19: Nulla creatura creata est ante secula, sed a seculis cum quibus coepit. Hieron. tamen, tom. 9, super Epistolam ad Titum, c. 1, aliud videtur sentire, dicens: Sex millia necdum nostri temporis implentur annorum, et quantas prius aeternitates, quanta tempora, quantas seculorum origines fuisse arbitrandum est, in quibus angeli, throni, dominationes, caeterique ordines servierunt Deo absque temporum vicibus atque mensuris, et Deo jubente substiterunt! His verbis quidam adhaerentes dixerunt cum mundo coepisse tempus seculare; sed ante mundum extitisse tempus aeternum sine mutabilitate, et in eo immutabiliter et intemporaliter astruunt angelos Deo jubente substitisse, eique servisse. Nos autem quod prius dictum est, pro captu intelligentiae nostrae, magis approbamus, salva tamen reverentia secretorum, in quibus nihil temere asserendum est, et illud Hieron. dixisse non ita sentiendo, sed aliorum opinionem referendo arbitramur.

***Ubi angeli mox creati fuerint; in empyreo scilicet, quod statim factum repletum est angelis.***

6. Jam est ostensum quando creata fuerit angelica natura; nunc autem attendendum est ubi facta fuerit. Testimoniis quarumdam auctoritatum evidenter monstratur angelos ante casum fuisse in coelo, et inde corruisse quosdam propter superbiam; alios vero qui non peccaverunt illic perstitisse. Unde Dominus in Evangelio ait, Luc. 10: Videbam Satanam tanquam fulgur de coelo cadentem; nec

appellatur hoc coelum firmamentum quod secunda die factum est, sed coelum splendidum quod dicitur empyreum, id est, igneum a splendore, non a calore; quod statim factum angelis est repletum, quod est supra firmamentum: et illud empyreum quidam expositorum sacrae Scripturae nomine coeli intelligi volunt, ubi Scriptura dicit: In principio creavit Deus coelum et terram. Coelum, inquit Strabus, non visibile firmamentum hic appellat, sed empyreum, id est, igneum vel intellectuale; quod non ab ardore, sed a splendore dicitur, quod statim factum repletum est angelis. Unde Job 38: Ubi eras, cum me laudabant astra matutina? etc. De hoc quoque Beda ita ait: Hoc superius coelum quod a volubilitate mundi secretum est, mox ut creatum est, sanctis angelis impletum est, quos in principio cum coelo et terra conditos testatur Dominus dicens: Ubi eras, cum me laudabant astra matutina, et jubilarent omnes filii Dei. Astra matutina et filios Dei eosdem angelos Dei vocat. Coelum enim in quo posita luminaria, non in principio, sed secunda die factum est. Ex his liquet quod in empyreo omnes angeli fuerunt ante quorundam ruinam, simulque creati sunt angeli cum coelo empyreo, et cum informi materia omnium corporalium.

***Quod simul creata est visibilium rerum materia et invisibilium natura, et utraque in formis secundum aliquid, et formata secundum aliquid.***

7. Simul ergo visibilium rerum materia et invisibilium natura condita est; et utraque informis fuit secundum aliquid, et formata secundum aliquid. Sicut enim corporalium materia confusa et permixta (quae secundum Graecos dicta est chaos) in illo exordio conditionis primariae et formam confusionis habuit, et non habuit formam distinctionis et discretionis, donec postea formaretur atque distinctas reciperet species, ita spiritualis et angelica natura in sua conditione secundum naturae habitum formata fuit; et tamen illam quam postea per amorem et conversionem a Creatore suo acceptura

erat formam non habuit, sed erat informis sine illa; unde August., lib. 1, de Gen. ad litt. c. 1, multipliciter exponens praemissa verba Genesis, per coelum dicit intelligi informem naturam vitae spiritualis, sicut in se potest existere non conversa ad Creatorem in quo formatur; per terram, corporalem materiam sine omni qualitate quae apparet in materia formata.

***Quomodo dicat Lucifer secundum Isaiam: Ascendam in coelum, et ero similis Altissimo, cum esset in coelo.***

8. Hic quaeri solet, si in coelo empyreo fuerunt angeli quam statim facti sunt, quomodo, ut legitur in Isaia 14, dicit Lucifer: Ascendam in coelum, et exaltabo solium meum, et ero similis Altissimo. Sed ibi coelum vocat Dei celsitudinem, cui parificari volebat; et est tale: Ascendam in coelum, id est, ad aequalitatem Dei.

### DISTINCTIO III

## QUALES FACTI FUERINT ANGELI, ET QUOD QUATUOR EIS ATTRIBUTA SUNT IN IPSO INITIO SVAE CONDITIONIS

1. Ecce ostensum est ubi angeli fuerint mox ut creati sunt. Nunc consequens est investigare quales facti fuerunt in ipso primordio suae conditionis; et quatuor quidem angelis videntur esse attributa in initio subsistentiae suae, scilicet, essentia simplex, id est, indivisibilis et immaterialis, et discretio personalis, et per rationem naturaliter insitam intelligentia, memoria et voluntas sive dilectio, liberum quoque arbitrium, id est, libera inclinandae voluntatis sive ad bonum, sive ad malum facultas. Poterant enim per liberum arbitrium sine violentia et coactione ad utrumlibet propria voluntate deflecti.

*An omnes angeli fuerint aequales in tribus, scilicet in sapientia, in essentia, in libertate arbitrii.*

2. Hic considerandum est utrum in sua substantia spirituali et sapientia rationali et libertate arbitrii quae omnibus inerant, omnes aequales fuerint; ut sit prima consideratio de substantia; secunda de forma; tertia de potestate. Persona quippe substantia est; sapientia forma; arbitrium potestas, et ad substantiam quidem pertinet naturae subtilitas, ad formam vero intelligentiae perspicacitas, et ad potestatem rationalis voluntatis habilitas. Illae ergo essentiae rationales quae personae erant, et spiritus erant, naturaque simplices, et vita immortales, differentem essentiae tenuitatem, et differentem sapientiae perspicacitatem, atque differentem arbitrii libertatem et habilitatem recte habuisse intelliguntur: sicut in corporibus nonnulla differentia est secundum essentiam ac formam et pondus. Quaedam

enim aliis meliorem ac digniorem essentiam et formam habent, et alia aliis leviora atque agilia sunt. Ad hunc ergo modum credendum est illas spirituales naturas convenientes suae puritati et excellentiae, et in essentia, et in forma, et in facultate differentias accepisse in exordio suae conditionis; quibus alii inferiores, alii superiores Dei sapientia constituerentur, aliis majora, aliis minora dona praestantis, ut qui tunc per naturalia bona aliis excellebant, ipsi etiam post per munera gratiae eisdem praeessent. Qui enim natura magis subtiles, et sapientia amplius perspicaces creati sunt, hi etiam majoribus gratiae muneribus praediti sunt, et dignitate excellentiores aliis constituti. Qui vero natura minus subtiles et sapientia minus perspicaces conditi sunt, minora gratiae dona habuerunt, inferioresque constituti sunt sapientia Dei, aequo moderamine cuncta ordinantis. In ipsa facultate arbitrii differentia animadvertenda est secundum differentem naturae virtutem et differentem cognitionis et intelligentiae vim. Et sicut differens vigor et subtilitas naturae infirmitatem non adducit, minorque cognitio sapientiae ignorantiam non ingerit, sic libertas inferior nullam arbitrio necessitatis voluntatem imponit.

### *Quae communia et aequalia habuerunt angeli.*

3. Et sicut in praedictis angeli differebant, ita et quaedam communia et aequalia habebant: quod spiritus erant, quod indissolubiles, et immortales erant, commune omnibus et aequale erat. In subtilitate vero essentiae, et intelligentia sapientiae, et libertate voluntatis differentes erant. Has distinctiones intelligibiles invisibilium naturarum ille solus comprehendere potuit et ponderare, qui cuncta fecit in pondere, numero, et mensura.



***An boni vel mali, justi vel injusti creati sint angeli,  
et an aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum.***

4. Illud quoque investigatione dignum videtur, quod etiam a pluribus quaeri solet, utrum boni vel mali, justi vel injusti creati sint angeli; et an aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum, vel sine mora in ipso creationis exordio ceciderint.

***Opinio quorundam dicentium angelos  
in malitia creatos, et sine omni mora ruisse.***

5. Putaverunt enim quidam angelos qui ceciderunt creatos esse malos, et non libero arbitrio in malitiam declinasse, sed etiam in malitia a Deo factos esse; nec aliquam fuisse moram inter creationem et lapsum, sed ab initio apostatasse; alios vero creatos fuisse plene beatos. Qui opinionem suam muniunt auctoritate Aug., lib. 1, c. 16, super Genes., ita dicentis: Non frustra potest putari ab initio temporis diabolus cecidisse, nec cum sanctis angelis pacatum aliquando vixisse et beatum, sed mox apostatasse; unde Dominus ait Joan. 1: Ille homicida erat ab initio, et in veritate non stetit; ut intelligamus quia in veritate non stetit ex quo creatus est, qui staret si stare voluisset. Item in eodem, lib. 1, c. 19 in fine, et initio 20: Non frustra, inquit, putandum est ab ipso initio temporis vel conditionis suae diabolus cecidisse, et nunquam in veritate stetisse; unde quidam in hanc malitiam libero arbitrio non esse flexum, sed in hac a Deo putant esse creatum, secundum illud beati Job, 40: Hoc est initium figmenti Dei quod fecit Deus, ut illudatur ab angelis ejus. Et Propheta ait, ps. 103: Draco iste quem formasti ad illudendum ei. Tanquam primo factus sit malus invidus et diabolus, nec voluntate depravatus. His aliisque testimoniis utuntur qui dicunt angelos qui ceciderunt creatos fuisse malos, et sine mora corruisse; eos vero qui perstiterunt, perfectos et beatos fuisse creatos astruunt auctoritate Augustini, qui super Genes., dicit per coelum significari creaturam

spiritualem, quae ab exordio quo facta est beata est semper.

***Aliorum sententia probabilis, qui dicunt omnes angelos creatos esse bonos, et aliquam morulam fuisse inter creationem et lapsum.***

6. Aliis autem videtur omnes angelos creatos esse bonos, et in ipso creationis initio bonos extitisse, id est, sine vitio, justosque fuisse, id est, innocentes; sed non justos, id est, virtutum exercitium habentes. Nondum enim praediti erant virtutibus, quae stantibus appositae fuerunt in confirmatione per gratiam; aliis vero per liberum arbitrium superbientibus, et ideo cadentibus. Aliquam etiam fuisse morulam aiunt inter creationem et lapsum ac confirmationem, et in illa brevitate temporis omnes boni erant, non quidem per usum liberi arbitrii, sed per creationis beneficium; et tales erant qui stare poterant, id est, non cadere per bona creationis, et cadere per liberum arbitrium. Poterant enim peccare et non peccare, sed non poterant proficere ad meritum vitae nisi gratia superadderetur, quae addita est quibusdam confirmatione. Et ad hoc confirmandum utuntur testimonio Augustini, qui, super Genes., dicit angelicam naturam primo informiter creatam, et coelum dictam; postea formatam, et lucem appellatam quando ad Creatorem est conversa perfecta dilectione ei inhaerens; unde prius dictum est: In principio creavit Deus coelum et terram, et postea subditum: Dixit Deus: Fiat lux, et facta est lux; quia in primo agitur de creatione spiritualis naturae informis, postea de formatione ejusdem. Ratio quoque obviat illis qui dicunt angelos creatos fuisse malos. Non enim potuit Creator optimus auctor mali esse, et ideo totum bonum erat quod ex ipso illis erat; et totum bonum erat, quoniam ex ipso totum erat. Hoc modo probatur quod boni erant omnes angeli quando primo facti sunt, sed ea bonitate quam natura incipiens acceperat.

***Probationem Augustini contra illos inducit qui dicunt angelos factos malos; verba etiam Job determinat, quae illi pro se inducebant.***

7. Ideoque August., lib. de Genesi ad litteram cap. 1, exterminans opinionem eorum qui angelos creatos fuisse malos putant, auctoritate et ratione probat bonos fuisse creatos, et verba praemissa beati Job quae illi pro se inducebant, quomodo sint intelligenda aperit, dicens, super Genes.: Omnia fecit Deus valde bona, Naturam ergo angelorum bonam fecit. Et quia injustum est ut nullo merito hoc in aliquo quod creavit Deus damnet, non naturam, sed voluntatem malam puniendam esse credendum est; nec ejus naturam significatam esse cum dicitur: Hoc est initium figmenti Dei, etc. Sed corpus aereum quod tali voluntati aptavit Deus; vel ipsam ordinationem Dei, in qua eum invitum etiam fecit utilem bonis; vel ipsius angeli facturam, quia etsi praesciret Deus voluntate malum futurum, fecit tamen eum, providens quanta de illo sua bonitate esset facturus. Figmentum ergo Dei dicitur, quia cum sciret eum Deus voluntate malum futurum ut bonis noceret, creavit tamen illum, ut de illo bonis prodesset; hoc autem fecit ut illudatur ei. Illudatur enim ei, cum sanctis proficit tentatio ejus. Sicut et mali homines quos Deus malos futuros praevidens creavit, tamen ad sanctorum utilitatem, illuduntur cum praestatur sanctis eorum tentatione profectus. Sed ipse est initium, quia praecedit antiquitate et principatu malitiae. Haec autem illusio fit angelis malis, et hominibus malis, per angelos malos, quia subdit eis angelos malos et homines malos, ut non quantum nituntur, sed quantum sinuntur, possint nocere. Ecce aperte ostendit qualiter praedicta verba Job intelligenda sint, et angelicam naturam bonam creatam esse asseruit.

***Quomodo intelligenda sint verba praemissa Domini disserit, evidenter tradens angelos esse creatos bonos, et post creationem cecidisse.***

8. Deinde qualiter verba Domini quae supra posuit accipienda sint Aug. aperit, ubi etiam sua quae praedixit verba determinat, evidenter dicens angelos bonos fuisse creatos, et post creationem, interposita aliqua morula, cecidisse, ita inquiring, lib. 11, c. 23: Quod putatur diabolus nunquam in veritate stetisse, nunquam beatam vitam duxisse, sed ab initio cecidisse: non sic accipiendum est, ut malus a bono Deo creatus esse putetur, quasi ab initio non cecidisse diceretur. Non enim cecidit, si talis, scilicet, malus factus est; a quo enim caderet? Factus ergo prius, statim a veritate se avertit, propria potestate delectatus, beataeque vitae dulcedinem non gustavit, quam acceptam non fastidivit, sed nolendo accipere amisit. Sui ergo casus praescius esse non potuit, quia sapientia fructus est pietatis. Continuo autem ut factus est cecidit; non ab eo quod accepit, sed ab eo quod acciperet si Deo subdi voluisset. Ecce hic aperte declarat angelos bonos creatos fuisse, et post creationem cecidisse; et fuit ibi aliqua morula, licet brevissima. Quod Origenes confirmat super Ezech., dicens, tom. 2, hom. 1: Serpens hostis contrarius veritati, non tamen a principio, nec statim supra pectus et ventrem suum ambulavit: sicut Adam et Eva non statim peccaverunt, ita et serpens aliquando fuit non serpens cum in paradiso deliciarum moraretur; Deus enim malitiam non fecit. Ecce aperte dicit post creationem, interposita morula, cecidisse. Ideoque illa verba sic accipienda videntur: Homicida erat ab initio vel mendax, id est, statim post initium, quando sibi aequalitatem Dei promisit, et seipsum occidit, qui homo dicitur in Evangelio; nec in veritate stetit, quia in ea non fuit, sed ab initio temporis, id est, statim post initium temporis apostatavit. Potest etiam et sic accipi illud: Ab initio homicida fuit vel mendax, id est, ex quo homo fuit conditus, quem per invidiam in mortem praecipitavit et fallaciter seduxit. Ex praedictis ergo liquet angelos bonos omnes esse creatos, et post creationem quosdam cecidisse a

bono quod habuissent si perstitissent.

***Quod triplex fuit sapientia in angelis ante casum  
vel confirmationem.***

9. Hic inquiri solet quam sapientiam habuerunt ante casum vel confirmationem. Erat in eis triplex naturalis cognitio, qua sciebant quod facti erant, et a quo facti erant, et cum quo facti erant; et habebant aliquam boni et mali notitiam, intelligentes quid appetendum vel respuendum illis foret.

***An aliquam Dei habuerint dilectionem vel sui invicem.***

10. Solet etiam quaeri utrum aliquam Dei vel sui dilectionem invicem habuerint, ut memoriam, intellectum et ingenium, qua Deum et se aliquatenus diligebant, per quam tamen non merebantur.

## DISTINCTIO IV

### AN PERFECTOS ET BEATOS CREAVIT DEUS ANGELOS, AN MISEROS ET IMPERFECTOS

1. Post haec videndum est utrum perfectos et beatos creavit Deus angelos, an miseros et imperfectos. Ad quod dici potest quod nec in beatitudine, nec in miseria creati sunt. Miseri enim ante peccatum esse non potuerunt, quia ex peccato miseria est. Nam si non fuisset peccatum, nulla esset miseria. Beati quoque nunquam fuerunt illi qui ceciderunt, quia sui eventus ignari fuerunt, id est, peccati et supplicii futuri. Si enim lapsum suum praesciverunt, aut vitare voluerunt, sed non potuerunt, et ita erant miseri; aut potuerunt, sed noluerunt, et ita erant stulti et maligni. Ideoque dicimus quia non erant praescii eventus sui, nec eis data est cognitio eorum quae futura erant super eos. Boni vero et qui perstiterunt, forte beatitudinis praescii fuerunt. Unde August., lib. 11, c. 17, super Genes.: Quomodo, inquit, beatus inter angelos fuit qui futuri peccati atque supplicii praescius non fuit? Quaeritur autem cur non fuerit. Forte hoc Deus revelare diabolo noluit quid facturus vel passurus esset; caeteris vero revelare voluit quod in veritate mansuri essent. His verbis videtur Augustinus significare quod angeli qui corruerunt non fuerunt praescii sui casus, ideoque beati non fuerunt. Et quod angeli qui perstiterunt beatitudinem sibi affuturam praesciverunt, atque de ea certi in spe extiterunt, unde quodammodo jam beati erant. Et revera si ita fuisset, posset illos dici modo fuisse beatos, alios vero non, qui nesciverunt eventum suum.

***Quod opinando Aug. haec dixit, non asserendo, quod angeli qui perstiterunt praescii fuerunt boni.***

2. Sed hoc magis opinando et quaerendo dicit Augustinus quam asserendo. Unde et huic opinioni opponens consequenter subdit: Sed quare discernebantur illi a caeteris, ut Deus istis quae ad ipsos pertinerent non revelaret, aliis vero revelaret, cum non prius sit ipse ultor quam aliquis peccator? non enim damnat ipse innocentes. Hic videtur innuere quod nec peccaturis futurum malum, nec permansuris futurum bonum revelaverit. Ideoque nec illi qui ceciderunt unquam, nec illi qui perstiterunt usque ad consummationem beati fuerunt; quia beati non poterant esse si de beatitudine certi non erant, vel si damnationis incerti erant. Unde Aug. in eodem: Dicere, inquit, de angelis quod in suo genere beati esse possent, damnationis vel salutis incerti, quibus nec spes esset quod mutandi essent in melius, nimia praesumptio est. Quomodo enim beati esse possunt quibus est incerta sua beatitudo?

***Summam colligit praedictorum, confirmans omnes angelos ante confirmationem vel lapsum non fuisse beatos, nisi per beatitudinem accipiat illum statum innocentiae in quo fuerunt ante casum.***

3. Ex praedictis consequitur quod angeli qui corruerunt, nunquam beati fuerunt, nisi beatitudinem aliquis accipiat illum statum innocentiae in quo fuerunt ante peccatum. Illi vero qui perstiterunt, aut suam beatitudinem futuram Deo revelante praescierunt; et ita spei certitudine aliquo modo beati fuerunt, vel incerti extiterunt suae beatitudinis, et ita aliter beati non fuerunt quam reliqui qui ceciderunt. Mihi autem quod posterius dictum est probabilius videtur.

***Responsio ad id quod quaerebatur an angeli essent creati perfecti aut imperfecti, et dicitur quod perfecti fuerunt secundum aliquid, et imperfecti secundum aliquid.***

4. Ad hoc autem quod quaerebatur, utrum perfecti vel imperfecti fuerint creati, dici potest quia quodam modo perfecti fuerint, et quodam alio modo imperfecti. Non enim uno modo aliquid dicitur perfectum, sed pluribus.

***Quod tribus modis dicitur perfectum, secundum tempus, secundum naturam, et universaliter perfectum.***

5. Dicitur namque perfectum tribus modis: est enim perfectum secundum tempus, et perfectum secundum naturam, et est universaliter perfectum. Secundum tempus perfectum est quod habet quidquid tempus requirit, et convenit secundum tempus haberi, et hoc modo angeli erant perfecti ante confirmationem vel lapsum. Secundum naturam perfectum est quod habet quidquid debitum est vel expedit naturae suae ad glorificationem, et hoc modo perfecti fuerunt angeli post confirmationem, et erunt sancti post resurrectionem. Universaliter et summe perfectum est, cui nihil unquam deest, et a quo universa proveniunt bona, quod est solius Dei. Prima ergo perfectio est naturae conditae, secunda naturae glorificatae, tertia naturae increatae.

***Praedicta breviter tangit, addens quales fuerunt angeli in conversione et adversione.***

6. Quales fuerint angeli in creatione ostensum est, boni scilicet, et non mali; justii, id est, innocentes, et perfecti



quodammodo, alio vero modo imperfecti. Beati vero non fuerunt usque ad confirmationem, nisi beatitudo accipiatur, ut jam dictum est, ille status innocentiae et bonitatis in quo conditi sunt.

## DISTINCTIO V

### DE CONVERSIONE ET CONFIRMATIONE STANTIUM, ET AVERSIONE ET LAPSU CADENTIUM

1. Post haec consideratio adducit inquirere, quales effecti sint dum dividerentur aversione et conversione. Post creationem namque mox quidam conversi sunt ad creatorem suum, quidam aversi. Converti ad Deum, fuit ei charitate adhaerere; averti, odio habere vel invidere. Invidiae namque mater est superbia, qua voluerunt se parificare Deo. In conversis quasi in speculo relucere coepit Dei sapientia qua illuminati sunt; aversi vero excaecati sunt. Et illi quidem conversi sunt et illuminati a Deo gratia apposita. Isti vero sunt excaecati non immissione malitiae, sed desertione gratiae a qua deserti sunt; non ita quod prius dedita subtraheretur, sed quia nunquam est apposita ut converterentur. Haec est ergo conversio et aversio, qua divisi sunt qui natura boni erant, ut sint alii supra illud bonum per justitiam boni, alii illo corrupto per culpam mali. Conversio justos fecit, et aversio injustos. Utraque fuit voluntatis, et voluntas utriusque libertatis.

2. Habebant enim omnes liberum arbitrium, quod est libera potestas etabilitas voluntatis rationalis. Poterant enim voluntate eligere quodlibet, et ratione judicare, id est discernere; in quibus constat liberum arbitrium, nec creati sunt volentes averti vel converti, sed habiles ad volendum hoc vel illud; et post creationem spontanea voluntate alii elegerunt malum, alii bonum; et ita discernit Deus lucem a tenebris, sicut dicit Scriptura, id est, bonos angelos a malis; et lucem appellavit diem, noctem vero tenebras, Gen. 1, quia bonos angelos gratia sua illuminavit, malos vero excaecavit.

***Post creationem aliquid datum est stantibus per quod converterentur: nec merito aliquo, sed gratia cooperante.***

3. Si autem quaeritur utrum post creationem conversis aliquid collatum sit per quod converterentur, id est, diligerent Deum, dicimus quia est eis collata gratia cooperans, sine qua non potest proficere rationalis creatura ad meritum vitae. Cadere enim potest per se; sed proficere non potest sine gratia adjuvante.

***Qua gratia indigebat angelus, et qua non.***

4. Non indigebat angelus gratia per quam justificaretur, quia malus non erat, sed qua ad diligendum Deum perfecte et obediendum adjuvaretur. Operans quidem gratia dicitur qua justificatur impius, id est, de impio fit pius, de malo bonus. Cooperans vero gratia, qua juvatur ad bene volendum efficaciter, et Deum prae omnibus diligendum et operandum bonum, et ad perseverandum in bono, et hujusmodi; de quibus postea plenius. Data est ergo angelis qui perstiterunt cooperans gratia, per quam conversi sunt ut Deum perfecte diligerent. Conversi ergo sunt a bono quod habebant non perditum ad majus bonum quod non habebant; et facta est ista conversio per gratiam cooperantem libero arbitrio, quae gratia aliis qui ceciderunt apposita non fuit.

***An sit imputandum illis qui aversi sunt.***

5. Ideoque a quibusdam dici solet non esse imputandum illis qui aversi sunt et non conversi, quia sine gratia converti non poterant; sed illa non est eis data, nec culpa illorum fuit quod non est data, quia in eis nulla culpa adhuc praecesserat. Ad hoc dici potest quoniam quibus apposita est gratia non fuit ex meritis eorum,

alioquin jam non esset gratia, si ex merito quod esset ante gratiam daretur.

***Qua culpa gratia non est data eis qui ceciderunt.***

6. Quod vero aliis non est data, culpa eorum fuit, quia cum stare possent, noluerunt quousque gratia apponeretur; sicut alii perstiterunt, donec illis cadentibus per superbiam eis gratia apposita est. Aperte ergo cadentium culpa in hoc deprehendi potest, quia sine gratia nequirent proficere, quam non acceperant; per id tamen quod eis collatum erat in creatione, poterant non cadere, id est, stare, quia nihil erat quod ad casum eos compelleret, sed sua spontanea voluntate declinaverunt: quod si non fecissent, quod datum est aliis, utique daretur et istis.

***Quod angeli in ipsa confirmatione beati fuerunt; sed utrum eam meruerint per gratiam tunc sibi datam ambiguum est, de hoc enim diversi diversa sentiunt.***

7. Hic quaeri solet utrum in ipsa confirmatione beati fuerint angeli; et an ipsam beatitudinem aliquo modo meruerint. Quod in ipsa confirmatione beati fuerint, plures contestantur auctoritates, et ideo pro constanti habendum est. Utrum vero per gratiam tunc sibi datam ipsam beatitudinem meruerint, ambiguum est. Quibusdam enim placet quod eam meruerint per gratiam quam in confirmatione perceperunt, simulque in eis meritum et praemium fuisse dicunt; nec meritum praecessisse praemium tempore, sed causa. Aliis autem videtur quod beatitudinem quam receperunt in confirmatione per gratiam tunc appositam non meruerint, dicentes tunc fuisse eis collatam gratiam non ad merendum, sed ad beate vivendum; nec tunc eis datum esse bonum quo mererentur, sed quo feliciter fruerentur. Quod autem tunc in praemium acceperunt, per obsequia nobis

exhibita, ex Dei obedientia et reverentia mereri dicunt, et ita praemium praecessit merita; et hoc mihi magis placere fateor.

## DISTINCTIO VI

### QUOD DE MAJORIBUS ET MINORIBUS QUIDAM CECIDERUNT, INTER QUOS UNUS FUIT CELSIOR, SCILICET LUCIFER

1. Praeterea scire oportet quoniam sicut de majoribus et minoribus quidam perstiterunt, ita de utroque gradu quidam corruerunt, inter quos unus fuit omnibus aliis cadentibus excellentior, nec inter stantes aliquis eo fuit dignior, sicut testimoniis auctoritatum monstratur. Ait enim Job, c. 40: Ipse principium viarum Dei. Et in Ezechiele legitur, c. 28: Tu signaculum similitudinis, plenus scientia et perfectione, decorus in deliciis paradisi Dei fuisti. Quod Gregorius exponens ait, l. 31 Moral., c. 24: Quanto in eo subtilior est natura, eo magis in illo imago Dei similis insinuaturn impressa. Item in Ezechiele legitur, c. 25: Omnis lapis pretiosus operimentum ejus, id est, omnis angelus quasi operimentum ejus erat, quia, ut dicit Gregorius, hom. 34 super Isai.: In aliorum comparatione caeteris clarior fuit, unde vocatus est Lucifer, sicut testatur Isaias, c. 14: Quomodo, inquit, cecidisti, Lucifer, qui mane oriebaris? etc.; qui non unus ordo, sed unus spiritus accipiendus est, qui teste Isidoro, l. de summo Bono, c. 12, postquam creatus est, eminentiam naturae et profunditatem scientiae suae perpendens, in suum Creatorem superbivit, in tantum quod etiam Deo se aequare voluit: ut in Isaia dicitur, c. 14: In coelum ascendam super astra coeli, et exaltabo solium meum, et ero similis Altissimo. Similis quidem Deo esse voluit, non per imitationem, sed per aequalitatem potentiae.

*Unde et quo dejectus fuerit merito suae superbiae.*

2. Et tantae superbiae merito de coelo, id est, de empyreo, in

quo cum aliis fuerat, dejectus est in istum caliginosum aerem cum omnibus suae pravitatis consortibus. Nam, ut Joannes ait in Apocalypsi, c. 12, draco de coelo cadens secum traxit tertiam partem stellarum, quia Lucifer ille aliis major non solus cecidit, sed cum eo alii multi qui ei in malitia consenserunt, eosque cadentes hujus caliginosi aeris habitaculum excepit. Et hoc ad nostram probationem factum est, ut sit nobis exercitationis causa, unde Apostolus, Eph. 6: Colluctatio est nobis adversus principes et potestates mundi hujus, et adversus rectores harum tenebrarum, contra spiritualia nequitiae in coelestibus, quia daemones, qui sunt spirituales et nequam, in hoc turbulento aere nobis propinquo, quod coelum appellatur, habitant. Unde et diabolus princeps aeris (alias mundi) dicitur, Joan. 14.

### ***Quod non est concessum eis habitare in coelo vel in terra.***

3. Non enim est eis concessum habitare in coelo, quia clarus locus est et amoenus; nec in terra nobiscum, ne homines nimis infestarent. Sed juxta apostoli Petri doctrinam in Epistola 2 canonica traditam, in aere isto caliginoso, qui eis quasi carcer usque ad tempus judicii deputatus est; tunc autem detrudentur in baratrum inferni secundum illud, Matth. 25: Ite, maledicti in ignem aeternum qui praeparatus est diabolo et angelis ejus.

### ***Quod daemones alii aliis praesunt, et habent etiam alias praelationes.***

4. Et sicut inter bonos angelos alii aliis praesunt, ita et inter malos alii aliis praelati sunt, et alii aliis subjecti; quamdiu durat mundus, angeli angelis, daemones daemonibus, homines hominibus praesunt. Sed in futuro omnis evacuabitur praelatio, ut docet Apostolus, 1 Cor. 15. Habent quoque secundum modum scientiae majoris vel minoris, praelationes alias majores vel minores. Quidam

enim uni provinciae, alii uni homini, aliqui etiam uni vitio praesunt. Unde dicitur spiritus superbiae, spiritus luxuriae, et hujusmodi, quia de illo vitio maxime potest homines tentare, a quo denominatur. Inde etiam est quod nomine daemonis divitiae vocantur, scilicet mammona. Est enim Mammon nomen daemonis, quo nomine vocantur divitiae secundum Syram linguam. Hoc autem non ideo est quod diabolus in potestate habeat dare vel auferre divitias cui velit, sed quia eis utitur ad hominum tentationem et deceptionem.

***An omnes daemones sint in hoc aere caliginoso, an aliqui sint in inferno.***

5. Solet autem quaeri utrum omnes in isto aere caliginoso sint, an aliqui jam sint in inferno? Quod in inferno quotidie descendant aliqui daemonum, verisimile est, qui animas illuc cruciandas deducunt: et quod illic aliqui semper sint, alternatis forte vicibus, non procul est a vero, qui illic animas detinent atque cruciant. Quod autem animae malorum illuc descendant, atque illic puniantur, ex eo constat, quod Christus ad inferos descendit, ut justos qui ibi tenebantur educeret. Si enim justus illuc descendebat, multo magis injusti; et sicut tradidit auctoritas, cum justos eduxit, iniquos ibi reliquit. Momordit enim infernum, non absorbit.

***Quidam putant Luciferum esse in inferno relegatum ex quo tentavit Christum et victus fuit; quem dicunt primum hominem tentasse et vicisse.***

6. De Lucifero autem quidam opinantur quod ibi relegatus sit, et ad nos tentandos nunc accessum non habeat, quia in Apocalypsi legitur, c. 20: Cum consummati fuerint mille anni, solvetur Satanus de carcere suo, et exiet, et seducet gentes; quod erit novissimo tempore Antichristi, quando erit tanta tribulatio, ut etiam si fieri



potest, moveantur electi, Matth. 24. Quem ibi relegatum dicunt ab eo tempore quo tentavit Christum in deserto vel in passione, et victus fuit ab eo. Ipsum putant hominem tentasse et vicisse; et secundo Deum, sed ab eo victum esse, et ideo in inferno relegatum. Alii autem putant ex quo cecidit pro peccati sui magnitudine illuc fuisse demersum.

***Quod Lucifer non habet potestatem  
quam habebit in tempore Antichristi.***

7. Sed sive in infernum demersus sit sive non, credibile est eum non habere potestatem accedendi ad nos, quam habebit in tempore Antichristi; in quo fraudulenter ac violenter operabitur, et ideo forte dicitur tunc solvendus, quia tunc dabitur ei potestas a Deo tentandi homines, quam modo non habet.

***Quod daemones semel victi a sanctis,  
non accedunt amplius ad alios.***

8. Aliis quoque qui a sanctis juste et pudice viventibus vincuntur, potestas alios tentandi videtur adimi. Unde Origenes, t. 1, homil. 15 ad librum Josuae, c. 12 ejusd.: Puto, inquit, sane quia sancti repugnantes adversus istos incentores et vincentes minuant exercitum daemonum, velut quam plurimos eorum interimant: nec ultra fas sit illi spiritui qui ab aliquo sancto caste et pudice vivendo victus est, impugnare iterum alium hominem. Hoc autem putant quidam intelligendum tantum de illo vitio in quo superatus est, ut si de superbia aliquem virum sanctum tentat, et vincitur, ulterius non liceat illi illum vel alium de superbia tentare.

## DISTINCTIO VII

### **QUOD BONI ANGELI A DEO SUNT CONFIRMATI PER GRATIAM UT PECCARE NON POSSINT; ET MALI ITA OBDURATI IN MALO, UT BENE VIVERE NEQUEANT**

1. Supra dictum est quod angeli qui perstiterunt, per gratiam confirmati sunt; et qui ceciderunt, a gratia Dei deserti sunt. Et boni quidem in tantum confirmati sunt per gratiam, quod peccare nequeunt. Mali vero per malitiam adeo sunt obstinati, quod bonam voluntatem habere, sive bene velle non valent, etsi bonum sit quod aliquando volunt. Volunt enim aliquando aliquid fieri quod Deus vult fieri, et utique illud bonum est et justum fieri; nec tamen bona voluntate illud volunt.

*Quod utrique liberum arbitrium habent,  
 nec tamen ad utrumque flecti possunt.*

2. Sed cum nec boni peccare possint, nec mali bene velle, vel bene operari, videtur quod jam non habeant liberum arbitrium, quia in utramque partem flecti non possunt, cum liberum arbitrium ad utrumque se habeat. Unde Hieron. in tractatu de prodigo Filio, dicit: Solus Deus est in quem peccatum cadere non potest; caetera cum sint liberi arbitrii in utramque partem flecti possunt. Hic videtur dicere quod omnis creatura in libero arbitrio constituta flecti potest ad bonum et ad malum. Quod si est, ergo et boni angeli et mali ad utrumque flecti possunt; ergo et boni possunt fieri mali, et mali boni. Ad quod dicimus quia boni tanta gratia confirmati sunt, ut nequeant fieri mali; et mali in malitia adeo obdurati sunt, ut non valeant fieri

boni; et tamen utrique habent liberum arbitrium, quia et boni non aliqua cogente necessitate, sed propria ac spontanea voluntate per gratiam quidem adjuti bonum eligunt, et malum respuunt, et mali similiter spontanea voluntate a gratia destituti, bonum vitant, et malum sequuntur: et mali habent liberum arbitrium, sed depressum atque corruptum, quod surgere ad bonum non valet.

***Quod boni post confirmationem liberius arbitrium habent quam ante.***

3. Boni vero arbitrium habent multo liberius post confirmationem quam ante. Ut enim Aug. tradidit in Ench., c. 105, non ideo carent libero arbitrio quia male velle non possunt; multo quippe liberius est arbitrium quod non potest servire peccato. Neque culpanda est voluntas: aut voluntas non est, aut libera dicenda non est, quia beati esse sic volunt, ut esse miseri non solum nolint, sed nec prorsus velle possint. Non possunt itaque boni angeli velle malum vel velle esse miseri; neque hoc habent ex natura, sed ex gratiae beneficio. Ante gratiae namque confirmationem potuere peccare angeli, et quidam etiam peccaverunt, et daemones facti sunt. Unde Aug., tom. 6, in lib. 3 contra Maximinum, c. 12: Creaturarum natura coelestium mori potuit, quia peccare potuit. Nam angeli peccaverunt, et daemones facti sunt; quorum diabolus est princeps: et qui non peccaverunt, peccare potuerunt; et cuicumque creaturae rationali praestatur ut peccare non possit, non est hoc naturae propriae, sed Dei gratiae. Ideoque solus Deus est qui non gratia cujusquam, sed natura sua non potuit, nec potest, nec poterit peccare. Ecce hic insinuatur quod angeli ante confirmationem peccare potuerunt, sed post confirmationem non possunt. Quod potuerunt fuit eis ex libero arbitrio, quod est eis naturale; quod vero modo non possunt peccare, non est eis ex natura, id est, libero arbitrio, sed ex gratia, et qua gratia etiam est ut ipsum liberum arbitrium jam non possit peccato servire.

***Quod post confirmationem angeli non possint ex natura peccare sicut ante; non quod debilitatum sit eorum liberum arbitrium, sed confirmatum.***

4. Non ergo post confirmationem angeli de natura sicut ante peccare potuerunt; non quod liberum arbitrium eorum debilitatum sit per gratiam, sed ita potius confirmatum, ut jam per illud non possit bonus angelus peccare; quod utique non est ex libero arbitrio, sed ex gratia Dei. Quod ergo Hieronymus ait: Caetera cum sint liberi arbitrii possunt flecti in utramque partem, accipi oportet secundum statum in quo creata sunt. Talis enim et homo et angelus creatus est, qui ad utrumque flecti poterat; sed postea boni angeli ita per gratiam sunt confirmati, ut peccare non possint; et mali ita in vitio obdurati, ut bene vivere nequeant. Similiter etiam illud Isid. intelligendum est: Angeli mutabiles sunt natura, immutabiles sunt gratia; quia ex natura in primordio suae conditionis mutari potuerunt ad bonum sive ad malum, sed post per gratiam ita bono addicti sunt, ut inde mutari nequeant. Ad hoc enim repugnat gratia, non natura.

***Quod angeli mali vivacem sensum non perdiderunt, et quibus modis sciant.***

5. Et licet mali angeli ita per malitiam sint obdurati, vivaci tamen sensu non sunt penitus privati. Nam, ut tradit Isidorus, lib. 1 de summo Bono, triplici acumine scientiae vigent daemones: scilicet, subtilitate naturae, experientia temporum, revelatione supernorum spirituum. De hoc etiam Aug., lib. 2, super Gen., c. 17, in fine, ait: Spiritus mali quaedam vera de temporalibus rebus noscere permittuntur; partim subtilitate sensus, partim experientia temporum, callidiores propter tam magnam longitudinem vitae; partim sanctis angelis quod ipsi ab omnipotenti Deo discunt jussu ejus sibi revelantibus. Aliquando iidem nefandi spiritus et quae facturi sunt,

velut divinando, praedicunt.

***Quod magicae artes virtute et scientia diaboli valent; quae virtus et scientia est ei data a Deo vel ad fallendum malos, vel ad monendum, vel exercendum bonos.***

6. Quorum scientia atque virtute etiam magicae artes exercentur; quibus tamen non tam scientia quam potestas a Deo data est, vel ad fallendum fallaces, vel ad monendum fideles, vel ad exercendam probandamque justorum patientiam. Unde August., in lib. 3 de Trin., c. 7: Video, inquit, infirmae cogitationi quid possit occurrere; ut scilicet ista miracula etiam magicis artibus fiant. Nam et magi Pharaonis serpentes fecerunt, et alia. Sed illud est amplius admirandum, quomodo magorum potentia quae serpentes facere potuit, ubi ad muscas minutissimas, scilicet, ciniphes ventum est, omnino defecit, qua tertia plaga Aegyptus caedebatur. Ibi certe defecerunt magi dicentes: Digitus Dei est hic. Unde intelligi datur nec ipsos quidem transgressores angelos, et aereas potestates in imam istam caliginem tanquam in sui generis carcerem ab illius sublimis aetherae puritatis habitatione detrusos, per quos magicae artes possunt quidquid possunt, non autem aliquid valere possunt, nisi data desuper potestate. Datur autem vel ad fallendum fallaces sicut in Aegyptios, et in ipsos etiam magos data est, ut in eorum spirituum operatione viderentur admirandi, a quibus fiebant, a Dei veritate damnandi; vel ad monendum fideles, ne tale aliquid facere pro magno desiderent, propter quod etiam nobis in Scriptura sunt prodita: vel ad exercendam, probandam, manifestandamque justorum patientiam.

***Quod transgressoribus angelis non servit  
ad nutum materia rerum visibilium.***

7. Nec putandum est istis transgressoribus angelis ad nutum servire hanc visibilium rerum materiam: sed Deo potius, a quo haec potestas datur quantum incommutabilis iudicat.

***Quod non sunt creatores, licet per eos magi ranas  
et alia fecerint, sed solus Deus.***

8. Nec sane creatores illi mali angeli dicendi sunt, quia per illos magi ranas et serpentes fecerunt; non enim ipsi eas creaverunt. Omnium quippe rerum quae corporaliter visibiliterque nascuntur, occulta quaedam semina in corporeis mundi hujus elementis latent, quae Deus originaliter eis indidit. Ipse ergo Creator est omnium rerum qui Creator est invisibilium seminum; quia quaecumque nascendo ad oculos nostros exeunt, ex occultis seminibus accipiunt progrediendi primordia et incrementa debitae magnitudinis, distinctionesque formarum ab originalibus, ut ita dicam, regulis sumunt.

***Sicut parentes non dicuntur creatores filiorum,  
nec agricolae frugum, ita nec boni angeli nec mali,  
etsi per eorum ministerium fiant creaturae.***

9. Sicut ergo nec parentes dicimus creatores hominum, nec agricolas creatores frugum, quamvis eorum extrinsecus adhibitis motibus ad ista creanda Dei virtus interius operetur; ita non solum malos, sed nec bonos angelos fas est putare creatores. Sed pro subtilitate sui sensus corporis semina istarum rerum nobis occultiora noverunt, et ea per congruas temperationes elementorum latenter

spargunt, atque ita et gignendarum rerum et accelerandorum incrementorum praebent occasiones. Sed nec boni haec nisi quantum Deus jubet, nec mali haec injuste faciunt nisi quantum juste ipse permittit. Nam iniqui malitia voluntatem suam habent injustam, potestatem autem non nisi juste accipiunt sive ad suam poenam, sive ad aliorum; vel poenam malorum, vel laudem bonorum.

***Sicut justificationem mentis, ita creationem rerum solus Deus operatur; licet creatura extrinsecus serviat.***

10. Sicut ergo mentem nostram justificando formare non potest nisi Deus, praedicare autem extrinsecus Evangelium etiam homines possunt, non solum boni per veritatem, sed etiam mali per occasionem; ita creationem rerum visibilium Deus interius operatur. Exteriores autem operationes atque contemplationes, sive occasiones, ab angelis tam bonis quam malis, vel etiam ab hominibus adhibentur. Sed haec ab hominibus tanto difficilius adhibentur, quantum eis desunt sensuum subtilitates et corporum mobilitates in membris terrenis et pigris. Unde qualibuscumque angelis vicinas causas ab elementis contrahere quanto facilius est, tanto mirabiliores in hujusmodi operibus eorum existunt celeritates; sed non est creator nisi qui principaliter ista format, nec quisquam hoc potest nisi unus creator Deus. Aliud est enim ex intimo ac summo causarum cardine condere ac ministrare creaturam, quod facit solus creator Deus; aliud autem pro distributis ab illo viribus ac facultatibus aliquam operationem forinsecus admovere, ut tunc vel tunc, sic vel sic, exeat quod creatur. Ista quippe originaliter et primordialiter in quadam textura elementorum cuncta jam creata sunt, sed acceptis opportunitatibus postea prodeunt.

***Quod angeli mali multa possunt per naturae vigorem, quae non possunt propter Dei vel bonorum angelorum prohibitionem, id est, quia non permittuntur.***

11. Illud quoque sciendum est. quod angeli mali quaedam possunt per naturae subtilitatem, quae tamen non possunt propter Dei vel bonorum angelorum prohibitionem, id est, quia non permittuntur illa facere a Deo vel ab angelis bonis; possent utique fecisse ciniphes qui ranas serpentesque fecerunt. Quaedam vero non possunt facere, etiam si permittantur ab angelis superioribus, quia non permittit Deus. Unde Aug. in lib. 3 de Trin., cap. 9: Ex ineffabili potentatu Dei fit ut quod possent mali angeli si permetterentur, ideo non possunt quia non permittuntur. Neque enim occurrit alia ratio cur non poterant facere ciniphes qui ranas serpentesque fecerunt, nisi quia major aderat dominatio prohibentis Dei per Spiritum sanctum; quod etiam magi confessi sunt, dicentes: Digitus Dei est hic. Quid autem per naturam possint, nec tamen possint propter prohibitionem, et quid per ipsius naturae suae conditionem facere non sinantur, homini explorare difficile est, imo impossibile. Novimus hominem posse ambulare, et neque hoc posse si non permittatur; volare autem non posse, etiam si permittatur. Sic et illi angeli quaedam possunt facere si permittantur ab angelis potentioribus ex imperio Dei; quaedam vero non possunt, etiam si ab eis permittantur, quia ille non permittit a quo est illis talis naturae modus, qui etiam per angelos suos illa plerumque non permittit quae concessit ut possint.



## DISTINCTIO VIII

### UTRUM ANGELI OMNES CORPOREI SINT, QUOD QUIBUSDAM VISUM EST. QUIBUS AUGUSTINUS CONSENTIRE VIDETUR, DICENS ANGELOS OMNES ANTE CASUM HABUISSE CORPORA TENUIA ET SPIRITUALIA: SED IN CASU MUTATA IN DETERIUS MALORUM CORPORA, UT IN EIS POSSENT PATI

1. Solet etiam in quaestione versari apud doctos utrum angeli omnes, boni scilicet ac mali, corporei sint, id est, corpora habeant sibi unita. Quod aliqui putant, innitentes verbis Augustini, qui dicere videtur quod angeli omnes ante confirmationem vel lapsum corpora aerea habuerint de puriori ac superiore parte formata, ad faciendum habilia, non ad patiendum: et angelis bonis qui perstiterunt, talia sunt observata corpora, ut in eis possint facere, et non pati, quae tantae sunt tenuitatis, ut a mortalibus videri non valeant, nisi supervestita aliqua grossiori forma; qua assumpta videntur, depositaque videri desinunt. Angelis vero malis mutata sunt in casu corpora in deteriorem qualitatem spissioris aeris. Sicut enim a loco digniori in inferiorem locum, id est, caliginosum aerem, dejecti sunt, ita illi corpora tenuia mutata sunt et transformata in deteriora corpora et spissiora in quibus pati possint a superiori elemento, id est, ab igne. Et hoc Augustinus sensisse videtur super. Gen. ita dicens: Daemones dicuntur aerea animalia, qui corporum aereorum natura vigent; nec per mortem dissolvuntur, quia praevalet in eis elementum aptius ad faciendum quam ad patiendum. Ad patiendum enim humor et humus; ad faciendum, aer et ignis aptitudinem praebent. Transgressores vero angeli cum principe suo nunc diabolo, tunc archangelo, non mirum si

post peccatum in hanc caliginem detrusi sunt. Neque etiam hoc mirum est si conversi sunt ex poena in aeream qualitatem qua possunt ab igne pati. Caliginosa tamen aeris tenere tantum permitti sunt, qui eis carcer sit usque ad tempus iudicii. Ecce his verbis videtur Augustinus ita tradere quod quidam opinantur de corporibus angelorum. Hoc autem eum alii dixisse astruunt non ita sentiendo, sed opinionem aliorum referendo, quod ex ipsius verbis dijudicare volunt; quibus ait, Daemones dicuntur aerea animalia; non ait sunt; ita enim: Quidam dicebant. De habitatione vero caliginosi aeris in quem detrusi sunt non opinando, sed rei veritatem asserendo eum tradidisse dicunt, quod ipsius locutionis distinctio ostendit. Dicunt quoque plurimos catholicos tractatores in hoc convenisse atque id concorditer docuisse, quod angeli incorporei sint, nec corpora habeant sibi unita, assumant autem aliquando corpora, Deo praeparante. ad impletionem ministerii sui sibi a Deo injuncti, eademque post expletionem deponunt; in quibus corporibus hominibus apparuerunt atque locuti sunt. Et aliquando quidem locuti sunt ex persona Dei sine distinctione alicujus personae, aliquando ex persona Patris, vel Filii, sive Spiritus sancti.

### ***Quod Deus in corporalibus illis antiquis formis apparuit.***

2. Nec dubitandum est Deum in corporalibus formis apparuisse hominibus, sicut Augustinus in lib. 2 de Trinitate ostendit, conferens diversa Scripturae testimonia ex quibus Deum in corporeis figuris hominibus apparuisse probat; et aliquando ex persona Dei sine distinctione, aliquando sub distinctione personarum sermonem ab eis factum esse.

***De perplexa quaestione quam ponit Augustinus, quaerens an ad exhibendum has corporales apparitiones creatura nova sit formata, an angeli qui ante erant missi; et si ipsi missi sunt, utrum servata spiritualis corporis qualitate aliquam speciem corporalem de corpulentiori materia assumpserint, an proprium corpus suum mutaverint in speciem actioni suae aptam.***

3. Sed ubi Deum hominibus in corporalibus imaginibus apparuisse asserit, perplexam quaestionem proponit, quam nec absolvit, quaerens utrum in illis corporalibus apparitionibus creatura aliqua crearetur ad illud opus tantum, in qua Deus hominibus appareret: an angeli qui ante erant ita mitterentur, ut manentes in suis spiritualibus corporibus assumerent ex corpulenta inferiorum elementorum materia aliquam speciem corporalem, quam coaptatam quasi aliquam vestem mutarent in quaslibet species corporales veras quidem; an corpus suum proprium verterent in species aptas actionibus suis per virtutem sibi a Deo datam. Ait enim ita Aug., in lib. 3 de Trin., q. 3, c. 1: Quaerendum est in illis antiquis corporalibus formis et visis utrum ad hoc opus tantum creatura formata sit, in qua Deus, sicut tunc oportuisse iudicavit, humanis ostenderetur aspectibus; an angeli qui jam erant ita mittebantur, ut ex persona Dei loquerentur, assumentes corporalem speciem de creatura corporea in usum ministerii sui; an ipsum corpus suum cui non subduntur, sed subditum regunt, mutantem atque vertentes in species quas vellent accommodatas atque aptas actionibus suis, secundum attributam a Creatore sibi potentiam. Sed fateor excedere vires intentionis meae utrum angeli, manente spirituali sui corporis qualitate, per hanc occultius operantes, assumant ex inferioribus elementis corpulentioribus corpus quod sibi coaptatum quasi aliquam vestem mutant et vertant in quaslibet species corporales et ipsas veras, sicut aqua vera in vinum verum conversa est a Domino; an ipsa propria

corpora et sua trasformant in id quod volunt accommodatum ad id quod agunt. Sed quod horum sit (quoniam homo sum) nullo experimento comprehendere valeo; sicut angeli qui hoc agunt. Attende, lector, quia quaestionem propositam non solvit, sed indiscussam reliquit, utrum angeli qui mittebantur servatis suis propriis spiritualibus corporibus supervestirentur aliqua corpulentiori specie, in qua possent videri; an ipsum corpus mutarent et transformarent in quamcumque vellent speciem in qua possent cerni. In quibus verbis videtur Augustinus attestari angelos esse corporeos ac propria et spiritualia habere corpora.

***Quod Deus in specie qua est Deus nunquam mortalibus apparuit.***

4. Caeterum haec velut nimis profunda atque obscura relinquentes, illud indubitanter teneamus: quod Deus in specie essentiae suae nunquam mortalibus apparuit; sicut famulo suo Moysi dicit, Exod. 33: Non videbit me homo, et vivet. Et in Evangelio, Joan. 1, legitur: Deum nemo vidit unquam. Visibile enim quidquam non est quod non sit mutabile. Ideo substantia sive essentia Dei, quoniam nullo modo mutabilis est, nullo modo per seipsam visibilis est. Proinde illa omnia quae patribus visa sunt, cum Deus illis praesentaretur, per creaturam facta esse manifestum est. Etsi nos latet quomodo ea ministris angelis fecerit Deus per angelos, tamen facta esse dicimus. Audeo ergo fiducialiter dicere nec Deum Patrem, nec Verbum ejus, nec Spiritum ejus, qui est unus Deus, per id quod est atque idipsum est, ullo modo esse mutabilem, ac per hoc multo minus esse visibilem.

***Utrum daemones intrent in corpora hominum substantialiter, an illabantur mentibus hominum.***

5. Illud etiam consideratione dignissimum videtur, utrum daemones, sive corporei sive incorporei sint, hominum substantialiter intrent corpora, eorumque animabus illabantur; an ideo intrare dicantur, quia malitiae suae ibi effectum exercent Dei permissione opprimendo atque vexando eas, vel in peccatum pro voluntate sua trahendo. Quod in homines introeant atque ab eis expulsi exeant Evangelium aperte declarat, commemorans daemonia in quosdam ingressa, et per Christum ejecta; sed utrum secundum substantiam fuerint ingressa, an propter mali effectum dicantur ingressa, non adeo perspicuum est. De hoc autem Aug., in lib. de ecclesiasticis Dogmatibus, c. 83, ait: Daemones per energeticam operationem non credimus substantialiter illabi animae, sed applicatione et oppressione uniri. Illabi autem menti, illi soli possibile est qui creavit, qui natura subsistens incorporeus capabilis est suae facturae. Ecce hic videtur insinuari quod substantialiter non illabantur daemones vel introeant corda hominum. Beda quoque super illum locum Act. apostolorum, c. 5, ubi Petrus ait Ananiae: Cur tentavit Satanas cor tuum? dicit notandum quod mentem hominis juxta substantiam nihil implere possit, nisi creatrix Trinitas, quia tantummodo secundum operationem et voluntatis instinctum anima de his quae sunt creata impletur. Implet vero Satanas cor alicujus, non quidem ingrediens in eum et in sensum ejus, neque introiens aditum cordis (siquidem potestas hoc solius Dei est), sed callida et fraudulenta deceptione animam in effectum malitiae trahens per cogitationes et incentiva vitiorum quibus plenus est. Implevit ergo Satanas cor Ananiae, non intrando, sed malitiae suae virus inserendo. Idem spiritus immundus flamma virtutum de cordibus fidelium expulsus, doctoribus veritatis luctantibus venenum persecutionis infundit. His auctoritatibus ostenditur quod daemones non substantialiter intrant corda hominum, sed propter malitiae effectum; de quibus pelli dicuntur, cum nocere non sinuntur.

## DISTINCTIO IX

### DE ORDINUM DISTINCTIONE, QUI ET QUOT SINT

1. Post praedicta superest cognoscere de ordinibus angelorum quid Scriptura tradat. Quae in pluribus locis novem esse ordines angelorum promulgat, scilicet angelos, archangelos, principatus, potestates, virtutes, dominationes, thronos, cherubin, et seraphin. Et inveniuntur in istis ordinibus tria terna esse, et in singulis tres ordines, ut Trinitatis similitudo in eis insinuetur impressa; unde Dionysius tres ordines angelorum esse tradit, ternos in singulis ponens. Sunt enim tres superiores, tres inferiores, tres medii. Superiores: seraphin, cherubin, throni; medii: dominationes, principatus, et potestates; inferiores: virtutes, archangeli, angeli.

#### *Quid appelletur ordo, et quae sit ratio nominis cujusque.*

2. Hic considerandum est quid appelletur ordo; deinde utrum ab ipsa creatione fuerit distinctio illorum ordinum. Ordo autem dicitur multitudo coelestium spirituum, qui inter se in aliquo munere gratiae simulantur, sicut et in naturalium datorum munere conveniunt. Ut, verbi gratia, seraphin dicuntur qui prae aliis ardent charitate; seraphin enim interpretatur ardens vel succendens; cherubin, qui prae aliis in scientia eminent; cherubin enim interpretatur plenitudo scientiae: thronus dicitur sedes; throni autem vocantur (ut beatus Gregorius, hom. 34, super cap. Luc. 15, ait) qui tanta divinitatis gratia replentur, ut in eis sedeat Deus, et per eos judicia decernat atque informet: dominationes vero vocantur qui principatus et potestates transcendunt: principatus dicuntur qui sibi subjectis quae sunt agenda disponunt, eisque ad explenda divina mysteria

principantur: potestates nominantur hi qui hoc caeteris potentius in suo ordine acceperunt, ut virtutes adversae eis subjectae eorum refrenentur potestate, ne homines tantum tentare valeant, quantum desiderant: virtutes vocantur illi per quos signa et miracula frequenter fiunt: archangeli qui majora nuntiant: angeli, qui minora.

***Quod haec nomina non propter se, sed propter nos eis data sunt, quae sumpta sunt a donis gratiae quae non habent singulariter, sed excellenter, et a praecipuis nominantur.***

3. Haec nomina illis non propter se, sed propter nos eis data sunt. Qui enim sibi noti sunt contemplatione, nobis innotescunt cognominatione. Et nominantur singuli ordines a donis gratiarum quae non singulariter, sed excellenter data sunt in participatione. In illa enim coelesti curia, ubi plenitudo boni est, licet quaedam data sint excellenter, nihil tamen possidetur singulariter. Omnia enim in omnibus sunt, non quidem aequaliter; quia alii aliis sublimius possident, quae tamen omnes habent. Cumque omnia dona gratiarum superiores ordines sublimius et perfectius perceperint, tamen ex praecipuis sortiti sunt vocabula, inferioribus caetera relinquentes ordinibus ad cognominationem; ut seraphin, qui ordo excellentissimus aestimatur, tam dilectionem quam cognitionem divinitatis, et caetera virtutum dona caeteris omnibus sublimius et perfectius percepit, et tamen ab excellentiori dono, id est, a charitate nomen accepit ille superior ordo. Majus enim donum est ipsa charitas, quam scientia. Item, majus est scire quam judicare; scientia namque informat iudicium. Ideoque secundus ordo a secundo dono, id est, cognitione veritatis, appellatus est, scilicet cherubin: ita et de aliis intelligendum est. Assignatur ergo excellentia ordinum secundum excellentiam donorum, et tamen, sicut Gregorius, hom. 34 Evang., ait: Illa dona omnibus sunt communia. Omnes enim ardent charitate, et scientia pleni sunt: sic et de aliis. Sed superiores aliis excellentius, ut jam dictum est, ipsa acceperunt, a quibus et

nominantur; unde Gregorius: In illa summa civitate quisque ordo ejus rei censetur nomine, quam plenius accepit in munere.

***Quaestio ex verbis Gregorii orta.***

4. Sed oritur hic quaestio talis: Si quisque ordo ab illo dono nominatur quod plenius possidet, tunc cherubin in scientia praeeminent omnibus, quia a scientia nominatur. Sed qui magis diligit, plus cognoscit. Tantum enim, ut tradit auctoritas, cognoscit ibi quisque, quantum diligit. Itaque seraphin non solum in charitate, sed etiam in scientia praeeminent. Ideoque auctoritas illa sic videtur intelligenda, ut comparatio non referatur ad omnes ordines, sed ad quosdam, scilicet inferiores. Ille enim ordo non plenius seraphin accepit scientiam in munere, sed plenius aliis ordinibus qui sunt inferiores. Nec nominatur quisque ordo ab omni re quam plenius aliis accepit, sed ab aliqua rerum quas accepit. Vel potest comparatio referri non ad ipsos ordines, sed ad alia dona; nec ad omnia alia dona, sed ad quaedam. Sicut enim homines, cum plura habeant dona, quaedam aliis excellentius possident; ita forte et angeli quibusdam muneribus magis pollent, et aliis quibusdam minus.

***Utrum ordines ab initio creationis ita distincti fuerint.***

5. Jam nunc inquirere restat utrum et isti ordines a creationis initio ita fuerint distincti. Quod ita fuerint distincti a primordio suae conditionis, videtur testimonio auctoritatis insinuari, quae tradit de singulis ordinibus aliquos cecidisse. De ordine namque superiori Lucifer ille fuit, quo nullus dignior conditus fuit. Apostolus etiam principatus et potestates tenebrarum nominat, ostendens de ordinibus illis cecidisse; qui cum in malis ministerium exercent, non tamen penitus nominibus ordinum suorum privati sunt. Sed non videtur illud posse stare. Non enim tunc charitate ardebant, nec sapientia



pollebant, neque in eis Deus sedebat; si enim hoc habuissent, non cecidissent. Non ergo tunc erant cherubin, vel seraphin, vel throni. Ad quod dicimus quia ante casum quorumdam non erant isti ordines, quia nondum habebant dona in quorum participationibus conveniunt. Sed quibusdam cadentibus, aliis apposita sunt; eisque qui ceciderunt collata fuissent eadem dona, si perstitissent. Ideoque Scriptura dicit de singulis ordinibus aliquos cecidisse, non quia fuissent in ordinibus et postea corruerint, sed quia si perstitissent, eorum aliqui in singulis fuissent ordinibus, qui et in naturae tenuitate, et in formae perspicacitate, differentes gradus habebant, sicut illi qui perstiterunt. Alii enim, ut praediximus, superiores, alii inferiores conditi sunt. Superiores, qui natura magis subtiles, et sapientia magis perspicaces; inferiores, qui natura minus subtiles, et intelligentia minus perspicaces facti sunt. Has autem invisibiles differentias invisibilium solus ille ponderare potuit, qui omnia in numero et mensura et pondere disposuit, id est, in seipso qui est mensura omni rei modum praefigens, et numerus omni rei speciem praebens, et pondus omnem rem ad stabilitatem trahens, id est, terminans et formans et ordinans omnia.

***Utrum omnes angeli ejusdem ordinis sint aequales.***

6. Praeterea considerari oportet utrum omnes angeli ejusdem ordinis aequales sint. Ita esse quibusdam placuit; sed non est hoc probabile, nec assertione dignum; quia Lucifer qui fuit de collegio superiorum, ipsis etiam dignior extitit, qui aliis excellentiores creati fuerant. Ex quo percipitur quod si perstitisset, in ordine superiori fuisset, et aliis ejusdem ordinis dignior extitisset. Sicut enim unus est ordo apostolorum, et alter martyrum, et tamen in apostolis alii sunt digniores, similiter et in martyribus alii aliis sunt superiores; ita et in ordinibus angelorum recte creditur esse.

***Quomodo dicat Scriptura decimum ordinem ex hominibus compleri, cum non sint nisi novem ordines.***

7. Notandum etiam quod decimus ordo legitur de hominibus restaurandus. Sed cum non sint nisi novem ordines, nec plures fuissent etiam si illi qui ceciderunt perstitissent, moventur lectores quomodo Scriptura dicat decimum ordinem compleri ex hominibus. Gregorius namque, hom. 34, super. cap. 15 Lucae, ait homines assumendos in ordine angelorum; quorum alii assumuntur in ordine superiorum, qui scilicet magis ardent charitate; alii in ordine inferiorum, qui scilicet minus perfecti sunt. Ex quo apparet non esse de hominibus formandum decimum ordinem, tanquam novem sint angelorum et decimus hominum, sed homines pro qualitate meritorum statuendos in ordinibus angelorum. Quod ergo legitur decimus ordo complendus de hominibus, ex tali sensu dictum fore accipi potest, quia de hominibus restaurabitur quod in angelis lapsum est, de quibus tot corruerunt, ut possit fieri decimus ordo. Propter quod Apostolus dicit, Ephes. 1: Restaurari omnia in Christo quae in coelis, et quae etiam in terris sunt, quia per Christum redemptum est genus humanum, de quo fit reparatio ruinae angelicae; tamen non minus salvaretur homo si angelus non cecidisset.

***Quod homines assumuntur juxta numerum stantium, non lapsorum.***

8. Non enim juxta numerum eorum qui ceciderunt, sed eorum qui permanserunt homines ad beatitudinem admittuntur. Unde Gregor., hom. 34: Superna illa civitas ex angelis et hominibus constat; ad quam credimus tantos humani generis ascendere, quantos illic contigit angelos remansisse; sicut scriptum est in cantico Deuteronomii, c. 32: Statuit terminos populorum juxta numerum angelorum Dei.

***Quidam dicunt secundum numerum lapsorum  
angelorum homines reparandos.***

9. A quibusdam tamen putatur quod homines reparentur juxta numerum angelorum qui ceciderunt, ut illa coelestis civitas nec suorum civium numero privetur, nec majori copia regnet. Quod August., in Enchirid., c. 29, sentire videtur, non asserens de hominibus plus salvari quam corruit de angelis, sed non minus; ita dicens: superna Hierusalem, mater nostra, civitas Dei, nulla civium suorum numerositate fraudabitur, aut uberiore etiam copia fortasse regnabit. Neque etiam numerum aut sanctorum hominum, aut immundorum daemonum novimus; in quorum locum succedentes filii catholicae matris, quae sterilis apparebat in terris, in ea pace de qua illi ceciderunt, sine ullo temporis termino permanebunt. Sed illorum civium numerus, sive qui est, sive qui fuit, sive qui futurus est, in contemplatione ejus artificis est, qui vocat ea quae non sunt tanquam ea quae sunt, Rom. 4. Ecce aperte dicit non minus de hominibus salvari, quam corruit de angelis; sed plus non asserit.

## DISTINCTIO X

### AN OMNES SPIRITUS COELESTES MITTANTUR; ET PONIT DUAS OPINIONES, ET AUCTORITATES QUIBUS INNITUNTUR

1. Hoc etiam investigandum est utrum omnes illi coelestes spiritus ad exteriora nuntianda mittantur. Quidam putant aliquos in illa multitudine esse qui foras pro officio exeunt, alios qui intus semper assistunt; sicut scriptum est in Dan., c. 7: Millia millium ministrabant ei, et decies centena millia assistebant ei. Item Dion., in Hierarchia, quae sacer principatus dicitur, de praelatione spirituum ait: Superiora illa agmina ab intimis nunquam recedunt, quoniam ea quae praeeminent usum exterioris officii nunquam habent. His auctoritatibus innituntur qui angelos mitti, nisi inferiores, inficiantur.

#### *Objectio contra illos.*

2. Quibus objicitur quod Isaias ait, c. 6: Volavit ad me unus de Seraphin, qui ordo superior est et excellentior. Ideoque si de illo ordine mittuntur, non est ambigendum quin etiam et de aliis mittantur. Apostolus quoque ait, Hebr. 1: Omnes sunt administratores spiritus, in ministerium missi. His testimoniis asserunt quidam omnes angelos mitti. Nec debet indignum videri si etiam superiores mittantur, cum et ille qui creator est omnium ad haec inferiora descenderit.

***Quaestio: Si omnes mittuntur, cur unus tantum ordo nomine angelorum censetur.***

3. Hic oritur quaestio: Si omnes mittuntur et nuntii Dei existunt, quare unus tantum, inter novem ordines, angelorum nomine censetur? Ad quod quidam dicunt omnes quidem mitti, sed alios saepius et quasi ex officio injuncto, qui proprie angeli vel archangeli nominantur; alios vero rarius mitti, scilicet majores, causa extra communem dispensationem oborta; qui cum angelorum ministerium suscipiunt, etiam nomen assumunt. Unde psal. 103: Qui facis angelos tuos spiritus et ministros; quia illi qui natura spiritus sunt, aliquando angeli, id est, nuntii fiunt.

***Putant quidam Michael, Gabriel, Raphael de superiori ordine fuisse; et sunt nomina spirituum, et non ordinum.***

4. Et putant illi Michael, Gabriel, Raphael de superiori ordine fuisse. Michael interpretatur quis ut Deus? Gabriel, fortitudo Dei; Raphael medicina Dei; nec sunt ista nomina ordinum, sed spirituum, et dicunt quidam singulum horum unius proprie ac singulariter spiritus esse nomen. Alii vero, non unius singulariter et determinate, sed nunc hujus, nunc illius esse nomen, secundum qualitatem eorum ad quae nuntianda vel gerenda mittuntur: sicut et daemonum quaedam nomina sunt quae quidam putant esse unius propria, alii vero pluribus communia. Diabolus quippe, qui Graece ita vocatur, et criminator interpretatur vel deorsum fluens, Hebraice dicitur Satan, id est, adversarius. Dicitur et Belial, id est, apostata et absque jugo, dicitur etiam Leviathan, id est, additamentum eorum; et alia plura reperies nomina quae vel unius spiritus sunt propria, vel pluribus communia.

***Quomodo determinant praedictas auctoritates quae videntur adversari, qui dicunt omnes angelos mitti.***

5. Qui autem omnes angelos mitti asserunt, praedictas auctoritates, Danielis scilicet et Dionysii, ita determinant. Dicuntur superiora agmina Deo assistere, et ab intimis nunquam recedere; non quin aliquando mittantur, sed quia rarissime ad exteriora prodeunt; neque tunc ab intimis recedunt, sed Dei praesentiae et contemplationi semper assistunt, quod etiam faciunt qui frequenter mittuntur.

***Quos alii dicant mitti, et quos dicant non mitti, cum determinatione auctoritatum quae videntur sibi adversari.***

6. Alii vero dicunt tres ordines supremos, scilicet cherubin, seraphin et thronos, ita creatori assistere, quod ad exteriora non exeunt; inferiores autem tres ad exteriora mitti; tres vero medios inter utrosque consistere, non modo dignitate vel loco, sed etiam officio, quia praeceptum divinum a superioribus accipiunt, et deferunt ad inferiores. Ideoque cum supremi mediis, et medii imis, atque hi hominibus praeceptum Dei nuntiant, merito omnes angeli nominari debent. Et ob id forte Apostolus ait omnes spiritus administratores esse Filii, et mitti in ministerium; et per omnes, non singulos ordines, sed de inferioribus ordinibus singulos angelos complexus est. Illud vero quod Isaias ait per verba Dionysii determinant dicentes: Hi spiritus qui mittuntur, percipiunt horum vocabulum quorum gerunt officium. Unde dicunt illum angelum qui missus est ad Isaiam, ut mundaret et incenderet labia prophetae, fuisse de ordine inferiorum. Sed ideo dictus est forte de seraphin, quia veniebat incendere et consumere delicta Isaiae.

## DISTINCTIO XI

### QUOD QUAEQUE ANIMA HABET ANGELUM BONUM AD SUI CUSTODIAM DELEGATUM, ET MALUM AD EXERCITIUM

1. Illud quoque sciendum est, quod angeli boni deputati sunt ad custodiam hominum, ita ut quisque electorum habeat angelum ad sui profectum atque custodiam specialiter delegatum. Unde in Evangelio, Matth. 18, Veritas a pusillorum scandalo prohibens ait: Angeli eorum semper vident faciem Patris. Angelos dicit eorum esse, quibus ad custodiam deputati sunt. Super quem locum Hieron., tom. 9 Comment., lib. 3, ad cap. 18 Matth.; Tobi. 5 d. 6 et 8, a; Actuum 12 b. tradit unamquamque animam ab exordio nativitatis habere angelum ad sui custodiam deputatum, inquiens ita: Magna dignitas animarum est, ut unaquaeque habeat ab ortu nativitatis in custodiam sui angelum delegatum. Gregor. quoque dicit quod quisque bonum angelum sibi ad custodiam deputatum, et unum malum ad exercitium habet. Cum enim omnes angeli boni nostrum bonum velint, communiterque saluti omnium studeant, ille tamen qui deputatus est alicui ad custodiam, eum specialiter hortatur ad bonum: sicut legitur de angelo Tobiae, et de angelo Petri in Actibus apostolorum. Similiter et mali angeli cum desiderent malum hominum, magis tamen hominem ad malum incitat, et ad nocendum fortius instat ille qui ad exercitium ejus deputatus est.

*Utrum singulis hominibus singuli angeli,  
an pluribus deputatus sit unus.*

2. Solet autem quaeri utrum singuli angeli singulis hominibus, an unus pluribus ad custodiam vel exercitium deputatus sit? Sed cum

electi tot sint quot et boni angeli sunt, plures constat esse omnes simul bonos et malos homines quam boni angeli sint. Et cum tot sint electi quot angeli boni, et angeli boni plures sint quam mali, pluresque sint homines mali quam boni, non est ambigendum plures esse bonos homines quam sint mali angeli, et plures esse malos homines quam sint mali angeli vel boni angeli.

***Confirmat unum angelum pluribus hominibus deputari, sive simul, sive temporibus diversis.***

3. Ideoque dici oportet unum eundemque angelum, bonum vel malum, pluribus hominibus deputari ad custodiam vel exercitium, sive eodem tempore, sive diversis temporibus. Ideo autem dicimus eodem tempore vel diversis temporibus, quia videtur quibusdam quod omnes homines qui sunt simul in aliquo tempore, singuli singulos angelos habere possint, bonos vel malos; quia licet major sit numerus hominum, computatis in unum omnibus qui fuerunt, et sunt, et futuri sunt, quam angelorum, tamen quia homines decedentibus hominibus succedunt, et ideo nunquam simul sunt in hac vita, angeli vero nunquam decedunt, sed simul omnes sunt, ideo esse potest ut singuli hominum dum in hac vita sunt, singulos habeant angelos bonos vel malos ad sui custodiam vel exercitium destinatos. Caeterum sive ita sit, sive non, non est dubitandum unumquemque habere angelum sibi deputatum, sive pluribus simul destinatus sit, sive uni singulariter. Nec est mirandum unum angelum pluribus hominibus ad custodiam deputari, cum uni homini plurium custodia deputetur, ita ut eorum quisque suum dicatur habere dominum, vel episcopum, vel abbatem.



***Utrum angeli proficiant in merito vel in praemio usque ad iudicium.***

4. Praeterea illud considerari oportet, utrum angeli boni in praemio vel in merito proficiant usque ad iudicium. Quod in meritis proficiant atque quotidie magis ac magis mereantur, quibusdam videtur, ex eo quia quotidie hominum utilitatibus inserviunt, eorumque profectibus student. Quibus etiam nihilominus videtur, quod et in praemio proficiant, scilicet, in cognitione et dilectione Dei. Licet enim, ut aiunt, in confirmatione beatitudinem acceperint aeternam atque perfectam, augetur tamen quotidie eorum beatitudo, quia magis ac magis diligunt atque cognoscunt; et est eorum charitas, qua Deum et nos diligunt, et meritum et praemium meritorum, quia per eam et obsequia ex ea nobis impensa merentur, et in beatitudine proficiunt; et ipsa eadem est praemium, quia ea beati sunt.

***Auctoritatibus confirmant quod dicunt.***

5. Et quod angeli proficiant in cognitione, ac per hoc in beatitudine, testimoniis sanctorum confirmant. Dicit enim Isaias, c. 63, ex persona angelorum Christi ascendentis magnificentiam admirantium: Quis est iste qui venit de Edom, tinctis vestibus de Bosra? Et in psalm. 24: Quis est iste rex gloriae? Ex quibus apparet quod mysterium Verbi incarnati plenius cognoverunt angeli post impletionem quam ante. Et sicut in cognitione hujus mysterii profecerunt, ita dicunt eos in deitatis cognitione proficere. Quod autem in hujusmodi mysterii cognitione profecerint, evidenter docet Apostolus, Eph. 3, 6, dicens: Quae sit dispensatio sacramenti absconditi a seculis in Deo, ut innotescat multiformis sapientia Dei per Ecclesiam principibus et potestatibus in coelestibus. Super quem locum dicit Hieron., tom. 9, angelicas dignitates praefatum mysterium ad purum non intellexisse, donec completa est passio Christi, et apostolorum praedicatio per gentes dilatata.

***Quod in hac sententia videtur Augustinus adversari Hieron.***

6. His autem videtur contradicere August. super eundem locum Epistolae dicens: Non latuit angelos mysterium regni coelorum, quod opportuno tempore revelatum est pro salute nostra. Illis ergo a seculis innotuit supra memoratum mysterium, quia omnis creatura non ante secula, sed a seculis est. Attende, lector, quia videntur dissentire in hac sententia illustres doctores. Ideoque ut omnis repugnantia de medio tollatur, praedicta verba Haymonem sequentes ita determinemus, ut illis angelis qui majoris dignitatis sunt, et per quorum ministerium illa nuntiata sunt, ex parte cognita a seculis fuisse, utpote familiaribus et nuntiis; illis vero qui minoris dignitatis sunt incognita extitisse dicamus, usquequo impleta sunt et per Ecclesiam praedicta; et tunc ab omnibus angelis perfecte fuerunt cognita. Constat itaque omnes angelos in cognitione divinatorum mysteriorum secundum processum temporis profecisse. Unde non incongruenter ipsi dicunt angelorum scientiam ac beatitudinem augeri usque ad futuram consummationem, quando in scientia ac beatitudine ita perfectissimi erunt, ut nec augeatur amplius nec minuatur.

***Aliorum opinio qui dicunt angelos in quibusdam praedictorum non profecisse.***

7. Alii autem dicunt angelos in confirmatione tanta deitatis dilectione atque notitia fuisse praeditos, ut in his ulterius non profecerint nec profecturi sint. Profecerunt tamen in scientia rerum exteriorum, sicut in cognitione sacramenti Incarnationis et hujusmodi, sed non in contemplatione deitatis, quia Trinitatem in unitate, atque unitatem in Trinitate non plenius intelligunt sive intellecturi sunt quam ab ipsa confirmatione perceperunt. Ita etiam

dicunt eos in charitate non profecisse post confirmationem, quia eorum charitas postea non est aucta; et sic dicunt eos non profecisse in meritis, sed hoc quantum ad vim merendi, non quantum ad numerum meritorum. Plura enim bona fecerunt postea, quae tunc non fecerant; sed eorum charitas ex qua illa processerunt non est aucta, ex qua tantum meruerunt antequam ista adderentur, quantum postea his adjectis. Illud vero quod alii superius dicunt probabilius videtur, scilicet, quod angeli usque ad iudicium in scientia et aliis proficiant.

***Quaedam auctoritates videntur obviare  
probabiliori sententiae.***

8. Quibus tamen videntur obviare quorundam auctoritatum verba. Ait enim Isidorus, de summo Bono, l. 1, c. 12: Angeli in Verbo Dei omnia sciunt antequam fiant; sed nec omnes, nec omnia perfecte angelos scire dixit, et ideo eos in scientia proficere non removit. Gregor., in lib. Dialog., cap. 5, ait: Quid est quod ibi nesciant, ubi scientem omnia sciunt? Ubi videtur dicere quod omnia sciant angeli, et nihil sit quod nesciant. Sed accipiendum est hoc de his quorum cognitio beatum facit cognitorem, ut sunt ea quae ad mysterium Trinitatis et unitatis pertinent.

## DISTINCTIO XII

### POST CONSIDERATIONEM DE ANGELIS HABITAM, AGITUR DE ALIARUM RERUM CREATIONE, ET PRAECIPUE DE OPERUM SEX DIERUM DISTINCTIONE

1. Haec de angelicae naturae conditione dicta sufficiant. Nunc superest de aliarum quoque rerum creatione, ac praecipue de operum sex dierum distinctione, nonnulla in medium proferre. Cum Deus in sapientia sua angelicos condidit spiritus, alia etiam creavit, sicut ostendit supradicta Scriptura, Gen. 1, quae dicit in principio Deum creasse coelum, id est, angelos, et terram, scilicet, materiam quatuor elementorum adhuc confusam et informem, quae a Graecis dicta est chaos, et haec fuit ante omnem diem. Deinde elementa distinxit Deus, et species proprias atque distinctas singulis rebus secundum genus suum dedit; quae non simul, ut quibusdam sanctorum Patrum placuit, sed per intervalla temporum ac sex volumina dierum, ut aliis visum est, formavit.

*Quod sancti tractatores videntur super hoc quasi adversa tradidisse, aliis dicentibus omnia simul facta in materia et forma, aliis per intervalla temporum.*

2. Quidam namque sanctorum Patrum qui verba Dei atque arcana excellenter scrutati sunt, super hoc quasi adversa scripsisse videntur. Alii quidem tradiderunt omnia simul in materia et forma fuisse creata, quod Aug. sensisse videtur. Alii vero hoc magis probaverunt ac asseruerunt, ut prima materia rudis atque informis, quatuor elementorum commixtionem atque confusionem tenens, creata sit. Postmodum vero per intervalla sex dierum ex illa materia

rerum corporalium genera sint formata secundum species proprias. Quam sententiam Greg., Hieron. et Beda, aliique plures commendant ac praeferunt. Quae etiam Scripturae Geneseos (unde prima hujus rei ad nos manavit cognitio) magis congruere videtur.

***Quomodo per intervalla temporis  
res corporales conditae sint.***

3. Secundum hanc itaque traditionem, ordinem atque modum creationis formationisque rerum inspiciamus. Sicut supra memoratum est, in principio creavit Deus coelum, id est, angelicam naturam, sed adhuc informem ut quibusdam placet, et terram, id est, illam confusam, materiam quatuor elementorum, quam nomine terrae, ut Aug., tom. 1, lib. 1, de Gen. contra Manich., c. 7, ait, ideo appellavit Moyses, quia terra inter omnia elementa minus est speciosa, et illa inanis erat, et incomposita propter omnium elementorum commixtionem; eandem etiam vocat abyssum, dicens: Et tenebrae erant super faciem abyssi, etc., quia confusa erat et commixta, specie distincta carens. Eadem etiam materia informis dicta est aqua super quam ferebatur Spiritus Domini, sicut superfertur fabricandis rebus voluntas artificis, quia subjacebat bonae voluntati Creatoris quod formandum perficiendumque inchoaverat; qui, sicut Dominus et conditor, praeerat fluitanti et confusae materiae, ut distingueret per species varias quando vellet, et sicut vellet. Haec ergo ideo dicta est aqua, quia omnia quae in terra nascuntur sive animalia, sive arbores, vel herbae et similia, ab humore incipiunt formari atque nutriri. His omnibus vocabulis vocata est illa informis materia, ut res ignota notis vocabulis insinuaretur imperitiis, et non uno tantum; nam si uno tantum significaretur vocabulo, hoc esse putaretur quod consueverant homines in illo vocabulo intelligere. Sub his ergo nominibus significata est materia illa confusa et informis, quae nulla specie cerni ac tractari poterat, id est, nominibus visibilium rerum quae inde futurae erant, propter

infirmiorem parvulorum, qui minus idonei sunt invisibilia comprehendere: et tunc erant tenebrae, id est, lucis absentia. Non enim tenebrae aliquid sunt, sed ipsa lucis absentia; sicut silentium non aliqua res est, sed ubi sonus non est silentium dicitur. Et nuditas non aliqua res est, sed in corpore ubi tegumentum non est nuditas dicitur; sicut et inanitas non est aliquid, sed inanis dicitur locus esse ubi non est corpus, et inanitas absentia corporis.

***Quo sensu tenebrae dicantur non esse aliquid,  
et quo dicantur esse aliquid.***

4. Attende quia hic Augustinus tenebras dicit non esse aliquid, cum alibi tenebrae inter creaturas ponantur quae benedicunt Dominum; unde dicitur, Dan. 30: Benedicite, lux et tenebrae, Domino. Ideoque sciendum est tenebras diversis modis accipi, scilicet vel pro lucis absentia, qualiter supra accepit Aug., juxta quam acceptionem non sunt aliquid; vel pro aere obscurato, sive aeris obscura qualitate, et secundum hoc aliquae res creatae sunt. Ideo ergo dicit tenebras tunc fuisse super faciem abyssi quia nondum erat lux; quae si esset, et superesset et superfunderetur; sed nondum lucis gratia opus suum Deus venustaverat, quae postea in primo die formata est.

***Duo hic considerata sunt: quare illa materia confusa sit dicta informis, et ubi ad esse prodit, quantumque in altitudine ascenderit.***

5. De qua re priusquam tractemus, duo nobis discutienda occurrunt. Primum, quare illa materia confusa informis dicatur, an quia omni forma caruerit, an propter aliud; secundo, ubi ad esse prodierit, et quantum in altum ascenderit. Ad illud ergo quod primo positum est breviter respondentes, dicimus illam primam materiam

non ideo dictam fore informem, quod nullam omnino formam habuerit, quia non aliquid corporeum tale existere potest quod nullam habeat formam; sed ideo non absurde informem appellari posse dicimus, quia in confusione et permixtione quadam subsistens, nondum pulchram apertamque, et distinctam receperat formam, qualem modo cernimus. Facta est ergo illa materia in forma confusionis ante formam dispositionis. In forma confusionis prius omnia corporalia materialiter simul et semel sunt creata; postmodum in forma dispositionis sex diebus sunt ordinata. Ecce absolutum est quod primo in discussione propositum fuit, scilicet, quare illa materia dicatur informis.

***Hic ad id quod secundo quaerebatur, respondet.***

6. Nunc superest quod secundo proponebatur explicare, ubi scilicet illa materia substiterit, et quantum in altitudine porrigebatur. Ad quod nihil temere asserentes, dicimus quod illa prima rerum omnium moles quando creata est, ibidem ad esse videtur prodiisse, ubi nunc formata subsistit. Eratque terreum hoc elementum in uno loco, eodemque medio, subsistens caeteris tribus in una confusione permixtis; eisdemque circumquaque in modo cujusdam nebulae oppansis, ita obvolutum erat, ut apparere non posset quod fuit. Illa vero tria in una permixtione confusa circumquaque suspensa, eousque in altum porrigebantur, quousque nunc summitas corporeae naturae pertingit. Et sicut quibusdam videtur, ultra locum firmamenti extendebatur illa moles, quae in inferiori parte spissior atque grossior erat, in superiori vero, rarior ac lenior atque subtilior existebat; de qua rariori substantia putant quidam fuisse aquas, quae super firmamentum esse dicuntur. Talis fuit mundi facies in principio, priusquam reciperet formam vel dispositionem.

***Ostenso qualis fuit mundi facies in ipso primordio, incipit  
prosequi operum sex dierum distinctionem.***

7. Nunc superest ut dispositionem illam qualiter perfecta sit ordine prosequamur. Sex diebus, sicut docet Scriptura Genesis, distinxit Deus, et in formas redegit proprias, cuncta quae simul materialiter fecerat. Perfecitque opus suum die sexto; et sic deinde die septimo requievit ab omni opere suo, id est, cessavit novam creaturam facere. Sex enim diebus sex rerum genera distinxit, nihilque postea fecit, quod in aliquo illorum non contineatur: operatus est tamen postea, sicut Veritas in Evangelio ait: Pater meus operatus est usque nunc, et ego operor illud.

***De quatuor modis divinae operationis.***

8. Quatuor enim modis, ut ait Alcuinus super Genesim, operatur Deus. Primo in verbo, omnia disponendo; secundo, in materia informi quatuor elementorum, de nihilo eam creando; unde, Eccl. 18: Qui vivit in aeternum creavit omnia simul; omnia, scilicet, elementa, vel omnia corpora materialiter simul creavit; tertio, per opera sex dierum varias distinxit creaturas; quarto, ex primordialibus seminibus non incognitae oriuntur naturae, sed notae saepius reformantur, ne pereant.



## DISTINCTIO XIII

### QUAE FUERIT PRIMA DISTINCTIONIS OPERATIO

1. Prima autem distinctionis operatio fuit formatio lucis, sicut ostendit Scriptura Genes., quae commemorata rerum informitate, earum dispositionem a luce inchoavit, subdens: Dixit Deus: FIAT LUX, et facta est lux: et divisit lucem a tenebris, appellavitque lucem diem, et tenebras noctem. Et factum est vespere et mane dies unus. Congrue mundi ornatus a luce coepit, unde caetera quae creanda erant viderentur.

#### *Qualis fuerit lux illa, corporalis an spiritualis.*

2. Si quaeritur qualis illa lux fuerit, corporalis scilicet an spiritualis, id respondemus quod a sanctis legimus traditum. Dicit enim Aug. quia lux illa corporalis vel spiritualis intelligi potest. Si spiritualis accipitur, angelica natura intelligitur, quae prius informis fuit, sed postea formata est, cum ad Creatorem conversa ei charitate adhaesit, cujus informitatis creatio superius significata est, ut dictum est: In principio creavit Deus coelum et terram. Hic vero ejusdem formatio ostenditur cum ait: Fiat lux, et facta est lux. Haec ergo angelica natura prius tenebrae, et postea lux fuit, quia prius habuit informitatem et imperfectionem, deinde formationis perfectionem; et ita divisit Deus lucem a tenebris. Nam, ut ait Aug. super Genes.: Hujus creaturae informitas et imperfectio fuit antequam formaretur in amore Conditoris. Formata vero est quando conversa est ad incommutabile lumen Verbi. Si vero corporalis fuit lux illa, quod utique probabile est, corpus lucidum fuisse intelligitur, velut lucida nubes; quod non de nihilo, sed de praejacenti materia formaliter

factum est, ut lux esset, et vim lucendi haberet, cum qua dies prima exorta est, quia ante lucem nec dies fuit nec nox, licet tempus fuerit.

***Quod lux illa facta est ubi sol apparet,  
quae in aquis lucere poterat.***

3. Si autem quaeritur ubi est facta lux illa, cum abyssus omnem terrae altitudinem tegetet, dici potest in illis partibus facta quas nunc illustrat solis diurna lux. Nec mirum lucem in aquis posse lucere, cum etiam nautarum operatione saepius illustrentur, qui in profundum mersi, misso ex ore oleo aquas sibi illustant, quae multo rariores fuerunt in principio quam modo sunt, quia nondum congregatae fuerant in uno loco. Facta est ergo lux illa quae vicem et locum solis tenebat, quae motu suo circumagitata noctem diemque discernebat. Ibi ergo primum lucem apparuisse verisimile est, ubi sol quotidiano cursu circumvectus apparet, ut eodem tramite lux circumcurrens, ac primo ad occasum descendens, vesperam faceret; deinde revocata ad ortum, auroram, id est, mane illustraret; et ita divisit Deus lucem et tenebras, et appellavit lucem diem, et tenebras noctem.

***Quod dies diversis modis accipitur.***

4. Hic notandum est quod dies diversis modis accipitur in Scriptura. Dicitur enim dies lux illa quae illo triduo tenebras illuminabat; et dicitur dies illuminatio ipsa aeris. Dicitur etiam dies spatium viginti quatuor horarum; qualiter accipitur cum dicitur: Factum est vespere et mane dies unus. Quod ita distinguendum est: Factum est vespere prius, et postea mane; et ita fuit dies unus expletus viginti quatuor horarum. Dies, scilicet naturalis, quia habuit vesperam sed non mane; mane enim dicitur finis praecedentis et initium sequentis diei, quod est aurora, quae nec plenam lucem, nec

omnino tenebras habet. Mane ergo primus dies non habuit, quia nec dies praecesserat qui sequentis diei initio terminaretur; et eo praecipue, quia luce apparente, mox super terram plenus atque praeclarus dies extitit, quia non ab aurora, sed a plena luce inchoavit, et mane sequentis diei consummatus est. Unde Beda, super Genes.: Decebat ut dies a luce inciperet, et in mane sequentis diei tenderet, ut opera Dei a luce inchoasse et in lucem completa esse significarentur. Reliqui autem dies mane habuerunt et vesperam; quorum quisque a suo mane incipiens, usque ad alterius diei mane tendebatur.

***De naturali ordine computationis dierum,  
et de illo qui pro mysterio introductus est.***

5. Hic est naturalis ordo distinctionis dierum, ut distinguantur atque computentur dies a mane ad mane. Postea vero in mysterio factum est ut dies computentur a vespera in vesperam, et adjungatur dies praecedenti nocti in computatione, cum juxta naturalem ordinem praecedens dies sequenti nocti adjungi debeat, quia homo a luce per peccatum corruit in tenebras ignorantiae et peccatorum, deinde per Christum a tenebris ad lucem rediit. Unde Apostolus, Eph. 5: Eramus aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino. Primus itaque dies non ab aurora, sed a plena luce incipiens, et post vesperam, paulatim occidente luce, excipiens mane sequentis diei, expletus est. Unde Beda: Occidente luce, et paulatim post spatium diurnae longitudinis inferiores partes subeunte, factum est vespere, sicut nunc usitato cursu solis fieri solet. Factum est autem mane eadem super terram redeunte, et alium diem inchoante, et dies expletus est unus viginti quatuor horarum. Fuitque nox illo triduo omnino tenebrosa, quae post creata sidera aliqua luce claruit.

***Cur sol factus est, si lux illa sufficiebat.***

6. Solet autem quaeri quare factus est sol, si lux illa ad faciendum diem sufficiebat. Ad quod dici potest quoniam lux illa forte superiores partes illustrabat, et ad illuminationem inferiorum solem fieri oportebat. Vel potius ideo, quia facto sole diei fulgor auctus est. Ampliori enim multo luce radiavit dies postea, quam ante. Si autem quaeritur quid de luce illa factum sit, cum modo non appareat, potest dici aut de ea corpus soli formatum, aut in ea parte coeli non esse in qua sol est; non quod ipsa sit sol, sed sic ei unita ut discerni non valeat.

***Quomodo accipiendum sit illud: Dixit Deus, an sono vocis id Deus dixerit, an aliter.***

7. Praeterea investigandum est quomodo accipiendum sit quod ait: Dixit Deus, utrum temporaliter, vel sono vocis illud dixerit, an alio modo. Augustinus, super Genes., lib. 1, c. 2, tradit nec temporaliter, nec sono vocis Deum locutum fuisse; quia si temporaliter, et mutabiliter. Et si corporaliter dicatur sonuisse vox Dei, nec lingua erat qua loqueretur, nec erat quem oportet et audire et intelligere. Bene ergo vox Dei, ad naturam Verbi, per quod omnia facta sunt, refertur. Dixit ergo Deus: Fiat, etc., non temporaliter, non sono vocis, sed in Verbo sibi coaeterno, id est, Verbum genuit intemporaliter in quo erat, et disposuit ab aeterno, ut fieret in tempore, et in eo factum est.

***Quomodo accipiendum sit quod dicitur Pater operari in Filio, vel per Filium, vel in Spiritu sancto.***

8. Hic quaeri solet quomodo accipiendum sit quod dicitur Pater operari in Filio, vel per Filium, vel in Spiritu sancto. Haec enim

Scriptura frequenter nobis proponit; ut, ps. 103: Omnia in Sapientia fecisti, Domine, id est, in Filio; et, Gen. 1: In principio, id est, in Filio, creavit Deus coelum et terram. Et illud, Hebr. 1: Per quem fecit et secula. Super illum quoque psalmi 32 locum: Verbo Domini coeli firmati sunt, etc., dicit August. quod Pater operatur per Verbum suum et Spiritum sanctum. Quomodo ergo hoc accipiendum est? Putaverunt quidam haeretici quod Pater, velut auctor et artifex, Filio et Spiritu sancto in rerum operatione, quasi instrumento, uteretur; ex praedictis verbis errandi occasionem sumentes, quod velut blasphemum atque sanae doctrinae adversum abjicit pia fides. Non est itaque intelligendum, ideo Scripturam frequenter commemorare Patrem operari in Filio vel per Filium, tanquam Filius non posset facere, si ei non porrexisset Pater dexteram, vel tanquam aliquod instrumentum fuerit Patris operantis, sed potius illis verbis Patrem intelligi voluit cum Filio et Spiritu sancto operari, et sine eis nihil facere.

### *Contra hanc expositionem surgit haeticus.*

9. Sed dicit haeticus hac ratione hoc posse dixisse Filium operari per Patrem vel in Patre, et Spiritum sanctum cum utroque vel per utrumque, quia Filius cum Patre, et Spiritus sanctus cum utroque operatur. Cui breviter respondetur, ideo illud dictum esse, et non istud, ut in Patre monstraretur auctoritas. Non enim Pater a Filio, sed Filius a Patre operatur, et Spiritus sanctus ab utroque. Ideoque etiam Filius per Spiritum sanctum legitur operari, quia cum Spiritu sancto operatur hoc ipsum a Filio habenti ut operetur.

### *Alia praedictorum expositio.*

10. Potest et aliter illud accipi, ut dicatur Pater in Filio vel per Filium operari, quia cum genuit omnium opificem; sicut dicitur Pater

per eum judicare, quia genuit judicem, ita et per Spiritum sanctum dicitur operari sive Pater, sive Filius, quia ab utroque procedit Spiritus sanctus factor omnium. Unde Joannes Chrys., in expositione Epistolae ad Hebr., sic ait: Non ut haereticus inaniter suspicatur, tanquam aliquod instrumentum Patris extitit Filius; neque per eum Pater dicitur fecisse, tanquam ipse facere non posset; sed sicut dicitur Pater judicare per Filium, quia judicem genuit, sic etiam dicitur operari per Filium, quia eum constat opificem genuisse. Si enim causa ejus Pater est, secundum quod Pater est, multo amplius eorum causa est quae per Filium facta sunt. Haec de opere primae diei dicta sunt.

## DISTINCTIO XIV

### DE OPERE SECUNDAE DIEI, IN QUA FACTUM EST FIRMAMENTUM

1. Dixit quoque Deus: Fiat firmamentum in medio aquarum, et dividat aquas ab aquis. Divisitque aquas quae erant sub firmamento, ab his quae erant super firmamentum. Sciendum est quod illius coeli describitur hic creatio, sicut ait Beda, super Genes., in quo fixa sunt sidera; cui suppositae sunt aquae in aere et in terra, et suppositae aliae, de quibus dicitur: Qui tegis aquis superiora ejus. In medio ergo firmamentum est, id est, sidereum coelum, quod de aquis factum esse credi potest. Chrystallinus enim lapis cui magna est firmitas et perspicuitas, de aquis factus est. Si quem vero movet quomodo aquae naturae fluidae et in ima labiles super coelum possint consistere, de Deo scriptum esse meminerit: Qui ligat aquas in nubibus suis. Qui enim infra coelum ligat aquas ad tempus vaporibus nubium retentas, potest etiam super coeli sphaeram non vaporali tenuitate, sed glaciali soliditate aquas suspendere, ne labantur. Quales autem et ad quid conditae sunt, ipse novit qui condidit. Ecce ostensum est his verbis quod coelum factum sit, scilicet illud in quo sunt fixa sidera, id est, quod excedit aerem; et de qua materia, scilicet de aquis, et quales sunt aquae quae super illud coelum, scilicet ut glacies soliditate.

*Alii putant coelum illud esse igneae naturae,  
quibus consentit Augustinus.*

2. Quidam vero coelum quod excedit aeris spatia, igneae naturae dicunt, asserentes super aerem purum ignem esse qui dicitur esse coelum; de quo igne sidera et luminaria facta esse conjecant,

quibus Augustinus consentire videtur. Utrum vero nomine firmamenti coelum quod excedit aerem, an ipse aer hic intelligatur, idem Aug. quaerit, nec solvit. Magis tamen approbare videtur coelum illud hic accipi quod spatia aeris excedit. Aquas autem quae super illud coelum sunt dicit vaporaliter trahi, et levissimis suspendi guttis. Sicut aer iste nubilosus exhalatione terrae aquas vaporaliter trahit, et per subtiles minutias suspendit, et post corpulentius conglobatas pluvialiter refundit. Si ergo potest aqua sicut videmus ad tantas minutias pervenire, ut feratur vaporaliter super aerem aquis naturaliter leviolem, cur non credamus etiam super illud levius coelum minutioribus guttis et levioribus emanare vaporibus; sed quoque modo ibi sint, ibi esse non dubitamus.

### ***Quae sit figura firmamenti.***

3. Quaeri etiam solet cujus figurae sit coelum. Sed Spiritus sanctus, quamvis auctores nostri sciverint, per eos dicere noluit, nisi quod prosit saluti. Quaeritur etiam si stet an moveatur coelum. Si movetur, inquirunt, quomodo est firmamentum? Si stat, quomodo in eo fixa sidera circumeunt? Sed firmamentum dici potest, non propter stationem, sed propter firmitatem vel terminum aquarum intransgressibilem. Si autem stat, nihil impedit moveri et circumire sidera.

### ***Quare tacuit Scriptura de opere secundae diei quod in aliis dixit.***

4. Post haec quaeri solet quare hic non est dictum sicut in aliorum dierum operibus: Vidit Deus quod esset bonum. Sacramentum aliquod hic commendatur. Ideo enim fortassis non est dictum, quod tamen sicut in aliis factum est, quia binarius principium alteritatis est, et signum divisionis.



***De opere tertiae diei, quando aquae congregatae sunt in unum locum.***

5. Sequitur: Dixit Deus: Congregentur aquae in locum unum, et appareat arida. Tertiae diei opus est congregatio aquarum in unum locum. Congregatae sunt enim omnes aquae coelo inferiores in unam matricem, ut lux quae praeterito biduo aquas clara luce lustraverat, in puro aere clarior fulgeat, et appareat terra quae cooperta latebat, et quae aquis limosa erat fieret arida et germinibus apta. Eodem enim die protulit terra herbam virentem, lignumque faciens fructum. Si autem quaeratur ubi congregatae sunt aquae quae totum texerant spatium usque ad coelum, potuit fieri ut terra subsidens concavas partes praeberet, ubi fluctuantes aquas reciperet. Potest etiam credi primarias aquas rariores fuisse, sic ut nebula tegeter terras, sed congregatione esse spissatas, et ideo facile in unum posse redigi locum. Cumque multa constet esse maria et flumina, in unum tamen locum dicit aquas congregatas propter continuationem vel congregationem omnium aquarum, quae in terris sunt, quia cuncta flumina et maria magno mari junguntur. Ideoque cum dixerit aquas congregatas in unum locum, deinde dicit pluraliter congregationes aquarum, propter multifidos sinus earum, quibus omnibus ex magno mari principium est.

***De opere quartae diei, quando facta sunt luminaria.***

6. Sequitur: Dixit Deus: Fiant luminaria in firmamento coeli, et dividant diem ac noctem. In praecedenti triduo disposita est universitatis hujus mundi machina, et partibus suis distributa. Formata enim luce prima die quae universa illustraret, duo sequentes dies attributi sunt supremae et infimae parti mundi, firmamento scilicet, aeri, terrae, et aquae. Nam secunda die firmamentum desuper expansum est. Tertia vero equarum molibus intra receptacula sua

collectis, terra est revelata atque aer serenatus. Quatuor ergo mundi elementa illis diebus, suis locis distincta sunt et ordinata. Tribus autem sequentibus diebus ornata sunt illa quatuor elementa. Quarta enim die ornatum est firmamentum sole, et luna, et stellis. Quinta aer in volatilibus, et aquae in piscibus ornamenta acceperunt. Sexta accepit terra jumenta et reptilia et bestias, postque omnia factus est homo de terra et in terra; non tamen ad terram, nec propter terram, sed ad coelum et propter coelum.

*Ante alia de ornatu coeli agitur, sicut prius factum est.*

7. Quia ergo coelum caeteris elementis speciem praestat, priusque aliis factum est, ideo ante alia ornatur in quarto die quo fiunt sidera; quae ideo facta sunt, ut per ea illustretur inferior pars, ne esset habitantibus tenebrosa. Infirmittaque hominum provisum est, ut circumeunte sole potirentur homines diei noctisque vicissitudine, propter dormiendi vigilandique necessitatem, et ideo etiam ne nox indecora remaneret, sed luna ac sideribus consolarentur homines quibus in nocte operandi necessitas incumberet, et quia quaedam animalia sunt quae lucem ferre non possunt. Quod autem subditur: Et sint in signa, et tempora, et dies, et annos, quomodo accipiendum sit quaeri solet. Ita enim dictum videtur, quasi quarto die coepissent tempora, cum prius triduum sine tempore non fuerit. Ideoque tempora quae fiunt per sidera, non spatia morarum, sed vicissitudinem aerae qualitatis debemus accipere, quia talia motibus siderum fiunt, sicut dies et anni quos usitate novimus. Sunt enim in signa serenitatis et tempestatis; et in tempora, quia per ea distinguimus quatuor tempora anni, scilicet ver, aestatem, autumnum, hyemen. Vel sunt in signa et tempora, id est, distinctionem horarum, quia priusquam fierent, ordo temporum nullis notabatur indiciis, vel meridiana hora, vel quaelibet hora. Haec quarta die facta sunt.

## DISTINCTIO XV

### DE OPERE QUINTAE DIEI, QUANDO CREAVIT DEUS EX AQUIS VOLATILIA ET NATATILIA

1. Dixit etiam Deus: Producant aquae reptile animae viventis, et volatile super terram, etc. Opus quintae dici est formatio piscium et avium, quibus duo elementa ornantur; et de eadem materia, id est, de aquis pisces et aves creavit, volatilia levans in aera, natatilia remittens gurgiti.

*De opere sextae diei, quando creata sunt animalia et reptilia terrae.*

2. Sequitur: Dixit Deus: Producat terra animam viventem, jumenta, et reptilia, et bestias terrae, secundum species suas, etc. Sextae diei opus describitur, cum terra suis animalibus ornari dicitur.

*Utrum post peccatum venenosa animalia noxia facta fuerint an propter peccatum nocere coeperint, prius facta innoxia.*

3. Quaeri solet de venenosis et perniciosis animantibus, utrum post peccatum hominibus ad vindictam creata sint, an potius creata innoxia peccatoribus nocere coeperint. Sane dici potest quod creata nihil homini nocuissent, si non peccasset; puniendorum namque vitiorum et terrendorum, vel probandae vel perficiendae virtutis causa nocere coeperunt. Fuerunt ergo creata innoxia, sed propter peccatum facta sunt noxia. Aug., lib. de Gen. ad litteram 3, cap. 15.

***Utrum minuta animalia tunc creata fuerint.***

4. De quibusdam etiam minutis animantibus quaestio est utrum in primis conditionibus creata sint, an ex rebus corruptis postea orta sint. Pleraque enim de humidorum corporum vitiis, vel exhalationibus terrae, sive de cadaveribus gignuntur; quaedam etiam de corruptione lignorum et herbarum et fructuum; et Deus auctor omnium est. Potest autem dici quod ea quae de corporibus animalium, maxime mortuorum, nascuntur, cum animalibus creata non fuerint, nisi potentialiter et materialiter. Ea vero quae ex terra vel ex aquis nascuntur, vel ex eis quae terra germinante orta sunt, tunc creata fuisse non incongrue dici potest. Aug., lib. de Gen. ad litteram 3, cap. 14.

***Quare post omnia factus est homo.***

5. Omnibus autem creatis atque dispositis, novissime factus est homo, tanquam dominus et possessor, qui et omnibus praeferendus erat. Unde sequitur, Gen. 1: Vidit Deus quod esset bonum, et ait: Faciamus hominem ad imaginem, etc. § Sed antequam de hominis creatione tractemus, quod supra breviter tetigimus, plenius versantes clarius faciamus. In hac enim rerum distinctione catholici tractatores dissentire, ut supra diximus, inveniuntur; aliis dicentibus res creatas atque distinctas secundum species per intervalla sex dierum; quorum sententiae quia littera Genes. magis inservire videtur, atque catholica Ecclesia magis approbat, ideo hactenus studiose docuimus quomodo ex illa communi materia prius informiter facta, postea corporalium rerum genera per sex dierum volumina distinctim sint formata. § Aliis autem videtur quod non per intervalla temporum facta sint; sed simul ita formata, ad esse prodierunt. Quod Aug. super Genes., lib. 4, pluribus modis nititur ostendere, dicens elementa quatuor ita formata sicut modo apparent,

ab initio extitisse, et coelum sideribus ornatum fuisse. Quaedam vero non formaliter, sed materialiter tunc facta fuisse, quae post per temporis accessum formaliter distincta sunt: ut herbae, arbores, et forte animalia. Omnia ergo in ipso temporis initio facta esse dicunt; sed quaedam formaliter et secundum species quas habere cernimus, ut majores mundi partes; quaedam vero materialiter tantum. Sed, ut dicunt, Moyses loquens rudi et carnali populo, locutionis modum temperavit, de Deo loquens a simili hominis qui per moras temporum opera sua perficit, cum ipse simul sua opera fecerit, unde Aug.: Ideo, inquit, Moyses divisim refert Deum illa opera fecisse, quia non potuit simul ab homine dici, quod a Deo simul potuit fieri. Item: Potuit dividere Scriptura loquendi temporibus, quod Deus operandi temporibus non divisit. Illi qui his auctoritatibus et aliis hujusmodi inhaerentes dicunt quatuor elementa atque coeli luminaria ita formata simul esse, et habuisse illos sex dies quos Scriptura commemorat, sex rerum genera, id est distinctiones appellant quae simul factae sunt; partim formaliter, partim causaliter (lib. 1, c. 15).

***Quomodo intelligendum sit Deum requievisse  
ab omni opere suo.***

6. Jam de septimae diei requie aliquid nos eloqui oportet. Scriptum est, Gen. 2, quia complevit Deus die septimo opus suum, et requievit die septimo ab universo opere quod patrarat. Requievisse dicitur Deus die septimo, non quasi operando lassus, sed ab universo opere requievit, quia novam creaturam facere cessavit. Requiescere enim cessare dicitur, unde in Apoc., c. 4, dicitur: Non habebant requiem dicentia: Sanctus, Sanctus, Sanctus, id est, dicere non cessabant. Requievisse ergo Deus dicitur, quia cessavit a faciendis generibus creaturae, quia ultra nova non condidit. Usque nunc tamen, ut Veritas in Evangelio ait, operatur Pater cum Filio, scilicet administrationem eorundem generum quae tunc instituta sunt. Creatoris enim virtus causa subsistendi est omni creaturae. Quod

ergo dicitur, Joan. 4: Pater meus usque modo operatur, et ego operor, illud universae creaturae continuam administrationem ostendit. Die ergo septimo requievit, ut novam creaturam ulterius non faceret, cujus materia vel similitudo non praecesserit; sed usque nunc operatur, ut quod condidit continere et gubernare non cesset (Aug., l. de Gen. ad litteram 4, c. 12).

***Qualiter accipiendum sit quod dicitur Deus complese opus suum septimo die, cum tunc requievit ab omni opere suo. (Aug., Gen. 1; in Enchiridio, cap. 10, et 11).***

7. Sed quaeritur quomodo septimo die dicatur Deus complese opus suum, cum ab omni opere illo die requieverit, nec aliquod genus novum rerum fecerit. Alia translatio habet: Consummavit Deus die sexto opera sua; quae nihil quaestionis affert quia manifesta sunt quae in eo facta sunt, et omnium consummatio eo die perfecta est, sicut Scriptura ostendit cum ait: Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona. Omnia quidem naturaliter bona erant, nihilque in sui natura vitii habentia; et sunt bona quae condidit Deus etiam singula. Simul vero universa valde bona, quia ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo: in qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum, et loco suo positum, eminentius commendat bona, ut magis placeant, et laudabilia sint, dum comparantur malis. Sexto ergo die facta est, operum consummatio. Ideo praemissa oritur quaestio, quomodo dicatur Deus die septimo opus suum complese, quod Hebraica veritas habet; in quo tamen nihil novum creasse dicitur, nisi forte dicatur die septimo complevisse opus suum, quia ipsum benedixit et sanctificavit; sicut subjicit Scriptura: Benedixit diei septimo, et sanctificavit illum. Opus enim est benedictio et sanctificatio; sicut Salomon aliquod operis fecit, cum templum dedicavit.

*Quae sit benedictio et sanctificatio septimae diei.*

8. Illum autem diem sanctificasse et benedixisse dicitur, quia mystica prae caeteris benedictione et sanctificatione eum donavit. Unde in lege dicitur, Exod. 20: Memento sanctificare diem sabbati. Et inde est quod numerando dies usque ad septimum procedimus, et dicimus septem esse dies, quorum repetitione omne tempus agitur; non quia alius sit ab illis dies octavus et nonus, et sic de caeteris, sed quia in sex diebus rerum genera distincta sunt, et in septimo, licet non fuerit novum genus rerum institutum, fuit tamen in eo quasi quidam novus status sanctificationis operum et requietionis opificis. Potest etiam sic exponi illud: Complevit Deus die septimo opus suum, id est, completum et consummatum vidit.

## DISTINCTIO XVI

### DE HOMINIS CREATIONE, UBI CONSIDERANDUM EST QUARE CREATUS HOMO, ET QUALITER SIT INSTITUTUS, QUAE DUO SUPRA TRACTATA SUNT; ET QUALIS FACTUS ET QUALITER LAPSUS, POSTREMO QUOMODO SIT REPARATUS; QUAE DISCUTIENDA SUNT

1. His excursis quae supra de hominis creatione praemisimus, effectui mancipare atque ordine explanare nunc suscipimus; ubi haec considerata videntur, scilicet quare creatus sit homo, et qualiter institutus, et qualis et quomodo factus; deinde, qualiter sit lapsus; postremo, qualiter et per quae sit reparatus. Horum autem primo et secundo posita, id est, causam creationis humanae, et modum institutionis, superius pro modulo nostrae facultatis tractavimus. Ideoque superest ut qualis vel quomodo factus sit discutiamus. In Genes. legitur, c. 1: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, etc. In eo quod dicit faciamus, una operatio trium personarum ostenditur; in hoc vero quod dicit ad imaginem et similitudinem nostram, una et aequalis substantia trium personarum monstratur. Ex persona enim Patris hoc dicitur ad Filium et Spiritum sanctum, non, ut quidam putant, angelis; quia Dei et angelorum non est eadem imago vel similitudo.



***Quod imago et similitudo hic a diversis accipitur varie; a quibusdam increata, et ab aliis creata, et increata, vel essentia Trinitatis, vel Filius et Spiritus sanctus.***

2. Imago autem et similitudo in hoc loco vel increata intelligitur, id est, Trinitatis essentia, ad quam factus est homo; vel creata, in qua factus est homo, et ipsa homini concreata. Increatam imaginem quae Deus est, intellexisse videtur Beda cum dicit non esse unam imaginem Dei et angelorum, sed trium personarum; et ideo de personis non angelis fit ibi sermo. Improperie tamen imago dicitur, quia imago relative ad aliud dicitur cuius similitudinem gerit, et ad quod repraesentandum facta est, sicut imago Caesaris quae ipsius similitudinem praeferbat, ipsumque quodammodo repraesentabat proprie autem imago dicitur id ad quod aliud fit, sicut exemplum proprie dicitur quod sumitur ex aliquo, et exemplar ex quo sumitur aliquid. Ponitur tamen et aliquando abusive alterum pro altero; ita et minus proprie accipitur imago essentia Trinitatis, si tamen ea nomine imaginis in hoc loco intelligitur. (Beda, super Genesim.)

***Opinio eorum qui putaverunt Filium per imaginem et similitudinem hic accipi. (Aug. in lib. 7 de Trin., c. 6, in fine.)***

3. Filius vero proprie imago Patris dicitur, sicut supra in tractatu de Trinitate diximus. Unde fuerunt nonnulli qui ita distinxerunt ut imaginem in hoc loco intelligerent Filium; hominem vero non imaginem, sed ad imaginem factum dicerent, quos refellit Apostolus dicens, 1 Cor. 11: Vir quidem est imago, et gloria Dei. Haec namque imago, id est, homo, cum dicitur fieri ad imaginem, non quasi ad Filium dicitur fieri; alioquin non diceretur ad imaginem nostram. Quomodo enim nostram diceret, cum Filius solius Patris imago sit? § Fuerunt autem et alii perspicacius haec tractantes, qui per imaginem Filium, et per similitudinem Spiritum sanctum intelligerent, qui similitudo est Patris et Filii. Et ideo pluraliter

putaverunt dici nostram, id referentes ad similitudinem tantum; ad imaginem vero, subintelligendum esse meam. Hominem vero et imaginem esse et ad imaginem et similitudinem factum esse tradiderunt, et imaginem imaginis esse et similitudinis.

***Nec horum sententiam approbat, sed imaginem et similitudinem Dei in homine quaerendam et considerandam docet, ut imago et similitudo creata intelligatur.***

4. Verumtamen haec distinctio, licet reprobabilis penitus non videatur, quia de medio montium, id est, auctoritatibus sanctorum non manat, congruentius in ipso homine imago et similitudo Dei quaerenda est et consideranda. Factus est ergo homo ad imaginem Dei et similitudinem, secundum mentem, qua irrationabilibus antecellit; sed ad imaginem, secundum memoriam, intelligentiam et dilectionem: ad similitudinem, secundum innocentiam et justitiam, quae in mente rationali naturaliter sunt. Vel imago consideratur in cognitione veritatis, similitudo in amore virtutis; vel imago in aliis omnibus, similitudo in essentia, quia et immortalis et indivisibilis est. Unde August., tom. 2, in lib. de Quantitate animae, c. 1: Anima facta est similis Deo, quia immortalem et indissolubilem fecit eam Deus. Imago ergo pertinet ad formam, similitudo ad naturam. Factus est ergo homo secundum animam, ad imaginem et similitudinem non Patris vel Filii vel Spiritus sancti, sed totius Trinitatis: ita et secundum animam dicitur homo esse imago Dei, quia imago Dei in eo est. Sicut imago dicitur et tabula et pictura quae in ea est; sed propter picturam quae in ea est, simul et tabula et imago appellatur: ita propter imaginem Trinitatis etiam illud in quo est imago, nomine imaginis vocatur. (Aug. in 15 lib. de Trin. c. 2, in fine.)

***Quod homo dicitur imago, et ad imaginem;  
Filius vero imago, non ad imaginem.***

5. Quocirca homo et imago dicitur, et ad imaginem; Filius autem imago, non ad imaginem, quia natus et non creatus, aequalis et in nullo dissimilis: homo creatus est a Deo, non genitus; non paritate aequalis, sed quadam similitudine accedens ei, unde August. in lib. 7 de Trin., c. 6, in fine: In Genes. legitur: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Faciamus et nostram pluraliter dixit; et nisi ex relativis accipi non oportet, ut facere intelligantur Pater et Filius et Spiritus sanctus ad imaginem Patris et Filii et Spiritus sancti, ut subsisteret homo imago Dei. Sed quia non omnino aequalis fiebat illa imago, tanquam non ab illo nata, sed ab eo creata, ideo ita imago dicitur quod et ad imaginem; quia non aequatur paritate, sed accedit quadam similitudine. Filius autem est imago, sed non ad imaginem, quia aequalis Patri; dictus est ergo homo ad imaginem, propter imparem similitudinem. Et ideo nostram, ut imago Trinitatis esse homo intelligatur, non Trinitati aequalis sicut Filius Patri. Ecce ostensum est secundum quid sit homo similis Deo, scilicet secundum animam. Sed in corpore quamdam proprietatem habet quae hoc indicat, quia est erecta statura, secundum quam corpus animae rationali congruit, quia in coelum erectum est. Aug., libro de Gen. ad litteram. 6, cap. 12, et lib. de Gen. contra Manichaeos 1, c. 17, in fine tomi primi.

## DISTINCTIO XVII

### DE CREATIONE ANIMAE, UTRUM DE ALIQUO FACTA SIT, VEL NON, ET QUANDO FACTA, ET QUAM GRATIAM HARUERIT IN CREATIONE

1. Hic de origine animae plura quaeri solent, scilicet unde creata fuerit, et quando, et quam gratiam habuerit in creatione. Sicut hominis formatio secundum corpus describitur cum dicitur: Formavit Deus hominem de limo terrae, ita ejusdem secundum animam factura describitur cum subditur: Et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae. Corpus enim de limo terrae formavit Deus, cui animam inspiravit. Vel, secundum aliam litteram, flavit vel sufflavit; non quod faucibus sufflaverit, vel manibus corporeis corpus formaverit, Spiritus enim Deus est, nec lineamentis membrorum compositus. Non ergo carnaliter putemus Deum corporis manibus formasse corpus, vel faucibus inspirasse animam, sed potius hominem de limo terrae secundum corpus formavit jubendo, volendo, id est, voluit, et verbo suo jussit ut ita fieret, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae, id est, substantiam animae in qua viveret, creavit: non de materia aliqua corporali vel spiritali, sed de nihilo.

***Opinio quorundam haereticorum, qui putaverunt animam esse de substantia Dei. (Aug. lib. 7 de Gen. ad litt., c. 2 et 3.)***

2. Putaverunt enim quidam haeretici Deum de sua substantia animam creasse, verbis Scripturae pertinaciter inhaerentes, quibus dicitur inspiravit vel insufflavit, etc. Cum flat, inquit, vel spirat homo, de se flatum emittit. Sic ergo, cum dicitur Deus flasse vel spirasse spiraculum in faciem hominis, ex se spiritum hominis

emisisse intelligitur, id est, de sua substantia. Qui hoc dicunt, non capiunt tropica locutione dictum esse sufflavit vel flavit, id est, flatum hominis, scilicet animam fecit. Flare enim est flatum facere, et flatum facere est animam facere. Unde Dominus per Isaiam, c. 57: Omnem flatum ego feci. Non sunt ergo audiendi qui putant animam esse partem Dei. Si enim hoc esset, nec a se nec ab alio decipi posset, nec ad malum faciendum vel patiendum compelli, nec in melius vel deterius mutari. Flatus ergo quo hominem animavit factus est a Deo, non de Deo, nec de aliqua materia, sed de nihilo.

***Quando facta sit anima, an ante corpus aut in corpore.***  
***(Aug. lib. 7, c. 25 et 27.)***

3. Sed utrum ante corpus, vel in corpore, vel extra corpus, etiam inter doctos scrupulosa quaestio est. Aug. enim, super Gen., tradit animam cum angelis sine corpore fuisse creatam, postea vero ad corpus accessisse; neque compulsa est incorporari, sed naturaliter illud voluit, id est, sic creata fuit, ut vellet, sicut naturale nobis est velle vivere. Male autem velle vivere, non naturae, sed voluntatis est perversae. Alii vero dicunt animam primi hominis in corpore fuisse creatam, ita exponentes verba illa: Inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae, id est, animam in corpore creavit, quae totum corpus animaret; faciem tamen specialiter expressit, quia haec pars sensibus ornata est ad intuenda superiora. Sed quidquid de anima primi hominis aestimetur, de aliis certissime sentiendum est quod in corpore creentur; creando enim infundit eas Deus, et infundendo creat. Dicendum est etiam animam illam non sic esse creatam, ut praescia esset operis futuri justii vel injusti. (Ibidem, c. 26.)

***In qua aetate Deus hominem fecerit.  
(Aug. lib. 6, de Gen. ad litt. cap. 13, 14.)***

4. Solet etiam quaeri utrum Deus hominem repente in virili aetate fecerit, an perficiendo et aetates augendo, sicut nunc format in matris utero. August., super Genes., dicit quod Adam in virili aetate continuo factus est; et hoc secundum superiores, non inferiores causas, id est, secundum voluntatem et potentiam Dei quam naturae generibus non alligavit, qualiter et virga Moysi conversa est in draconem. Nec talia contra naturam fiunt, nisi nobis, quibus alter naturae cursus innotuit; Deo autem natura est quod facit. Non ergo contra dispositionem suam illud fecit Deus. Erat enim in prima causarum creaturarum conditione sic hominem posse fieri; sed non ibi erat necesse ut sic fieret: hoc enim non erat in conditione creaturae, sed in beneplacito Creatoris, cujus voluntas necessitas est. Hoc enim necessario futurum est quod vult et praescit. Multa vero secundum inferiores causas futura sunt, sed in praescientia Dei futura non sunt. Si autem ibi aliter futura sunt, potius futura sunt sicut ibi sunt, ubi praescit ille qui non potest falli. Si ergo factus est Adam, non secundum inferiores causas, quia non erat in rerum causis seminalibus ut ita fieret; sed secundum superiores, non contra naturam operantes, quia in rerum causis naturalibus erat ut ita posset fieri (lib. eodem, c. 17).

***Quod homo extra paradisum creatus, in paradiso sit positus; et quare ita factum sit.***

5. Hominem autem ita formatum tulit Deus, ut Scriptura docet, Gen. 2, et posuit in paradiso voluptatis, quem plantaverat a principio. His verbis aperte Moyses insinuat quod homo extra paradisum creatus postmodum in paradiso sit positus. Quod ideo factum dicitur quia non erat in eo permansurus; vel ut non naturae, sed gratiae hoc assignaretur. Intelligitur autem paradisus localis, et

corporalis in quo homo locatus est. Tres enim generales de paradiso sententiae sunt. Una eorum qui corporaliter intelligi volunt tantum; alia eorum qui spiritualiter tantum; tertia eorum qui utroque modo paradisum accipiunt. Tertiam mihi placere fateor, ut homo in corporali paradiso sit positus, qui ab illo principio plantatus accipi potest, quo terram omnem remotis aquis herbas et ligna producere jussit. Qui etsi praesentis Ecclesiae vel futurae typum tenet, ad litteram tamen intelligendum est esse locum amoenissimum fructuosis arboribus, magnum et magno fonte foecundum. Quod dicimus a principio, antiqua translatio dicit ad Orientem. Unde volunt in orientali parte esse paradisum, longo interjacente spatio vel maris vel terrae a regionibus quas incolunt homines secretum, et in alto situm, usque ad lunarem circulum pertingentem, unde nec aquae diluvii illuc pervenerunt. (Aug., lib. 8 de Gen. ad litt., c. 1.)

***De lignis paradisi, inter quae erat lignum vitae et lignum scientiae boni et mali.***

6. In hoc autem paradiso erant ligna diversi generis; inter quae unum erat quod vocatum est lignum vitae; alterum vero, lignum scientiae boni et mali. Lignum autem vitae dictum est, sicut docet Beda et Strabus quia divinitus accepit hanc vim, ut qui ex ejus fructu comederet, corpus ejus stabili sanitate et perpetua soliditate firmaretur; nec ulla infirmitate, vel aetatis imbecillitate in deterius vel in occasum laberetur. Lignum autem scientiae boni et mali, non a natura hoc nomen accepit, sed ab occasione rei postea secutae. Arbor enim illa non erat mala, sed scientiae boni et mali ideo dicta est, quia post prohibitionem erat in illa transgressio futura; qua homo experiendo disceret quid esset inter obedientiae bonum, et inobedientiae malum. Non ergo de fructu qui nasceretur inde positum est illud nomen, sed de re transgressionem secuta. Cognovit enim homo, priusquam tangeret hoc lignum, bonum et malum; sed bonum per prudentiam et experientiam, malum vero per prudentiam tantum.

Quod etiam per experientiam novit usurpato ligno vetito, quia per experientiam mali didicit quid sit inter bonum obedientiae et malum inobedientiae. Si vero primi parentes obedientes essent, nec contra praeceptum peccassent, non ideo tamen minus diceretur lignum scientiae boni et mali, quia hoc ex ejus tactu accideret si usurparetur. A ligno ergo prohibitus est quod malum non erat, ut ipsa praecepti conservatio bonum illi esset, transgressio malum. Nec melius consideratur quantum malum sit inobedientia, quam hoc modo; cum scilicet ideo reus factus esset homo intelligitur, quia prohibitus rem tetigit, quam si non prohibitus tetigisset, nec peccasset, nec poenam sensisset. Si vero venenosam herbam prohibitus tetigeris, poena sequitur; et si nemo prohibuisset, similiter sequeretur. Sic etiam prohibetur res tangi, quae non tangenti tantum, sed prohibenti obest, sicut aliena pecunia; ideo prohibitum est peccatum, quia prohibenti est damnosum. Cum vero tangitur quod nec tangenti obest si non prohibetur, nec cuilibet si tangatur; et ideo prohibetur, ut per se bonum obedientiae et malum inobedientiae monstretur. Sicut primus homo a re bona prohibitus poenam incurrit; ut non ex re mala, sed ex inobedientia poena esse monstretur, sicut ex obedientia palma. (Aug., lib 8 de Gen. c. 6, in fine; et eodem lib. c. 3.)



## DISTINCTIO XVIII

### DE FORMATIONE MULIERIS

1. In eodem quoque paradiso mulierem formavit Deus de substantia viri; sicut post plantatum paradisum, hominemque in eo positum, et post universa animalia ad eum ducta, suisque nominibus designata, subnectit Scriptura, Gen. 2: Immisit Deus soporem in Adam. Cumque obdormisset, tulit unam de costis ejus, et formavit eam in mulierem.

***Quare virum prius, et postea de viro mulierem creavit, non simul utrumque.***

2. Hic attendendum est quare non creavit simul virum et mulierem, sicut angelos; sed prius virum, deinde mulierem de viro. Ideo scilicet, ut unum esset generis humani principium, quantenus in hoc et superbia diaboli confunderetur, et hominis humilitas Dei similitudine sublimaretur. Diabolus quippe aliud a Deo principium esse concupierat. Ideoque ut ejus superbia retunderetur, hoc homo in munere accepit, quod diabolus perverse rapere voluit, sed obtinere non potuit. Et per hoc imago Dei in homine apparuit; quia sicut Deus omnibus rebus existit principium creationis, ita homo omnibus hominibus principium generationis. Ideo etiam ex uno homine omnes esse voluit Deus, ut dum cognoscerent se ab uno esse omnes, se quasi unum amarent.

***Quare de latere viri, non de alia corporis parte formata sit.***

3. Cum autem his de causis facta sit mulier de viro, non de

qualibet parte corporis viri, sed de latere ejus formata est, ut ostenderetur quia in consortium creabatur dilectionis, ne forte si fuisset de capite facta, viro ad dominationem videretur praeferenda; aut si de pedibus, ad servitutem subjicienda. Quia igitur viro nec domina, nec ancilla parabatur, sed socia; nec de capite, nec de pedibus, sed de latere fuerat producenda, ut juxta se ponendam cognosceret, quam de suo latere sumptam didicisset. (Aug. lib. 9 de Gen. ad litteram, cap. 13.)

### ***Quare dormienti et non vigilantī costa subtracta est.***

4. Non sine causa dormienti quoque viro potius quam vigilantī detracta est costa, de qua mulier in adiutorium generationis viro est formata; scilicet, ut nullam in eo sensisse poenam monstraretur, et divinae simul potentiae opus mirabile ostenderetur, quae hominis dormientis latus aperuit, nec eum tamen a quiete soporis excitavit. In quo etiam opere sacramentum Christi et Ecclesiae figuratum est, ad Eph. 5. Quia sicut mulier de latere viri dormientis formata est, ita Ecclesia ex sacramentis quae de latere Christi in cruce dormiente profluxerunt, scilicet, sanguine et aqua, quibus redimimur a poenis atque abluimur a culpis.

### ***Quod de illa costa sine extrinseco additamento facta fuit per Dei potentiam, sicut quinque panes in se multiplicati sunt.***

5. Solet etiam quaeri utrum de illa costa sine adiectione rei extrinsecae facta sit mulier; quod quibusdam non placuit. Caeterum si ad perficiendum corpus mulieris Deus extrinsecum augmentum addidisset, majus illud esset quam ipsa costa; ideoque potius de illo addito quam de ipsa costa mulier facta deberet dici, de quo plures accepisset substantiae partes. Restat ergo ut de sola ipsius costae substantia sine omni extrinseco additamento, per divinam potentiam

in semetipsa multiplicata, mulieris corpus factum dicatur: eo sane miraculo quo postea de quinque panibus a Jesu coelesti benedictione multiplicatis, quinque millia hominum satiata sunt. Illud etiam scire oportet, quod cum angelorum ministerio facta sit mulieris formatio, non est eis tamen tribuenda creationis potentia. Angeli enim nullam possunt creare naturam, ergo nec formare costam in mulierem, nec carnis supplementum in loco costae: non quod nihil agant ut aliquid creetur, sed non ideo creatores sunt, sicut nec agricolae segetum vel arborum. Solus Deus, id est, Trinitas est creator. Facta est ergo femina a Deo, etiam si costa ministrata sit per angelos.

***Utrum secundum superiores, an secundum inferiores causas ita facta sit mulier; id est, an ratio seminalis id haberet ut ita fieret, an tantum ut ita fieri posset, sed ut sic fieret in Deo tantum esset causa. (Aug. lib. 9 de Gen. ad litt., c. 15, et eod. lib. c. 1.)***

6. Sed quaeritur an ratio quam Deus primis operibus concreavit, id haberet ut secundum ipsam ex viri latere feminam fieri necesse foret, an hoc tantum, ut fieri posset. Ad quod sciendum est omnium rerum causas in Deo ab aeterno esse. Ut enim homo sic fieret vel equus et hujusmodi, in Dei potentia et dispositione ab aeterno fuit. Hae dicuntur primordiales causae, quia istas aliae non praecedunt, sed istae alias, quae sunt causae causarum. Cumque unum sit divina potentia, dispositio sive voluntas, et ideo una omnium principalis causa; tamen propter effectus diversos pluraliter dicit Aug. causas primordiales omnium rerum in Deo esse; inducens similitudinem artificis, in cujus dispositione est qualis futura sit arca. Ita et in Deo uniuscujusque rei futurae causa praecessit. In creaturis vero quarundam rerum, sed non omnium causae sunt, ut ait Aug. Quia inseruit Deus seminales rationes rebus, secundum quas aliae ex aliis proveniunt, ut de hoc semine tale granum, de hac arbore talis fructus et hujusmodi. Et haec quoque dicuntur primordiales causae,

etsi non adeo proprie, quia habent ante se causam aeternam, quae proprie et universaliter prima est. Illae vero ad res aliquas dicuntur primae, scilicet quae ex eis proveniunt. Ideo etiam primordiales dicuntur, quia in prima rerum conditione rebus a Deo insitae sunt. Et sicut creaturae mutabiles sunt, ita et hae causae mutari possunt; quae autem in immutabili Deo causa est, non mutari potest.

***Distinctio causarum rerum perutilis, scilicet quod quaedam in Deo et in creaturis, quaedam in Deo tantum sunt.***

7. Omnium rerum causae in Deo sunt; sed quarumdam causae et in Deo sunt, et in creaturis, quarumdam vero causae in Deo tantum sunt: et illarum rerum causae dicuntur absconditae in Deo, quia ita est in divina dispositione ut hoc vel illud fiat, quod non est in seminali creaturae ratione. Et illa quidem quae secundum causam seminalem fiunt, dicuntur naturaliter fieri, quia ita cursus naturae hominibus innotuit. Alia vero praeter naturam, quorum causae tantum sunt in Deo. Haec autem dicit Aug. super Gen. l. 9, c. 18, in fine, esse illa quae per gratiam fiunt, vel ad ea significanda non naturaliter sed mirabiliter fiunt. Inter quae mulieris facturam de costa viri ponit, ita dicens, lib. eod., c. 1: Ut mulierem ita fieri necesse foret, non in rebus conditum sed in Deo absconditum erat. Omnis creaturae cursus habet naturales leges: super hunc naturalem cursum Creator habet apud se posse de omnibus facere aliud, quam eorum naturalis ratio habet; ut, scilicet, virga arida repente floreat, et fructum gignat, et in juventute sterilis femina, in senectute pariat, ut asina loquatur, et hujusmodi. Dedit autem naturis, ut ex his etiam haec fieri possent, non ut in naturali motu haberent. Habet ergo Deus in se absconditas quarumdam futurorum causas, quas rebus conditis non inseruit, easque implet non opere providentiae, quo naturae subsistunt ut sint; sed quo illas administrat ut voluerit, quas ut voluit condidit (Aug., lib. eod., c. 18). Omnium ergo quae ad gratiam significandam non naturali motu rerum, sed mirabiliter facta sunt,

absconditae causae in Deo fuerunt; quorum unum erat, quod mulier facta est de latere viri dormientis. Non habuit prima rerum conditio ut femina sic fieret, sed ut fieri posset; ne contra causas quas Deus voluntarie instituit, mutabili voluntate aliquid facere putaretur

***De anima mulieris, quod non est ex anima viri, ut quidam putaverunt, dicentes animas esse ex traduce.  
(Aug., lib. 10 de Gen. ad litt., c. 1.)***

8. Quemadmodum mulieris corpus de viri corpore traductum fuit, ita putaverunt aliqui ipsius animam de viri anima propagatam, et omnes animas praeter primam, de traduce esse, sicut corpora. Alii autem putaverunt simul omnes animas ab initio creatas. Catholica autem Ecclesia nec simul ex traduce factas esse animas docet, sed in corporibus per coitum seminatis atque formatis infundi, et infundendo creari. Unde Aug. in ecclesiasticis Dogmatibus, tom. 3, c. 14, animas hominum dicit non esse ab initio inter creaturas intellectuales naturas, nec simul creatas, sicut Origenes fingit, neque in corporibus per coitum seminari, sicut Luciferani et Cyrillus, et quidam Latinorum praesumptores affirmant. Sed dicimus corpus tantum per conjugii copulam seminari, creationem vero animae solum Creatorem nosse, ejusque judicio corpus coagulari in vulva, et compingi atque formari; ac formato jam corpore animam creari atque infundi, ut vivat in utero homo ex anima constans et corpore, et egrediatur vivus ex utero plenus humana substantia. Hieron. etiam, tom. 8, anathematis vinculo illos condemnat, qui animas ex traduce dicunt, inducens auctoritatem Prophetiae, ps. 12: Qui finxit sigillatim corda eorum. Hoc satis, inquit, innuit Propheta, quod non ipsam animam de anima facit Deus, sed sigillatim animas de nihilo creat.

## DISTINCTIO XIX

### DE PRIMO HOMINIS STATU ANTE PECCATUM, SCILICET QUALIS FUERIT SECUNDUM CORPUS ET SECUNDUM ANIMAM

1. Solent quaeri plura de primo hominis statu ante peccatum, scilicet qualis fuerit homo priusquam peccaret, et in corpore et in anima: mortalis an immortalis, passibilis an impassibilis; de termino inferioris vitae, et transitu ad superiorem; de modo propagationis filiorum, et alia multa, quae non inutiliter sciuntur, licet aliquando curiositate quaerantur. At priusquam ad animi qualitatem pertinentia prosequamur, de qualitate ejus secundum corpus et modo propagationis filiorum, et de aliis quibusdam inspiciamus. Primus ergo homo secundum naturam corporis terreni, immortalis fuit quodam modo secundum aliquid, quia potuit non mori; et mortalis quodam modo, quia potuit mori. In illo namque primo statu habuit posse mori, et non posse mori. Et haec fuit prima humani corporis immortalitas, scilicet, posse non mori. In secundo vero statu, post peccatum, habuit posse mori, et non posse non mori, quia in hoc statu moriendi est necessitas. In tertio statu habebit posse non mori, et non posse mori, quia ad illum statum pertinet moriendi impossibilitas, quod ex gratia erit, non ex natura. In primo statu fuit corpus hominis animale, id est, egens alimoniis ciborum. Unde et homo factus dicitur in animam viventem, non spiritualem, id est, in animam corpus sensificantem, quod adhuc erat animale, non spirituale, quod egebat cibus ut per animam viveret. Factus est ergo in animam viventem, id est, vitam corpori dantem, tamen per sustentamenta ciborum; et tunc erat corpus mortale et immortale, quia poterat mori, et poterat non mori. Post peccatum vero, factum est mortuum sicut dicit Apostolus, corpus quidem propter peccatum mortuum est, id est necessitatem

moriendi in se habet. In resurrectione vero erit spirituale, scilicet agile et cibus non egens: et immortale, non sicut in statu primo fuit, scilicet, quod possit non mori, sed etiam quod non poterit mori. Unde August., super Genes.: Apostolus ait: Corpus quidem mortuum est propter peccatum, etc. Prius de limo terrae formatum est corpus animale, non spirituale, cum quali resurgemus. Renovabitur enim a vetustate, non in corpus animale quale fuit, in melius, id est, spirituale, cum hoc mortale induet immortale, in quod mutandus erat Adam nisi mortem corporis animalis peccando meruisset. Non ait Apostolus: Corpus mortale est propter peccatum, sed mortuum. Illud enim ante peccatum mortale et immortale erat, quia poterat mori et non mori. Aliud autem est non posse mori, aliud posse non mori. Ideo factum est per peccatum non mortale, quod erat; sed mortuum, quod non fieret nisi peccaret. Animale enim non est hoc corpus, sicut primi hominis fuit, sed jam deterius est; habet enim necessitatem moriendi (Aug., eodem lib., c. 24). Ecce hic evidenter aperit August. quod corpus hominis ante peccatum mortale et immortale fuit, sed non qualiter fiet in resurrectione. De hoc eodem Beda, super Genes., ait: Non est credendum ante peccatum ita fuisse mortua corpora, sicut modo. Ait enim Apostolus: Corpus propter peccatum mortuum est; sed licet fuissent animalia, nondum spiritualia, non tamen mortua, quae, scilicet, necesse esset mori.

***Utrum immortalitas quam habuit ante peccatum esset de conditione naturae, an gratiae beneficio.***

2. Solet hic quaeri, cum homo primus mortale et immortale corpus habuerit, utrum ex conditione naturae ipsius corporis habuerit utrumque; an alterum beneficium esset gratiae, scilicet, immortalitas, id est, posse non mori. Ad quod dici potest quia alterum habebat in natura corporis, id est, posse mori; alterum vero, scilicet, posse non mori, erat ei ex ligno vitae, scilicet ex dono gratiae. Unde August., lib. 6, c. 25, super Genes: Quodammodo creatus est homo

immortalis, quod erat ei de ligno vitae, non conditione naturae. Mortalis erat de conditione corporis animalis, immortalis beneficio Conditoris. Non enim immortale erat quod omnino mori non posset, quod non erit nisi cum fuerit spirituale. Aperte dicit quod non ex natura, sed ex ligno vitae habebat posse non mori. Propter hoc aliqui dicunt quod nisi illo ligno vitae uteretur, non semper viveret, quia peccaret. Peccaret enim si illo ligno non uteretur, quia praeceptum erat ei ut comederet de omni ligno paradisi, nisi de ligno scientiae boni et mali. Sicut ergo peccavit comedendo quod erat prohibitum, ita etiam peccaret si non comederet quod erat iussum.

***Si non foret praeceptum ut de illo ligno comederet, et aliis et non illo uteretur, an posset non mori.***

3. Sed adhuc quaeritur si non esset praeceptum ut de ligno vitae ederet, et aliis, et non illo vesceretur, numquid posset non mori. Si semper viveret non utens illo ligno, non erat ei ex illo ligno posse non mori. Si vero non posset semper vivere, id erat ei ex illo ligno. Aliqui dicunt quod si non fuisset ei praeceptum vesci illo ligno, et aliis, et non illo vesceretur, viveret semper; sic determinantes illud quod supra dixit August.: Erat ei de ligno vitae, non de conditione naturae tantum, scilicet quasi non ex conditione naturae solummodo erat ei, sed etiam ex illo ligno. Aliis autem videtur quod ex ligno vitae erat ei posse non mori, non ex natura. Ideo enim dicitur posse non mori, quia poterat uti illo ligno, de quo edens non moreretur.

***Quaestio Augustini, quomodo immortalis factus sit homo.***

4. De hac vero hominis immortalitate, qualis fuerit, Aug., lib. 3, cap. 2, super Gen., quaestionem movens sic ait: Quaeritur quomodo immortalis factus sit homo prae aliis animantibus: et quomodo cum illis communem acceperit alimoniam. Sed alia est



immortalitas carnis quam in Adam accepimus, alia quam in resurrectione speramus per Christum. Ille factus est homo immortalis, ut non posset mori si non peccaret, moreretur autem si peccaret; filii vero resurrectionis non poterunt ultra peccare, nec mori. Caro nostra non tunc egebit refectione ciborum, quia nulla poterit esse defectio. Caro de Adae ante peccatum ita immortalis creata est, ut per alimoniam adjuta esset mortis et doloris expers. Sic ergo immortalis et incorruptibilis condita est caro hominis, ut suam immortalitatem et incorruptionem per observantiam mandatorum Dei custodiret. In quibus mandatis hoc continebatur, ut de illis lignis concessis manducaret, et ab interdicto abstineret. Per horum edulium immortalitatis dona conservaret, donec corporalibus incrementis perductus ad aetatem quae Conditori placeret, multiplicata progenie ipso iubente sumeret de ligno vitae, quo perfecte immortalis factus, cibi alimenta ulterius non requireret.

***Summatim superiorum verborum sententiam perstringit.***

5. Ecce his verbis videtur Augustinus tradere quod caro primi hominis immortalitatem in se habuerit, quae per alimoniam ciborum conservaretur usque ad tempus suae translationis in melius, quando de ligno vitae comederet, et fieret omnino immortalis, ita ut non posset mori.

***Quod ex praedictis consequi videtur hominem de naturae suae conditione quodammodo fuisse immortalem, sed non omnino fieret immortalis, nisi participato ligno vitae.***

6. Ideo aliqui dicunt, quod immortalitatem de natura habebat, qua poterat non mori; quae aliorum lignorum esu poterat conservari, sed non poterat consummari nisi per assumptionem ligni vitae. Quod videtur Augustinus, libro 8, capite 5, sentire, super Genesim dicens:

Hoc quoque addo, talem cibum illam arborem praestitisse, quo corpus hominis stabili sanitate firmaretur; non sicut ex alio cibo, sed inspiratione salubritatis occulta. Hic innuere videtur quod cum aliis cibis posset corpus sustentari, hoc cibo indeficiente sanitate firmaretur. Ex quo consequi videtur quod sicut in natura sua habuit mortalitatem quamdam, scilicet, aptitudinem moriendi; ita aliquam immortalitatem in natura sua habuit, id est, aptitudinem qua poterat non mori, cibus adjutus; sed si perstitisset, immortalitatis perfectio esset ei de ligno vitae. Sed qui hoc tradunt, quomodo superiora Aug. verba, quibus dicit quod erat immortalis ex ligno vitae, huic sententiae non contradicant, diligenter inquirent.

## DISTINCTIO XX

### DE MODO PROCREATIONIS FILIORUM SI NON PECCASSENT PRIMI PARENTES, ET QUALES NASCERENTUR FILII

1. Post haec videndum est qualiter primi parentes, si non peccassent, filios procreassent, et quales ipsi filii nascerentur. Quidam putant ad gignendos filios primos homines in paradiso misceri non potuisse, nisi post peccatum; dicentes concubitum sine corruptione vel macula non posse fieri. Sed ante peccatum nec corruptio, nec macula in homine esse poterat, quoniam ex peccato haec consecuta sunt. Ad quod dicendum est quod si non peccassent primi homines, sine omni peccato et macula in paradiso carnali copula convenissent, et esset ibi thorus immaculatus, et commixtio sine concupiscentia; atque genitalibus membris sicut caeteris imperarent, ut ibi nullum motum illicitum sentirent, et sicut alia membra corporis aliis admovemus, ut manum ori, sine ardore libidinis; ita genitalibus uterentur membris sine aliquo pruritu carnis. Haec enim lethalis aegritudo, membris humanis ex peccato inhaesit. Genuissent itaque filios in paradiso per coitum immaculatum, et sine corruptione; unde Augustinus, lib. 3, c. 10, super Gen.; et eod. lib., c. 3: Cur non credamus primos homines ante peccatum genitalibus membris ad procreationem imperare potuisse, sicut caeteris in quolibet opere sine voluptatis pruritu utimur. Incredibile enim non est Deum talia fecisse illa corpora ut si non peccassent, illis membris sicut pedibus imperarent, nec cum ardore seminarent, vel cum dolore parerent: sed post peccatum motum illum meruerunt, quem nuptiae ordinant, continentia cohibet. Infirmetas enim prona in ruinam turpitudinis, excipitur honestate nuptiali: et quod sanis est officium, aegrotis est remedium. Emissi quidem de paradiso convenerunt, et genuerunt; sed potuerunt in paradiso eis esse nuptiae honorabiles et

thorus immaculatus sine ardore libidinis, sine labore pariendi.

***Quare in paradiso non coierunt duobus modis solvit  
(Aug., lib. eod., c. 4).***

2. Cur ergo non coierunt in paradiso? Quia creata muliere, mox transgressio facta est, et ejecti sunt de paradiso. Vel quia nondum Deus jusserat ut coirent, et poterat divina expectari auctoritas, ubi concupiscentia non angebat. Deus vero jusserat, quia casum eorum praesciebat, de quibus homo propagandus erat. Ecce expresse habes de modo propagationis filiorum.

***De termino illius inferioris vitae; utrum, natis filiis,  
per successiones, an simul omnes transferendi essent.***

3. De termino vero temporis quo transferrentur ad spiritualem coelestemque vitam, certum aliquid Scriptura non tradit. Et ideo ambiguum est utrum parentes, genitis filiis, perfectaue humani officii justitia, ad meliorem statum transferrentur, non per mortem, sed per aliquam mutationem; an patres in aliquo statu vitae remanerent, ligno vitae utentes, donec filii ad eundem statum pervenirent, et sic impleto numero omnes simul ad meliora transferantur, ut essent sicut sancti angeli in coelis. De quo Augustinus ambigue disserit, lib. 8, c. 4, super Gen., ita inquires: Potuerunt primi homines in paradiso filios gignere, non ut morientibus patribus succederent filii, sed in aliquo formae statu manentibus, et de ligno vitae vigorem sumentibus, et filii ad eundem perducerentur statum, donec impleto numero sine morte animalium corpora in aliam qualitatem transirent; in qua omnino regenti spiritui deservirent, et solo spiritu vivificante sine corporeis alimentis viverent. Vel potuerunt parentes filiis cedere, ut per successionem numerus impleretur; qui, genitis filiis perfectaue humani officii

justitia, ad meliora transferrentur, non per mortem, sed per aliquam mutationem. Ecce hic habemus de transitu hominis ad meliora, sed incertum nobis relinquitur utrum simul transferrentur, an per successiones.

***Quales procrearent filios; utrum perfectionem staturae et usum membrorum habentes, qualis homo primus fuit conditus.***

4. Si vero quaeritur quales, si non peccasset, homo filios genuisset; utrum videlicet sicut ipse primus homo secundum naturam corporis et usum membrorum perfectus mox conditus extitit, ita etiam ejus filii in ipso nativitatis exordio perfecti existerent, qui ambulare et loqui, et cuncta facere possent, responderi potest quod filios parvulos nasci oportebat, propter materni uteri necessitatem; sed utrum mox nati perfectionem staturae et membrorum usum haberent, an parvuli et in minore aetate constituti uti possent membrorum officiiis, an per intervalla temporum eo modo quo nunc fit perfectionem staturae et usum membrorum recepturi essent, de auctoritatibus definitum non habemus.

***Ambigua Augustinus verba ponit, ubi tamen videtur innuere quod filii et parvuli possent membrorum uti officiiis.***

5. Et super hoc Augustinus ambigue loquitur. Movet nos, inquit, si primi homines non peccassent, utrum tales filios essent habituri, qui nec lingua, nec manibus, nec pedibus uterentur. Nam propter uteri necessitatem, forte necesse erat parvulos nasci: sed quamvis exigua pars corporis sit costa, non tamen propter hoc parvulam viro conjugem fecit, unde et ejus filios poterat omnipotentia Creatoris mox natos grandes facere. Sed, ut hoc omittam, poterat certe eis praestare quod multis animalibus praestitit,

quorum pulli, quamvis sint parvuli, tamen mox ut nascuntur currunt, et matrem sequuntur. Contra homini nato nec ad incessum pedes idonei sunt, nec manus saltem ad scalpendum habiles, et, juxta se mammis positus, nascentes magis possunt esurientes flere quam sugere, proprieque infirmitati mentis congruit haec infirmitas carnis. His verbis videtur insinuari quod filii etiam parvuli officiis membrorum valerent uti.

***Quibusdam non absurde placuit quod filii parvi nascerentur, et per accessum temporis in statura et in aliis sicut nunc proficerent, quod non esset vitio imputandum.***

6. Sed cum Augustinus sub assertione de his nihil tradat, non irrationabiliter quibusdam placuit primorum parentum filios nascituros parvos, ac deinde per intervalla temporum eadem lege qua et nunc nativatem humanam ordinatam cernimus, staturae incrementum et membrorum usum recepturos, ut in illis expectaretur aetas ad ambulandum et loquendum sicut modo in nobis; quod utique non esset vitio imputandum, sed conditioni naturae: sicut a cibo abstinere penitus non valebant, nec tamen illud erat ex vitio, sed ex natura conditionis.

***Oppositio quorundam volentium probare eos posse vivere sine alimonia.***

7. Ad hoc autem opponitur: Si non peccarent, non morentur; sed non peccarent si non comederent; poterant igitur sine alimonia vivere. Caeterum, sicut supra diximus, non solum peccarent si de ligno vetito ederent, sed etiam si concessis non uterentur; quia sicut erat eis praeceptum non illo ligno uti, ita aliis vesci. Praeterea contra naturalem rationem facerent, quia intelligebant de illis esse edendum, quod et naturaliter appetebant. §. Item opponitur: Cum fames sit

poena peccati, si non peccarent famem non sentirent; sed sine fame superfluum videretur comedere: unde putant quidam eos cibis non indiguisse ante peccatum, quia non poterant esurire si non peccassent. Ad quod dici potest quod fames vere defectus est et poena peccati. Est enim immoderatus appetitus edendi, cui non subjacuisset homo si non peccasset; sed procul dubio peccaret nisi hunc defectum cibo praeveniret. Habebat enim naturalem appetitum et moderatum, cui ita satisfaciendum erat, ne defectum famis sentiret. Sicut ergo non ex vitio, sed ex naturae conditione erat quod ante peccatum homo cibis indigebat, ita non ex vitio esset, sed de natura, si hominis conditio in principio suo, id est, in primo parente a perfecto inchoata, in subsequenti propagatione a modico ad majora proficeret; ut, scilicet, per intervalla temporis, staturae corporeae incrementa usumque membrorum susciperet.

***Utrum sicut statura corporis, ita etiam sensu mentis parvuli nascerentur, et per accessum temporis proficerent in sensu et notitia veritatis, scilicet an mox nati, in his essent perfecti.***

8. Et cum de corpore humano non sit absurdum vel inconveniens hoc existimare, quaeri solet utrum de sensu animae et cognitione veritatis eodem sentiendum sit, ut, scilicet hi qui sine peccato nascerentur, sensu et intelligentia mentis imperfecti existerent, et per accessum temporis in his proficerent usque ad perfectionem; an mox conditi perfectionem sensus et cognitionis perciperent. Illi qui sentiunt parvulos natos in statura corporis et usu membrorum per accessum temporis profecturos, non diffitentur eosdem in exordio nativitatis sensu imperfectos existere, et per intervallum temporis in sensu et cognitione proficere usque ad perfectum.

***Contra illorum sententiam opponunt quidam.***

9. Ad quod quidam opponunt dicentes: Si mox nati non haberent perfectionem sensus et intelligentiae, ignorantia in eis esset: ignorantia autem peccati est poena. Sed qui hoc dicunt non satis diligenter considerant quia non omnis qui aliquid nescit vel minus perfecte aliquid scit, statim ignorantiam habere sive in ignorantia esse dicendus est, quia ignorantia non dicitur, nisi cum id quod sciri et non ignorari debet, nescitur. Talisque ignorantia poena peccati est, cum mens vitio obscuratur, ne cognoscere valeat ea quae scire deberet.

***De hominis translatione in meliorem statum,  
et de duobus bonis, altero hic dato, altero promisso.  
(Aug., de Sacram., l. 1, part. 2, c. 6.)***

10. Talis erat hominis institutio ante peccatum secundum corporis conditionem. De hoc autem statu transferendus erat cum universa posteritate sua, ad meliorem dignioremque statum, ubi coelesti et aeterno bono in coelis sibi parato frueretur. Sicut enim ex duplici natura compactus est homo, ita illi duo bona Conditor a principio praeparavit: unum temporale, alterum aeternum; unum visibile, alterum invisibile; unum carni, alterum spiritui. Et quia primum est quod est animale, deinde quod est spirituale, temporale ac visibile bonum prius dedit; invisibile autem et aeternum promisit, et meritis quaerendum proposuit. Ad illius autem custodiam quod dederat, et ad aliud promerendum quod promiserat, naturali rationi in creatione animae hominis inditae, qua poterat inter bonum et malum discernere, praeceptum addidit obedientiae; per cujus observantiam datum non perderet, et promissum obtineret, ut per meritum veniret ad praemium.



## DISTINCTIO XXI

### DE INVIDIA DIABOLI QUA AD HOMINEM TENTANDUM ACCESSIT

1. Videns igitur diabolus hominem per obedientiam humilitatem posse ascendere unde ipse per superbiam corruerat, invidit ei; et quia prius per superbiam diabolus fuerat idem deorsum lapsus, et zelo invidiae factus est Satan, id est, adversarius. Unde et mulierem tentavit, in qua minus quam in viro rationem vigere novit. Ejus enim malitia ad tentandam virtutem timida, humanam naturam in ea parte ubi debilior videbatur, aggressa est; ut si forte illic aliquatenus praevaleret, postmodum fiducialius ad alteram quae robustior fuit pulsandam vel potius subvertendam accederet. Primum ergo solitariam feminam exploravit, ut in ea primum omnem suae tentationis vim experiretur.

#### *Quare in aliena forma venit.*

2. Sed quia illi per violentiam nocere non poterat, ad fraudem se convertit, ut dolo hominem supplantaret, quem virtute superare nequiret. Ne autem fraus illius nimis manifestaretur, in sua specie non venit, ne aperte cognosceretur, et ita repelleretur: iterum ne nimis occulta foret fraus ejus quae caveri non posset, et homo simul videretur injuriam pati, si taliter circumveniri permetteret eum Deus ut praecavere non posset, in aliena quidem forma venire permissus est diabolus, sed in tali in qua ejus malitia posset deprehendi. Ut ergo in propria forma non veniret, voluntate sua propria factum est; ut autem in forma suae malitiae congruenti veniret, divinitus factum est. Venit ergo ad hominem in serpente, qui forte, si permetteretur, in columbae specie venire maluisset. Sed non erat dignum ut spiritus

malignus illam formam homini odiosam faceret, in qua Spiritus sanctus appariturus erat. Non ergo nisi per serpentem tentare permissus fuit diabolus, ut per illud quod foris erat astutiam tentantis animadvertere femina quiret, diabolus enim per serpentem tentabat, in quo loquebatur. Ideoque serpens dictus est esse callidior cunctis animantibus terrae; quia, ut ait Aug., lib. 11, c. 2, super Gen., mali angeli, licet superbia dejecti, natura tamen sunt excellentiores omnibus bestiis propter eminentiam rationis; quamvis serpens non rationali anima, sed spiritu diabolico possit sapientissimus dici. Non ergo mirum si diabolus spiritu suo implens serpentem, sicut vates implebat, sapientissimum reddiderat omnium bestiarum; quem tamen ad tentandum non elegit diabolus, sed per quod animal permissus fuit, tentavit. Unde Aug., lib. 11, c. 1, super Genes.: Non est putandum quod diabolus serpentem per quem tentaret elegerit, sed cum decipere cuperet, non potuit, nisi per quod animal posse permissus est. Nocendi enim voluntas inest cuique a se, sed potestas a Deo. Sic autem loquebatur diabolus per serpentem ignorantem, sicut per energumenos vel fanaticos loquitur. Serpente enim velut organo est usus, movens naturam ejus ad exprimendum sonos verborum et signa, quibus suam monstraret voluntatem. Serpens ergo nec verba intelligebat, nec rationalis est factus; callidissimus tamen est dictus, propter astutiam diaboli. Locutus est autem sicut asina Balaam; sed hoc diabolicum, illud angelicum fuit, boni enim et mali angeli similiter operantur. Hic quaeri solet quare mulier non horruit serpentem. Quia cum noverit creatum esse, ipsum etiam officium loquendi a Deo accepisse putavit. (Eod. lib. c. 27 et 29.)

### *De modo tentationis.*

3. Tentatio autem hoc modo facta est, stans coram femina hostis superbus non audet in verba persuasionis exire, metuens deprehendi; sed sub interrogatione eam aggreditur, ut ex responsione colligeret qualiter in malitia procedere posset. Cur, inquit. Gen. 3,

praecepit vobis Deus ut non comederetis de omni ligno paradisi? Cui respondit mulier. De fructu lignorum quae sunt in paradiso vescimur, de fructu vero ligni quod est in medio paradisi praecepit nobis Deus ne comederemus, et ne tangeremus, ne forte moriamur. In quo verbo dedit locum tentanti cum dixit ne forte moriamur, unde mox diabolus dixit ad mulierem: Nequaquam moriemini, scit enim Deus quod in quacumque die comederitis ex eo, aperientur oculi vestri et eritis sicut dii, scientes bonum et malum. Attende ordinem ac progressum humanae perditionis. Primo Deus dixerat: Quacumque die comederitis ex eo, morte moriemini; deinde mulier dixit: Ne forte moriamur; novissime serpens dixit: Nequaquam moriemini. Deus affirmavit, mulier quasi ambigendo illud dicit, diabolus negavit; quae ergo dubitavit, ab affirmante recessit, et neganti appropinquavit.

***De versutia diaboli, qui, ad facilius persuadendum, malum removet, et bonum in pollicito duplicavit.***

4. Qui ad suam persuasionem pleniter suffulciendam, id est, ut malum quod intendebat libere persuaderet, et malum quod mulier timuit negando removet, et repromissionem addidit: et ut ejus persuasio citius reciperetur, promissionem duplicavit. Unam nempe comestionem suadens, duo in praemio proposuit similitudinem Dei, scientiamque boni et mali spondens. Ubi tribus modis hominem tentavit, scilicet, gula in persuasionem cibi, cum dixit in quacumque die comederitis; inani gloria in promissione deitatis, cum dixit eritis sicut dii; avaritia in promissione scientiae, cum dixit scientes bonum et malum. Gula est immoderata cibi aviditas; vana gloria, amor propriae excellentiae; avaritia, immoderata habendi cupiditas, quae non est tantum pecuniae, sed etiam altitudinis et scientiae, cum supra modum sublimitas ambitur.

***De duplici tentationis specie.***

5. Porro sciendum est duas esse species tentationis, interiorem, scilicet, et exteriorem. Exterior tentatio est quando nobis extrinsecus malum visibiliter suggeritur verbo vel signo aliquo, ut ille cui fit ad consensum peccati declinet, et talis tentatio tantum fit ab adversario. Interior vero tentatio est quando invisibiliter malum nobis intrinsecus suggeritur, et haec tentatio aliquando fit ab hoste, aliquando a carne. Nam et diabolus invisibiliter mala suggerit, et ex carnis corruptione suboritur motus illicitus et titillatio parva. Ideoque tentatio quae ex carne est non fit sine peccato; quae autem est ab hoste, nisi ei consentiatur, non habet peccatum, sed est materia exercendae virtutis. Tentatio enim carnis interior difficilior vincitur, quia interius oppugnans de nostro contra nos roboratur. Homo ergo qui sola exteriori tentatione pulsatus cecidit, tanto gravius plectendus erat, quanto leviori impulsu fuerat prostratus. Et tamen quia aliquam, licet modicam, cadendi occasionem habuit, idcirco per gratiam juvari potuit ad veniam, ut quod per alium ceciderat, per alium erigeretur. Qui ergo incitorem habuit ad malum, non injuste reparatorem habuit ad bonum. Diabolus vero quia sine alicujus tentatione peccavit, per alium ut surgeret juvari non debuit, nec per se potuit; et ideo irremediabile peccatum ejus extitit. Peccatum vero hominis sicut per alium habuit initium, ita per alium non incongrue habuit remedium.

***Quare homo, non angelus, sit redemptus.***

6. Praeterea angelica natura, quoniam non tota perierat, sed ex parte perstiterat, non est redempta; humana vero tota perierat, et ideo ne penitus perderetur, ex parte est redempta, ut inde ruina suppleretur angelica. Unde Aug. in Ench., cap. 29: Placuit universitatis creatori et moderatori ut quoniam non tota multitudo angelorum Deum deserendo perierat, ea quae perierat in perpetua perditione remaneret,

quae autem cum Deo, illa deserente, perstiterat, de sua certissime cognita semper felicitate gauderet. At vero creatura rationalis, quae in hominibus erat, quoniam peccatis atque suppliciis tota perierat, ex parte poterat reparari, unde angelicae societati suppleretur quod ruina illa minuerat; hoc enim promissum est sanctis, quod erunt aequales angelis Dei.

***Quod non soli viro praeceptum fuit datum.***  
***(Aug. super Gen., lib. 8, cap. 16.)***

7. Illud etiam notandum est, quod non soli viro praeceptum videtur esse datum, cum ipsa mulier testatur sibi etiam esse mandatum, dicens: Praecepit nobis Deus, etc. Supra tamen legitur, ante factam mulierem, Deum dixisse viro: De ligno scientiae boni et mali ne comedas; non dixit ne comedatis. Forte quia facturus erat mulierem de viro, sic praecepit, ut per virum ad mulierem perveniret mandatum; quia mulier quae subjecta viro fuit, non nisi mediante viro divinum debuit accipere praeceptum. Unde Apostolus, 1 Cor. 14: Si quid discere mulieres voluerint, domi viros suos interrogent. Si quaeritur quomodo loqui potuerunt vel loquentem intelligere, qui non didicerant inter loquentes crescendo vel magisterio, dicimus quia Deus eos tales fecerat qui possent loqui, et discere ab aliis si essent. Aug. lib. 8, de Gen. ad litteram, cap. 16, in fine.

## DISTINCTIO XXII

### DE ORIGINE ILLIUS PECCATI

1. Hic videtur diligenter investigandum esse quae fuerit origo et radix illius peccati. Quidam putant quamdam elationem in animo hominis praecessisse ex qua diaboli suggestioni consensit. Quod videtur Aug. innuere, lib. 11, c. 5, super Genes., ita inquit: Non est putandum quod homo dejiceretur, nisi praecessisset in eo quaedam elatio comprimenda; ut per humilitatem peccati sciret quam falso de se praesumpserit, et quod non bene se habet natura si a faciente recesserit. Item in eodem, lib. 11, c. 30: Quomodo verba tentatoris crederet mulier, dum se a re bona et utili prohibuisset, nisi inesset ejus menti amor ille propriae potestatis, et de se superba praesumptio, quae per tentationem fuerat convincenda, aut perimenda. Denique non contenta suasionem serpentis aspexit lignum bonum esu, decorum aspectu; nec credens se inde posse mori, forte putavit Deum alicujus causa significationis illa dixisse; ideo manducavit, et dedit viro suo fortassis cum aliqua suasionem, quam Scriptura intelligendam reliquit. Vel forte non fuit suaderi necesse, cum eam mortuam esse illo cibo non videret vir. Sicut ergo non est permissus diabolus tentare feminam, nisi per serpentem; ita nec virum, nisi per feminam; ut sicut praeceptum Dei per virum venit ad mulierem, ita diaboli tentatio per mulierem transiret ad virum. In muliere vero quae rationalis erat, non est ipse locutus ut in serpente, sed persuasio ejus, quamvis instinctu adjuvaret interius, quod per serpentem gerebat exterius (Aug., l. 1, dicto 2, c. 27). Ex praedictis tentationis modus atque progressus insinuatur; necnon etiam quod praediximus innui videtur, scilicet, quod tentationem praecesserat aliqua elatio, et praesumptio in mente hominis.

***Objectio contra illos qui dicunt elationem  
praecessisse in mente.***

2. Quod si ita fuit, non ergo alterius suggestione prius peccavit, cum auctoritas tradat ideo peccatum diaboli incurabile esse, quia non suggestione sed propria superbia cecidit; hominis vero curabile, quia non per se, sed per alium cecidit, et ideo per alium resurgere potuit. §. Quocirca praedicta verba August. pium ac diligentem lectorem efflagitant: quae sic intelligere sane quimus: Non dejiceretur homo in actum illius peccati, ut, scilicet, lignum vetitum ederet, et in has miserias per tentationem diaboli, nisi elatio comprimenda praecessisset, non utique tentationem, sed opus peccati. Talis enim fuit ordinis processus: Diabolus tentando dixit: Si comederitis, eritis sicut dii, scientes bonum et malum; quo audito statim menti mulieris surrepsit elatio quaedam et amor propriae potestatis, ex quo placuit ei facere quod diabolus suadebat, et utique fecit. Suggestione igitur peccavit, quia tentatio praecessit, ex qua in mente ejus orta est elatio, quam peccatum operis secutum est, et poena peccati.

***Quae fuit elatio mulieris.***

3. Et talis quidem elatio in mente mulieris fuit pro certo, qua credit et voluit habere similitudinem Dei cum aequalitate quadam, putans esse verum quod diabolus dicebat. Et ideo specialiter mulierem commemorat August., inquiens: Quomodo crederet mulier diabolo, nisi esset in mente ejus de se superba praesumptio? Et quod ibi sequitur, scilicet, quae per tentationem fuerat convincenda vel perimenda, ad mulierem referendum est, ut intelligatur quae mulier, non quae elatio, fuerat per tentationem, etc.

***Quae fuit elatio viri, an crediderit et voluerit quod mulier.***

4. Solet quaeri utrum illa talis elatio et amor propriae potestatis in viro fuerit, sicut in muliere. Ad quod dicimus quia Adam non fuit seductus eo modo quo mulier. Non enim putavit esse verum quod diabolus suggerebat. In eo tamen fuisse seductum credi potest, quod commissum veniale putaverit, quod peremptorium erat. Sed nec prior seductus fuit, nec in eo quo mulier, ut crederet Deum illud lignum ideo tangere prohibuisse, quoniam si tangerent fierent sicut dii. Verumtamen praevaricator fuit Adam, ut testatur Apostolus. Poterat enim aliqua elatio menti ejus inesse illico post tentationem, ex qua voluit lignum vetitum experiri, cum mulierem non videret mortuam esca illa percepta, unde Aug., lib. 11, c. 42, super Genes.: Cum Apostolus Adam praevaricatorem fuisse ostendit, dicens, Rom. 5: In similitudinem praevaricationis Adae; seductum tamen negat ubi ait, 1 Tim. 2: Adam non est seductus, sed mulier; unde et interrogatus non ait: Mulier seduxit me; sed: Dedit mihi, et comedi. Mulier vero dixit: Serpens seduxit me. Hanc autem seductionem proprie vocavit Apostolus, per quam id quod suadebatur, cum falsum esset, verum putatum est, scilicet, quod Deus lignum illud ideo tangere prohibuerit, quia sciebat eos, si tetigissent, sicut deos futuros; tanquam eis divinitatem invideret, qui eos homines fecerat. Sed etsi virum propter aliquam mentis elationem, quae Deum latere non poterat, sollicitavit aliqua experiendi cupiditas, cum mulierem videret accepta illa esca non esse mortuam; nec tamen eum arbitror, si jam spirituali mente praeditus erat, ullo modo credidisse quod diabolus suggerebat. (Lib. et cap. eisdem.)

***Quis plus peccavit, Adam vel Eva.***

5. Ex quo manifeste animadverti potest quis eorum plus peccaverit, Adam vel Eva. Plus enim videtur peccasse mulier, quae voluit usurpare divinitatis aequalitatem, et nimia praesumptione elata



crediderit ita esse futurum. Adam vero nec illud credidit, et de poenitentia et Dei misericordia cogitavit, dum uxori morem gerens, ejus persuasioni consensit, nolens eam contristare, et a se alienatam relinquere, ne periret; arbitrans illud esse veniale non mortale delictum. Unde August., lib. et cap. eisdem: Apostolus ait: Adam non est seductus. Quod utique ita accipi potest, ut intelligatur non esse seductus prior, scilicet, vel in eo in quo mulier, ut scilicet crederet illud esse verum: Eritis sicut dii; sed putavit utrumque posse fieri, ut et uxori morem gereret, et per poenitentiam veniam haberet. Minus ergo peccavit, qui de poenitentia et Dei misericordia cogitavit. Postquam enim mulier seducta manducavit, eique dedit ut simul ederent, noluit eam contristare, quam credebat sine suo solatio contabescere, et a se alienatam omnino interire; non quidem carnali victus concupiscentia, quam nondum senserat, sed amicabile quadam benevolentia, qua plerumque fit ut offendatur Deus ne offendatur amicus, quod eum facere non debuisse divinae sententiae justus exitus indicavit. Ergo alio quodam modo ipse etiam deceptus est. Inexpertus enim divinae severitatis, in eo falli potuit, ut veniale crederet esse commissum; sed dolo illo serpentino quo mulier seducta est, nullo modo arbitror illum potuisse seduci. Ex his datur intelligi quod mulier plus peccavit, in qua majoris tumoris praesumptio fuit, quae etiam in se, et in proximum, et in Deum peccavit; vir autem tantum in se, et in Deum. Inde etiam colligitur quod mulier plus peccaverit, quia gravius punita est; cui dictum fuit: In dolore paries filios, Gen. 3, etc.

### *Quid praedictae sententiae adversari videtur.*

6. Sed huic videtur contrarium quod Aug., lib. 11, c. 1, super Genes., de viro et muliere peccatum suum excusantibus ait: Dixit Adam: Mulier quam dedisti mihi dedit mihi de ligno, et comedi; non dicit peccavi. Superbia enim habet confusionis deformitatem, non confessionis humilitatem. Nec etiam mulier confitetur peccatum, sed

refert in alterum, dicens: Serpens decepit me, et comedi; impari sexu, sed pari fastu. Ecce hic dicit Aug. quia parem fastum habuit mulier cum viro; pariter ergo superbierunt, et pariter peccaverunt. §. Sed hoc ita determinari potest, ut dicamus parem utriusque fuisse fastum in excusatione peccati, et etiam in esu ligni vetiti; sed disparem, et in muliere multo majorem, in eo quod credidit et voluit esse sicut Deus, quod non vir. Verumtamen et de viro legitur quod voluit esse sicut Deus. Dicit enim August. super illum locum psal. 68: Quae non rapui tunc exsolvebam. Rapuit Adam et Eva praesumentes ut diabolus de divinitate; rapere voluerunt divinitatem, et perdidit felicitatem. Idem super illum locum: Deus, quis similis tibi: Qui per se vult esse ut Deus, perverse vult esse similis Deo; ut diabolus, qui noluit sub eo esse; et homo, qui ut servus noluit teneri praecepto, sed voluit ut nullo sibi dominante esset quasi Deus. Item in tomo 8 super illum Epistolae locum: Non rapinam arbitratus est se esse aequalem Deo; quia non usurpavit quod suum non esset ut diabolus et primus homo.

***Quorundam sententia, quod Adam ambierit esse ut Deus, sed non crediderit possibile.***

7. Ideo quibusdam videtur quod etiam Adam ambierit esse sicut Deus, non tamen crediderit id fieri posse; et ideo falsum esse quod diabolus promittebat cognovit. Et licet divinitatis aequalitatem concupierit, non tamen adeo exarsit, nec tanta est affectus ambitione sicut mulier, quae illud fieri posse putavit, et ideo magis illud ambiendo superbivit. Virum autem aliqua forte ambitionis surreptio movit; sed non ita, ut illud verum vel possibile fore putaret. Aliis autem videtur ideo dictum esse quod Adam illud voluerit, quia mulier de eo sumpta illud voluit: sicut si, inquiunt, peccatum dicitur per unum hominem intrasse in mundum, id est, humanam naturam, cum tamen mulier ante virum peccaverit, quia per mulierem intraverit de viro factam. Vel potius ideo per hominem dicitur intrasse, quia etiam peccante muliere si vir non peccasset, humanum genus minime

peccatis corruptum periret. Minus ergo peccavit vir quam mulier.

***Objectio contra id quod dictum est, virum minus peccasse.***

8. His autem opponi solet hoc modo: Tribus modis, ut Isidorus ait libro 2 de summo Bono, c. 17, peccatum geritur, scilicet ignorantia, infirmitate, industria. Et gravius infirmitate peccare quam ignorantia, graviusque industria quam infirmitate. Eva autem videtur ex ignorantia peccasse, quia seducta fuit. Adam vero ex industria, quia non fuit seductus, ut Apostolus ait. §. Ad quod dicimus quia, licet Eva in hoc per ignorantiam deliquerit, quod putavit verum esse quod diabolus suadebat, non tamen in hoc quin noverit illud Dei esse mandatum, et peccatum esse contra agere. Et ideo excusari a peccato per ignorantiam non potuit.

***Quod ignorantia alia excusat, alia non.***

9. Est enim ignorantia quae excusat peccantem, et est ignorantia talis quae non excusat. Est autem ignorantia vincibilis, et ignorantia invincibilis. Excusatio omnis tollitur, ubi mandatum non ignoratur.

***De triplici ignorantia, quae excusat, et quae non.***

10. Est autem ignorantia triplex: et eorum, scilicet, qui scire nolunt cum possint, quae non excusat, quia et ipsa peccatum est; et eorum qui volunt, sed non possunt, quae excusat, et est poena peccati, non peccatum; et eorum qui quasi simpliciter nesciunt, non renuentes vel proponentes scire, quae neminem plene excusat, sed fortasse ut minus puniatur. Unde Aug. ad Valentinum : Eis aufertur excusatio qui mandata Dei noverunt; quam solent habere homines de

ignorantia. Et licet gravius sit peccare scienter quam nescienter, non ideo tamen confugiendum est ad ignorantiae tenebras, ut in eis quisquam excusationem requirat. Aliud est enim nescisse, aliud scire noluisse, quia in eis qui intelligere noluerunt ipsa ignorantia peccatum est; in eis vero qui non potuerunt, poena peccati. Ignorantia vero quae non est eorum qui scire nolunt, sed qui tanquam simpliciter nesciunt, nullum sic excusat ut aeterno igne non ardeat, sed fortasse ut minus ardeat. Non igitur mulier excusationem habuit de ignorantia, cum et mandatum noverit, et peccatum esse secus agere non ignoraverit. (Tom. 7, c. 3.)

***Unde processerit consensus illius peccati,  
cum natura hominis esset incorrupta.***

11. Solet etiam quaeri, cum sine vitio esset natura hominis, unde consensus mali processerit. Ad quod responderi potest quia ex libero arbitrio propriae voluntatis fuit. In ipso enim et in alio causa extitit ut fieret deterior. In alio, quia in diabolo qui suasit; in ipso, quia voluntate liberi arbitrii consensit, et cum liberum arbitrium sit bonum, ex re utique bona malus ille consensus provenit, et ita ex bono malum manavit. De hoc autem in sequenti plenius tractabimus, cum origo mali, et in qua re coalescat, investigabitur.

***An voluntas praecesserit illud peccatum.***

12. Si vero quaeritur utrum voluntas illud peccatum praecesserit, dicimus quia peccatum illud et in voluntate, et in actu constitit; et voluntas actum praecessit, sed ipsam voluntatem alia hominis voluntas mala non praecessit, atque ex diaboli persuasione, et hominis arbitrio illa voluntas mala prodiit, qua justitiam deseruit, et iniquitatem inchoavit; et ipsa voluntas iniquitas fuit.

## DISTINCTIO XXIII

### **QUARE DEUS PERMISERIT HOMINEM TENTARI, SCIENS EUM ESSE CASURUM (Aug., lib. 11, c. 4, super Gen., et eod lib., c. 9.)**

1. Praeterea quaeri solet cur Deus hominem tentari permiserit, quem decipiendum fore praesciebat. Sed non esset laudabile homini, si ideo bene vivere posset, quia nemo male vivere suaderet, cum in natura posse, et in potestate habere vellet non consentire suadenti, Deo iuvante; et est gloriosius non consentire quam tentari non posse. Moventur etiam quidam dicentes: Cur creavit Deus quos futuros malos praesciebat? Quia praevидit quid boni de malis eorum esset facturus. Sic enim eos fecit, ut relinqueret eis unde aliquid facerent; et si culpabiliter aliquid facerent, illum de se laudabiliter operantem invenirent. A se habent voluntatem malam, ab illo naturam bonam, et justam poenam. Frustra ergo dicitur: Non deberet Deus creare quos praesciebat malos futuros; sciebat enim bonis profuturos, et juste pro mala voluntate puniendos. Addunt etiam talem hominem debere facere, qui nollet omnino peccare. Concedimus quidem meliorem naturam esse quae omnino peccare nollet. Concedant et ipsi non esse malam quae talis facta est, ut posset non peccare si vellet; et juste punitam, quae voluntate non necessitate peccavit. Cum ergo haec bona sit, illa melior, cur non utramque faceret, ut uberius laudaretur de utraque? illa enim de sanctis angelis, haec de hominibus est. Item, inquit: Si, Deus vellet, et illi boni essent. Et hoc quidem concedimus; sed melius voluit, ut quod vellent essent; et boni quidem non infructuose, mali vero non impune essent. Item, inquit: Posset Deus voluntatem eorum vertere in bonum, quia omnipotens est; posset revera. Cur non fecit? Quia noluit. Cur noluit? Ipse novit. Non debemus plus sapere quam oportet (lib. eod., c. 7).

***Hic qualis secundum animam, et agit  
de scientia hominis ante peccatum.***

2. Et quidem secundum animam rationalis fuit homo, habens discretionem boni et mali. Scientiam quoque rerum creatarum, et cognitionem veritatis, quae primae perfectioni congruebat, mox conditus non incongrue accepisse putatur, et ad illam non studio vel disciplina aliqua per intervalla temporis profecisse, sed ab exordio suae conditionis divinitus illam percepisse. (Lib. eod., c. 10.)

***Quod triplicem habuit homo ante lapsum cognitionem  
scilicet rerum propter se factarum, et Creatoris, et sui.***

3. Fuit homo primus ante lapsum triplici cognitione praeditus: rerum, scilicet, propter se factarum, et Creatoris, et sui. Rerum quippe cognitionem hominem accepisse perspicuum est, cum non ipse Creator vel angelus aliquis, sed homo omnibus animantibus nomina imposuerit; ut ostenderetur quod singulorum notitiam homo ipse habuerit. Quae enim propter illum creata erant, et ab illo regenda, et disponenda erant, horum omnium Deus illi et scientiam tribuit, et providentiam atque curam reliquit, quia, ut ait Apostolus, 1 Cor. 9: Non est cura Deo de bobus. Quorum aliorumque animalium Deus homini curam reliquit et providentiam, ut dominationi ejus subjicerentur, et ratione illius gubernarentur; ut sciret illis necessaria providere a quibus emolumentum debebat recipere. Hanc autem scientiam homo peccando non perdidit, sicut nec illam qua carnis necessaria provideretur. Et idcirco in Scriptura homo de hujusmodi non eruditur, sed de scientia animae quam peccando amisit.

### *De cognitione Creatoris.*

4. Cognitionem quoque Creatoris primus homo habuisse creditur. Cognovit enim a quo creatus fuerat; non eo modo cognoscendi quo ex auditu solo percipitur, quo modo a credentibus absens quaeritur, sed quadam interiori aspiratione qua Dei praesentiam contemplabatur; non tamen ita excellenter sicut post hanc vitam sancti visuri sunt, neque ita in aenigmate qualiter in hac vita videmus.

### *De cognitione sui.*

5. Porro sui cognitionem idem homo talem accepisse videtur, ut et quid deberet superiori, et quid aequali, et inferiori non ignoraret. Conditionem quoque suam et ordinem, scilicet, qualis factus esset, et qualiter incedere deberet, quid agere, quid cavere, intellexit. Si horum notitiam non habuisset, non esset reus praevericationis, neque seipsum cognovisset. Utrum homo praescius fuerit eorum quae sibi futura erant.

6. Si autem quaeritur utrum homo scientiam habuerit eorum quae circa eum futura erant, id est, si ruinam suam praesciverit, et similiter praescierit bona quae habiturus fuisset, si in obedientia perstitisset, responderi potest quod ei magis facienda indicta sunt, quam futura revelata. Accepit enim scientiam et praeceptum eorum quae facienda fuerant, sed non habuit praescientiam eorum quae futura erant. Non fuit ergo homo praescius sui casus, sicut et de angelo diximus. Quod Aug., lib. 11, c. 17, super Gen., asserit, ratione utens quam supra posuimus. Haec de scientia hominis, quantum ad primum statum pertinet, dixisse sufficiat.

## DISTINCTIO XXIV

### DE GRATIA HOMINIS, ET DE POTENTIA ANTE CASUM

1. Nunc diligenter investigari oportet quam gratiam vel potentiam habuerit homo ante casum; et utrum per eam potuerit stare vel non. Sciendum est ergo quod homini in creatione, sicut de angelis diximus, datum est per gratiam auxilium, et collata est potentia per quam poterat stare, id est, non declinare ab eo quod acceperat; sed non poterat proficere in tantum, ut per gratiam creationis sine alia mereri salutem valeret. Poterat quidem per illud auxilium gratiae creationis resistere malo, sed non perficere bonum. Poterat tamen per illud bene vivere quodammodo, qui poterat vivere sine peccato; sed non poterat sine alio gratiae adiutorio spiritualiter vivere, quo vitam mereretur aeternam. Unde Aug., in Ench., c. 107: Si factus est homo rectus ut et manere in ea rectitudine posset, non sine divino adiutorio, et suo fieri perversus arbitrio; utrumlibet horum elegisset, Dei voluntas fieret vel ab illo, vel de illo. Et quia suam maluit facere voluntatem quam Dei, de illo facta est voluntas Dei. Item in eodem: Sic hominem prius oportebat fieri, ut et bene posset velle, et male; nec frustra si bene, nec impune si male. Idem quoque, tom. 7, in lib. de Correctione et Gratia, c. 10, c. 105, c. 11, in fine, ait: Si hoc adiutorium vel angelo vel homini cum primum facti sunt defuisset, quoniam non talis natura facta erat, ut sine divino auxilio posset manere si vellet, non utique sua culpa cecidisset, defuisset quippe adiutorium, sine quo manere non posset. Idem, lib. et cap. eisdem: Dederat Deus homini bonam voluntatem, in illa quippe eum fecerat rectum; dederat adiutorium sine quo non posset in eo manere si vellet, et per quod posset. Ut tamen hoc vellet, in ejus dimisit arbitrio. In eodem: Acceperat posse si vellet, sed non habuit velle quo posset; nam si habuisset, perseverasset. His testimoniis evidenter



monstratur quod homo rectitudinem et bonam voluntatem in creatione accepit, atque auxilium quo stare poterat; alioquin non sua culpa videretur cecidisse. (Lib. et cap. eisdem.)

***Qualis fuerit illa rectitudo et bonitas voluntatis in qua creatus est.***

2. Sed quomodo rectam et bonam voluntatem habuit homo, si per eam nec mereri vitam valuit? Quia nec aliquid mali ea tunc volebat, et ad tempus stare voluit, sed non perseveranter, et ideo recta et bona fuit tunc voluntas hominis.

***Oppositio contra illud quod dictum est, hominem non potuisse proficere.***

3. Ad hoc autem quod diximus, hominem non potuisse proficere vel mereri per gratiam creationis solet opponi sic: Per illud auxilium gratiae creationis potuit stare in bono quod acceperat. Potuit ergo resistere tentationi. Sed resistere tentationibus atque suggestionibus malis, meritum est ac bonum remunerabile: omne autem bonum meritum profectus est; per gratiam ergo creationis proficere potuit sine adiectione alterius gratiae. Ad quod dicimus quia resistere malo, et non consentire tentationi, non fecisset illi meritum, etsi non consensisset, quia nihil in eo erat quod ad malum impelleret, sicut angelis qui non ceciderunt non fuerit meritum quod steterunt, id est, quod non corruerunt. Nobis autem meritum est aliquando si malum non facimus, sed resistimus; ibi duntaxat, ubi causa subest quae nos id facere movet, quia ex peccati corruptela proni sunt ad lapsum gressus nostri. Ubi autem non intervenit causa nos ad malum impellens, non meremur si ab eo declinamus. Declinare enim a malo semper vitat poenam, sed non semper meretur palmam.

***De adiutorio homini in creatione dato, quo stare poterat.***

4. Hic considerandum est quod fuerit illud adiutorium homini datum in creatione, quo poterat manere si vellet. Illud utique fuit libertas arbitrii ab omni labe et corruptela immunis, atque voluntatis rectitudo, et omnium naturalium potentiarum animae sinceritas atque vivacitas.

***De libero arbitrio.***

5. Liberum verum arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur gratia assistente, vel malum eadem desistente. Et dicitur liberum, quantum ad voluntatem, quae ad utrumlibet flecti potest. Arbitrium vero, quantum ad rationem, cujus est facultas vel potentia illa, cujus etiam est discernere inter bonum et malum, et aliquando quidem discretionem habens boni et mali, quod malum est eligit, aliquando vero quod bonum est. Sed quod bonum est nisi gratia adjuta non eligit, malum vero per se eligit. Est enim in anima rationali voluntas naturalis, qua naturaliter vult bonum, licet tenuiter et exiliter, nisi gratia juvet; quae adveniens juvat eam, et erigit ut efficaciter velit bonum. Per se autem potest velle malum efficaciter. Illa ergo rationalis animae potentia, qua bonum vel malum potest velle, utrumque discernens, liberum arbitrium nuncupatur, quod bruta animalia non habent, quia ratione carent; habent tamen sensum et appetitum sensualitatis.

***De sensualitate.***

6. Est enim sensualitas quaedam vis animae inferior, ex qua est motus qui intenditur in corporis sensus, atque appetitus rerum ad corpus pertinentium. Ratio vero vis animae est superior, quae, ut ita

dicamus, duas habet partes vel differentias, superiorem et inferiorem. Secundum superiorem supernis conspiciendis vel consulendis intendit; secundum inferiorem, ad temporalium dispositionem conspicit. Quidquid ergo in anima nostra nobis considerantibus occurrit quod non sit commune cum bestiis, ad rationem pertinet. Quod autem in ea reperis commune cum belluis, ad sensualitatem pertinet. Et ubi nobis gradatim in consideratione partium animae progredientibus, primum aliquid occurrit quod non est commune cum bestiis, ibi incipit ratio. Hoc autem Aug. docet. in lib. 12 de Trin., cap. 1, ita dicens: Videamus ubi sit quasi quoddam hominis exterioris interiorisque confinium. Quidquid enim habemus in animo commune cum pecore, recte dicitur ad exteriorem hominem pertinere. Non enim solum corpus exterior homo deputabitur; sed adjuncta quaedam vita sua, qua compages corporis et omnes sensus vigent, quibus instructus est ad exteriora sentienda. Ascendentibus ergo introrsum quibusdam gradibus considerationis per animae partes, ubi incipit aliquid occurrere quod non sit nobis commune cum bestiis, ibi incipit ratio, ubi homo interior jam possit agnosci (ibid., c. 8). Rationis autem pars superior aeternis rationibus conspiciendis vel consulendis adhaerescit; portio inferior ad temporalia gubernanda deflectitur. Et illa rationis intentio qua contemplamur aeterna, sapientiae deputatur; illa vero qua bene utimur rebus temporalibus, scientiae deputatur (lib. eod., cap. 4). Cum vero disserimus de natura mentis humanae, de una quadam re disserimus, nec eam in haec duo quae commemoravimus, nisi per officia, geminamus. Carnalis autem vel sensualis animae motus, qui in corporis sensus intenditur, nobis pecoribusque communis est, qui seclusus est a ratione sapientiae, rationi autem scientiae vicinus est (lib. eod., c. 12).

***Quod talis est ordo peccandi vel cadendi  
in nobis qualis fuit in primis hominibus.***

7. Illud quoque praetermittendum non est, quod talis nunc in

uno homine tentationis est ordo et progressio, qualis tunc in primis praecessit parentibus. Ut enim tunc serpens malum suasit mulieri, ipsaque consensit; deinde viro suo dedit, sicque consummatum est peccatum; ita et nunc in nobis pro serpente est sensualis motus animae, pro muliere inferior portio rationis, pro viro superior rationis portio. Et hic est vir qui secundum Apostolum, 1 Cor. 11, dicitur imago et gloria Dei; et illa est mulier quae secundum eundem dicitur gloria viri. Atque inter hunc virum et hanc mulierem est velut quoddam spirituale conjugium naturalisque contractus, quo superior rationis portio, quasi vir, debet praeesse et dominari; inferior vero, quasi mulier, debet subesse et obedire. Ideo vir secundum Apostolum non debet habere velamen, sed mulier. Et sicut in cunctis animantibus non est repertum homini adiutorium simile sibi, sed de illo sumptum quod ei formaretur in conjugium; ita et in partibus animae quas cum pecoribus habemus communes, nullum menti nostrae simile est adiutorium, unde Aug., lib. 12 de Trin., c. 3: Illud nostrum quod in actione temporalium tractandorum ita versatur, ut non sit in nobis commune cum pecore, rationale est quidem, sed ex illa rationali mente qua subhaeremus intelligibili et incommutabili Veritati, tanquam ductum, et inferioribus tractandis gubernandisque deputatum est. Sicut enim in omnibus pecoribus non est inventum viro adiutorium simile sibi, nisi de illo detractum in conjugium formaretur; ita menti nostrae qua supernam consulimus Veritatem, nullum est ad usum rerum temporalium, quantum naturae hominis satis est, simile adiutorium ex animae partibus quas communes cum pecoribus habemus (lib. et cap. eisdem). Ideoque rationale nostrum non ad unitatis divortium separatum, sed in auxilium societatis quasi derivatum, in suo dispartitur officio. Et sicut una caro est duorum in masculo et in femina; sic intellectum nostrum et actionem sive rationem et appetitum rationalem vel si aliquo modo significantius dici possunt, una mentis natura complectitur: ut sicut de illis dictum est, Gen. 2: Erunt duo in carne una, sic et de his dici possit: Duo in mente una. Ecce ex his verbis aperte intelligi potest qualiter in anima hominis existat imago illius conjugii, et qualiter in singulis nostrum

spiritualiter sint illa tria, scilicet, vir, mulier, serpens.

***Qualiter per illa tria in nobis consummetur tentatio.***

8. Nunc superest ostendere quomodo per haec tria in nobis consummetur peccatum; ubi agnosci poterit, si diligenter intendatur, quid sit in anima mortale vel veniale peccatum. Ut enim ibi serpens suasit mulieri, et mulier viro; ita et in nobis sensualis motus, cum illecebram peccati conceperit, quasi serpens suggerit mulieri, scilicet, inferiori parti rationis, id est, rationi scientiae; quae si consenserit illecebrae, mulier edit cibum vetitum, post de eodem dat viro, cum superiori parti rationis, id est, rationi sapientiae eandem illecebram suggerit; quae si consentit, tunc vir etiam cum femina cibum vetitum gustat. Si ergo in motu sensuali tantum peccati illecebra teneatur, veniale ac levissimum est peccatum. Si vero inferior pars rationis consenserit, ita ut sola cogitationis delectatione sine voluntate perficiendi teneatur, mulier sola manducavit, non vir, cujus auctoritate cohibetur voluntas, ne ad opus usque perveniat. Si vero adsit plena voluntas perficiendi, ut, si adsit facultas, ad effectum perducatur, vir quoque manducat, quia superior pars rationis illecebrae consensit, et tunc est damnabile et grave peccatum. Quando autem mulier sine viro gustat, aliquando est mortale, aliquando veniale peccatum. Ut enim dictum est, tunc mulier sine viro gustat, cum ita delectatione cogitationis peccatum tenetur, ut faciendum non decernatur; vel cum quidam terminus et mensura a peccato adhibetur a viro, ut non liceat mulieri effrenata libertate in peccatum progredi. Si ergo peccatum non diu teneatur delectatione cogitationis, sed statim ut mulierem tetigit, viri auctoritate repellatur, veniale est. Si vero diu in delectatione cogitationis teneatur, etsi voluntas perficiendi desit, mortale est; et pro eo damnabitur simul vir et mulier, id est, totus homo, quia et tunc vir sicut debuit, mulierem non cohibuit; unde potest dici consensisse.

***Repetitio summam perstringens.***

9. Itaque ut breviter summam perstringam, quando peccatum ita in anima concipitur, ut illud facere disponat, vel etiam perficiat aliud frequenter, aliud semel; vel etiam quando delectatione cogitationis diu teneatur, mortale est. Cum vero in sensuali motu tantum est, ut praediximus, tunc levissimum est, quia ratio tunc non delectatur. Ideo autem supra dixi aliud frequenter, aliud semel, quia quaedam sunt quae si tantum semel fiant, vel facienda disponantur, damnant; quaedam vero non, nisi saepius fiant, vel facienda decernantur, ut de otioso verbo, et hujusmodi. Haec August., in lib. 12 de Trin., c. 12, tradit ita: Sicut in illo conjugio primorum hominum serpens manducandum persuasit, mulier autem non manducavit sola, sed viro suo dedit, et simul manducaverunt; ita et in quodam secreto conjugio, quod in uno homine geritur et dignoscitur, cum rationi scientiae, quae in rebus temporalibus agendis ratiocinandi vivacitate versatur, animalis sensus ingerit quamdam illecebram, tunc velut serpens alloquitur feminam. Huic autem illecebrae consentire, de ligno vetito est edere. Sed iste consensus si sola cogitationis delectatione contentus est, superiori vero auctoritate ita retinentur membra, ut non exhibeantur arma iniquitatis peccato, Rom. 6; sic habendum existimo, velut lignum vetitum mulier sola comederit. Si autem in consensu illo ita decernitur quodque peccatum, ut, si sit potestas, etiam opere impleatur; intelligenda est mulier dedisse viro suo simul edendum illicitum cibum. Neque enim potest peccatum non solum cogitandum suaviter, verum etiam perpetrandum efficaciter mente decerni, nisi et illa mentis intentio, penes quam summa potestas est membra in opus movendi, vel ab opere cohibendi, malae actioni cedat. §. Nec sane cum sola cogitatione mens oblectatur illicitis, non quidem decernens esse facienda, tenens tamen et volens libenter quae statim ut attigerunt animum respui debuerunt, negandum est esse peccatum; sed longe minus quam si et opere statuatur implendum. Et ideo de talibus

quoque cogitationibus venia petenda est, pectusque percutiendum, et dicendum: Dimittite nobis debita nostra (Matth. 6). Neque enim sicut in illis duobus primis hominibus personam suam quisque portabat, et ideo si sola mulier cibum edisset illicitum, sola utique mortis supplicio plecteretur; ita dici potest in homine uno, si delectationibus illicitis, a quibus continuo se deberet avertere, cogitatio libenter sola pascatur, nec facienda decernantur mala, sed tamen suaviter in recordatione teneantur, quasi mulierem sine viro posse damnari. Absit hoc credere (lib. et cap. eisdem). Hic quippe una persona est, unus homo est, totusque damnabitur; nisi haec, quae sine voluntate operandi, sed tamen cum voluntate animum talibus oblectandi, solius cogitationis sentiuntur esse peccata, per mediatoris gratiam remittantur. Idem quoque in libro contra Manichaeos de hoc eodem sic ait: Apostolus dicit, Ephes. 2: Secundum principem potestatis aeris hujus, spiritus qui nunc operatur in filiis diffidentiae. Numquid ergo visibiliter eis apparet, aut quasi corporeis locis accedit ad eos et operatur? Sed miris modis per cognitionem suggerit quidquid potest; quibus suggestionibus resistendum est. Non enim ignoramus astutias ejus (2 Cor. 2). Quomodo enim accessit ad Judam, quando ei persuasit ut Dominum traderet? Numquid in locis, aut per hos oculos ei visus est? Sed utique dictum est: In cor ejus intravit (Joan. 13). Repellit autem illum homo, si paradisum mentis custodiat. Posuit enim hominem Deus in paradiso, ut operaretur et custodiret (Gen. 2); quia sicut Ecclesiae dicitur in Canticis canticorum, c. 4: Hortus conclusus, fons signatus, quo utique non admittitur perversitatis ille persuasor, sed tamen per mulierem decepit. Non enim etiam ratio nostra deduci ad consensum peccati potest, nisi cum delectatio mota fuerit in illa parte animi, quae debet obtemperare rationi, tanquam rectori viro. Etiam in unoquoque nostrum nihil aliud agitur cum ad peccatum quisque delabatur, quam tunc actum est in illis tribus, serpente, muliere et viro. Nam primo fit suggestio, sive per cogitationem, sive per sensus corporis, vel videndo, vel tangendo, vel audiendo, vel gustando, vel olfaciendo; quae suggestio cum facta fuerit, si cupiditas nostra non moveatur ad peccatum excluditur

serpentis astutia. Si autem mota fuerit, quasi jam mulieri persuasum erit; sed aliquando ratio viriliter etiam commotam cupiditatem refrenat et compescit. Quod cum fit, non labimur in peccatum, sed cum aliquanta luctatione coronamur. Si autem ratio consentiat, et quod libido commoverit faciendum esse decernat, ab omni vita beata, tanquam de paradiso, expellitur homo. Jam enim peccatum imputatur, etiam si non subsequatur factum, quando rea tenetur in consensione conscientia.

### ***Quare haec de animae partibus dixit.***

10. Haec de animae partibus interseruimus, ut ipsius animae natura plenius cognosceretur, et secundum quam sui portionem in ea sit liberum arbitrium intelligatur: scilicet secundum rationem, qua omne peccatum mortale geritur, sed non omne veniale, illud, scilicet, quod in solo motu sensualitatis existit.

### ***Quod sensualitas saepe in Scriptura aliter quam supra accipitur, scilicet, ut etiam inferior rationis portio ejus nomine intelligatur.***

11. Non est autem silentio praetereundum quod saepe in Scriptura nomine sensualitatis, non id solum in anima quod est nobis commune cum pecore, sed etiam inferior portio rationis quae temporalium dispositioni intendit, intelligitur. Quod diligens lector in locis Scripturae, ubi de ipsa fit mentio, vigilanter annotet.



## DISTINCTIO XXV

### REDIT AD LIBERI ARBITRII CONSIDERATIONEM

1. Jam vero ad propositum redeamus, scilicet, ad liberi arbitrii tractatum, quod philosophi definiētes dixerunt liberum de voluntante iudicium, quia potestas ipsa et habilitas voluntatis et rationis, quam supra diximus esse liberum arbitrium, libera est ad utrumlibet, quia libere potest moveri ad hoc, vel ad illud. Liberum ergo dicitur arbitrium, quantum ad voluntatem, quia voluntarie moveri, et spontaneo appetitu ferri potest ad ea quae bona vel mala iudicat, vel iudicare valet.

***Quod liberum arbitrium non pertinet nisi ad futurum,  
nec ad omne futurum.***

2. Hoc autem sciendum est quod liberum arbitrium ad praesens vel ad praeteritum non refertur, sed ad futura contingentia. Quod enim in praesenti est, determinatum est, nec in potestate nostra est ut tunc sit vel non sit quando est; potest enim non esse, vel aliud esse postea, sed non potest non esse dum est, vel aliud esse dum est, id est, quod est; sed in futuro an hoc sit, vel illud, ad potestatem liberi arbitrii spectat. Nec tamen omnia futura sub potestate liberi arbitrii veniunt, sed ea tantum quae per liberum arbitrium possunt fieri vel non fieri. Si quis enim tale quid velit ac disponat facere, quod in ejus nullatenus sit potestate, vel quod sine ipsius dispositione aequae fieret, in hoc ipse liberum non habet arbitrium.

***Quod supraposita descriptio liberi arbitrii non convenit Deo, nec his qui glorificati sunt.***

3. Et quidem secundum praedictam assignationem, in his tantum videtur esse liberum arbitrium, qui voluntatem mutare et in contraria possunt deflectere; in quorum videlicet potestate est eligere bonum vel malum, et utrumlibet secundum electionem facere vel dimittere. Secundum quod nec in Deo, nec in his omnibus qui tanta beatitudinis gratia sunt roborati ut jam peccare nequeant, liberum arbitrium esse nequit. Sed quod Deus liberum arbitrium habeat Aug., t. 5, docet in lib. 22 de Civ. Dei, cap. ult., ita inquires: Certe Deus ipse numquid quoniam peccare non potest, ideo liberum arbitrium habere negandus est? Amb. quoque, in lib. de Trin., ait: Paulus dicit, 1 Cor. 12, quia omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult, id est, pro liberae voluntatis arbitrio, non pro necessitatis obsequio.

***Qualiter in Deo accipitur liberum arbitrium.***

4. Sed aliter accipitur liberum arbitrium in Creatore, quam in creaturis. Dei etenim liberum arbitrium dicitur ejus sapientissima et omnipotens voluntas, quae non necessitate, sed libera voluntate omnia facit prout vult. Ideoque Hieron., attendens non ita esse liberum arbitrium in Deo, sicut est in creaturis, ab ipso videtur liberum arbitrium excludere, in homilia quadam ad Damasum papam, in tom. 3, de filio prodigo dicens: Solus Deus est in quem peccatum non cadit, nec cadere potest. Caetera, cum sint liberi arbitrii, in utramque partem flecti possunt. Dum ait caetera, indicat liberum arbitrium sicut est in caeteris, non ita esse in Deo.

***Quod angeli et sancti qui jam beati sunt,  
habent liberum arbitrium.***

5. Angeli vero et sancti qui jam cum Domino feliciter vivunt, atque ita gratia beatitudinis confirmati sunt, ut ad malum flecti nec velint nec possint, libero arbitrio non carent, unde Aug., in lib. 22 de Civit. Dei, cap. 30, ait: Sicut prima immortalitas fuit, quam peccando Adam perdidit, posse non mori; ita primum liberum arbitrium, posse non peccare; novissimum, non posse peccare. Idem in Enchiridion, capite 105: Sic oportebat prius hominem fieri, ut bene velle posset, et male. Postea vero sic erit, ut male velle non possit; nec ideo carebit libero arbitrio. Multo quippe liberius erit arbitrium, quod omnino non poterit servire peccato. Neque aut voluntas non est, aut libera dicenda non est, qua beati sic esse volumus, ut esse miseri non solum nolimus, sed nequaquam prorsus velle possimus. Sicut ergo anima nostra nunc habet nolle infelicitatem, ita nolle iniquitatem semper habitura est. Sed ordo servandus fuit, quo Deus voluit ostendere quam bonum sit animal rationale quod etiam peccare possit, quamvis sit melius quod peccare non possit. Ecce his verbis evidenter astruitur quod post beatitudinis confirmationem erit in homine liberum arbitrium, quo peccare non poterit; et nunc in angelis est, et in sanctis qui cum Domino sunt; et tanto utique liberius, quanto a peccato immunius, et ad bonum pronius. Quo enim quisque ab illa peccati servitute, de qua scriptum est, Joan. 8: Qui facit peccatum, servus est peccati, longius absistit, tanto in eligendo bonum liberius habet iudicium. Unde si diligenter inspiciatur, liberum videtur dici arbitrium, quia sine coactione et necessitate valet appetere vel eligere quod ex ratione decreverit.

***De libertatis arbitrii differentia secundum diversa tempora.***

6. Ex praedictis perspicuum fit quod major fuit libertas arbitrii prima quam secunda, et tertia multo major quam secunda vel

prima. Prima enim libertas arbitrii fuit in qua poterat peccare. Ultima vero erit in qua poterit non peccare, et non poterit peccare. Media vero, in qua potest peccare, et non potest non peccare; ante reparationem etiam mortaliter, post reparationem vero saltem venialiter.

### ***De quatuor statibus liberi arbitrii in homine.***

7. Et possunt in homine notari quatuor status liberi arbitrii. Ante peccatum enim ad bonum nil impediēbat, ad malum nil impellebat. Non habuit infirmitatem ad malum, et habuit adiutorium ad bonum. Tunc sine errore ratio iudicare, et voluntas sine difficultate bonum appetere poterat. Post peccatum vero ante reparationem gratiae, premitur a concupiscentia et vincitur, et habet infirmitatem in malo, sed non habet gratiam in bono; et ideo potest peccare, et non potest non peccare etiam damnabiliter. Post reparationem vero ante confirmationem premitur a concupiscentia, sed non vincitur; et habet quidem infirmitatem in malo, sed gratiam in bono, ut possit peccare propter libertatem et infirmitatem, et possit non peccare ad mortem propter libertatem et gratiam adjuvantem: nondum tamen habet posse omnino non peccare, vel non posse peccare, propter infirmitatem nondum perfecte absorptam, et propter gratiam nondum plene consummatam. Post confirmationem vero infirmitate penitus consumpta, et gratia consummata, nec vinci poterit, nec premi, et tunc habebit non posse peccare.

### ***De corruptione liberi arbitrii per peccatum.***

8. Unde manifestum est quod praeter alias poenalitates pro peccato illo, incurrit homo poenam in corruptione et depressione liberi arbitrii. Per illud namque peccatum naturalia bona in ipso homine corrupta sunt, et gratuita detracta. Hic est enim ille qui a

latronibus vulneratus est, et spoliatus (Lucae 10). Vulneratus quidem in naturalibus bonis, quibus non est privatus, alioquin non posset fieri reparatio; spoliatus vero gratuitis, quae per gratiam naturalibus addita fuerant. Haec sunt data optima, et dona perfecta; quorum alia sunt corrupta per peccatum, id est, naturalia, ut ingenium, memoria, intellectus; alia subtracta, id est, gratuita, quanquam et naturalia ex gratia sint. Ad generalem Dei quippe gratiam pertinent. Saepe tamen hujusmodi fit distinctio, cum gratiae vocabulum ad speciem, non ad genus refertur. Corrupta est ergo libertas arbitrii per peccatum, et ex parte perdita, unde Aug. in Ench., cap. 30: Libero arbitrio male utens homo, et se perdidit, et ipsum. Cum enim libero arbitrio peccaretur, victore peccato amissum est et liberum arbitrium. A quo enim devictus est, huic servus addictus est (2 Pet. 2). Ecce liberum arbitrium dicit hominem amisisse; non quia post peccatum non habuerit liberum arbitrium, sed quia libertatem arbitrii perdidit, non quidem omnem, sed libertatem a miseria et a peccato.

### *De tribus modis libertatis arbitrii.*

9. Est namque libertas triplex, scilicet a necessitate, a peccato, a miseria. A necessitate, et ante peccatum et post aequae liberum est arbitrium. Sicut enim tunc cogi non poterat, ita nec modo. Ideoque voluntas merito apud Deum judicatur, quae semper a necessitate libera est, et nunquam cogi potest. Ubi necessitas, ibi non est libertas; ubi non est libertas, nec voluntas, et ideo nec meritum. Haec libertas in omnibus est, tam in malis quam in bonis. Est et alia libertas, a peccato, scilicet, de qua dicit Apostolus, 2 Cor. 3: Ubi Spiritus Domini, ibi libertas. Et Veritas in Evangelio, Joan. 8: Si Filius vos liberaverit, vere liberi eritis. Haec libertas a servitute peccati liberat, et servos justitiae facit; sicut e converso servitus peccati liberos justitiae facit, unde Apostolus, Rom. 6: Liberati a peccato, servi facti estis justitiae. Et idem: Cum servi essetis peccati, liberi fuistis justitiae. Hanc libertatem peccando homo amisit. Ideoque Aug., in

Ench., c. 30, dicit quod homo male utens libero arbitrio, et se perdidit, et ipsum; quia perdita est per peccatum libertas, non a necessitate, sed a peccato. Qui enim facit peccatum, servus est peccati (Joan. 8).

***Qui habeant hanc libertatem, scilicet, a peccato, et per quid.***

10. Istam libertatem quae est a peccato, illi soli nunc habent quos Filius per gratiam liberat et reparat; non ita quod penitus sint sine peccato in hac mortali carne, sed ut in eis peccatum non dominetur neque regnet. Et haec est vera et bona libertas, quae bonam parit servitutem, scilicet, justitiae, unde Aug. in Ench., cap. 30, ait: Ad justitiam faciendam non erit aliquis liber, nisi a peccato liberatus, esse justitiae coepit servus; et ipsa est vera libertas, propter recti facti laetitiam, simul et pia servitus, propter praecepti obedientiam. Est alia libertas non vera, malae servituti adjuncta, quae est ad malum faciendum, ubi ratio dissentit a voluntate, judicans non esse faciendum quod voluntas appetit; ad bonum vero faciendum concordat ratio voluntati; et ideo ibi vera libertas est et pia. De libertate autem ad malum, et servitute mala, ait Aug. in Ench., c. 30: Servi, addicti peccato scilicet, quae potest esse libertas, nisi quando eum peccare delectat? Liberaliter enim servit qui sui domini voluntatem libenter facit; ac per hoc ad peccandum liber est, qui peccati servus est.

***Quaestio de libertate ad malum, an sit ipsa libertas liberi arbitrii, an alia.***

11. Hic quaeri potest utrum haec libertas qua quis liber est ad malum, sit libertas arbitrii. Si enim libertas arbitrii est, bonum quidem est, quia libertas arbitrii bonum naturale est. Quibusdam

videtur quod sit ipsa libertas arbitrii, quae semper bona est, sed propter peccati servitutem ad malum sit liberior et pronior; et ideo dicitur non esse vera libertas, quia ad malum est. Aliis autem videtur quod haec libertas ad malum, quam supra commemoravit Aug., non sit ipsa libertas arbitrii, sed sit quaedam pronitas peccandi et curvitas quae ex peccato est, et mala est.

***Quaestio alia de libertate ad bonum, an ipsa sit libertas arbitrii, an non.***

12. Similiter etiam quaeri solet utrum illa libertas vera, quae est ad justitiam faciendam, sit ipsa libertas arbitrii. Quidam dicunt illam eandem esse, sed reparatam per gratiam, qua juvante libera est ad bonum; sine gratia vero non est libera ad bonum. Unde Aug., in Ench., cap. cit.: Ista libertas ad benefaciendum, nunquam erit homini addicto et vendito sub peccato, nisi eum redimat qui dicit, Joan. 8: Si Filius vos liberaverit, vere liberi eritis. Quod antequam fieri in homine incipiat, quomodo quisquam de libero arbitrio gloriatur, qui nondum est liber ad operandum bene? Ecce aperte ostendit liberum arbitrium per gratiam liberari, ut per illud bene operetur quis; ideoque dicunt illam libertatem veram, quae est ad bene faciendum, cujus supra meminit Aug., esse libertatem ipsam arbitrii gratia Dei liberatam et adjutam. Alii vero putant non esse ipsam arbitrii libertatem, sed aliam quamdam, quae ex gratia et libero arbitrio in mente hominis, Deo operante, incipit esse cum reparatus est.

***Certa determinatio utriusque quaestionis, qua dicitur libertas ad bonum et ad malum esse libertas arbitrii.***

13. Verum nobis magis placet ut ipsa libertas arbitrii sit, et illa qua quis liber est ad malum, et alia qua quis liber est ad bonum faciendum. Ex causis enim variis sortitur diversa vocabula. Dicitur

enim libertas ad malum faciendum, antequam per gratiam sit reparata; sed cum per gratiam fuerit reparata, dicitur libertas ad bonum faciendum, quia ante gratiam libera est voluntas ad malum, per gratiam vero libera fit ad bonum. Semper ergo voluntas hominis aliquo modo libera est, sed non semper bona est. Non enim est bona, nisi a peccato liberata; est tamen a necessitate libera. Unde Aug., ad Valentinum, cap. 15, in tom. 7, in lib. de Gratia et libero Arbitrio: Semper in nobis voluntas libera est, sed non semper bona est. Aut enim libera est justitiae, quando servit peccato, et tunc est mala; aut a peccato libera est quando servit justitiae, et tunc est bona.

### ***De libertate a miseria.***

14. Est iterum libertas a miseria, de qua Apostolus ait, Rom. 8: Et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis, in libertatem gloriae filiorum Dei. Hanc libertatem habuit homo ante peccatum, quia omni carebat miseria, et nullaangebatur molestia; et plenius habebit in futura beatitudine, ubi miser esse non poterit. Sed in hac vita, quae est inter primum peccatum et ultimam confirmationem, nemo a miseria liber est, quia poena peccati non caret.

### ***Repetit de corruptione liberi arbitrii, ut addat alia.***

15. Ex praedictis jam apparet in quo per peccatum sit imminutum vel corruptum liberum arbitrium, quia ante peccatum nulla erat homini difficultas nullumque impedimentum de lege membrorum ad bonum, nulla impulsio vel instigatio ad malum. Nunc autem per legem carnis ad bonum impeditur, et ad malum instigatur, ut non possit velle et perficere bonum, nisi per gratiam liberetur et adjuvetur, quia, ut ait Apostolus, Rom. 7, peccatum habitat in carne. Liberum ergo arbitrium, cum semper et in singulis sit liberum, non est tamen pariter liberum in bonis et in malis, et ad bona et ad mala.



Liberius est enim in bonis, ubi liberatum est, quam in malis, ubi liberatum non est. Et liberius est ad malum, quod per se potest, quam ad bonum, quod nisi gratia liberetur et adjuvetur non potest.

*De libertate quae fit ex gratia, et quae ex natura.*

16. Libertas ergo a peccato et a miseria, per gratiam est; libertas vero a necessitate, per naturam. Utramque libertatem, naturae scilicet et gratiae, notat Apostolus, Rom. 7, cum ex persona hominis non redempti ait: Velle adjacet mihi, perficere autem bonum non inuenio, ac si diceret: Habeo libertatem naturae, sed non habeo libertatem gratiae; ideo non est apud me perfectio boni. Nam voluntas hominis quam naturaliter habet, non valet erigi ad bonum efficaciter volendum vel opere implendum, nisi per gratiam liberetur et adjuvetur: liberetur quidem, ut velit; et adjuvetur, ut perficiat; quia, ut ait Apostolus, Rom. 9, non est volentis velle, neque currentis currere, id est, operari; sed miserentis Dei, qui operatur in nobis velle et operari bona; cujus gratiam non advocat hominis voluntas vel operatio, sed ipsa gratia voluntatem praevenit praeparando ut velit bonum, et praeparatam adjuvat ut perficiat.

## DISTINCTIO XXVI

### DE GRATIA OPERANTE ET COOPERANTE

1. Haec est gratia operans et cooperans. Operans enim gratia praeparat hominis voluntatem ut velit bonum; gratia cooperans adjuvat ne frustra velit. Unde Aug., in lib. de Gratia et libero Arbitrio, ad Valentinum, in cap. 17, in tom 7: Cooperando Deus in nobis perficit quod operando incipit, quia ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. Ut ergo velimus operatur. Cum autem volumus, et sic volumus ut perficiamus, nobis cooperatur; et tamen sine illo vel operante ut velimus, vel cooperante cum volumus ad bona pietatis opera, nihil valemus. Ecce his verbis satis aperitur quae sit operans gratia, et quae cooperans. Operans enim gratia est quae praevenit voluntatem bonam: ea enim liberatur et praeparatur hominis voluntas, ut sit bona, bonumque efficaciter velit. Cooperans vero gratia voluntatem jam bonam sequitur adjuvando. Unde Aug., contra Julianum haeticum, qui bonam voluntatem ex libero arbitrio tantum esse dicebat, atque hominem per liberum arbitrium posse bonum velle et operari sine gratia asserebat, ait: Apertam de commendatione gratiae Apostolus sententiam protulit, cum ait: Non est volentis neque currentis, sed Dei miserentis. Haec si attenderes, Juliane, non extenderes contra gratiam merita voluntatis humanae. Non enim ideo miseretur Deus alicujus, quia voluit et cucurrit: sed ideo voluit et cucurrit, quia misertus est Deus. Paratur enim voluntas hominis a Deo, et a Domino gressus hominis diriguntur, psal. 36. Ideoque congrue ait: Non est volentis neque currentis, sed miserentis Dei. Non quia hoc sine voluntate nostra agatur, sed quia voluntas nostra nil boni agit, nisi divinitus adjuvetur. Unde alibi Apostolus ait, 1 Cor. 15: Non autem ego, sed gratia Dei mecum. Non ideo dicit, quia nihil boni agebat, sed quia

nihil boni ageret, si illa non adjuvaret. His testimoniis aperte insinuatur, quia voluntas hominis gratia Dei praevenitur atque praeparatur ut fiat bona, non ut fiat voluntas; quia et ante gratiam voluntas erat, sed non erat bona et recta voluntas.

### *Quid sit voluntas.*

2. Voluntatem ipsam August., tom. 6, in lib. de duabus Animabus, cap. 10, ita definit: Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid non admittendum, vel adipiscendum. Haec autem ut non admittat malum, et adipiscatur bonum, praevenitur et praeparatur Dei gratia. Unde Apostolus gratiam praevientem et subsequentem commendans, Rom. 9, id est, operantem et cooperantem, vigilanter dixit: Non est volentis neque currentis, sed Dei miserentis; et non e converso: Non est miserentis Dei, sed volentis et currentis (Aug., in Ench., c. 32). Nam si (ut quibusdam placuit) quod dictum est ita accipiatur: Non est volentis, neque currentis, sed miserentis Dei; tanquam diceretur: Non sufficit sola voluntas hominis, si non sit etiam misericordia Dei; contra dicitur: Non sufficit etiam misericordia Dei, si non sit etiam voluntas hominis. Ac per hoc si recte dictum est illud, quia id voluntas hominis sola non implet; cur non etiam a contrario recte dicitur: Non miserentis est Dei, sed volentis est hominis, cum id misericordia Dei sola non impleat? Homo enim credere vel sperare non poterit, nisi velit; nec pervenire ad palmam, nisi voluntate currat. Restat ergo ut ideo ita recte dictum intelligatur, ut totum detur Deo qui hominis voluntatem bonam praevenit, et praeparat adjuvandam, et adjuvat praeparatam: nolentem praevenit ut velit, volentem subsequitur ne frustra velit. Ecce his verbis et aliis praemissis evidenter traditur, quia voluntas hominis praeparatur et praevenitur gratia Dei ut velit bonum, et adjuvatur ne frustra velit.

***Quod bona voluntas comitatur gratiam.***

3. Itaque bona voluntas comitatur gratiam, non gratia voluntatem. Unde Aug. ad Bonifacium papam scribens, contra Pelagianos, inquit: Cum fides impetrat justificationem, sicut unicuique Deus partitus est mensuram fidei, non gratiam Dei aliquid meriti praecedat humani, sed ipsa meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici voluntate comitante, non ducente, pedissequa, non praevia. Ecce hic aperte habes quod gratia praevinit bonae voluntatis meritum: et ipsa bona voluntas pedissequa est gratiae, non praevia.

***Quae sit gratia voluntatem praeveniens, scilicet, fides cum dilectione.***

4. Et si diligenter intendas, nihilominus tibi monstratur quae sit ipsa gratia voluntatem praeveniens et praeparans, scilicet, fides cum dilectione. Ideoque August., epist. eadem, tractans quomodo justificati sumus ex fide, et tamen gratis (utrumque enim dicit Apostolus, Rom. 5, qui dicit: Justificati ex fide, et Rom. 3: Justificati gratis per gratiam): Hoc enim ideo dixit, ne fides ipsa superba sit, ne dicat sibi: Si ex fide justificati, quomodo gratis? Quod enim fides meretur, cur non potius redditur quam donatur? Non dicat homo ista fidelis, quia cum dixerit: Habeo fidem ut merear justificationem, respondetur ei: Quid habes, quod non accepisti (I Cor. 4) Fides enim qua justificatus es, gratis tibi data est. Hic aperte ostenditur quod fides est causa justificationis, et ipsa est gratia et beneficium quo hominis praevinitur voluntas et praeparatur. Unde August., in libro *Retract.*, c. 9, in medio: Voluntas est qua et peccatur, et recte vivitur. Voluntas vero ipsa nisi Dei gratia liberetur a servitute qua peccati serva est, et ut vitia superet adjuvetur, recte pieque vivi a mortalibus non potest: et hoc beneficium quo liberatur nisi eam praeveniret, jam meritis daretur et non gratia, quae utique gratis datur. Praevinitur ergo bona hominis voluntas illo gratiae beneficio, quo liberatur, et

praeparatur. Et illud beneficium fides Christi recte intelligitur; sicut August., in Ench., cap. 106, evidenter ostendit dicens: Ipsum arbitrium liberandum est post illam ruinam a servitute peccati. Nec omnino per seipsum, sed per solam Dei gratiam, quae in fide Christi posita est, liberatur ut voluntas praeparetur. Ecce aperte dicit gratiam, per quam liberatur arbitrium et praeparatur voluntas, sitam esse in fide Christi. Fides enim Christi, ut cap. 117 ait, impetrat quod lex imperat.

***Quod voluntas bona quae praevenitur gratia, quaedam Dei dona praevenit.***

5. Ipsa tamen eadem voluntas quaedam gratiae dona praevenit. Unde Aug., in Ench., cap. 32: Praeedit bona voluntas hominis multa Dei dona, sed non omnia; quae autem non praecedit, ipsa in eis est et ipsa juvat, nam utrumque legitur in sanctis eloquiis, et: Misericordia ejus praeveniet me (ps. 58); et: Misericordia Dei subsequetur me (ps. 22); nolentem quippe praevenit ut velit, volentem subsequitur ne frustra velit. Cur enim admonemur orare pro inimicis nostris nolentibus pie vivere, nisi ut Deus in eis operetur et velle? Idemque cur admonemur petere ut accipiamus, nisi ut ab illo fiat quod volumus, a quo factum est ut velimus? Inde Apostolus ait, Rom. 9: Non est volentis neque currentis, sed Dei miserentis. Ex his apparet quod bona hominis voluntas quaedam dona Dei praevenit, quia eam comitatur gratia adjuvans; et quibusdam praevenitur, quia eam praevenit gratia operans, scilicet, fides cum charitate.

***Quae praedictis videantur adversari, scilicet quod videatur dici fidem esse ex voluntate.***

6. Non est tamen ignorandum quod Aug., tom. 9, tract. 26, in principio, significare videtur quod ex voluntate sit fides, de illo verbo

Apostoli, Rom. 10: Corde creditur ad justitiam; ita super Joannem tractans: Ideo non simpliciter Apostolus ait creditur, sed corde creditur, quia caetera potest homo nolens, credere non nisi volens; intrare ecclesiam, et accedere ad altare potest nolens, sed non credere. Item, super Gen., c. 24, ubi Laban et Batuel dixerunt: Vocemus puellam, et quaeramus ejus voluntatem, dicit expositor quia fides est voluntatis, non necessitatis. Ad quod respondentem, dicimus non haec ita accipie de fore, ut ex voluntate hominis fides intelligatur provenire, cum ipsa sit proprie Dei donum, ut ait Apostolus, Eph. 2, et ex ea bona hominis merita incipiant. Per hanc enim, ut ait Aug., super psal. 67, justificatur impius, id est, fit de impio pius, ut deinde ipsa fides incipiat per dilectionem operari; unde omnia bona merita incipiunt. Sed potius haec ideo dicta sunt, quia non est fides nisi in eo qui vult credere, cujus bonam voluntatem fides praevenit non tempore, sed causa et natura. Unde Aug. supra congruenter dixit quod bona voluntas in eis donis est, quae non praecedit; et ipsa juvat, quia ea juvat quibus praevenitur, dum eis consentit ad effectum boni; et in eis est, quia tempore ab eis non praeceditur.

***Quaedam adhuc addit quae graviolem faciunt quaestionem, scilicet quod cogitatio boni praecedit fidem.***

7. Caeterum hanc quaestionem magis acuunt et urgent verba Aug., quibus in libro de Praedestinatione sanctorum, cap. 2, in tomo 7, utitur, pertractans illud verbum Apostoli, 2 Cor. 3: Non quod sufficientes simus cogitare aliquid quasi ex nobis. Attendant, inquit, hic, et verba ista perpendant, qui putant ex nobis esse fidei coeptum, et ex Deo esse fidei supplementum. Commendans enim istam gratiam quae non datur secundum aliqua merita, sed efficit omnia bona merita, inquit, non quod sufficientes simus cogitare aliquid boni, scilicet ex nobis. Quis autem non videat prius esse cogitare quam credere? Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum. Si ergo cogitare bonum non est ex nobis, ut hic

Apostolus tradit, nec credere; quanquam et ipsum credere nihil est aliud, quam cum assensione mentis cogitare. Hic videtur insinuare quod cogitatio bona praecedat fidem, et ita bona voluntas praeveniat fidem, non praeveniatur; quod praedictis adversari videtur. Ad hoc autem dicimus, quod aliquando cogitatio bona sive voluntas praevenit fidem; sed non est illa bona voluntas vel cogitatio qua recte vivitur. Illa enim sine fide et charitate non est. Nam, ut ait Aug. ad Anastasium, epist. 144, in tom. 2, sine spiritu non est voluntas hominis libera, Gal. 5, cum cupiditatibus vincatur; non est libera ad bonum, nisi liberata fuerit. Non autem liberatur, nisi per Spiritum sanctum diffundatur charitas in cordibus, Rom. 5. Non est libera voluntas, nisi eam liberet gratia per legem fidei, id est, non est libera, sine fide operante per dilectionem; et illa sufficienter et vere bona est. Non est enim fructus bonus, qui de charitatis radice non surgit. Si vero adsit fides operans per dilectionem, fit delectatio boni.

***De illa cogitatione boni quae praecedit fidem, plene disseritur.***

8. Illa autem cogitatio sive voluntas quae fidem et charitatem aliasque justificationes praecedit, non sufficit ad salutem, nec recte ea vivitur. Hac voluntate concupiscitur illa bona voluntas quae est magnum bonum, ista vero, non. Alia est ergo illa voluntas sive cogitatio, alia ista. Et sicut illa istam praecedit, ita illam praevenit intellectus. Unde August., ista distinguens super illum locum psal. 118: Concupivit anima mea desiderare, ait, in fine enarrationis ad psal. illum, in tom. 8: Concupivit desiderare, inquit, non desideravit. Videmus enim ratione nonnunquam quam utiles sunt justificationes Dei: sed infirmitate praepediti aliquando desideramus. Praevolat ergo intellectus, sequitur tardus aut nullus effectus. Scimus bonum, nec delectat agere; et cupimus ut delectet. Sic iste olim desiderare concupiscebat, quae bona esse cernebat, cupiens eorum habere delectationem, quorum potuit videre rationem. Ostendit itaque quibus quasi gradibus ad eas perveniatur; prius enim est ut videantur, quam

sint utiles et honestae; deinde, ut earum desiderium concupiscatur; postremo ut proficiente gratia delectet earum operatio, quarum sola ratio delectat. Attende hunc ordinem gratiarum, quem hic distincte assignat August., qualiter scilicet intellectus bonorum praecedit concupiscentiam eorundem, et ipsa concupiscentia, delectationem quae fit et per fidem et charitatem; qua habita, vere bona est voluntas qua recte vivitur. Ipsaque fidei comes est, non praevia. Qui verba Aug. praemissa secundum hanc distinctionem considerat, nullam ibi repugnantiam forte animadvertit, non ignorans etiam ante gratiam praevenientem et operantem, qua voluntas bona praeparatur in homine, praecedere quaedam ex bona Dei gratia et libero arbitrio, quaedam etiam ex solo libero arbitrio, quibus tamen vitam non meretur, nec gratiam qua justificatur. Illius enim gratiae percipiendae, quae voluntatem hominis sanat, ut sanata legem impleat, nulla merita praecedunt. Ipsa est enim qua justificatus impius fit justus, qui pius erat impius: meritis autem impii, non gratia, sed poena debetur; nec illa esset gratia, si non daretur gratuita. Datur autem gratuita, quia nil boni ante feceramus, unde hoc mereremur. Non negamus tamen multa ante hanc gratiam, et praeter hanc gratiam, ab homine fieri bona per liberum arbitrium, ut tradit Aug. de Spiritu et Littera, in Responsionibus contra Pelagianos, ubi dicit homines per liberum arbitrium, agros colere, domos aedificare, et alia plura bona facere sine gratia cooperante.

***Utrum una eademque sit gratia quae dicitur operans, et cooperans?***

9. Hic considerandum est, cum praedictum sit per gratiam operantem et praevenientem voluntatem hominis liberari ac praeparari ut bonum velit; et per gratiam cooperantem et subsequentem adjuvari, ne frustra velit; utrum una et eadem sit gratia, id est, unum munus gratis datum, quod operetur et cooperetur; an diversa, alterum operans, et alterum cooperans? Quibusdam non



irrationabiliter videtur quod una et eadem sit gratia, idem donum, eadem virtus, quae operatur et cooperatur: sed propter diversos ejus effectus, et dicitur operans, et cooperans. Operans enim dicitur, in quantum liberat, et praeparat voluntatem hominis ut bonum velit; cooperans, in quantum eandem adjuvat ne frustrat velit, scilicet ut opus faciat bonum. Ipsa enim gratia non est otiosa, sed meretur augeri, ut aucta mereatur perfici.

***Quid sit ipsa gratia, et quomodo mereatur augeri, quaeritur.***

10. Si vero quaeritur quomodo ipsa gratia praeveniens mereatur augeri et perfici, cum nullum meritum sit absque libero arbitrio: et quid sit ipsa gratia, an virtus, an non; et si virtus, an actus vel non: ut hoc aperte insinuari valeat, praemittendum est tria esse genera bonorum. Alia namque sunt magna, alia minima, alia media, ut Augustinus ait in primo lib. *Retract.* Virtutes, inquit, quibus recte vivitur, magna bona sunt. Species autem quorumlibet corporum sine quibus recte vivi potest, minima bona sunt. Potentiae vero animi, sine quibus recte vivi non potest, media bona sunt. Item, lib. 2 de lib. Arbit., c. 19, in tomo 1: Virtutibus nemo male utitur. Caeteris autem bonis, id est, mediis et minimis, non solum bene, sed etiam male quisque uti potest; et ideo virtute nemo male utitur, quia opus virtutis est bonus usus istorum quibus etiam non bene uti possumus. Nemo autem bene utendo, male utitur; non solum autem magna, sed etiam media, et minima bona esse praestitit bonitas Dei. Ecce habes tria genera bonorum distincta.

***In quibus bonis sit liberum arbitrium?***

11. Quaeritur autem in quibus bonis contineatur liberum arbitrium. De hoc Aug., in primo lib. *Retract.*, cap. 9, in fine, ita ait: In mediis quidem bonis invenitur liberum voluntatis arbitrium, quia

et male illo uti possumus; sed tamen tale est, ut sine illo recte vivere nequeamus. Bonus autem usus ejus, jam virtus est, quae in magnis reperitur bonis, quibus male uti nullus potest. Et quia bona, et magna, et media, et minima, ex Deo sunt, sequitur ut ex Deo sit etiam bonus usus liberae voluntatis, qui virtus est, et in magnis numeratur bonis. Attende diligenter quae dicta sunt, et confer in unum, sic enim aperietur quod supra quaerebatur. Dixit equidem opus virtutis esse bonum usum illorum bonorum quibus etiam non bene uti possumus, id est, mediorum; in quibus posuit liberum arbitrium, cujus quoque bonum usum dixit esse virtutem. Quod si est, non est ergo opus virtutis, quod supra dixit, quia aliud est virtus, aliud opus ejus.

## DISTINCTIO XXVII

### DE VIRTUTE QUID SIT, ET QUID SIT ACTUS EJUS

1. Hic videndum est quid sit virtus, et quid sit actus vel opus ejus. Virtus est, ut ait Aug., bona qualitas mentis qua recte vivitur, et qua nullus male utitur; quam Deus solus in homine operatur. Ideoque opus Dei tantum est, sicut de virtute justitiae August. docet super illum locum psalmi 118: Feci iudicium et justitiam, ita dicens, in tom. 8, concione 26 ejusdem psal.: Justitia magna virtus animi est, quam non facit in homine nisi Deus. Ideoque cum ait propheta ex persona Ecclesiae, feci justitiam, non ipsam virtutem, quam non facit homo, sed opus ejus intelligi voluit. Ecce aperte insinuat hic quod justitia in homine non est opus hominis, sed Dei; quod et de aliis virtutibus itidem intelligendum est.

*De fide itidem dicit, quod non est ex homine,  
sed ex Deo tantum.*

2. Nam de gratia fidei Ephesiis scribens Apostolus, similiter fidem non ex homine, sed ex Deo tantum esse asserit, inquit: Gratia estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis; Dei enim donum est. Quod a sanctis ita exponitur: Haec scilicet fides, non est vi naturae nostrae, quia donum Dei pure est. Ecce et hic aperte traditur quod fides non est ex libertate arbitrii, sive ex arbitrio voluntatis; quod superioribus consonat, ubi dictum est gratiam praevenientem vel operantem esse virtutem quae voluntatem hominis liberat et sanat. Unde Aug., in lib. de Spiritu et Littera, cap. 9, in tom. 3, ait: Justificati sumus non per liberam voluntatem, sed per gratiam Christi, non quod sine voluntate nostra fiat, sed voluntas nostra

ostenditur infirma per legem, ut sanet gratia voluntatem, et sana voluntas impleat legem.

***De gratia quae liberat voluntatem; quae si virtus est, virtus non est ex libero arbitrio, et sic non est motus mentis***

3. Si igitur gratia quae sanat et liberat voluntatem hominis, virtus est, vel una, vel plures; cum ipsa gratia non sit ex arbitrio voluntatis, sed eam potius sanet ac praeparet ut bona sit, consequitur ut virtus non sit ex libero arbitrio, et ita non sit motus vel affectus mentis, cum omnis motus vel affectus mentis sit ex libero arbitrio; sed bonus ex gratia est et libero arbitrio, malus vero ex libero arbitrio tantum. Ut enim ait Aug. in lib. Retract. 1, c. 15, et tom. 6, libro de Bono perseverantiae 2, c. 11: Homo sponte et libero arbitrio cadere potuit, non etiam resurgere. Idem, in lib. de duabus Animabus, c. 12, in tom. 6: animae si libero ad faciendum et non faciendum motu Animi careant, si denique his abstinendi ab opere suo potestas nulla conceditur, earum peccatum tenere non possumus. Hic aperte ostenditur quod motus animi, sive ad bonum sive ad malum, ex libero arbitrio est. Ideoque si gratia vel virtus motus mentis est, ex libero arbitrio est. Si vero ex libero arbitrio vel ex parte est, jam non solus Deus sine homine eam facit. Propterea quidam non inerudite tradunt virtutem esse bonam mentis qualitatem sive formam, quae animam informat; et ipsa non est motus vel affectus animi, sed ea liberum arbitrium juvatur, ut ad bonum moveatur et erigatur; et ita ex virtute et libero arbitrio nascitur bonus motus vel affectus animi, et exinde bonum opus procedit exterius; sicut pluvia rigatur terra, ut germinet et fructum faciat; nec pluvia est terra, nec germen, nec fructus; nec terra germen vel fructus, nec germen fructus; ita gratis terrae mentis nostrae, id est, libero arbitrio voluntatis, infunditur pluvia divinae benedictionis, id est, inspiratur gratia, quod solus Deus facit, non homo cum eo; qua rigatur voluntas hominis, ut germinet et fructificet, id est, sanatur et praeparatur ut bonum velit,

secundum quod dicitur operans; et juvatur ut bonum faciat, secundum quod dicitur cooperans. Et illa gratia virtus non incongrue nominatur, quia voluntatem hominis infirmam sanat et adjuvat.

***Ex quo sensu dicuntur ex gratia incipere bona merita, et de qua gratia hoc intelligatur.***

4. Cum ergo ex gratia dicuntur esse bona merita et incipere, aut intelligitur gratia gratis dans, id est, Deus, vel potius gratia gratis data, quae voluntatem hominis praevenit. Non enim esset magnum si haec a Deo dicerentur esse, a quo sunt omnia; sed potius ejus gratia gratis data intelligitur, ex qua incipiunt bona merita; quae cum ex sola gratia esse dicantur, non excluditur liberum arbitrium, quia nullum meritum est in homine quod non sit per liberum arbitrium. Sed in bonis merendis causae principalitas gratiae attribuitur, quia principalis causa bonorum meritorum est ipsa gratia, qua excitatur liberum arbitrium et sanatur, atque juvatur voluntas hominis ut sit bona.

***Quod bona voluntas gratiae principaliter est, et etiam gratia est, sicut et omne bonum meritum.***

5. Quae ipsa etiam donum Dei est, et hominis meritum, imo gratiae, quia ex gratia principaliter est, et gratia est. Unde Aug., tom. 2, epist. 105, ad Sixtum presbyterum: Quid est meritum hominis ante gratiam, cum omne bonum nostrum meritum non in nobis facit nisi gratia? Ex gratia enim, ut dictum est, quae praevenit et sanat arbitrium hominis, et ex ipso arbitrio procreatur in anima hominis bonus affectus sive bonus motus mentis; et hoc est primum bonum hominis meritum. Sicut, verbi gratia, ex fidei virtute et hominis arbitrio generatur in mente motus quidam bonus et remunerabilis, scilicet, ipsum credere; ita ex charitate et libero arbitrio alius quidam

motus bonus provenit, scilicet, diligere, bonus valde; sic de caeteris virtutibus intelligendum est. Et isti boni motus vel affectus merita sunt, et dona Dei, quibus meremur et ipsorum augmentationem, et alia quae consequenter hic et in futuro nobis apponuntur.

***Ex qua ratione dicitur fides mereri justificationem, et alia.***

6. Cum ergo dicitur fides mereri justificationem et vitam aeternam, ex ea ratione dictum accipitur, quia per actum fidei meretur illa. Similiter de charitate et justitiae, et de aliis accipitur. Si enim fides ipsa virtus praeveniens, diceretur esse mentis actus, qui est meritum, jam ipsa ex libero arbitrio originem haberet; quod quia non est, sic dicitur esse meritum, quia actus ejus est meritum; si tamen adsit charitas sine qua nec credere nec sperare meritum est vitae. Unde apparet vere, quia charitas est Spiritus sanctus, quae animae qualitates informat et sanctificat, ut eis anima informetur et sanctificetur; sine qua animae qualitas non dicitur virtus, quia non valet sanare animam.

***De muneribus virtutum, et de gratia quae non est, sed facit meritum.***

7. Ex muneribus itaque virtutum boni sumus et juste vivimus, et ex gratia, quae non est meritum, sed facit; non tamen sine libero arbitrio proveniunt merita nostra, scilicet, boni affectus eorumque progressus atque bona opera, quae Deus remunerat in nobis; et haec ipsa sunt Dei dona. Unde August. ad Sixtum presbyterum: Cum coronat Deus merita nostra, nihil aliud coronat quam munera sua. Unde vita aeterna quae in fine a Deo meritis praecedentibus redditur, quia et eadem merita quibus redditur, non a nobis sunt, sed in nobis facta sunt per gratiam, recte et ipsa vita gratia nuncupatur, quia gratis datur. Nec ideo gratis, quia non meritis datur, sed quia data sunt per

gratiam et ipsa merita quibus datur.

***Epilogat ut alia addat.***

8. Ex praemissis jam innotescere nobis aliquatenus potest qualiter gratia praeveniens meretur augeri, et alia; et quid ipsa sit, an virtus, an aliud; et si virtus, an sit actus vel non; ostensum enim est supra, ex parte quorundam, quod ipsa est virtus, quia virtus non est actus, sed ejus causa, non tamen sine libero arbitrio; unde quod supra Aug. dixit, bonum usum liberi arbitrii esse virtutem, ita accipi potest, id est, actum virtutis: alioquin sibi contradicere videretur, qui etiam opus virtutis supra dixit esse bonum usum eorum quibus non bene uti possumus, in quibus posuit liberum arbitrium. Si vero bonus usus liberi arbitrii opus virtutis est, jam virtus non est. Cum ergo bonum usum ejus virtutem esse dixit, nomine virtutis ipsius usum significavit.

***Quod idem usus est virtutis, et liberi arbitrii;  
sed virtutis principaliter.***

9. Idem nempe usus bonus ex virtute est, et ex libero arbitrio; sed ex virtute principaliter. Et bonus ille usus in magnis bonis annumerandus est. Illa autem gratia praeveniens, quae et virtus est, non usus liberi arbitrii est, sed ex ea potius est bonus usus liberi arbitrii, quae nobis est a Deo, non a nobis. Usus vero bonus arbitrii, et ex Deo est, et ex nobis; et ideo bonum meritum est. Ibi enim solus Deus operatur hic, Deus et homo. Hoc meritum ex illa purissima gratia provenit: quod Apostolus notavit dicens, 1 Cor. 15: Gratia Dei sum id quod sum; et: Gratia ejus in me vacua non fuit. Super quem locum Aug., de Gratia et libero Arbit., cap. 5 et 6, in tom. 7, ita ait: Recte gratiam nominat, primum enim solam gratiam dat Deus, et non nisi gratiam, cum non praecedant nisi mala merita: sed post per

gratiam incipiunt bona merita. Et ut ostenderet etiam liberum arbitrium, addit: Et gratia ejus in me vacua non fuit. Et ne ipsa voluntas sine gratia Dei putetur aliquid boni posse, subdit: Non autem ego solus, scilicet, sine gratia; sed gratia Dei mecum, id est, cum libero arbitrio. Plane cum data fuerit gratia, incipiunt esse nostra merita bona; per illam tamen, quia si illa defuerit, cadit homo.

***Aliorum sententia hic ostenditur, qui dicunt virtutes esse bonos usus liberi arbitrii, id est, actus mentis.***

10. Alii vero dicunt virtutes esse bonos usus naturalium potentiarum, non tamen omnes, sed tantummodo interiores qui in mente sunt; exteriores vero qui per corpus geruntur, non virtutes esse dicunt, sed opera virtutum. Et ideo quod Aug. dicit opus virtutis esse bonum usum naturalium potentiarum, de usu exteriori accipiunt; quod vero dicit bonum usum liberi arbitrii virtutem esse, et in magnis numerari bonis, de usu interiori intelligunt. Et virtutes nihil aliud esse quam bonos affectus vel motus mentis asserunt, quos Deus in homine facit, non homo: quia licet illi motus sint liberi arbitrii, non tamen esse queunt nisi Deus ipsum liberet et adjuvet gratia sua operante et cooperante, quam Dei gratuitam voluntatem accipiunt, quia Deus est qui et operatur in nobis velle et operari bonum.

***Quibus auctoritatibus muniunt quod virtutes sint motus mentis.***

11. Quod autem virtutes sint motus mentis, testimoniis sanctorum astruunt. Dicit autem Aug., tom. 3, c. 10, super Joannem: Quid est fides? Credere quod non vides. Credere autem motus mentis est. Idem in lib. 3 de Doctr. christiana: Charitatem autem voco motum animi. Si vero charitas et fides motus animi sunt, virtutes ergo motus animi sunt. Quibus alii respondentes praemissa verba



Augustini ita intelligenda fore inquit: Fides est credere quod non vides, id est, fides est virtus qua creditur quod non videtur. Item: Caritas est motus animi, id est, gratia qua movetur animus ad diligendum. Et quod haec et his similia ita accipienda sint, ex his conjicitur quae alibi Aug. ait. Nam in lib. 2 Quaestionum Evangelii, c. 39, inquit: Est fides qua creduntur ea quae non videntur, quae proprie dicitur fides. Item, tom. 4, in lib. 13 de Trin., c. 2: Aliud sunt ea quae creduntur, aliud est fides qua creduntur. Ex quibus verbis sic argumentando procedunt: Aliud est credere, aliud illud quod creditur. Praedictum autem est fidem id esse quo creditur; sic ergo credere non est fides, quia credere non est id quo creditur. Addunt quoque: Virtus opus Dei tantum est, quam ipse solus facit in nobis; ipsa ergo non est usus vel actus liberi arbitrii, sed credere est actus liberi arbitrii; non est itaque virtus. Praemissis aliisque rationibus ac testimoniis innituntur utrique. Horum autem iudicium diligentis lectoris relinquo examini, ad alia properans.

## DISTINCTIO XXVIII

### PRAEDICTA REPETIT UT ALIA ADDAT, DEFINITAM ASSIGNATIONEM PONENS DE GRATIA ET LIBERO ARBITRIO CONTRA PELAGIANOS

1. Id vero inconcusse et incunctanter teneamus, liberum arbitrium sine gratia praeveniente et adjuvante non sufficere ad salutem et justitiam obtinendam; nec meritis praecedentibus gratiam Dei advocari, sicut Pelagiana haeresis tradidit. Nam, ut ait Aug. lib. 1 *Retract.*: Novi haeretici Pelagiani liberum sic asserunt voluntatis arbitrium, ut gratiae Dei nonrelinquant locum, quam secundum merita nostra dari asserunt. Pelagianorum haeresis, omnium recentissima a Pelagio monacho exorta est. Hi Dei gratiae qua praedestinati sumus, et qua meruimus de potestate tenebrarum erui, in tantum inimici sunt, ut sine hac credant hominem posse facere omnia divina mandata. Denique Pelagius a fratribus increpatus, quod nihil tribueret adjutorio gratiae Dei, ad ejus mandata facienda, non eam libero arbitrio praeponerat, sed infideli calliditate supponebat dicens ad hoc eam dari hominibus, ut quae facere per liberum arbitrium jubentur, facilius possint implere per gratiam. Dicendo utique facilius possint, voluit credi, etsi difficilius, tamen posse homines sine gratia facere jussa divina. Illam vero gratiam Dei, sine qua nihil boni possumus facere, non esse dicunt nisi in libero arbitrio, quod nullis suis praecedentibus meritis ab illo accepit nostra natura, ipso ad hoc tantum juvante nos per suam legem atque doctrinam, ut discamus quae facere et quae sperare debeamus; non autem ad hoc per donum Spiritus sancti, ut quae didicerimus esse facienda, faciamus. Ac per hoc divinitus nobis dari scientiam confitentur, qua ignorantia pellitur; charitatem autem negant divinitus dari, qua pie vivitur; ut, scilicet, sit donum Dei scientia, quae sine charitate inflat;

et non sit donum Dei ipsa charitas, quae ut scientia non inflet, aedificat. Destruunt etiam orationes quas facit Ecclesia sive pro infidelibus et doctrinae Dei resistentibus, ut convertantur ad Deum; sive pro fidelibus, ut augeatur Dei fides, et perseverent in ea. Haec quippe non ab ipso accipere, sed a seipsis homines habere contendunt; gratiam Dei, qua liberamur ab impietate, dicentes secundum merita nostra dari. Parvulos etiam sine ullo peccati originalis vinculo asserunt nasci.

***Hic ponit ea quibus suum confirmant errorem,  
verbis Augustini contra ipsum utentes.***

2. Quod vero dicunt, sine gratia hominem per liberum arbitrium omnia jussa implere, hujusmodi inductionibus muniunt. Si, inquiunt, non potest ea facere homo quae jubentur, non est ei imputandum ad mortem, sicut tu ipse August. in libro de libero Arbitrio asseris. Quis, inquis, peccat in eo quod nullo modo caveri potest? Peccatur autem. Caveri ergo potest. Hoc testimonio August. Pelagius usus est disputans adversus cum, imo adversus gratiam; sicut August. in libro Retract. illud et alia hujusmodi retractans commemorat, inquiens: In his atque hujusmodi verbis meis, quia gratia Dei commemorata non est, de qua tunc non agebatur, putant Pelagiani suam nos tenuisse sententiam; sed frustra hoc putant. Voluntas quippe est qua peccatur et recte vivitur, quod his verbis egimus: sed ipsa nisi Dei gratia liberetur, et ut vitia superet adjuvetur, recte a mortalibus vivi non potest. Ecce aperte determinat ex quo sensu illa dixerit, inimicos gratiae refellens.

***Aliud testimonium Augustinus ponit quo Pelagius  
pro se utebatur.***

3. Similiter et innitebatur Pelagius verbis Augustini contra

gratiam, qui in libro de duabus Animabus dicit, cap. 12, et Retract., c. 15: Peccati reum tenere quemquam, quia non fecit quod facere non potuit, summae iniquitatis et insaniae est. His auditis exiliit Pelagius, dicens: Cur ergo parvuli et illi qui non habent gratiam, sine qua non possunt facere mandata divina, rei tenentur? Hoc autem qua occasione dixerit, in libro Retract. Pelagio respondens aperit. Id enim contra Manichaeos dixit; qui in homine duas naturas esse contendunt, unam bonam ex Deo, alteram malam ex gente tenebrarum, quae nunquam bona fuit, nec bonum velle potest; quod si esset, non videretur ei imputandum esse si bonum non faceret.

***Aliud quod videtur contradicere gratiae Dei addit.***

4. Alibi etiam Augustinus dicit quod huic gratiae contradicere videtur qua justificamur. Ait enim, in libro contra Adamantinum Manichaei discipulum, cap. 26, in tom. 6: Nisi quisque voluntatem suam mutaverit, bonum operari non potest; quod in nostra potestate esse positum Dominus docet ubi ait, Matt. 22: Aut facite arborem bonam, aut fructus ejus bonos, etc. Quod Aug., in Retract. l. 1, c. 22, non esse contra gratiam Dei quam praedicamus, ostendit. In potestate quippe hominis est mutare in melius voluntatem; sed ea potestas nulla est, nisi a Deo detur; de quo dictum est, Joan. 1: Dedit eis potestatem filios Dei fieri. Cum enim hoc sit in potestate, quod cum volumus facimus, nihil tam in potestate quam ipsa voluntas est; sed praeparatur a Domino voluntas: eo ergo modo dat potestatem.

***Aliud testimonium ejusdem, quod videtur adversum.***

5. Sic etiam intelligendum est quod in eodem ait, scilicet in nostra potestate esse ut vel inseri bonitate Dei, vel excidi ejus severitate mereamur: quia in potestate nostra non est nisi quod nostram sequitur voluntatem; quae cum praeparatur a Domino, facile

fit opus pietatis, etiam quod impossibile et difficile fuit.

### ***Aliud testimonium.***

6. In expositione quoque quarumdam propositionum Epistolae ad Romanos quaedam August. interserit, quae videntur huic doctrinae gratiae adversari. Ait enim: Quod credimus nostrum est; quod autem bonum operamur, illius est qui credentibus dat Spiritum sanctum. Et paulo post: Nostrum est credere et velle, illius autem dare credentibus et volentibus facultatem bene operandi per Spiritum sanctum. Quae qualiter intelligi debeant August. in libro *Retract.* aperit dicens: Verum est quidem a Deo esse quod operamur bonum: sed eadem regula utriusque est, et volendi scilicet et faciendi; et utrumque ipsius est, quia ipse praeparat voluntatem; et utrumque nostrum est, quia non fit nisi volentibus nobis; illa itaque profecto non dixissem, si jam scirem etiam ipsam fidem inter Spiritus sancti munera reperiri.

### ***Adhuc addit aliud quod videtur contrarium.***

7. Illud etiam diligenter est inspiciendum quod Augustinus in lib. de Praedestinatione sanctorum, c. 3, t. 7, ait: Scilicet, quod posse habere fidem sicut posse habere charitatem, natura est hominum; habere autem fidem sicut habere charitatem, gratia est fidelium. Quod non ita dictum est, tanquam ex libero arbitrio valeat haberi fides vel charitas; sed quia aptitudinem naturalem habet mens hominis ad credendum vel diligendum, quae Dei gratia praevenita credit et diligit; quod sine gratia non valet.

***Testimonio Hieronymi astruit quid teneudum sit de gratia et libero arbitrio; ubi triplex haeresis inducitur, scilicet Joviniani, Manichaei et Pelagii.***

8. Id ergo de gratia et libero arbitrio indubitanter teneamus quod Hieron., in Explanatione fidei catholicae ad Damasum papam, Joviniani, et Manichaei, et Pelagii errores collidens, docet. Liberum, inquit, sic confitemur arbitrium, ut dicamus nos semper indigere Dei auxilio; et tam illos errare qui cum Manichaeo dicunt hominem peccatum vitare non posse, quam illos qui cum Joviniano asserunt hominem non posse peccare. Uterque tollit arbitrii libertatem. Nos vero dicimus hominem semper et peccare et non peccare posse, ut semper nos liberi confiteamur esse arbitrii. Haec est fides quam in catholica Ecclesia didicimus, et quam semper tenuimus.

## DISTINCTIO XXIX

### UTRUM HOMO ANTE PECCATUM EGUERIT GRATIA OPERANTE ET COOPERANTE

1. Post haec considerandum est utrum homo ante peccatum egerit gratia operante et cooperante? Ad quod breviter dicimus, quia non cooperante tantum, sed etiam operante gratia indigebat: non quidem secundum omnem operandi modum operantis gratiae, operatur enim liberando et praeparando voluntatem hominis ad bonum. Egebat itaque homo ea, non ut liberaret voluntatem suam, quae peccati serva non fuerat; sed ut praepararet ad volendum efficaciter bonum, quod per se non poterat. Non enim poterat bonum mereri sine gratia, ut August. in Ench., c. 106, in tom. 3, evidenter tradit. Illam, inquit, immortalitatem in qua poterat non mori natura humana, perdidit per liberum arbitrium. Hanc vero in qua non poterat mori acceptura est per gratiam, quam fuerat, si non peccasset, acceptura per meritum, quamvis sine gratia nec tunc ullum meritum esse potuisset, quia etsi peccatum in solo erat arbitrio constitutum, non tamen justitiae habendae vel retinendae sufficiebat liberum arbitrium, nisi divinum praeberetur adjutorium. Ecce his verbis satis ostenditur quod ante peccatum homo indigebat gratia operante et cooperante. Non enim habebat quo pedem movere posset sine gratiae operantis et cooperantis auxilio; habuit tamen quo poterat stare.

#### *Quod homo ante lapsum virtutes habuerit.*

2. Praeterea quaeri solet utrum homo ante lapsum virtutem habuerit? Quibusdam videtur quod non habuerit, id ita probare conantibus. Justitiam, inquiunt, non habuit, quia praeceptum Dei

contempsit; nec prudentiam, quia sibi non providit; nec temperantiam, quia aliena appetiit; nec fortitudinem, quia prave suggestioni cessit. Quibus respondentes, dicimus eum quidem non tunc habuisse has virtutes quando peccavit, sed ante, et tunc amisisse. Quod multis sanctorum testimoniis comprobatur. Ait enim Augustinus in quadam homilia: Adam, perdita charitate, malus inventus est. Item: Princeps vitiorum dum vicit Adam de limo terrae ad imaginem Dei factum, pudicitia armatum, temperantia compositum, charitate splendidum, primos parentes illis donis ac tantis bonis expoliavit, pariterque peremit. De hoc eodem Ambros. ad Sabinum ait, tom. 3, epist. 41: Quando Adam solus erat, non est praevaricatus, quia ejus mens Deo adhaerebat. Super psal. quoque dicit quod homo ante peccatum beatissimus, auram carpebat a theream. Sed quomodo sine virtute beatissimus erat? August. quoque, lib. 11, in fine c. 42, super Genes., dicit Adam ante peccatum spirituali mente praeditum fuisse. Non est ergo dubitandum hominem ante peccatum virtutibus fulsisse, sed illis per peccatum expoliatum fuisse.

### ***De ejectione hominis de paradiso.***

3. In illius quoque peccati poenam ejectus est de paradiso in istum miseriarum locum, sicut in Genes., c. 3, legitur: Nunc ergo ne forte mittat manum suam, et sumat de ligno vitae, et comedat, et vivat in aeternum, emisit eum Deus de paradiso voluptatis Illis verbis insinuari videtur quod nunquam moreretur, si postea de illo ligno sumpsisset.

### ***Quomodo intelligendum sit illud: Ne sumat de ligno vitae, et comedat, et vivat in aeternum.***

4. Sed quia per peccatum jam mortuum corpus habebat, illa



verba ex tali intellectu accipi possunt: Deus modo irati loquens, de homine superbo ait: Videte ne forte mittat manum suam, etc., id est: Cavete vos, angeli, ne comedat de ligno vitae, quo indignus est; de quo, si perstitisset, comederet, et viveret in aeternum, sed modo propter inobedientiam indignus est comedere. Et sicut verbo dixit, ita opere exhibuit. Emisit enim eum Deus de paradiso voluptatis in locum sibi congruum; sicut plerumque malus cum inter bonos vivere coeperit, si in melius mutari noluerit, de bonorum congregatione pellitur, pondere pravae consuetudinis pressus.

***De flammeo gladio ante paradisum posito.***  
***(Aug., super Gen., lib. 11, c. 40.)***

5. Ne vero ad illud posset accedere, collocavit Deus ante paradisum cherubin, et flammeum gladium atque versatilem, ad custodiendam viam ligni vitae. Quod juxta litteram potest hoc modo accipi, quia per ministerium angelorum ignea custodia ibi constituta fuit. Hoc enim per coelestes potestates in paradiso visibili factum esse credendum est, ut per angelicum ministerium ibi esset quaedam ignea custodia; non tamen frustra, sed quia aliquid significat de paradiso spirituali. Cherubin enim interpretatur plenitudo scientiae: haec est charitas, quia plenitudo legis est dilectio (Rom. 13). Gladius autem flammeus poenae temporales sunt, quae versatiles sunt, quia tempora volubilia sunt. Illa ergo ad custodiam ligni vitae ideo posita sunt ante paradisum, quia ad vitam non reditur nisi per cherubin, scilicet, plenitudinem scientiae, id est, charitatem; et per gladium versatilem, id est, tolerantiam passionum temporalium.

***An homo ante peccatum comederit de ligno vitae.***

6. Potest autem quaeri utrum de ligno vitae ante peccatum comederit homo. De hoc Augustinus, in lib. 2 de Baptis. parvul. , sic

ait: Recte profecto intelliguntur primi homines ante malignam diaboli persuasionem abstinuisse a cibo vetito, atque usi fuisse concessis. His verbis ostenditur quod de ligno vitae ante peccatum sumpserint, quibus praeceptum erat ut de omni ligno paradisi comederent, nisi de ligno scientiae boni et mali.

***Quare non sunt facti immortales,  
si comederunt de ligno vitae.***

7. Quare ergo perpetua soliditate, et beata immortalitate vestiti non sunt, ut nulla infirmitate vel aetate in deterius mutarentur? Hanc enim virtutem naturaliter illud lignum habuisse dicitur. Sed forte hoc non conferebat, nisi saepe de illo sumeretur. Potuit ergo fieri ut de illo sumeret semel, et non saepius, qui per aliquam moram in paradiso fuisse intelligitur, cum Scriptura dicat eum ibi soporatum fuisse, quando costa de latere ejus assumpta est, et inde formata mulier, et animalia ante cum ducta, quibus nomina imposuit.

## DISTINCTIO XXX

### QUOD PER ADAM PECCATUM ET POENA TRANSIIT IN POSTEROS

1. In superioribus insinuaturn est, licet ex parte (non enim perfecte sufficimus exponere), qualiter primus homo deliquerit, et quam pro peccato poenam subierit; quibus adjiciendum est peccatum simul ac poenam per eum transisse in posteros, sicut Apostolus ostendit inquit, Rom. 5: Sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, ita in omnes homines mors pertransiit.

#### *Utrum illud peccatum fuerit originale, vel actuale.*

2. Hic primo videndum est quod fuit illud peccatum, originale, scilicet, an actuale; et si de originali intelligatur, consequenter quid sit originale peccatum, et quare dicatur originale; et quomodo pertransierit vel pertranseat in omnes, diligenter investigandum est. Quibusdam placuit de peccato actuali Adae illud accipere, asserentibus hoc Apostolum sensisse cum inferius ait: Sicut per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita, etc. Evidenter, inquit, etiam ipso nomine exprimit Apostolus peccatum, quod per unum hominem intravit in mundum, scilicet inobedientiam. Inobedientia vero peccatum actuale est.

#### *Quomodo intrasse in mundum dicunt.*

3. Hoc autem dicunt intrasse in mundum, non traductione originis, sed similitudine praevaricationis; omnesque in illo uno peccasse dicunt, quia omnibus ille unus peccandi exemplum exitit.

Hoc male senserunt quidam haeretici, qui dicti sunt Pelagiani; de quibus Aug., in libro de Baptismo parvulorum, commemorat dicens: Sciendum est, inquit, haeticos quosdam qui nominati sunt Pelagiani, dixisse peccatum primae transgressionis in alios homines non propagatione, sed imitatione transisse. Unde etiam in parvulis nolunt credere per baptismum solvi originale peccatum, quod in nascentibus nullum esse omnino contendunt. Sed eis dicitur, quia si Apostolus peccatum imitationis, non propagationis, intelligi voluisset, ejus principem non Adam, sed diabolum diceret, de quo in libro Sap. 2 dicitur: Invidia diaboli mors intravit in orbem terrarum. Et quia non vult intelligi hoc esse factum propagatione, sed imitatione, continuo subjunxit Scriptura: Imitantur autem eum, qui sunt ex parte ipsius. Imitantur quidem Adam, quotquot per inobedientiam transgrediuntur mandatum Dei. Sed aliud est quod exemplum est voluntate peccantibus, aliud quod origo est cum peccato nascentibus. Non est igitur accipiendum peccatum Adae transisse in omnes imitationis tantum exemplo, sed propagationis et originis vitio.

***Hic aperit illud esse peccatum originale,  
quod transit in posteris.***

4. Et est illud peccatum originale, ut aperte August. testatur, quod per Adam transivit in omnes, per ejus carnem vitiatam concupiscentialiter generatos.

***Quid sit originale peccatum hic inquiritur.***

5. Quod diligenter investigandum est, quid sit. De hoc enim sancti doctores sub obscuritate locuti sunt, atque scholastici doctores varia senserunt. Quidam enim putant originale peccatum esse reatum poenae pro peccato primi hominis, id est, debitum, vel obnoxietatem,

qua obnoxii et addicti sumus poenae temporali et aeternae pro primi hominis actuali peccato, quia pro illo, ut aiunt, omnibus debetur poena aeterna, nisi per gratiam liberentur. Juxta horum sententiam oportet dici originale peccatum nec culpam esse, nec poenam. Culpam non esse ipsi fatentur; poena quoque secundum eos esse non potest: quia si debitum poenae originale peccatum est, cum debitum poenae non sit poena, nec originale peccatum est poena, quod etiam quidam eorum admittunt, dicentes in Scriptura originale peccatum saepe nominari reatum; et reatum ibi intelligunt, ut dictum est, obnoxietatem poenae; et ea ratione asserunt peccatum originale dici esse in parvulis, quia parvuli pro illo primo peccato rei sunt poenae, sicut pro peccato iniqui parentis aliquando exulant filii secundum justitiam fori.

***Quod originale peccatum sit culpa, auctoritatibus probat.***

6. Sed quod originale peccatum culpa sit, pluribus sanctorum testimoniis edocetur. Super Exod., c. 13, ubi dicitur: Primogenitum asini mutabis ove, Gregorius ait: Omnes in peccatis nati sumus, et ex carnis delectatione concepti, culpam originalem nobiscum traximus, unde et voluntate nostra peccatis implicamur. Ecce culpam originalem dixit nos trahere, unde constat originale peccatum culpam esse. August. quoque, in libro de Natura et Gratia, cap. 4, in tom. 7, de hoc eodem sic ait: Omnes (ut ait Apostolus, Rom. 3) peccaverunt, utique vel in seipsis, vel in Adam, quia sine peccato non sunt, vel quod originaliter contraxerunt, vel quod malis moribus addiderunt. Peccatum enim primi hominis, non solum ipsum, sed omne necavit genus humanum, quia ex eo damnationem simul et culpam suscepimus. Idem super psal. 50, ad illum versum: Ecce in iniquitatibus conceptus sum: Quod de corpore mortuo seminatur, cum vinculo peccati originalis nascitur et mortis. Ideo igitur se in iniquitatibus conceptum dicit David, quia in omnibus trahitur iniquitas ex Adam, et vinculum mortis. Nemo enim nascitur, nisi

trahens poenam, et meritum poenae. Meritum autem poenae, peccatum est. Omnis ergo qui nascitur per carnis concupiscentiam, peccatum trahit. Peccatum itaque originale culpa est, quam omnes concupiscentialiter concepti trahunt. Unde in eccles. Dogmatibus scriptum est: Firmissime tene, et nullatenus dubites, omnem hominem qui per concubitum viri et mulieris concipitur, cum originali peccato nasci, impietati subditum, mortique subjectum, et ob hoc natura irae nasci filium; a qua nullus liberatur, nisi per fidem mediatoris Dei et hominum. His et aliis auctoritatibus evidenter ostenditur peccatum originale culpam esse, et in omnibus concupiscentialiter genitis trahi a parentibus.

***Quid sit quod dicitur peccatum originale, scilicet fomes peccati, id est, concupiscentia.***

7. Nunc superest videre quid sit ipsum originale peccatum; quod cum non sit actuale, non est actus sive motus animae vel corporis. Si enim actus est animae vel corporis, actuale utique peccatum est; sed actuale non est, non est ergo actus vel motus. Quid ergo originale peccatum dicitur? Fomes peccati, scilicet concupiscentia vel concupiscibilitas, quae dicitur lex membrorum, sive languor naturae, sive tyrannus qui est in membris nostris, sive lex carnis; unde August., in lib. de Baptismo parvulorum, tom. 7: Est in nobis concupiscentia, quae non est permittenda regnare. Sunt et ejus desideria, quae sunt actuales concupiscentiae, quae sunt arma diaboli, quae veniunt ex languore naturae. Languor autem iste, tyrannus est, qui movet mala desideria. Si ergo vis esse victor tyranni, atque inermem inimicum invenire, non obedias concupiscentiae malae. His verbis satis ostenditur fomitem peccati esse concupiscentiam.

***Quod nomine concupiscentiae intelligatur  
fomes peccati, et quae dicitur fomes peccati.***

8. Nominem autem concupiscentiae non actum concupiscendi, sed vitium primum significavit, cum eam dixit legem carnis. Unde idem in tractatu de Verbis Apostoli: Semper pugna est in corpore mortis hujus, quia ipsa concupiscentia cum qua nati sumus, finiri non potest quamdiu vivimus; quotidie minui potest, finiri non potest. Quae autem est concupiscentia cum qua nati sumus? Vitium utique est quod parvulum habilem concupiscere facit, adultum etiam concupiscentem reddit. Sicut enim in oculo caeci, in nocte vitium caecitatis est, sed non apparet, nec discernitur inter videntem et caecum, nisi luce veniente; sic in puero vitium esse non apparet, donec aetatis provectoris tempus occurrat. §. Ex his datur intelligi quid sit originale peccatum, scilicet, vitium concupiscentiae, quod in omnes concupiscentialiter natos per Adam intravit, eosque vitiavit. Unde Aug., tom. 7, in lib. de Baptismo parvulorum, l. 1, c. 9 et 10: Adam praeter imitationis exemplum, occulta etiam tabe carnalis concupiscentiae suae tabificavit in se omnes de sua stirpe venturos. Unde Apostolus recte ait: In quo omnes peccaverunt. §. Circumspecte et sine ambiguitate dicit hoc Apostolus. Sive enim intelligatur, in quo homine, sive in quo peccato, sanum est. In Adam enim omnes peccaverunt, ut in materia, non solum ejus exemplo, ut dicunt Pelagiani. Omnes enim illi unus homo fuerat, id est, in eo materialiter erant. Manifestum est itaque omnes in Adam peccasse, quasi in massa. Ipse enim per peccatum corruptus, quos genuit omnes nati sunt sub peccato. Ex eo igitur sicut cuncti constituti sunt peccatores, ita et in illo uno peccato quod intravit in mundum, recte omnes dicuntur peccasse; quia sicut ab illo uno homine, sic ab eodem uno peccato immunes esse non possunt, nisi ab ejus reatu per Christi baptismum absolvantur. Alia ergo sunt propria peccata, in quibus tantum peccant quorum peccata sunt; aliud hoc unum in quo omnes peccaverunt, id est, ex quo omnes peccatores constituti sunt.

***Quid sit peccatum in quo omnes peccaverunt, scilicet, originale, quod ex inobedientia processit.***

9. Hoc est originale peccatum, quo peccatores nascuntur omnes concupiscentialiter geniti; quod ex Adam, sive ex ejus inobedientia emanavit, et in posteros demigravit. Unde Apostolus consequenter per inobedientiam unius hominis multos dicit constitutos esse peccatores, quae est actuale peccatum. Cum autem dixerit per unum hominem peccatum intrasse in mundum, et in eo omnes peccasse, de originali dictum esse oportet accipi.

***Ex quo sensu dictum est: Per inobedientiam unius multi sunt constituti peccatores.***

10. Quod ergo ait: Per inobedientiam unius multi constituti sunt peccatores, eo sensu dictum esse intelligendum est, quia ex inobedientia Adae, scilicet ex peccato actuali Adae, processit originale peccatum quo omnes peccatores nascuntur; ut et in illo esset, et in omnes transiret.

***Quod peccatum originale de Adam fuit, et in nobis est.***

11. Unde Aug. Juliano haeretico nullum peccatum in parvulis esse contendenti respondens, aperte asserit peccatum originale ex voluntate Adae processisse, ac per ejus inobedientiam in mundum intrasse. Quaerit enim Julianus per quid peccatum invenitur in parvulo, ita inquires: Non peccat iste qui nascitur, non peccat ille qui genuit, non peccat ille qui condidit. Per quas igitur rimas inter tot praesidia innocentiae, peccatum fingis ingressum? Et respondet sancta pagina: Per unum hominem peccatum intravit in mundum, per unius inobedientiam, ait Apostolus. Quid quaerit amplius, quid



quaerit apertius? Idem inquit Julianus: Si per hominem peccatum intravit in mundum, peccatum vel ex voluntate est, vel ex natura est. Si ex voluntate est, mala voluntas est quae peccatum facit; si autem ex natura est, mala est natura. Cui respondeo: Ex voluntate peccatum est. Quaerit forte utrum originale peccatum ex voluntate sit. Respondeo prorsus et originale peccatum ex voluntate esse, quia hoc ex voluntate primi hominis seminatum est, ut in illo esset, et in omnes transiret.

***Objectio quorundam contra id quod supra dictum est, omnes in Adam fuisse homines.***

12. Ad hoc autem quod diximus, in Adam fuisse omnes homines, quidam verborum sectatores sic objiciunt, dicentes: Non omnis caro quae ab Adam traducta est, in eo simul existere potuit, quia multo majoris quantitatis est, quam fuerit corpus Adae. In quo nec tot etiam atomi fuerunt, quot ab eo homines descenderunt. Quocirca verum non esse asserunt substantiam uniuscujusque in primo fuisse parente.

***Responsio, ubi aperitur qualiter fuerunt in Adam secundum rationem seminalem, et quomodo ex eo descenderunt, scilicet, lege propagationis.***

13. Quibus responderi potest quod materialiter atque causaliter, non formaliter, dicitur fuisse in primo homine omne quod in humanis corporibus naturaliter est, descenditque a primo parente lege propagationis, et in se auctum et multiplicatum est, nulla exteriori substantia in id transeunte, et ipsum in futuro resurget. Fomentum quidem habet a cibus, sed non convertuntur cibi in humanam substantiam, quae scilicet per propagationem descendit ab Adam. Transmisit enim Adam modicum quid de substantia sua in

corpora filiorum, quando eos procreavit, id est, aliquid modicum de massa substantiae ejus divisum est, et inde formatum corpus filii, sui que multiplicatione sine rei extrinsecae adjectione, auctum est; et de illo ita augmentato aliquid inde separatur, unde formantur posterorum corpora: et ita progreditur procreationis ordo lege propagationis, usque ad finem humani generis. Itaque diligenter ac perspicue intelligentibus patet omnes secundum corpora in Adam fuisse per seminalem rationem, et ex eo descendisse propagationis lege.

***Auctoritate et ratione probatur, nihil extrinsecum  
converti in humanam substantiam quae ab Adam est.***

14. Quod vero nihil extrinsecum in humani corporis naturam transeat, Veritas in Evangelio significat dicens, Matth. 35: Omne quod intrat in os, in ventrem vadit, et in secessum emittitur. Quod etiam ratione ostendi potest hoc modo: Puer qui statim post ortum moritur, in illa statura resurget quam habiturus erat si viveret usque ad aetatem triginta annorum, nullo vitio corporis impeditus. Unde ergo illa substantia quae adeo parva fuit mortua, in resurrectione tam magna erit, nisi sui in se multiplicatione? Unde apparet quod etiam si viveret, non aliunde, sed in se augmentaretur illa substantia. Sicut costa de qua facta est mulier, et sicut panes evangelici. Non inficiamur tamen quin cibi et humores in carnem et sanguinem transeant; sed non in veritate humanae naturae, quae a primis descendit parentibus, quae sola in resurrectione erit; reliqua vero caro in quam cibi transeunt, tanquam superflua in resurrectione deponetur, quae tamen ciborum aliarumque rerum fomentis coalescit.

## DISTINCTIO XXXI

### QUOMODO PECCATUM ORIGINALE A PATRIBUS TRANSEAT IN FILIOS; AN SECUNDUM ANIMAM, AN SECUNDUM CARNEM

1. Nunc superest investigare qualiter peccatum a patribus traducatur in filios, scilicet, an secundum solam animam, an secundum carnem, sive secundum utrumque. Putaverunt quidam secundum animam trahi peccatum originale, non solum secundum carnem, quia non solum carnem, sed et animam ex traduce esse arbitrati sunt. Sicut enim in generatione prolis de carne paterna substantialiter trahitur caro, ita etiam de gignentis anima anima geniti essentialiter deduci ab his existimabatur. Ideoque sicut de corrupta carne caro corrupta seminatur, ita etiam de anima peccatrice anima peccatrix, corruptione originali infecta, ab illis trahi dicitur.

*Praedictam opinionem damnat, et quod per carnem traducatur peccatum dicit, et quomodo ostendit.*

2. Hoc autem fides catholica respuit, et tanquam veritati adversum damnat; quae non animas, sed carnem solam, sicut superius diximus, ex traduce esse admittit. Non ergo secundum animam, sed secundum carnem solam, peccatum originale trahitur a parentibus. Est enim peccatum originale, ut supra diximus, concupiscentia, non quidem actus, sed vitium; unde Aug.: Ipsa concupiscentia est lex membrorum vel carnis, quae est morbidus quidam affectus, vel languor qui commovet illicitum desiderium, id est, carnalem concupiscentiam, quae lex peccati dicitur. Quae dicitur manere in carne, non quia in anima fit, sed quia per corruptionem

carnis in anima fit.

***Causam corruptionis carnis ostendit, ex qua in anima peccatum fit.***

3. Caro enim propter peccatum corrupta fuit in Adam, adeo ut cum ante peccatum vir et mulier sine incentivo libidinis et concupiscentiae fervore possent convenire, essetque thorax immaculatus, jam post peccatum non valet fieri carnalis copula absque libidinosa concupiscentia, quae semper vitium est et etiam culpa nisi excusetur per bona conjugii. In concupiscentia ergo et libidine concipitur caro formanda in corpus prolis. Unde caro ipsa quae concipitur, in vitiosa concupiscentia polluitur et corrumpitur; ex cujus contactu anima, cum infunditur, maculam trahit qua polluitur et fit rea, id est, vitium concupiscentiae, quod est originale peccatum.

***Quod propter corruptionem carnis quae est causa peccati, dicitur peccatum esse in carne.***

4. Ideoque ipsum peccatum dicitur manere in carne. Caro ergo quae in concupiscentia libidinis seminatur, nec culpam habet, nec actum culpae, sed causam. In eo ergo quod seminatur, corruptio est; in eo autem quod nascitur, concupiscentiae vitium est. Unde Ambrosius, tom. 4, comment. in c. 7 Epist. ad Rom., sic ait: Quomodo habitat peccatum in carne, cum non sit substantia, sed privatio boni? Ecce primi hominis corpus corruptum est per peccatum, ipsaque corruptio per conditionem offensionis manet in corpore, robur tenens divinae sententiae datae in Adam, cujus consortio anima maculatur peccato. Per id ergo quod facti causa manet, inhabitare dicitur peccatum in carne; haec est lex carnis. Idem: Non habitat peccatum in anima, sed in carne, quia peccati causa ex carne est, non ex anima, quia caro est ex origine carnis

peccati, et per traducem omnis caro fit causa peccati, anima vero non traducitur, et ideo in se causam peccati non habet. Aug. quoque ex carne peccatum animam contrahere in sermone quodam de Verbis Apostoli ostendit, dicens, tom. 10: Vitium concupiscentiae est quod anima non ex se, sed ex carne contraxit. Natura quippe humana non opere Dei cum vitio primitus est instituta, sed voluntatis arbitrio priorum hominum venienti vitio est sauciata, ita ut non sit in carne bonum, sed vitium quo inficitur anima.

***De causa originalis peccati, quae est in carne, utrum sit culpa, an poena.***

5. Hic quaeri solet utrum causa peccati originalis quae dicta est esse in carne, culpa sit, vel poena, sive aliquid aliud. Culpa esse non potest, quia culpa non est in irrationali. Si enim culpa esset in carne ante infusionem animae, actualis esset, vel originalis. Sed actualis ibi non est; nec originalis culpa est, quia ipsa causa est originalis peccati. Si autem poena est, quae est illa? Passibilitas, vel mortalitas, vel alia corruptio; hos enim defectus carni inesse constat.

***Hic aperitur quid sit foeditas tracta ex libidine coeuntium, quae vitium vel corruptio dici potest.***

6. Ad quod dici potest quod multiplex defectus carnis, et praecipue pollutio quaedam, quam ex fervore coitus parentum et concupiscentia libidinosa contrahit caro dum concipitur, causa est originalis peccati; quae recte vitium, sive corruptio carnis appellari potest. Quae foeditas major videtur esse in carne concupiscentialiter traducta, quam in ea unde traducitur. Et quod vitium vel corruptio sit in carne ante conjunctionem animae, effectu probatur, cum anima infunditur, quae ex corruptione carnis maculatur; sicut in vase dignoscitur vitium esse, cum vinum infusum acescit.

***Inductu similium ostendit non absurde dici filios trahere peccatum a parentibus, etiam mundis.***

7. Ne autem miremur et intellectu turbemur audientes peccatum originale filios traducere a parentibus, jam per baptismum ab illo peccato mundatis, diversarum similitudinum inductione id posse fieri insinuat Aug. in lib. de Baptismo parvulorum, inquires: Quomodo praeputium per circumcisionem aufertur, manet tamen in eo quem genuerunt circumcisi; quomodo etiam palea quae opere humano tanta diligentia separatur, manet tamen in fructu qui de purgato nascitur tritico; ita peccatum quod in parentibus per baptismum mundatur manet in eis quos genuerunt. Ex hoc enim gignunt, quod adhuc vetustum trahunt; non ex hoc, quod lex in novitate promovit eos inter filios Dei. Non enim generant parentes filios secundum illam generationem qua denuo nati sunt, sed potius secundum illam qua carnaliter et ipsi primum sunt generati.

***Quare dicatur originale hic dicitur cum epilogo.***

8. Jam ostensum est quid sit originale peccatum, et qualiter a parentibus in filios, et per carnem in animam transeat. Ex quibus etiam innotescit quare dicatur originale peccatum: ideo scilicet, quia ex vitiosa lege originis nostrae, in qua concipimur, scilicet, carnis libidinosa concupiscentia, traducitur, ut supra dictum est. Non enim quia ex carne tracta ab Adam concepti sumus, ideo peccatum traximus; quia et Christi corpus ex eadem carne formatum est, quae ab Adam descendit; sed ejus conceptus est celebratus non lege peccati, id est, concupiscentia carnis, unde et caro ejus peccatrix non fuit, imo operatione Spiritus sancti. Noster vero conceptus non fit sine libidine, et ideo non est sine peccato. Quod evidenter Aug. ostendit in lib. de Fide ad Petrum, cap. 2, in medio secundi, tom. 3, dicens: Quia dum sibi invicem vir mulierque miscentur, sine libidine non est parentum concubitus, ob hoc filiorum ex eorum carne

nascentium non potest sine peccato esse conceptus; ubi peccatum in parvulos non transmittit propagatio, sed libido; nec fecunditas humanae naturae facit homines cum peccato nasci, sed foeditas libidinis quam homines habent ex illius justissima condemnatione peccati. Ideo beatus David, propter originale peccatum, quo naturaliter obstricti sunt filii irae dicit, ps. 50: In iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea. Ex hoc itaque apparet ex lege conceptionis traduci originale peccatum, quia nisi conceptio sic fieret in carne, anima ex carnis conjunctione concupiscentiae vitium non traheret.

***Objectio quorundam nitentium probare peccatum non traduci ex lege coitus.***

9. Sed ad hoc opponitur hoc modo: In ipso conceptu ubi dicitur transmitti peccatum, propagatur caro, nec tamen infunditur anima secundum physicen; sed jam effigiatis corporibus, quod etiam Moyses, in Exod. c. 21, aperte significat, ubi ait de percussura mulieris praegnantis: Si quis, inquit, percusserit mulierem praegnantem et abortum fecerit, si adhuc informe fuerit puerperium, mulctabitur pecunia; si autem formatum fuerit, reddat animam pro anima. Formatum vero intelligitur, propria anima animatum; et informe, quod nondum habet animam. In ipso ergo conceptu cum caro propagatur, nondum infunditur anima. Quomodo ergo ibi peccatum transmittitur, cum peccatum non possit esse ubi anima non est? Ad quod dici potest, quia in illo conceptu dicitur peccatum transmitti, non quia peccatum originale ibi sit, sed quia caro ibi contrahit id ex quo peccatum fit in anima cum infunditur. Et utrumque vocatur conceptus, scilicet cum et caro propagatur formamque corporis humani recipit, et cum anima infunditur, quod aliquando etiam dicitur nativitas. Unde dicitur: Quod natum est in ea. Proprie autem nativitas dicitur in lucem editio.

## DISTINCTIO XXXII

### QUOMODO ORIGINALE PECCATUM DIMITTATUR IN BAPTISMO, CUM ET POST SIT ILLA CONCUPISCENTIA QUAE DICITUR ORIGINALE PECCATUM

1. Quoniam supra dictum est originale peccatum esse vitium concupiscentiae, assignatumque quomodo a parentibus trahatur et originale dicatur, superest investigare quomodo in baptismo dimittatur, cum etiam post baptismum remaneat concupiscentia quae ante fuerat. Unde videtur vel peccatum originale non esse concupiscentiam, vel non remitti in baptismo. Manet quippe, ut ait Aug., in lib. de Nuptiis et Concupiscentia, 1, c. 25, tom. 7, in corpore mortis hujus carnalis concupiscentia, cujus vitiosis desideriis non obedire praecipimur; quae tamen concupiscentia quotidie minuitur in proficientibus et continentibus. Sed licet remaneat concupiscentia post baptismum, non tamen dominatur et regnat sicut ante; imo per gratiam baptismi mitigatur et minuitur, ut post dominari non valeat, nisi quis reddat vires hosti eundo post concupiscentias. Nec post baptismum remanet ad reatum, quia non imputatur in peccatum; sed tantum poena peccati est; ante baptismum vero, poena est et culpa.

***Quod originale peccatum duobus modis dimittitur, scilicet, extenuatione sui, et solutione reatus.***

2. Duplici ergo ratione peccatum originale dicitur dimitti in baptismo, quia per gratiam baptismi vitium concupiscentiae debilitatur atque extenuatur; ita ut jam non regnet, nisi consensu reddantur ei vires; quia et reatus ipsius solvitur. Unde Aug., in lib. de Baptismo parvulorum: Gratia per baptismum id agitur, ut vetus homo



crucifigatur, et corpus peccati destruat; non ita ut in ipsa vivente carne concupiscentia respersa et innata repente absumatur et non sit, sed ne obsit mortuo, quae inerat nato. Nam si post baptismum vixerit, in carne habet concupiscentiam cum qua pugnet, eamque adjuvante Deo superet, si tamen non in vacuum gratiam ejus suscepit. Non itaque hoc praestatur in baptismo, nisi forte miraculo ineffabili Creatoris, ut lex peccati quae est in membris prorsus extingatur et non sit, sed ut quidquid mali ab homine factum, dictum, cogitatumque est, totum aboleatur, ac velut factum non fuerit habeatur; ipsa vero concupiscentia, soluto reatus vinculo, quo per illam diabolus animam retinebat, et a suo Creatore separabat, maneat in certamine. § Ecce his aperte ostendit ea ratione dimitti in baptismo, non quia non maneat post baptismum, sed quia reatus in baptismo aboletur. § Deinde idem ipse ostendit eo modo etiam dimitti in baptismo, quia baptismi gratia concupiscentia ipsa mitigatur et minuitur, in eodem libro ita dicens: Lex carnis, quam Apostolus appellat peccatum, cum ait, Rom. 6: Non regnet peccatum in vestro mortali corpore; non sic manet in membris eorum qui ex aqua et Spiritu sancto renati sunt, tanquam non sit ejus facta remissio, ubi omnino plena fit remissio peccatorum; sed manet in vetustate carnis tanquam superatum et peremptum, nisi illicito consensu quodammodo reviviscat, et in regnum proprium dominationemque revocetur. Hic aperte insinuat in baptismo concupiscentiam debilitari, ex quo et dicitur dimitti, non solum ideo quia reatus ibi solvitur. Quem remissionis modum aliis etiam pluribus testimoniis Scriptura edocet. Ait enim Aug. contra Julianum: Lex quae in membris est, vitium carnis est, quod ex poena peccati et ex traduce mortis provenit. Sed lex ista quae est in membris, remissa est regeneratione spirituali, et manet in carne mortali. Remissa est, quia reatus solutus est sacramento quo renascuntur fideles; manet autem, quia operatur desideria, contra quae dimicant etiam fideles. Idem in sermone quodam de Concupiscentia carnis: Per gratiam baptismatis et lavacrum regenerationis solutus est et ipse concupiscentiae reatus, cum quo eras natus; et quidquid ante

consensisti malae concupiscentiae, sive cogitatione, sive locutione, sive actione. Idem, in lib. de Nuptiis et Concupiscentia: Concupiscentia carnis, licet in regeneratis jam non deputetur in peccatum, quaecumque tamen proles nascitur, obligata est originali peccato. Item: Dimittitur concupiscentia carnis in baptismo; non ut non sit, sed ut non imputetur in peccatum. Hoc est enim non habere peccatum, non esse reum peccati. Quomodo ergo alia peccata praetereunt actu, et remanent reatu, ut homicidium et similia, et ita e converso fieri potest ut concupiscentia praetereat reatu, et remaneat actu. Ex praedictis evidenter monstratur quomodo peccatum originale in baptismo remittatur.

***De foeditate quam caro ex libidine coitus contrahit, utrum in baptismo diluatur.***

3. Solet autem hic quaeri utrum et ipsa caro in baptismo ab illa foeditate purgetur quam in conceptione ex concupiscentia libidinosa contrahit. Quibusdam videtur quod sicut anima a reatu purificatur, ita et caro ab illa pollutione purgatur: ut sicut duobus completur mysterium baptismi, scilicet, aqua et Spiritu, ita ibi duo purgentur, anima, scilicet, a reatu, et caro ab illa contagione; quod idem probabile est. Alii vero putant tantum animam ibi mundari, carnem vero non ab illa foeditate purgari. Si vero remanet illa foeditas usque ad procreationem filiorum, quae fit concupiscentia carnis, videtur natura carnis magis ac magis corrumpi; et magis corrupta videtur caro prolis quam parentis, quia carne pollutionem quam habuit a conceptu retinente, trahitur polluta, et in concupiscentia concipitur, unde et polluitur; et ita ex duplici causa contaminatur. Unde et major videtur pollutio carnis in prole quam fuerit in parente. Ad quod illi dicunt quia licet caro prolis ex carne foeda seminetur, et in concupiscentia seminis concipiatur, non tamen majorem foeditatem trahit quam caro unde seminatur habuit. Quamvis etiam si foedior atque immundior sit caro prolis, et ideo

magis corrupta quam caro parentis, non tamen inde, ut aiunt, fit praejudicium veritati; quia nec absurdum esse dicunt, si carnis natura magis in posterioribus corrupta trahatur, neque ex ipsa magis corrupta anima amplius inficiatur.

***Ex quo auctore sit illa concupiscentia,  
Deo scilicet vel alio.***

4. Praeterea quaeri solet utrum concupiscentia quae post baptismum remanet, et tantum poenalitas est, ante baptismum vero poena erat et culpa, ex Deo auctore sit, vel ex alio. Ad quod breviter respondentes, dicimus quia in quantum poena est, Deum habet auctorem; in quantum vero culpa est, diabolus sive hominem habet auctorem.

***Qua justitia animae mundae ex creatione illud  
peccatum imputetur, cum non possit vitare.***

5. Solet etiam quaeri qua justitia teneatur illo peccato anima innocens a Deo creata, cum non sit in potestate sua illud vitare. Non enim per liberum arbitrium illud committitur, quia non prius est anima quam illi peccato est obnoxia. § Ad hoc quidam dicunt ideo animam ream esse illius peccati, licet munda a Deo sit creata, quia cum infunditur corpori, condelectatur carni, ex quo peccatum contrahit. Quod si esset, jam non originale, sed actuale diceretur. Potius ergo ideo recte potest dici imputari animae illud peccatum, quod ex corruptione corporis inevitabiliter trahit, quia, ut ait Aug., tom. 5, in lib. de Civitate Dei, l. 14, c. 3, non fuit corruptio corporis quae aggravat animam, causa primi peccati, sed poena; nec caro corruptibilis animam peccatricem fecit, sed peccatrix anima carnem corruptibilem fecit.

***Utrum illud peccatum sit voluntarium, vel necessarium.***

6. Illud etiam non immerito quaeri potest, utrum peccatum originale debeat dici voluntarium, vel necessarium. Et necessarium potest dici, quia vitari non potest. Unde et Propheta dicit: De necessitatibus meis erue me. Et voluntarium non incongrue appellatur, quia ex voluntate primi hominis processit, ut Aug., in 1 lib., c. 15 Retractationum, ostendit, dicens: Istud quod in parvulis dicitur originale peccatum, cum adhuc non utantur libero arbitrio voluntatis, non absurde vocatur voluntarium, quia ex prima hominis mala voluntate contractum, factum est quodammodo haereditarium.

***Quare Deus animam corpori jungit, sciens eam inde maculari, et ideo damnari.***

7. Si vero quaeritur cur Deus qui fecit animam ipsam sine macula, et scit eam ex corporis conjunctione maculam peccati contrahere, et aliquando ante baptismum sejungi ab ipso corpore et sic damnari, eam corpori jungit; respondemus ex altitudine judiciorum Dei id provenire, et nec injuste id a Deo fieri. Ipse enim non incongrue humanae conditionis modum, quem a principio instituit, licet peccata hominum intercesserint, sine immutatione continue servat, corpora de materia a principio sine vitio facta fingens, animasque de nihilo creans, eorumque conjunctione hominem perficiens. Cum ergo utraque hominis natura a Deo sine vitio sit instituta, licet a se peccato sit vitata, non ideo immutabilis Deus humanae conditionis primariam legem mutare debuit, sive ab hominum multiplicatione desistere.

***An anima sit talis ante baptismum qualis a Deo creatur.***

8. Hic a quibusdam quaeri solet utrum anima sit talis ante baptismum qualis a Deo creatur? Quod non esse probare conantur hoc modo; anima in corpore creatur, in cuius conjunctione peccato maculatur. Quam cito ergo est, peccatum habet; nec prius fuit, quam peccatum habuit; non est ergo talis, qualis a Deo creatur. Creatur enim a Deo innocens, et sine vitio; et nunquam talis est. Ad quod dici potest, quia non omnino talis est qualem eam Deus fecit. Deus enim bonam eam fecit, et bonitatem ei sine corruptione indidit. Et dicitur illa naturalis bonitas, quam in creatione a conditore suscepit; quam bonitatem propter peccatum penitus non amisit, sed vitiatam habuit; quam Deus tamen sine vitio fecit. Si enim res bona non esset anima, in ea malum esse nequiret, cum non possit malum esse nisi in bono, ut post dicitur. Non ergo omnino talis est anima, qualis a Deo creata. Sicut quis pollutas habens manus, non tale habuit pomum quale ego dedi mundis manibus. Ego enim dedi mundum.

***An animae ex creatione sint aequales in donis naturalibus.***

9. Illud quoque non incongrue quaeri solet, utrum omnes animae ex creatione aequales sint, an aliae aliis excellentiores. Pluribus non irrationabiliter videtur quod ex ipsa creatione aliae aliis excellant in naturalibus donis, ut in essentia alia aliis sit subtilior, et ad intelligendum memorandumque habilior, utpote acutiori ingenio et perspicaciori intellectu praedita. Quod non improbabiler dicitur, cum in angelis ita fuisse constet. Et licet naturalibus donis aliae prae aliis polleant, tamen ante baptismum a corpore discedentes, parem poenam, et post baptismum statim aequalem coronam sortiuntur, quia ingenii acumen vel tarditas, praemium vel poenam in futuro non collocat.

## DISTINCTIO XXXIII

### AN PECCATA OMNIUM PRAECEDENTIUM PATRUM PARVULI ORIGINALITER TRAHANT UT PECCATUM ADAE

1. Praedictis adjiciendum videtur, an peccata praecedentium patrum ad parvulos transeant, sicut illud primi hominis delictum in omnes carnaliter genitos diximus redundasse. Et si peccata parentum transeant in parvulos, utrum omnium qui fuerunt ab Adam usque ad ipsos. an aliquorum et non omnium.

*Quid super hoc Aug. in Enchiridio dicere videtur.*

2. De hoc August., in Euchiridio, cap. 47, tom. 3, ambigue disserit; videtur enim approbare peccata parentum praecedentium imputari parvulis, non omnium tamen qui fuerunt ab Adam, ne importabili et nimia sarcina in poena aeterna gravarentur parvuli; sed tantum eorum parentum qui eos a quarta generatione praecesserunt. Quod confirmat illis verbis quibus in Exod., c. 20: Dominus ait: Ego sum Deus visitans iniquitates patrum usque in tertiam et quartam generationem; quasi peccata parentum proximorum tantum parvulis imputentur, et non alia, quod est per moderationem divinae miserationis. Ibid., c. 44.

*Eorum ponit documenta, qui dicunt transire  
in parvulos parentum delicta.*

3. Et quod non illud solum primi hominis delictum parvulos teneat, sed etiam alia, illi quibus ita videtur ex eo confirmant, quod

etiam parvuli, non modo majores, dicuntur baptizari in remissionem peccatorum. Et David de legitimo matrimonio procreatus dicit, psal. 50: In iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea; non dicit in iniquitate vel peccato. Unde putant non tantum illum unum peccatum originale, sed etiam plura quae in peccato Adae reperiri possunt, et alia parentum peccata parvulis imputari.

***Quod in illo uno primo peccato plura reperiuntur.***

4. Quod vero in actuali peccato Adae plura notari valeant peccata, August., in Enchiridio, cap. 45, insinuat. Possunt, inquit, intelligi plura peccata in una transgressione Adae, si in sua quasi membra dividatur. Nam et superbia est illic, quia homo in sua potius esse quam Dei potestate dilexit; et sacrilegium, quia Deo non credidit; et homicidium, quia se in mortem praecipitavit; et fornicatio spiritualis, quia integritas mentis humanae serpentina suasionem corrupta est; et furtum, quia cibus prohibitus usurpatus est; et avaritia, quia plus quam sufficere illi debuit appetivit; et si quid aliud in hoc uno peccato inveniri potest. Deinde de parentum praecedentium peccatis, utrum parvulis imputentur, magis opinando quam asserendo disceptat, ita inquiens, ibid., c. 49: Parentum peccatis parvulos obligari, non solum primorum hominum, sed etiam suorum de quibus ipsi nati sunt, non improbabiler dicitur. Illa quippe divina sententia Deut. 5: Reddam peccata patrum in filios, tenet eos ante regenerationem usque adeo, ut etiam de legitimo matrimonio procreatus dicat, ps. 50: In iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea. Non dixit in iniquitate vel in peccato, cum et hoc recte dici posset, sed iniquitates et peccata dicere maluit, quia et in illo uno quod in omnes homines pertransiit, atque tam magnum est ut eo mutaretur in necessitatem mortis humana natura, reperiuntur, sicut supra disserui, plura peccata et alia parentum; quae si non ita possunt mutare naturam, reatu obligant filios, nisi gratia Dei subveniat (in Ench., cap. 47). Sed de peccatis

aliorum parentum, quibus ab ipso Adam usque ad patrem suum pro generationibus suis quisque succedit, non immerito disceptari potest utrum omnium malis actibus, et multiplicatis delictis originalibus, qui nascitur implicetur, ut tanto pejus, quanto posterius quisque nascatur. An propterea Deus in tertiam et quartam generationem de peccatis parentum posteris eorum comminetur, quia iram suam, quantum ad progeneratorum culpas, non extendit ulterius moderatione miserationis suae; ne illi quibus regenerationis gratia non confertur, nimia sarcina in ipsa aeterna damnatione premerentur, si cogerentur ab ipso initio generis humani omnium praecedentium parentum suorum originaliter peccata contrahere, et poenas pro eis debitas pendere. An aliquid de re tanta, Scripturis sanctis diligentius perscrutatis ac tractatis, valeat vel non valeat reperiri, temere affirmare non audeo. Ecce perspicuum fit lectori Augustinum superiora dixisse non asserendo, sed diversorum opiniones referendo.

***Ostendit Augustinum sibi fore contrarium, si id sentiret.***

5. Alioquin sibi ipsi contradicere ostenderetur, qui in eodem lib., c. 93, omnium mitissimam dicit esse poenam parvulorum, qui originali tantum tenentur peccato, his verbis: Mitissima sane poena eorum erit, qui praeter peccatum quod originale contraxerunt, nullum insuper addiderunt; et in caeteris qui addiderunt, tanto quisque ibi tolerabiliorem habebit damnationem, quanto minorem habuerit iniquitatem. Ecce hic aperte dicit parvulorum poenam omnium aliarum poenarum esse levissimam. Quod si est, non ergo peccatis patrum praecedentium obligantur, nisi Adae. Si enim pro peccatis parentum actualibus aeternaliter punirentur et pro suo originali, non jam minus, sed forte magis quam ipsorum parentes punirentur. Non ergo pro peccatis parentum actualibus, nec etiam pro actualibus primi parentis, sed pro originali quod a parentibus trahitur, parvuli damnabuntur; pro eo nullam aliam ignis materialis vel conscientiae vermibus poenam sensuri, nisi quod Dei visione carebunt in perpetuum.



Uno ergo, et non pluribus peccatis, parvuli obligati sunt. Unde etiam ea quibus illa opinio muniri videtur, scilicet, quod peccata et iniquitates in parvulis aliquando Scriptura esse significat, utens plurali numero, ita determinat August. in eodem lib., c. 44: Quia in Scriptura per singularem numerum pluralis numerus saepe significari solet, ut Num. 21: Ora ergo ad Deum, ut auferat a nobis serpentem, non ait serpentes, quos patiebatur populus; et e converso per pluralem significatur singularis numerus, ut in Evangelio, Matth. 2: Mortui sunt enim qui quaerebant animam pueri, non ait mortuus est, cum loqueretur de Herode. Et in Exodo, c. 32: Fecerunt deos aureos, cum unum fecerint vitulum; de quo dixerunt: Isti sunt dii tui, Israel. Ita et illud originale unum plurali numero significatur, cum diximus parvulos in peccatorum remissionem baptizari, et in peccatis vel iniquitatibus concipi.

***An actuale peccatum Adae sit gravius caeteris.***

6. Hic quaeri solet utrum peccatum Adae transgressionis ex quo processit originale, et in quo plura superius notata sunt peccata, gravius fuerit caeteris peccatis. Quibusdam ita esse videtur, quia illud peccatum totam humanam naturam mutavit: sicut August. dicit in Enchiridio, c. 48: Illud unum peccatum in loco et habitu tantae felicitatis admissum, tam magnum est, ut in uno homine originaliter et, ut ita dixerim, radicaliter totum genus humanum damnaretur. Idem in lib. de Civitate Dei, l. 14, c. 12: Tanto majori injustitia violatum est illud mandatum, quanto faciliori poterat observantia custodiri. Nondum enim ipsi voluntati cupiditas resistebat, quod de poena transgressionis postea secutum est. His aliisque utuntur auctoritatibus, qui illud peccatum caeteris aliorum hominum peccatis gravius esse dicunt. Quod etiam ratione ostendere laborant hoc modo: Magis nocuit illud peccatum quam aliquod aliorum, quia totum humanum genus vitiavit ac morti utique subdidit, quod nullo alio peccato factum est. Majorem ergo effectum mali habuit illud

peccatum, quam aliquod aliud.

***Responsio contra illos, ubi alia peccata ostenduntur illo majora.***

7. Ad quod dici potest quia, licet illud peccatum humanam naturam mutaverit in necessitatem mortis, et in totum genus humanum reatum diffuderit, non est tamen putandum gravius fuisse peccato in Spiritum sanctum, quod neque hic, neque in futuro, ut Veritas ait, Matth. c. 12, dimittitur. Quod vero totam humanam naturam corrumpit, non ideo est quia gravius fuerit cunctis aliis peccatis; sed quia ab homine commissum est, quando in uno homine tota humana natura consistebat, et ideo tota in eo corrupta est; majoremque effectum mali intulit quantum ad multiplices defectus qui ex eo manaverunt, sed non quantum ad poenam aeternam, quam graviorem non meruit, quam plures postea meruerunt per alia peccata; imo alios graviorem promeruisse credimus iram, quam Adam meruerit.

***An istud peccatum sit primis dimissum parentibus.***

8. Si vero quaeritur an illud peccatum fuerit dimissum primis parentibus, dicimus eos per poenitentiam veniam consecutos. Unde Aug., in lib. de Baptismo parvulorum ait: Sicut illi primi parentes postea juste vivendo creduntur per Domini sanguinem ab extremo liberati supplicio, non tamen in illa vita meruerunt ad paradysum revocari; sic et caro peccati, etiam remissis peccatis, si homo in ea juste vixerit, non continuo meretur eam mortem non perpeti, quam traxit de propagine peccati.

***Quod peccata parentum visitantur in filios, et quod non sunt adversa quae Deus dicit in Exodo et in Ezechiele.***

9. Et licet peccatis parentum, nisi Aadae, parvuli non obligentur, non est tamen diffitendum peccata parentum in filios redundare, sicut Dominus, in Exodo, c. 20, ad Moysen ait: Ego sum Deus fortis, zelotes, visitans iniquitates patrum in filios usque in tertiam et quartam generationem, his qui oderunt me. His verbis aperte insinuatur quod Deus reddit peccata patrum super filios tertios et quartos. Huic autem videtur adversari quod Dominus ait in Ezechiele, c. 18: Quid est quod inter vos parabolam vertitis in proverbium istud dicentes: Patres comederunt uvam acerbam, et dentes filiorum obstupescunt? Vivo ego, dicit Dominus, si erit vobis ultra parabola haec in proverbium in Israel. Ecce omnes animae meae sunt, ut anima patris, ita anima filii mea est; et anima quae peccaverit, ipsa morietur. Filius non portabit iniquitatem patris, et pater non portabit iniquitatem filii. Justitia justus super eum erit, et impietas impius super eum. His verbis videtur Deus corrigere per prophetam quod male dixerit in lege. Si enim peccata parentum reddit in tertiam et quartam generationem, injustitia videtur Dei esse, ut alius peccet et alius puniatur. Quomodo enim justum est alium peccare, et alium peccata luere?

***Determinatio praemissarum auctoritatum convenientiam ostendens.***

10. Sed, ut ait Hieron., tomo 5, explanatione ad 8 caput Ezechielis: Ne lex et prophetae, id est, Exod. et Ezechiel, imo ipse Deus qui et hic et ibi locutus est, in sententia discrepare videantur, attendamus finem illius auctoritatis Exod. Dicto enim: Reddo iniquitates patrum in filios, addit: His qui oderunt me; per quod evidenter ostendit non ideo puniri filios quia peccaverunt patres, sed quia eis similes quodam haereditario malo Deum oderunt. Illud ergo

quod in Exod. Dominus dicit, sicut Hieron. tradit, non id sonat quod multi existimant; nec est simile huic proverbio: Patres comederunt uvam acerbam, etc. Illud enim Exod. Hieron., super illud Ezech., et August., super psal.: Deus, laudem meam ne tacueris, de filiis peccata patrum imitantibus accipiendum censent; super quos dicitur Deus reddere peccata patrum, quia punit eos eo quod imitantur peccata patrum, non quia patres peccaverunt. Non itaque corrigit Deus in propheta quod ante dixerat in lege, sed quomodo intelligendum sit aperit. Unde et illos qui prave intelligebant arguit, qui dicebant: Patres comederunt, etc.

***Quare dixerit in tertiam et quartam generationem,  
et quare patres tantum commemoravit.***

11. Verumtamen si de imitatoribus malorum illud accipitur, quare tertiam et quartam generationem tantum commemoravit, cum in qualibet generatione rei teneantur qui peccata patrum imitantur? Et quare patres commemoravit, cum et illi omnes mali sint, qui quorumlibet malorum peccata imitantur? Sed ideo patres specialiter nominavit, quia maxime patres filii imitari solent, quos praecipue diligunt. Et tertiam et quartam generationem ideo commemoravit, quia solent parentes interdum tamdiu vivere, donec filios tertios et quartos habeant; qui patrum iniquitates videntes, eorum impietatis haeredes per imitationem efficiuntur. Secundum hunc modum recte intelligitur ad litteram quod in Exodo dicitur.

***Quomodo illud Exodi intelligi debeat secundum mysterium.***

12. Quod etiam mystice intelligendum esse ostenditur ex eo quod parabola dicitur. Si enim parabola est, ut ait Hier., aliud verbis sonat, aliud sensu continet. Unde aliqui ita edisserunt: patrem in nobis esse dicunt levem punctum sensuum, scilicet primum motum

suggestionis vel cogitationis; filium vero, si cogitatio conceperit, peccatum; in quo notatur consensus et delectatio mulieris; nepotem, si quod cogitaveris atque conceperis, opere compleveris, vel complere decreveris; in quo notatur consensus viri, sive patratio peccati; pronepotem autem, si non solum feceris, sed in eo glorieris: et haec est quarta generatio, non quia tres praecesserint, sed quarta dicitur, quia quarto loco a primo motu, qui est quasi pater, enumeratur. Deus ergo primos et secundos stimulos cogitationum, quos Graeci propatheis vocant, sine quibus nullus hominum esse potest, non punit aeternaliter; sed si cogitata quis facere decreverit, et quae fecit corrigere noluerit, quae sunt mortalia peccata, et tertia et quarta generatio.

***Per quid probatur quod primus motus  
non puniatur aeternaliter.***

13. Ad probandum vero, ut ait Hieron., quod primus pulsus cogitationis non puniatur aeternaliter a Deo, illud de Genes., c. 9, afferendum est: Cham enim peccavit, irridens nuditatem patris; et sententiam non ipse, sed filius ejus Chanaan accepit. Maledictus Chanaan servus erit fratrum suorum. Quae enim justitia est, ut pater peccaverit, et filius punitus sit? Sed in mysterio illud factum est.

## DISTINCTIO XXXIV

### QUAE DE PECCATO ANIMADVERTENDA SINT

1. Post praedicta, de peccato actuali diligenti indagine quaedam consideranda sunt: scilicet, quae fuerit origo et causa primi peccati; utrum res bona, an res mala; postea, in qua re sit peccatum, et quot modis fiat; et de differentia ipsorum peccatorum.

#### *Quae fuit origo et causa peccati prima.*

2. Causa et origo prima peccati res bona extitit, quia ante primum peccatum non erat aliquid mali unde oriretur. Cum enim originem et causam habuit, aut ex bono, aut ex malo habuit. Sed malum ante non erat; ex bono ergo ortum est. Prius enim in angelo ortum est peccatum, et postea in homine. Et quid erat angelus, nisi bona natura Dei? Non ex Deo ortum est malum quod fuit in angelo; non ex alio quam ex angelo; ex bono ergo ortum est. Unde August., in Responzionibus contra Julianum haereticum, qui dixerat: Si ex natura peccatum est, tunc mala est natura, ait: Quaeso ut, si potest, respondeat. Manifestum est ex voluntate mala, tanquam ex arbore mala, fieri omnia opera mala, tanquam fructus malos; sed ipsam malam voluntatem unde dicit exortam, nisi ex bono? Si enim ex angelo, quid est angelus, nisi bonum opus Dei? Si ex homine, quid erat ipse homo, nisi bonum opus Dei? Imo quid erant haec duo antequam in eis oriretur mala voluntas, nisi bonum opus Dei, et bona et laudanda natura? Ergo ex bono oritur malum, nec fuit unde oriri posset nisi ex bono. Dico ergo quia voluntatem malam nullum malum praecessit, sed ex bono originem habuit. Hic aperte dicitur primam causam et originem mali, bonam fuisse naturam. Et

nihilominus ostenditur cujus peccati fuerit causa, scilicet malae voluntatis.

***Quod mala voluntas secundaria causa fuit malorum.***

3. Mala autem voluntas illa angeli et hominis, causa est etiam malorum subsequenter, scilicet, malorum operum et malarum voluntatum; unde Aug., in Ench., c. 23, t. 3: Nequaquam dubitare debemus rerum bonarum quae ad nos pertinent, causam non esse nisi bonitatem Dei; malarum vero, ab immutabili bono deficientem boni mutabilis voluntatem, prius angeli, postea hominis; hoc primum est creaturae rationalis malum, id est, prima privatio boni. Ecce habes primam voluntatem boni mutabilis, id est, angeli et hominis, deficientem ab immutabili bono, id est, a Deo, causam esse malarum rerum ad nos pertinentium, quia causa est tam peccatorum, quam poenarum quibus premitur humana natura. Prima ergo origo et causa peccati, bonum fuit; et secunda, malum quod ortum est ex bono.

***In qua re sit peccatum, an in bona an in mala; et dicitur, quia in bona tantum.***

4. Ostensa origine mali, superest videre in qua re sit malum, scilicet an in re bona, an in re mala. Qui recte acuteque sapit, non nisi in bono malum esse intelligit, id est, in natura bona. Malum enim est corruptio vel privatio boni; ubi autem bonum non est, non potest esse corruptio vel privatio boni. Peccatum ergo non potest esse nisi in re bona. Sicut enim morbis ac vulneribus corrumpuntur corpora; quae, ut ait Aug. in Ench., cap. 11, sunt privationes boni ejus quod dicitur sanitas; ita et animorum quaecumque sunt vitia, naturalium sunt privationes bonorum. Quid est enim aliud quod malum dicitur, nisi privatio boni? Bonum enim minui malum est; quamvis quantumcumque minuat, necesse est ut aliquid remaneat, si adhuc

natura est. Non enim consumi potest bonum quod est natura, nisi et ipsa natura consumatur. Cum vero corrumpitur, ideo malum est ejus corruptio, quia eam qualicumque privat bono. Nam si nullo bono privat, non nocet. Nocet autem; adimit ergo bonum. Quamdiu itaque natura corrumpitur, inest ei bonum quo privetur. Ac per hoc, nullum est quod dicitur malum, si nullum sit bonum; sed bonum omnino malo carens, integrum bonum est. Cum vero inest malum, vitiatum vel vitiosum bonum est; nec malum unquam potest esse ullum, ubi est nullum bonum. Unde res mira conficitur, ut quia omnis natura, in quantum natura est, bonum est, nihil aliud dici videtur, cum vitiosa natura esse, mala natura esse dicitur, nisi malum esse quod bonum est, nec malum esse nisi quod bonum est. Hac connexionione evidenter insinuatur malum non posse esse nisi in re bona; ubi etiam, licet absurdum videatur, manifeste dicitur esse malum, quod bonum est.

***Quod ex praemissis sequitur, scilicet quod cum dicitur malus homo, dicitur malum bonum.***

5. Ex quo colligitur nihil aliud significari cum dicitur homo malus, nisi bonum malum. Unde August., in eodem op. subdit: Quid est malus homo, nisi mala natura? quia homo natura est. Porro si homo aliquod bonum est, quia natura est, quid aliud est malus homo, nisi malum bonum? Tamen eum duo ista discernimus, invenimus nec ideo malum, quia homo est; nec ideo bonum, quia iniquus est; sed bonum quia homo, malum quia iniquus. Omnis itaque natura, etiamsi vitiosa sit, in quantum natura est, bona est; in quantum vitiosa est, mala est.

***Quod regula dialecticorum de contrariis fallit in his, scilicet bono et malo.***

6. Ideoque in his contrariis quae mala et bona vocantur, illa



dialecticorum regula deficit, qua dicunt, nulli rei duo simul inesse contraria. Nullus enim potus aut cibus simul dulcis est, et amarus. Nullum simul corpus ubi album, ibi et nigrum; et hoc in multis ac pene in omnibus reperitur contrariis, ut in una re simul esse non possint. Cum autem bona et mala nullus ambigat esse contraria, non solum simul esse possunt, sed mala omnino sine bonis et nisi in bonis esse non possunt. Et haec duo contraria ita simul sunt, ut si bonum non esset in quo esset malum, prorsus nec malum esse potuisset: quia non modo ubi consisteret, sed unde oriretur corruptio non haberet, nisi esset quod corrumperetur, quoniam nihil est aliud corruptio quam boni exterminatio. Ex bonis ergo mala orta sunt, et nisi in bonis non sunt; nec fuit prorsus unde oritur ulla mali natura, nisi ex angeli et hominis natura bona, unde primitus orta est voluntas mala. (Ibid. c. 15.)

***Epilogum facit ad alia transiturus.***

7. Ex his aperitur quod primo et secundo supra investigandum diximus, scilicet, quae fuerit origo mali, et in qua re sit. Ex bona enim re ortum, et in re bona consistere praemissis testimoniis comprobatur.

***Scientiae illi qua dictum est bonum esse malum, opponitur de prophetia quae ait: Vae his qui dicunt bonum malum! (Ibid. c. 12.)***

8. Ad hoc autem quod dictum est, malum esse quod bonum est, quidam sic opponunt: Si bonum malum esse dicimus, incidimus in illam sententiam propheticam, Isaiae. 5, ubi legitur: Vae his qui dicunt bonum malum, et malum bonum! Igitur si hanc maledictionem vitare volumus, nullatenus dicere debemus bonum esse malum, et e converso. Hoc autem August., in eodem lib.

determinat, dicens: Id quod dictum est in prophetia, intelligendum est de ipsis rebus quibus homines mali sunt, non de hominibus. Unde qui adulterium dicit bonum, in eum cadit illa prophetica detestatio; et in eum qui dicit malum hominem bonum, vel bonum esse iniquum. Qui enim dicit hominem, in quantum homo est, malum esse, et bonitatem esse iniquitatem, opus Dei culpat, quod est homo, et vitium hominis laudat, quod est iniquitas. (Ench., c. 13 et 19.)

## DISTINCTIO XXXV

### QUID SIT PECCATUM (Contra Faust., tom. 6, lib. 22, c. 27)

1. Post haec videndum est quid sit peccatum. Peccatum est, ut ait August., omne dictum, vel factum, vel concupitum, quod fit contra legem Dei. Idem in lib. de duabus Animabus: Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod justitia vetat. In utraque assignatione, de actuali peccato agitur et mortali, non veniali. Ex prima descriptione ostenditur peccatum esse voluntas mala, sive locutio et operatio prava, id est, actus malus tam interior quam exterior; ex altera vero, tantum ostenditur esse actus interior. Voluntas enim, ut in superioribus dictum est, motus animi est, actus ergo interior est. Ambros. quoque, tom. 4, in lib. de Paradiso, c. 8, ait: Quid est peccatum, nisi legis divinae praevaricatio et coelestium inobedientia praeceptorum? Ergo in praevaricante peccatum est, sed in mandante culpa non est. Non enim consisteret peccatum, si interdictio non fuisset. Non consistente autem peccato, non solum malitia, sed etiam virtus fortasse non esset; quae nisi aliqua malitiae fuissent semina, vel subsistere, vel eminere non posset. Ecce praevaricationem legis et inobedientiam definit Ambrosius esse peccatum.

#### *Diversorum sententias de peccato ponit.*

2. Quocirca diversitatis hujus verborum occasione, de peccato plurimi diversa senserunt. Alii enim dicunt voluntatem malam tantum esse peccatum, et non actus exteriores; alii, voluntatem et actus; alii neutrum dicentes, omnes actus esse bonos et a Deo et ex Deo auctore esse, malum autem nihil esse, ut ait August. super Joan. : Omnia per

ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, id est, peccatum quod nihil est, et nihil fiunt homines, cum peccant. Supra etiam dixit August. quod malum est privatio boni, vel corruptio boni; qui etiam, in lib. 83 Quaest., q. 36, ait: Summum malum nullum modum habet; caret enim omni bono. At modus aliquid boni est; non igitur est, quia nulla specie continetur, totumque hoc nomen mali de speciei privatione repertum est. Item, tom. 3, in Dogmatibus ecclesiasticis, c. 56, dicitur malum vel malitiam non esse a Deo creatam, sed a diabolo inventam, qui et ipse bonus creatus est. Idem etiam, tom. 6, in lib. contra Manichaeos, c. 8, quid sit peccatum ostendit, dicens: Peccare quid aliud est, nisi in veritatis praeceptis vel in ipsa veritate errare? Quod si non voluntate faciunt, peccatores injuste judicantur. Quid ergo in hac tanta varietate tenendum, quidve dicendum?

***Vera sententia de peccato proponitur.***

3. Sane dici potest, et libere tradi debet, peccatum esse actum malum interiorem et exteriorem, scilicet, malam cogitationem, locutionem, et operationem; praecipue tamen in voluntate consistit peccatum, ex qua, tanquam ex arbore mala, procedunt opera mala tanquam fructus mali.

***Traditio quorundam qui dicunt voluntatem malam et actum, in quantum sunt, esse naturas, et ideo bona; in quantum vero mala sunt, esse peccata.***

4. Quidam autem diligenter attendentes verba Aug. quibus supra et in aliis Scripturae locis utitur, non indocte tradunt voluntatem malam et actus malos, in quantum sunt vel in quantum actus sunt, bona esse: in quantum vero mala sunt, peccata esse, qui voluntatem et actum quemcumque bonam Dei naturam esse dicunt, in quantum actus est vel voluntas, et ex Deo auctore esse; in quantum

vero inordinate et contra legem Dei fit, et fine debito caret, peccatum est; et ita in quantum peccatum est, nihil est. Nulla enim substantia est, nulla natura est.

***Auctoritatibus probant voluntates et actus  
omnes esse bona in quantum sunt.***

5. Quod autem voluntas omnis et actio bonum sit, in quantum est, ex eo probant quod ait Aug., tom. 4, in lib. 83 Quaestionum, q. 21: Deus boni tantummodo causa est, quocirca mali auctor non est, quia omnium quae sunt auctor est; quae in quantum sunt, in tantum bona sunt. Item, ibidem, quaest. 27, probans nihil casu fieri in mundo, ait: Quidquid casu fit, temere fit; quidquid temere fit, non fit providentia. Si ergo casu aliqua fiunt in mundo, non providentia universus mundus administratur. Si non providentia universus mundus administratur, aliqua natura vel substantia est, quae ad opus providentiae non pertinet. Omne autem quod est, in quantum est, bonum est; summum enim est illud bonum, cujus participatione sunt caetera bona, et omne quod mutabile est, non per se, sed boni illius participatione, in quantum est, bonum est; quod divinam etiam providentiam vocamus. Nihil ergo casu fit in mundo. His testimoniis innituntur ad ostendendum omne quod est, in quantum est, bonum esse. Unde idem Aug., tom. 3, in lib. 1, de Doct. christiana, cap. 32: Ille summe ac primitus est, qui omnino incommutabilis est, et caetera quae sunt, nisi ab illo esse non possunt, et in tantum bona sunt, in quantum acceperunt ut sint.

***Quid ex praedictis colligitur.***

6. Ex praedictis colligitur atque infertur quia si mala voluntas, et mala actio est; in quantum est, bona est. Sed quis est qui diffitetur malam voluntatem esse, et malam actionem? Mala ergo voluntas sive

actio, in quantum est, bonum est, et in quantum voluntas est vel actio, bonum similiter est; sed ex vitio mala est, quod vitium a Deo non est, neque aliquid est. Quod August., tom. 4, notasse videtur in lib. 83 Quaest., q. 3, dicens: Vitium est voluntas quo est homo deterior, quod vitium longe abest a voluntate Dei, ut ratio docet. Ex hoc loco probant voluntatem, in quantum vitiosa est, non esse a Deo; in quantum vitiosa est, peccatum est, ut aiunt, in quantum non habet ordinem nec finem debitum. Ita et actio, in quantum ex malo procedit, et ordinem non habet, et ad malum tendit.

***Alia probatio, quod omnis actus in quantum est, bonus est.***

7. Item et aliter probant omnem actum interiorem vel exteriorem, in quantum est, esse bonum, quia non esset actus malus, nisi esset res bona; quia non est aliqua res mala, nisi eadem res bona sit. Unde Aug. in Ench., cap. 13: Omnis natura bonum est; nec res aliqua mala esset, si res ipsa quae mala est, natura non esset. Non ergo potest esse malum nisi esset aliquod bonum. Quod cum dici videatur absurde, connexio tamen ratiocinationis nos compellit hoc dicere. §. Ex praemissis testimoniis asserunt omnes actus, in quantum sunt, esse res bonas; nec aliquid esse malum, id est, peccatum, nisi idem quoque secundum aliquid bonum sit; et omnium quae sunt, in quantum sunt, Deum auctorem praedicant: et ejus voluntate omnia esse quaecumque sunt, quae, in quantum sunt, naturae sunt.

***Objectio contra illos qui dicunt omnes actus, in quantum sunt, esse bonos.***

8. Quibus opponitur: Si omnia quae sunt, in quantum sunt, bona sunt, et naturae sunt; ergo adulterium, et homicidium, et similia, in quantum sunt, bona sunt, et naturae sunt, et Deo volente fiunt.

Quod si est, tunc illi qui faciunt illa, bona agunt; quod penitus absurdum est. His vero sic illi respondent: dicunt equidem adulterium, homicidium, et huiusmodi, non simpliciter actus denotare, sed actuum vitia; actusque ipsos adulterii et homicidii, in quantum sunt, vel in quantum actus sunt a Deo esse, et bonas naturas esse, sed non in quantum adulterium et homicidium sunt. Et ideo non sequi dicunt, si actus qui homicidia et adulteria sunt, a Deo sunt, quod homicidia et adulteria a Deo sunt.

*Alia illorum oppositio contra eosdem.*

9. Item aliter eis opponitur: Si aliquid non est malum quod non sit natura vel res bona, quomodo ergo peccata sunt non credere in Deum, non ire ad ecclesiam, et huiusmodi, cum ista non sint naturae, imo omnino non sint? Non est enim aliquid, vel res, non ire ad ecclesiam, vel non credere et huiusmodi. Ad quod dicunt, his atque huiusmodi dictionibus quae videntur privationes simpliciter notare, et nihil ponere, quia per negationem dicuntur, vere aliqua poni, actusque per eas significari. Non credere enim in Christum incredulitatem dicunt; et nomine incredulitatis malum mentis actum significari. Ita etiam cum dicitur: Non ire ad ecclesiam malum est; non euntis contemptus significatur, id est, voluntas mala vel propositum; hoc est enim declinare a bono, et ideo malum est; sicut, e converso, declinare a malo, bonum est. Sicut ergo declinatio a malo, aliquid ponit, scilicet, voluntatem et propositum vitandi malum (non enim potest esse bonum quod omnino nihil est), ita declinatio a bono quod est significat, scilicet voluntatem et propositum mali. Et secundum hoc vera est et generalis illa peccati mortalis descriptio, quam supra posuit Aug., scilicet: Peccatum est dictum, etc.

***Utrum malus actus, in quantum peccatum est, sit privatio vel corruptio boni.***

10. Potest etiam quaeri ab eisdem, cum peccatum sit, ut supra dictum est, privatio vel corruptio boni, et omnis actus malus sit peccatum; utrum sit privatio vel corruptio boni in quantum peccatum est; vel non. Si enim in quantum peccatum est, corruptio boni est, cum corruptio vel privatio boni poena sit homini; in quantum ergo peccatum est, poena est. Quod si est, tunc in quantum peccatum est, bonum esse videtur, et a Deo esse. Si autem non in quantum peccatum est, corruptio est, quaeritur ergo secundum quid corruptio sit. Si enim corruptio est, et non in quantum peccatum est, cum non sit bonum, praeterquam in eo quod peccatum est; ergo in quantum bonum est, corruptio vel privatio boni est. §. Ad quod etiam ipsi dicunt actum malum non in quantum est, neque in quantum bonum est, esse privationem vel corruptionem boni, sed in quantum peccatum est; non tamen in quantum peccatum est, poena est, vel aliquid quod a Deo sit. Ut enim ex verbis praemissis Aug. colligitur, peccatum dicitur corruptio vel privatio active, non passive. Nam ideo malum vel peccatum dicitur corruptio boni, quia naturam bonam qualicumque privat bono. Nam si non privat aliquo bono, non nocet, ut supra Aug. ait. Nocet autem; adimit ergo bonum. Non autem nocet, nisi in quantum peccatum est; ergo in quantum peccatum est, privat bono. Itaque in quantum peccatum est, privatio est vel corruptio boni.

***Quomodo in quantum peccatum est, possit corrumpere bonum, cum nihil sit.***

11. Sed cum nihil sit in quantum peccatum est, quomodo potest bonum corrumpere vel adimere? Aug. te hoc docet in lib. de Natura boni, dicens: Abstinere a cibo non est aliqua substantia; tamen substantia corporis si omnino abstinenceatur a cibo, languescit et



frangitur; sic non est substantia peccatum, eo tamen natura animae corrumpitur.

***Quod peccatum proprie corruptio est animae, et quomodo.***

12. Peccatum vero, id est, culpa, proprie animae corruptio est. Si autem quaeritur in quo possit corrumpi anima, in parabola illius qui incidit in latrones qui eum vulneraverunt et spoliaverunt, Luc, 10, clarescit. Incidit enim homo in latrones, quando per peccatum in potestatem diaboli traditur; et tunc per peccatum expoliatur gratuitis bonis, id est, virtutibus; et in naturalibus bonis vulneratur; quae sunt ratio, intellectus, memoria, et ingenium et hujusmodi, quae per peccatum obtenebrantur et vitiantur. Per peccatum etiam privatur illo bono, cujus participatione caetera bona sunt; quo tanto magis privatur, quanto magis se ab eo elongat.

***Qualiter homo se elongat a Deo, scilicet per dissimilitudinem quam facit, hoc est peccatum.***

13. Ab eo autem se elongat homo per peccatum, non loci distantia, quia ubique totus et praesens est omnibus, et omnia in ipso sunt, ut ait Aug. in lib. 83 Quaest., quaest. 20, t. 4, et ipse locus non est. Locus tamen Dei abusive dicitur templum Dei, non quod eo contineatur, sed quod ei praesens sit et inhabitans; id autem anima munda intelligitur. Per peccatum ergo non secundum locum, aliquis longe fit a Deo; at in eo longe fit, quod ab ejus similitudine recedit; et tanto longius, quanto fit dissimilior. Illa autem, ut Aug. ait in lib. 83 Quaest., quaest. 23, quae participatione similia sunt Deo, recipiunt dissimilitudinem. At ipsa similitudo nullo modo ex aliqua parte potest esse dissimilis. Unde fit ut cum similitudo patris filius sit, ex nulla parte patri possit esse dissimilis; cujus participatione similia sunt, quaecumque Deo similia sunt, et illa possunt recipere

dissimilitudinem. Nihil est autem quod hominem adeo Deo dissimilem faciat, quemadmodum peccatum. Cum autem peccatum sit privatio vel corruptio boni quae est in anima, est etiam privatio vel corruptio boni corporis; sicut corpus hominis privavit beneficio illius immortalitatis et impassibilitatis, quam habuit ante peccatum.

### *An poena sit privatio boni?*

14. Quaeri autem solet utrum et poena sit privatio vel corruptio boni. Ad quod facile responderi potest, si praedicta ad memoriam revocentur. Diximus enim supra, privationem vel corruptionem boni accipi active vel passive, id est, secundum efficientiam vel effectum. Ideoque privatio vel corruptio boni dicitur peccatum, et poena; sed peccatum secundum efficientiam, quia privat vel corrumpit bonum; poena autem secundum effectum, id est, secundum passionem, quae est effectus peccati. Aliud est enim culpa, aliud poena; alterum est Dei, id est, poena, alterum, diaboli vel hominis, id est, culpa.

## DISTINCTIO XXXVI

### QUOD QUAEDAM SIMUL SUNT PECCATA ET POENA PECCATI; QUAEDAM PECCATA ET CAUSA PECCATI, ALIA VERO PECCATA, ET CAUSA, ET POENA PECCATI

1. Sciendum est tamen quaedam sic esse peccata, ut sint etiam poenae peccatorum. Unde Aug., super illum locum ps. 57: Supercecidit ignis, et non viderunt solem, ait: Ignis superbiae et concupiscentiae et irae intelligitur. Iastas poenas pauci vident; ideo eas maxime commemorat Apostolus in Epistola ad Romanos, et enumerat multa quae peccata sunt, et poena peccati. Inter primum enim peccatum apostasiae et ultimam poenam ignis aeterni, media quae sunt, et peccata sunt, et poena peccati. Gregor. quoque super Ezech. ait: Contemnti qui non vult poenitere ponit Deus offendiculum, ut scilicet gravius impingat. Peccatum enim quod per poenitentiam citius non deletur, aut peccatum est et causa peccati; aut peccatum et poena peccati, aut peccatum simul et causa et poena peccati. Unde Moyses, Gen. 15: Nondum sunt completa peccata Amorrhaeorum. Et David inquit, psal. 68: Appone iniquitatem super iniquitatem eorum. Et alius propheta, Osee: Sanguis sanguinem tetigit, id est, peccatum peccato additum est. Paulus quoque ait, Rom. 1: Propterea tradidit illos Deus in passiones ignominiae, etc. Et item, 1 Thess. 2: Ut impleant, peccata sua semper. Joanni quoque per angelum dicitur Apoc. 22: Qui in sordibus est, sordescat adhuc. Ex his testimoniis colligitur peccatum aliquod et peccatum esse, et poenam peccati.

***Ex praedictis quaestio oritur, scilicet an in quantum peccatum est, sit poena peccati. (Lib. de liber. Arbit., c. 18.)***

2. Et ideo merito quaeritur utrum in quantum peccatum est, sit poena peccati. Quod non videtur, cum omnis poena peccati justa sit. Unde Aug., in lib. Retractationum: Omnis poena peccati justa est, et supplicium nominatur. Si ergo peccatum quod est peccatum et poena peccati, in quantum peccatum est, poena peccati est, cum omnis poena justa de justitia Dei veniat, videtur in quantum peccatum est justum esse et a Deo provenire. §. Ad quod illi respondent peccatum sic dici poenam peccati, quia per peccatum in quod merito praecedentis peccati homo labitur deserente Deo, corrumpitur bona natura. Sicut ignis aeternus dicitur poena malorum, quia eo cruciantur; nec tamen ipse cruciatus malorum ignis est, sed per ignem fit in homine. Ita per peccatum corrumpitur natura, et imminuitur bonum naturae; et est ipsa imminutio et corruptio boni, passio et poena, et non est essentialiter ipsum peccatum, per quod fit; sed ideo peccatum dicitur, ut praemissum est, quia per peccatum, illico ut peccat homo, fit in homine illa corruptio, quae tamen fit Deo auctore. Illa enim poena sive passio, quae est boni corruptio, a Deo est. Illius tamen, ut sic dicam, materia et causa est peccatum, quod a Deo non est. Quod videtur Augustinus, tom. 7, notasse et juxta hunc sensum intellexisse, cum ait in lib. de Praedestinatione sanctorum c. 10: Praedestinatione Deus ea praescivit quae fuerat ipse factururus. Sed praescivit Deus etiam quae non est ipse factururus, id est, omnia mala; quia etsi sunt quaedam quae ita peccata sunt, ut etiam poenae sint peccati, secundum illud Apostoli: Tradidit illos Deus in passiones, etc., non tamen peccatum Dei est, sed judicium, scilicet poena. In Scriptura enim saepe nomine judicii poena intelligitur. Hic diligenter intendentibus insinuare videtur ea quae peccata sunt et poenae peccati, non in quantum peccata sunt, sed in quantum poenae, Dei esse. Nam cum dixisset Deum non esse facturum mala aliqua, id est, peccata, quia posset ei objici quaedam peccata esse etiam poenas peccati, et poena peccati omnis justa est, et ideo a Deo est; quasi

determinando secundum quid faciat ea, vel secundum, quid non faciat, addidit reliqua. Juxta vero praedictam intelligentiam peccata sane dicuntur poenae, unde Apostolus, Rom. 1, appellat eas passiones ignominiae, quia, ut ait auctoritas, licet quaedam peccata sint quae delectant, sunt tamen passiones naturae non nominandae, quia per ea corrumpitur natura.

***Quod cum omne peccatum possit dici poena,  
non tamen omne est poena peccati.***

3. Et licet ex hoc sensu omne peccatum mortale possit dici poena, non tamen omne potest dici poena peccati. Poena enim peccati, ut praedictum est, est illud cujus causa est aliud praecedens peccatum. Nam peccatum sic dicitur poena peccati respectu praecedentis, sicut dicitur causa peccati respectu sequentis. Quo fit ut idem peccatum et causa sit, et poena peccati; sed alterius peccati poena, et alterius causa; ut enim Gregorius, in Moral., ait: Peccatum quod poenitentia non diluitur, suo pondere mox ad aliud trahit. Unde fit ut non solum peccatum sit, sed et causa peccati; ex illa quippe culpa subsequens oritur. Peccatum vero quod ex peccato oritur, non solum peccatum, sed poena peccati est, quia justo judicio Deus cor peccantis obnubilat, ut praecedentis peccati merito etiam in alia cadat; quem enim liberare noluit, deserendo percussit. Proinde, ut Aug., tom. 7, lib. 5, contra Julianum, c. 3, ait: Praecedentis est haec poena peccati, et tamen etiam ipsa peccatum est. Judicio enim justissimi Dei traditi sunt, ut ait Apostolus de quibusdam, sive deserendo, sive alio modo explicabili, sive inexplicabili, in passione ignominiae, ut crimina criminibus vindicarentur, et supplicia peccantium non tantum sint tormenta, sed et vitiorum incrementa. Illa ergo peccata quae enumerat Apostolus, quia de superbia sunt, non solum peccata, sed etiam supplicia sunt. Ecce ex his jam fit perspicuum quaedam peccata etiam poenas et causas peccati esse; et illud peccatum esse poenam peccati, quod causam praecedentem

habet peccatum; atque illud peccatum esse causam peccati, quod est meritum sequentis culpae.

***Ex praedictis videtur significari ipsa eadem quae peccata sunt, esse et poenas peccati.***

4. Sed cum ait crimina criminibus vindicari, videtur insinuare ea ipsa quae peccata sunt, essentialiter esse poenas peccati, id est, punitiones peccati. Ad hoc autem inquirunt illi haec et similia dicta esse secundum rationem praedictam: et ideo intelligenda fore secundum praemissam expositionem. Intelligentia enim dictorum ex causis est assumenda dicendi. (Hilarius, l. 4, de Trin., non longe a medio).

***Quod nobis obviat veritati si quis dicat ipsa peccata esse poenas peccati essentialiter.***

5. In nullo tamen praejudicium factum veritati putatur, si quis dicat ipsa eadem quae peccata essentialiter, ut ita dicam, esse poenas, id est, punitiones peccatorum praecedentium, quae justae sunt et a Deo sunt. Nec tamen in quantum peccata, a Deo sunt; nec in quantum peccata sunt, poenae peccati sunt: et tamen in quantum peccata sunt, privationes boni sunt, sed, ut supra dictum est, causaliter et active dicuntur privationes.

***Aperte ostendit peccata quaedam esse poenam peccati, et poenam ipsam justam esse a Deo.***

6. Quod autem quaedam peccata poenae sint, et ipsa poena justa sit et a Deo sit, evidenter tradit Aug., tom. 1, in lib.

Retractationum, c. 9; et lib. de liber. Arbitr, l. 3, c. 18, ita dicens quaedam necessitate fieri ab homine quae mala sunt, et eadem justa poena peccati sunt. Sunt, inquit, quaedam necessitate facta improbanda, ubi homo vult recte facere et non potest. Unde et illud Apostoli, Rom. 7: Non quod volo facio bonum, sed quod odi malum hoc ago. Et illud, Gen. 2: Caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem. Haec enim invicem sibi adversantur, ut non ea quae vultis faciatis, sed haec omnia ex illa mortis damnatione sunt. Nam si non est ista poena hominis, sed natura, nulla ista peccata sunt. Si enim non receditur ab eo modo quo naturaliter factus est homocum haec facit, ea utique facit quae debet. Si autem homo, quia ita est, non est bonus, nec habet in potestate ut sit bonus, sive non videndo qualis esse debeat, sive videndo et non valendo esse qualem se esse debere videt, poenam istam esse quis dubitet? Omnis autem poena si peccati poena est, justa est, et supplicium nominatur. Si autem injusta est poena, quoniam poenam esse nemo ambigit, injusto aliquo dominante homini imposita est. Porro quia de omnipotentia Dei et justitia dubitare dementis est, justa est haec poena, et pro peccato aliquo impenditur. Non enim quisquam injuste dominans aut surripere hominem potuit velut ignorantia Deo, aut extorquere invito tanquam invalidiori, ut hominem injusta poena cruciaret. Relinquitur ergo ut haec poena justa de damnatione hominis veniat. His atque aliis pluribus testimoniis docetur quaedam esse peccata et poenas peccati essentialiter. Aug., lib. 3 de libero Arbitrio; c. 18, tom. 8

***De quibusdam quae sine dubio peccata sunt et poenae, ut ira, invidia.***

7. Praeterea nullatenus ambigendum est quaedam peccata absque ullo scrupulo poenas esse, ut invidia, quae est dolor alieni boni, et ira; quae etiam non in quantum poenae sunt, peccata sunt; ita etiam de cupiditate et timore, et aliis hujusmodi, sentiendum est. Unde Aug., in lib. 83 Quaestionum, quaest. 77, tom. 4, ait: Omnis

perturbatio, passio; omnis cupiditas, perturbatio. Omnis ergo cupiditas, passio. Omnis vero passio cum est in nobis, ipsa passione patimur. Omnis ergo cupiditas cum est in nobis, ipsa cupiditate patimur; et in quantum cupiditas est, patimur ea. Omnis autem passio in quantum ipsa patimur, non est peccatum; ita et de timore. Non enim consequens est ut si patimur timorem, ideo non sit peccatum, quia multa sunt peccata quae patimur, sed non in quantum patimur eis.

***Quod verbis Augustini praemissis quaedam sententia Hieronymi obviare videtur.***

8. Illud autem diligenter est annotandum, quod supra positus verbis August. dicentis quaedam necessitate facta esse improbanda et mala, videtur obviare quod Hieron. ait in *Explanatione fidei*, in tom. 4, ad Damasum papam. dist. 28, hujus 2; quod licet supra sit positum, tamen ut perfectius sciatur, iterare non piget. Execramur, inquit, eorum blasphemiam qui dicunt impossibile aliquid homini a Deo esse praeceptum, et mandata Dei non a singulis, sed ab omnibus in commune posse servari. Et paulo post: Et tam illos errare dicimus, qui cum Manichaeo dicunt hominem peccatum vitare non posse, quam illos qui cum Joviniano asserunt hominem non posse peccare. Ecce Hieronymus dicit errorem esse, si quis dicat hominem vitare peccatum non posse, qui autem dicit quaedam necessitate fieri, quaedam dicit non posse vitari. Cum ergo id Augustinus dicat, videtur aut erroris esse quod tradit, aut non esse verum quod Hieron. ait.

***Determinatio contrarietatem submovens de sanctorum medio.***

9. Ad quod dici potest, quia Augustinus secundum statum



hujus miseriae (ad quam pertinet ignorantia et difficultas, ut idem ait in libro 13 de libero Arbitrio, c. 18, quae ex justa damnatione descenderunt) illud tradidit, ubi et venialia peccata inclusit. Hieron. vero tantum de mortalibus peccatis loquitur, quae unusquisque gratia illuminatus vitare valet; vel de homine secundum statum liberi arbitrii ante peccatum, illud ait.

*Epilogum facit ad alia transiturus.*

10. Satis diligenter eorum posuimus sententiam, qui dicunt omnes actus naturas bonas esse, et in quantum sunt bonos esse. In quo tractatu quaedam interseruimus, quae non ex eorum tantum persona accipienda sunt, quia ab omnibus catholice sapientibus absque haesitatione tenentur; atque auctoritatum testimoniis et rationibus eorundem traditionem munivimus, qui dicunt omnes actus essentia sui, id est, in quantum sunt, esse bonos, quosdam vero in quantum inordinate fiunt, peccata esse. Addunt quoque quosdam non tantum essentia, sed etiam genere, bonos esse, ut reficere esurientem, qui actus est de genere operum misericordiae; quosdam vero actus absolute ac perfecte bonos dicunt, quos non solum essentia vel genus, sed etiam causa et finis, commendat: ut sunt illi qui ex bona voluntateveniunt, et bonum finem metiuntur.

## DISTINCTIO XXXVII

### ALIORUM PONIT SENTENTIAM QUI DICUNT MALOS ACTUS NULLO MODO ESSE A DEO, NEC ESSE BONOS SIVE IN EO QUOD SUNT, SIVE ALIO MODO

1. Sunt autem et alii plurimi longe aliter de peccato et de actu sentientes: asserunt enim voluntatem malam et actum malum peccata esse, et nulla ratione bona, nec secundum aliquam rationem ex Deo auctore esse, quia sine Deo fiunt. Sine eo namque, ut ait evangelista Joan., c. 1, factum est nihil, id est, peccatum quod dicitur esse nihil; non quia non sit actio vel voluntas mala, quae aliquid est, sed quia a vero esse separat homines, et ad malum trahit; et sic ad non esse deducit. Qui enim a summi boni participatione recedunt, quod solum vere ac proprie est, merito non esse dicuntur. Ideoque Augustinus, tom. 9, tract. 1, dicit super Joannem, peccatum nihil esse, nihilque fieri cum peccant homines. Hac ergo ratione astruunt peccatum nihil esse, qui a vero esse hominem elongat. Voluntatem malam atque actionem sive locutionem malam peccatum esse dicunt, quia praevaricatio et inobedientia haec sunt, et contra legem Dei fiunt, quae tamen sunt, sed ab homine vel diabolo, non a Deo. Nullatenus enim haec a Deo esse dicunt, sive in quantum sunt, sive alio modo.

***Qualiter determinent verba Augustini praemissa, quibus ait: Omne quod est, in quantum est, bonum est.***

2. Illa quoque Augustini verba quibus dicit omne quod est, in quantum est, bonum esse et Deum habere auctorem, de natura sive de substantiis tantum accipienda fore tradunt. Substantiae vero nomine atque naturae dicunt significari substantias ipsas, et ea quae

naturaliter habent, scilicet quae concreata sunt eis; sicut anima naturaliter habet intellectum et ingenium, et voluntatem et huiusmodi, quod ex verbis Augustini praemissis colligitur, ubi hominem appellat bonam naturam, et malum hominem malam naturam. Secundum hanc ergo assertionem vel acceptionem mali actus non sunt naturae vel substantiae, nec etiam boni actus, quod utique videtur Augustinus innuere in lib. Retractationum, c. 30, distinguens inter substantias sive naturas, et bonas actiones sive malas. Aperiens enim quomodo intelligendum sit quiddam in lib. de vera Religione ab eo traditum, ait: Hoc de substantiis atque naturis dictum est. Inde enim disputabatur, non de bonis actionibus atque peccatis. Aperte hic videtur dividere inter naturas sive substantias, et actiones sive peccata. Ideoque asserunt praefati doctores, actiones interiores vel exteriores non esse naturas vel substantias; quae si malae sunt, peccata sunt, neque a Deo sunt. Quod vero mali actus non sint naturae, August. videtur notare in prima responsione contra Pelagianos ita dicens: Opera diaboli quae vitia dicuntur, actus sunt, non res. Idem in quarta responsione, ibid., in principio: Omne malum natura non est, sed actus accidens alicui ex defectu boni. Quamobrem quod natura non est, Deus non fecit; quia natura est omne quod fecit. Item, ibid.: Omne quod natura bonum est, Deus ex nihilo fecit, non diabolus.

***Secundum hoc res aliquae sunt quae a Deo non sunt, quibus homines mali sunt.***

3. Ex quo colligitur res aliquas esse quae a Deo non sunt, eisque homines mali sunt. Quod nihilominus et ipsi concedunt, innitentes verbis Augustini superius positis, qui in Ench., cap. 19, determinans illa verba prophetae, Isai. c. 5: Vae his qui dicunt bonum malum! dicit de ipsis rebus quibus homines mali sunt, non de hominibus hoc esse intelligendum. Sunt ergo aliquae res quibus homines mali sunt. Id autem, quo homo fit deterior, a Deo non est;

quia, ut ait Augustinus in t. 4, libro 83 Quaest., q. 3: Deo auctore non fit homo deterior. Non est ergo Deus auctor rerum quibus homo deterior fit. At sunt aliquae res, ut dictum est, quibus homines mali fiunt, quia peccata ipsae sunt. Ideoque Scriptura in pluribus contestatur locis, Deum non esse auctorem malorum, id est, eorum quae peccata sunt.

***Ex parte eorum praemissae opponitur sententiae in illo verbo: Deus auctor malorum non est.***

4. In hoc autem verbo superiorum sententiae recte opponitur, qui dicunt Deum non esse auctorem eorum quae mala sunt, in quantum mala sunt, sed in quantum sunt; et in quantum mala sunt, dicunt ea nihil esse. Quid ergo mirum si Deus dicitur non esse auctor eorum in quantum nihil sunt, cum nihili nullus auctor existere queat? Ideoque cum dicitur Deus esse auctor omnium quae sunt, bonorum isti subintelligi volunt. Bona autem illa esse dicunt, quae naturaliter sunt. Ea vero naturaliter esse dicunt, non solum quae substantiae sunt vel concreata substantiis, qualiter supra acceperunt, sed omnia quae naturam non privant bono. Et ita secundum eosdem multiplex in Scripturis fit intelligentia, ubi de natura sive de substantia, vel de his quae naturaliter sunt, sermo occurrit. Sed super illum locum psal. 68: Non est substantia, ita Augustinus, tom. 8, de substantia disseruit, ut praemissae sententiae videatur consentire dicens: substantia intelligitur illud quo sumus quidquid sumus, homo, pecus, terra, sol: omnia ista substantiae sunt; eo ipso quo sunt naturae, ipsae substantiae dicuntur. Nam quod nulla est substantia, nihil omnino est; substantia ergo est aliquid esse. Deus fecit hominem substantiam, sed per iniquitatem lapsus est homo a substantia in qua factus est; iniquitas quippe ipsa non est substantia. Non enim iniquitas est natura quam formavit Deus, sed iniquitas est perversio quam fecit homo. Naturae omnes per ipsum factae sunt; iniquitas per ipsum non facta est, quia iniquitas non est substantia. In illo hymno trium

puerorum universa creatura laudans Deum commemoratur. Laudant enim omnia Deum, sed quae fecit Deus. Laudat ibi serpens Deum, sed non avaritia. Omnia reptilia ibi nominata sunt, sed non aliqua vitia. Vitia enim ex nobis et ex nostra voluntate habemus, et vitia non sunt substantia. Intendant diligenter his verbis praemissarum assertores sententiarum, et percipere poterunt rationem et causam dictorum, ubi Scriptura de natura vel substantia mentionem facit. Illarum vero sententiarum iudicium prudenti lectori, cui utriusque sententiae notitiam plenarie dedimus, arbitrio relinquimus, ad ea quae adhuc nobis supersunt tractanda festinantes.

***Quod de peccato non de poena intelligitur,  
cum dicitur: Deus non est auctor mali.***

5. Cum igitur in hoc omnes consentiant catholici tractatores, scilicet quod Deus non est auctor malorum, cavendum est tamen ne malorum nomine poenas sicut peccata, generaliter includas. Poenarum enim Deus auctor est, sicut ipse per prophetam ait, Amos 3: Non est malum in civitate quod Deus non fecerit. Item Isai. 45, ex persona sua ait: Ego sum Deus, creans malum, et faciens bonum. Ecce hic dicitur creasse et fecisse malum; sed mali nomine poena intelligitur, non peccatum: sicut e converso, cum dicitur Deus non esse auctor malorum, nomine mali peccata intelliguntur. Ideoque Aug., qui dixerat, tom. 4, in lib. 83 Quaest., l. 1, c. 26, q. 21, quod Deus auctor mali non sit, in libro 1 Retractationum quomodo intelligendum sit aperit, dicens: Videndum est ne male intelligatur quod dixi: Deus auctor mali non est, qui et omnium quae sunt auctor est; quia in quantum sunt, in tantum bona sunt. Et ne hinc putetur non ab illo esse poenam malorum, quae utique malum est his qui puniuntur; sed hoc ita dixi, sicut dictum est, Sap. 1: Deus mortem non fecit; cum alibi scriptum sit, Eccl. 11: Mors et vita a Domino est. Malorum ergo poena quae a Deo est, malum est quidem malis; sed in bonis Dei operibus est, quoniam justum est ut mali puniantur, et

utique bonum est omne quod justum est. Sic ergo dicitur Deus non fecisse mortem, quia non fecit illud pro quo mors infligitur, id est, peccatum. Audisti, lector, causam dictorum, ex qua sana intelligentia firmatur, cum dicitur: Deus non auctor mali, et: Deus mortem non fecit.

## DISTINCTIO XXXVIII

### DE VOLUNTATE ET EJUS FINE, EX QUO ET IPSA JUDICATUR

1. Post praedicta, de voluntate ejusque fine disserendum est. Sciendum ergo est quod ex fine suo, ut ait Aug., voluntas cognoscitur utrum recta an prava sit. Finis autem bonae voluntatis beatitudo est, vita aeterna, ipse Deus. Malae vero finis est aliud, scilicet mala delectatio, vel aliquid aliud in quo non debet voluntas quiescere. Finem vero bonum insinuat Propheta dicens: Omnis consummationis vidi finem, etc. Caritas ergo cujus latum mandatum est, finis omnis consummationis est, id est, omnis bonae voluntatis et actionis, ad quam omne praeceptum referendum est. Unde Aug., in Ench., lib. 11, de Trin., c. 6, t. 3: Omnia praecepta divina referuntur ad charitatem. De qua dicit Apostolus, 1 Tim. 1: Finis praecepti est caritas de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta. Omnis itaque praecepti finis caritas est, id est, ad charitatem refertur omne praeceptum. Quod vero ita fit vel timore poenae, vel aliqua intentione carnali, ut non referatur ad charitatem quae est dilectio Dei et proximi, nondum fit quemadmodum oportet fieri, quamvis fieri videatur. Tunc enim recte fiunt quae mandat Deus, et quae consilio monet, cum referuntur ad dilectionem Dei et proximi. His verbis aperte insinuat quis sit rectus finis voluntatis sive actionis bonae, scilicet caritas, quae et Deus est, ut supra ostendimus.

***Quod Deus est finis omnis bonae actionis, quia caritas est; nec tantum Spiritus sanctus, sed etiam Christus, et Pater; nec hi sunt tres fines, sed unus.***

2. Qui ergo charitatem sibi ponit finem, Deum sibi ponit

finem; unde et Christum finem legis ad justitiam dicit Apostolus, Rom. 10, esse omni credenti. Et recte dicitur Christus finis legis ad justitiam, quia, ut ait Aug. in libro Sententiarum Prosperi, in Christo lex justitiae non consumitur, sed impletur. Omnis enim perfectio ex ipso, et in ipso est; et ultra quem non est quo spes se extendat. Finis fidelium Christus est, ad quem cum pervenerit currentis intentio, non habet quo amplius possit venire, sed habet id in quo debeat permanere. Finis ergo rectus atque supremus Deus Pater est, et Filius, et Spiritus sanctus, nec hi tres sunt tres fines, sed unus finis, quia non tres dii, sed unus Deus.

***Quod omnes bonae voluntates unum habent finem;  
et tamen quaedam bonae diversos fines sortiuntur.***

3. Sed quaeritur utrum omnes bonae voluntates unum tantum habeant finem? De hoc August., in 11 lib. de Trin., cap. 6, ita ait: Aliae atque aliae voluntates suos propios fines habent; qui tamen referuntur ad finem illius voluntatis qua volumus beate vivere, et ad eam pervenire vitam, quae non referatur ad aliud, sed amanti per seipsam sufficiat, quemadmodum voluntas videndi finem habet visionem, et voluntas videndi fenestram, finem habet fenestrae visionem. Altera vero est voluntas per fenestram videndi transeuntes, cujus item finis est visio transeuntium. Ad quod etiam praedictae referuntur voluntates. Item (ibidem) rectae sunt voluntates, et omnes sibimet religatae, si bona est illa ad quam cunctae referuntur. Si autem prava est, pravae sunt omnes; et ideo rectarum voluntatum connexio iter quoddam est ascendentium ad beatitudinem, quod certis velut passibus agitur. Pravarum autem et distortarum voluntatum implicatio vinculum est, quo alligabitur qui hoc agit, ut projiciatur in tenebras exteriores, Matth. 22. His auctoritatum testimoniis evidenter monstratur plures in fidelibus rectas esse voluntates propios ac diversos fines habentes; et tamen unum eundemque, quia omnes referuntur ad unum qui est finis finium; de



quo paulo ante diximus; ita e converso forte est et in malis.

***Quaedam huic sententiae videntur adversari.***

4. Verumtamen huic sententiae, qua dictum est fidelium quasdam rectas voluntates diversos fines sortiri, et tamen ad unum referri, videtur obviare quod alibi August. admonet, ne scilicet nobis duos fines constituamus, ita inquit in lib. de Sermone Domini in monte, tom. 4, c. 24: Non debemus ideo evangelizare ut manducemus, sed ideo manducare ut evangelizemus; ut cibus non sit bonum quod appetitur, sed necessarium quod adjicitur ut illud impleatur. Quaerite primum regnum Dei, et haec omnia adjicientur vobis, Matth. 6. Non dixit: Primum quaerite regnum Dei, et deinde quaerite ista, quamvis sint necessaria; sed ait: Haec omnia adjicientur vobis, id est, haec consequentur si illa quaeratis, ne cum ista quaeritis, illinc avertamini; aut ne duos fines constituatis, ut et regnum propter se appetatis, et ista necessaria propter illud, ergo propter regnum Dei tantum debemus operari omnia, non solam vel cum regno Dei mercedem corporalem meditari. Ecce hic aperte dicit ne duos fines nobis constituamus, sed unum tantum, id est, regnum Dei, cum supra dixerit bonas voluntates alias et alias proprios habere fines.

***Hic ostenditur quomodo, licet videantur, non repugnent praedicta.***

5. Haec autem sibi non repugnare animadvertit, qui verbis praemissis simplici oculo diligenter intendit; qui enim dixit, ne duos fines nobis constituamus, sed omnia propter regnum Dei faciamus, ipse praemisit quod debemus manducare ut evangelizemus. Cum autem hoc ita facimus, actionis illius finem Evangelium constituimus; sed et hunc finem ad regnum Dei referimus.

Manducamus enim propter Evangelium, et manducamus et evangelizamus propter regnum Dei. Duos igitur fines nobis in manducando constituimus. Sed ita facientes numquid peccamus? Absit. Nam et ipse sic facere suadet, si diligenter ejus verba inspiciamus. Cum ergo ait, ne duos fines nobis constituamus, fines in diversa tendentes intelligi voluit, scilicet quorum alter ad alterum non referatur; ita et cum dicit, propter regnum Dei tantum omnia agenda, nec cum ipso mercedem temporalem meditandam, ita intelligendum est, ut non appetendo meditemur cum regno mercedem temporalem, ita quod non propter regnum, sed propter se, ut scilicet regnum propter se appetamus, et ista propter illud, sicut ipse docet. Si enim petimus vitam aeternam, petimusque etiam temporalia a Deo, Luc. 12; si ea petimus propter vitam aeternam, non offendimus; neque sinistra tunc scit quid facit dextera, Matth. 6, quia mercedem temporalem non propter se meditatur, sed propter regnum Dei, ut sit laeva sub capite, et dextera in amplexu, Cant. 2. Alioqui si haec temporalia propter se quaerimus sicut aeterna, miscetur dextrae sinistra. Ideoque cum Dominus dixerit, Matth. 6: Attendite ne justitiam vestram faciatis coram hominibus, ut viacimini ab eis, alibi ait: Matth. 5: Sic luceant opera vestra bona coram hominibus, ut glorificent Patrem vestrum qui in coelis est. Propter Deum ergo omnia facienda sunt, ut omnia quae facimus, omniumque fines, ad eum referamus.

### ***De differentia voluntatis, intentionis, et finis.***

6. Solet etiam quaeri quid distet inter voluntatem, et intentionem, ac finem. Ad quod dici potest inter voluntatem et finem certo atque evidenti modo distingui, quia voluntas est qua volumus aliquid; finis vero voluntatis est, vel illud quod volumus, per quod impletur ipsa voluntas; vel potius aliud propter quod illud volumus. Intentio vero interdum pro voluntate, interdum pro fine voluntatis accipitur; quae diligens ac pius lector in Scriptura ubi haec occurrunt,

discernere studeat. Finis vero voluntatis est delectatio bona vel mala, ad quam nititur quisque pervenire. Unde August. super illum locum psal.: Scrutans corda et renes, sic ait: Deus solus scrutatur corda, id est, quid quisque cogitet; et renes, id est, quid quemque delectet; quia finis curae et cogitationis est delectatio, ad quam cura et cogitatione nititur quisque pervenire. Et paulo post: Opera nostra quae sunt in dictis et factis, possunt homines videre; sed quo animo fiant, et quo venire cupiant, solus Deus videt, qui cum videt cor esse in coelo, et non delectari nos in carne, sed in Domino, id est, cum bonae sunt cogitationes et earum fines, dirigit justum. Idem super alterius psal. locum illum, scilicet: In laqueo isto quem absconderunt, comprehensus est pes eorum, dicit: Pes animae amor est, quia si pravus est, dicitur cupiditas vel libido; si rectus, dicitur charitas. Eo movetur anima quasi ad locum quo tendit, id est, ad delectationem bonam vel malam, quo se pervenisse per amorem laetatur. Finis ergo voluntatis, ut praemissum est, dicitur et illud quod volumus, et illud propter quod volumus; et intentio ad illud respicit propter quod volumus, et voluntas ad illud quod volumus; ut, verbi gratia, si velim esurientem reficere ut habeam vitam aeternam, voluntas est qua volo reficere esurientem, cujus finis est refectio esurientis; intentio vero est, qua sic ad vitam pervenire volo. Finis vero supremus est ipsa vita, ad quam et alius finis refertur.

### *An illa intentio sit voluntas.*

7. Sed quaeritur utrum intentio talis sit voluntas, et si voluntas est, an in hoc opere sit una eademque voluntas, qua volo reficere esurientem, et qua volo habere vitam aeternam. Videtur nempe talis intentio voluntas esse: ut enim voluntas est qua volo reficere pauperem, ita et voluntas est qua per illud volo habere vitam. Et alia quidem videtur voluntas esse qua volo habere vitam, et alia qua pauperi subvenire volo. Sed ista ad illam refertur. Nam etsi hoc ita placeat, ut in eo cum aliqua delectatione voluntas acquiescat,

nondum est tamen illud quo tenditur, sed hoc ad illud refertur, ut illud deputetur tanquam patria civis, istud vero tanquam refectio vel mansio viatoris. Aug., lib. 11 de Trinit., c. 6. Et sunt istae voluntates affectus sive motus mentis, quibus quasi gressibus vel passibus tenditur ad patriam. Sicut ergo altera est voluntas videndi fenestras, ut supra docente August. didicimus, altera quae ex ista nectitur, voluntas scilicet per fenestras videndi transeuntes; ita nonnullis alia videtur esse voluntas eleemosynas dandi pauperi, alia voluntas habendi vitam. Alii autem putant quod una sit voluntas et hic et ibi, sed propter subjectorum multipliciter diversitas memoratur voluntatum. Caeterum quodlibet horum verum sit, illud nulli in ambiguum venit, quin voluntas ex suo fine pensetur utrum recta sit an prava, peccatum an gratia; et quin nomine intentionis aliquando finis, aliquando voluntas intelligatur.

## DISTINCTIO XXXIX

### CUM VOLUNTAS SIT DE HIS QUAE HOMO NATURALITER HABET, QUARE PECCATUM FORE DICATUR, CUM NULLUM ALIUD NATURALE PECCATUM SIT

1. Hic autem oritur quaestio satis necessaria, ex superioribus causam trahens. Dictum est enim supra, voluntatem inesse naturaliter homini, sicut intellectus et memoria. Quae autem homini naturalia sunt, quantumcumque vitientur, bona tamen esse non desinunt, quia non valet vitium bonitatem in qua Deus eam fecit, penitus consumere; ut, verbi gratia, intellectus, vel ratio, et ingenium, ac memoria, etsi vitiis ac peccatis obnubilentur et corrumpantur, bona tamen sunt, nec peccata nominantur; sicut Augustinus de ratione quae est imago Dei, in qua facti sumus, evidenter ostendit, in 15 lib. de Trinitate, cap. 8. Haec est, inquit, imago in qua homines sunt creati, qua caeteris animalibus praesunt; quae creatura in rebus creatis excellentissima, cum a Deo justificatur, a deformi forma in formosam mutatur formam. Erat enim etiam inter vitia natura bona. Haec autem imago, ratio est vel intellectus. Cum ergo voluntas de naturalibus sit, quare ipsa non semper bonum est, etsi aliquando vitiis subjaceat? Ad hoc facile respondent qui dicunt omnia quae sunt, in quantum sunt, bona esse; quia et ipsam voluntatem, in quantum est, vel in quantum voluntas est, ut supra posuimus, bonum esse asserunt; sed in quantum inordinata est, mala est et peccatum. Ubi potest ab eis rationabiliter quaeri si voluntas, in quantum inordinata est, peccatum est, quare ergo intellectus, ratio, et ingenium et hujusmodi, cum inordinata sunt, peccata non sunt? Inordinata vero sunt, sicut voluntas, cum ad rectum finem non tendunt, eorumque actus praevaricationes existunt. Ad quod illi dicunt voluntatis nomine aliquando vim, scilicet, naturalem potentiam volendi, aliquando

actum ipsius vis significari. Vis autem ipsa naturaliter animae insita, nunquam peccatum est, sicut nec vis memorandi vel intelligendi, sed actus hujus vis qui voluntas dicitur, tunc peccatum est, quando inordinatus est.

***Quare actus voluntatis sit peccatum, si actus aliarum potentiarum non sint peccata.***

2. Sed adhuc quaeritur quare hujus naturalis potentiae actus peccatum sit, si aliarum potentiarum actus peccata non sunt, scilicet, potentiae memorandi, cujus actus est memorare, et potentiae intelligendi, cujus actus est intelligere. Ad quod et ipsi dicunt quia alterius generis est actus ille voluntatis, quam actus memoriae vel intellectus. Hic enim actus est ad aliquid adipiscendum vel non admittendum, qui non potest esse ex malis, quin sit malus. Velle enim mala malum est, sed intelligere vel memorare mala malum non est. Quamvis eorum quidam etiam hos actus malos esse interdum non improbe asserant. Memorat enim interdum quis malum ut faciat, et quaerit intelligere verum ut sciat impugnare. Ecce qualiter solvitur praemissa quaestio ab his qui tradunt omnia esse bona in quantum sunt. Qui vero dicunt voluntates malas peccata esse, et nullo modo bona, brevius respondent, dicentes actum voluntatis non esse de naturalibus; sed vim ipsam et potentiam volendi, quae semper bonum est, et in omnibus est, etiam in parvulis, in quibus nondum est ejus actus.

***Quomodo intelligendum sit illud: Et homo etiam qui servus est peccati, naturaliter vult bonum.***

3. Praeterea quaeri solet quomodo intelligendum sit quod ait Ambr., in tom. 4 commentarii ad cap. 7 ad Rom.: Non enim quod volo, illud ago, sed quod nolo, illud facio. Dicit enim quod homo

subjectus peccato facit quod non vult, quia naturaliter vult bonum. Sed voluntas haec semper caret effectu, nisi gratia Dei adjuvet et liberet. Si homo subjectus peccato est, vult quidem malum et operatur, quia servus est peccati, et ejus voluntatem, sicut supra dixit Augustinus, c. 18, libenter facit. Quomodo ergo naturaliter vult peccato servit, et quo naturaliter vult bonum? Si non eadem voluntas, quae ergo istarum est, qua cum homo justificatur, a servitute peccati liberatur? Ut enim disseruimus superius, gratia Dei voluntatem hominis liberat et adjuvat, quae voluntatem hominis praeparat adjuvandam et adjuvat praeparatam. Sed quae est illa voluntas, an illa quae naturaliter vult donum? an illa quae libenter servit peccato, si tamen duae sunt voluntates? Proposita est quaestio profunda, quae varia a diversis expositione determinatur. Alii enim dicunt duos esse motus: unum quo vult bonum naturaliter. Quare naturaliter, et quare naturalis dicitur? Quia talis fuit motus naturae humanae in prima conditione, in qua creati sine vitio sumus, quae proprie natura dicitur. Fuit enim homo creatus in voluntate rectus. Unde in lib. de Fide ad Petrum, tom. 3, c. 25, scriptum est: Firmissime tene primos homines bonos et rectos esse creatos cum libero arbitrio, quod possent si vellent propria voluntate peccare, eosque non necessitate, sed propria voluntate peccasse. Recte ergo dicitur homo naturaliter velle bonum, quia in recta et bona voluntate conditus est. Superior enim scintilla rationis, quae etiam, ut ait Hieron. , in Cain non potuit extingui, bonum semper vult, et malum semper odit. Alium autem dicunt motum esse quo mens relicta superiorum lege subjicit se peccatis, eisque oblectatur. Iste motus, ut aiunt, antequam adsit alicui gratia, dominatur et regnat in homine, alterumque deprimit motum; uterque tamen ex libero arbitrio est. Veniente autem gratia ille malus motus eliditur, et alter naturaliter bonus liberatur, et adjuvatur ut efficaciter bonum velit. Ante gratiam vero licet naturaliter homo velit bonum, non tamen absolute concedi oportet bonam habere voluntatem, sed potius malam. Alii autem dicunt unam esse voluntatem, id est, unum motum, quo naturaliter vult homo bonum, et ex vitio vult homo

malum, eoque delectatur: et in quantum vult bonum, naturaliter bonus est; in quantum malum vult, malus est.



## DISTINCTIO XL

### AN EX FINE OMNES ACTUS PENSARI DEBEANT, UT SIMPLICITER BONI VEL MALI DICANTUR

1. Post haec de actibus adjiciendum videtur utrum et ipsi ex fine, sicut voluntas, pensari debeant boni vel mali. Licet enim secundum quosdam omnes boni sint, in quantum naturaliter sunt; non tamen absolute dicendi sunt omnes boni, nec omnes remunerabiles, sed quidam simpliciter mali dicuntur, sicut et alii boni. Nam simpliciter ac vere sunt boni illi actus, qui bonam causam et intentionem, id est, qui voluntatem bonam comitantur, et ad bonum finem tendunt; mali vero simpliciter dici debent qui perversam habent causam et intentionem. Unde Ambros. ait: Affectus tuus operi tuo nomen imponit. Et August. super psal. 31: Nemo computet bona opera sua ante fidem. Ita enim videntur mihi esse ut magnae vires, et cursus celerrimus praeter viam; quia ubi ipsa fides non erat, bonum opus non erat. Bonum enim opus intentio facit, intentionem fides dirigit. Non valde attendas quid homo faciat, sed quid cum facit attendat, quo lacertos optimae gubernationis dirigat. His testimoniis insinuari videtur ex affectu et fine opera bona esse vel mala. Quibus consonat quod Veritas in Evangelio, Matth. 7, ait: Non potest arbor bona fructus malos facere, neque arbor mala fructus bonos facere. Nomine arboris non natura humanae mentis, sed voluntas intelligitur; quae si mala fuerit, non bona, sed mala opera facit; si vero bona fuerit, bona, non mala opera facit.

***Utrum omnia opera hominis ex affectu  
et fine sint bona vel mala.***

2. Sed quaeritur utrum omnia opera hominis ex affectu et fine sint bona vel mala. Quibusdam ita videtur esse, qui dicunt omnes actus esse indifferentes, ut nec boni nec mali per se sint, sed ex intentione bona bonus, et ex mala malus sit omnis actus. Secundum quos quilibet actus potest esse bonus, si bona intentione geratur. Aliis autem videtur quod quidam actus in se mali sint, ita ut non possint esse nisi peccata, etiam si bonam habeant causam; et quidam in se boni, ita ut etsi malam habeant causam, non tamen boni esse desinant. Quod testimonio Augustini confirmant, qui dicit bonum aliquando non bene fieri. Quod enim quis invitus vel necessitate facit, non bene facit; quia non bona facit intentione, ut ait Augustinus, tom. 8, tract. 8, super 1 Joan. Servilis, inquit, timor non est in charitate; in quo quamvis credatur Deo, non tamen in Deum; et si bonum fiat, non tamen bene. Nemo enim invitus bene facit etiamsi bonum est quod facit. Ecce habes quod aliquis non bene facit illud quod bonum est. Facit ergo quod bonum est intentione non bona. Ideo asserunt illi quaedam opera esse talia, quae sic bona sunt, quod mala esse non possunt, quocumque modo fiant; sicut e converso, quaedam sic sunt mala, ut non possint esse bona, quacumque ex causa fiant. Alia autem esse opera quae ex fine vel causa bona sunt vel mala, et ad illa referunt sanctorum testimonia, quibus ex affectu vel intentione iudicium operum pensari dicunt. Tripartitam edunt isti differentiam actuum.

***Aliter Augustinus sentire videtur, qui dicit opera hominis esse bona vel mala ex intentione et causa, praeter quaedam quae per se peccata sunt.***

3. Sed Augustinus evidentissime docet in libro contra mendacium, cap. 7, in tom. 4, omnes actus secundum intentionem et

causam judicandos bonos vel malos, praeter quosdam, qui ita sunt mali, ut nunquam possint esse boni etiamsi bonam videantur habere causam. Interest, inquit, plurimum qua causa, quo fine, qua intentione quid fiat. Sed ea quae constat esse peccata, nullo bonae causae obtentu, nullo quasi bono fine, nulla velut bona intentione facienda sunt. Et quippe opera hominum, si causas habuerint bonas vel malas, nunc sunt bona, nunc mala, quae non sunt per seipsa peccata: sicut victum praebere pauperibus bonum est, si fit causa misericordiae cum recta fide: et concubitus conjugalis quando fit causa generandi, si ea fide fiat, ut gignantur regenerandi. Haec rursus mala sunt, si malas habeant causas: velut si jactantiae causa pascitur pauper, aut lasciviae causa cum uxore concumbitur, aut filii generentur non ut Deo, sed ut diabolo nutriantur. Cum vero opera ipsa per se peccata sunt, ut furta, stupra, blasphemiae, quis dicat causis bonis esse facienda, vel peccata non esse; vel, quod est absurdius, justa peccata esse? Quis dicat: Furemur divitibus, ut habeamus quid demus pauperibus; aut: Falsa testimonia proferamus, non ut inde innocentes laedantur, sed potius salventur? Duo enim bona hic sunt: ut inops alatur, et innocens non puniatur. Aut quis dicat adulterium esse faciendum, ut per illam cum qua fit, homo de morte liberetur? Testamenta etiam vera cur non supprimimus, et falsa supponimus, ne haereditates habeant qui nihil boni agunt, sed hi potius quilindigentes adjuvant? Cur non fiant illa mala propter haec bona, si propter haec bona nec illa sunt mala? Cur non ab immundis meretricibus quas ditant stupratores, rapiat divitias vir bonus, ut indigentibus eas largiatur, cum nullum malum malum sit si pro bono fiat? Quis hoc dicat, nisi qui res humanas moresque conatur et leges subvertere? Quod enim facinus non dicatur recte fieri posse, nec impune tantum, verum etiam gloriose, ut in eo non timeatur supplicium, sed speretur et praemium; si semel consenserimus in malis actibus, non quid fiat, sed quare fiat esse quaerendum, ut quaecumque pro bonis fiant causis, nec ipsa mala esse judicentur? At justitia merito punit eum qui dicit se subtraxisse superflua diviti, ut praeberet pauperi; et falsarium qui alienum corrumpit testamentum,

ut is esset haeres qui faceret eleemosynas largas, non ille qui nullas; et eum qui se fecisse adulterium ostendit, ut per illam cum qua fecit, hominem de morte liberaret. Sed dicet aliquis: Ergo aequandus est fur cuilibet furi qui voluntate misericordiae furatur? Quis hoc dixerit? Sed horum duorum non ideo quisquam est bonus, quia peior est unus. Peior enim est qui concupiscendo, quam qui miserando furatur. Sed si furtum omne peccatum est ab omni furto abstinendum est. Quis enim dicat esse peccandum, etiamsi aliud sit gravius, aliud levius peccatum? (Lib. eod., c. 8.) Nunc autem quaerimus quis actus peccatum sit vel non; non quid gravius sit vel levius. Intende, lector, propositis verbis tota mentis consideratione, quae non inutilem habent exercitationem; et dignosces quis actus sit peccatum, qui, scilicet, malam habeat causam; nec ille tantum, quia sunt nonnulli actus qui etsi bonam habeant causam, tamen peccata sunt, ut supra positum est. Ex quo consequi videtur quia non semper ex fine iudicatur voluntas sive actio mala, sicut in illis quae per se peccata sunt. Illa enim cum quis gesserit pro aliqua bona causa, bonum videtur habere finem; nec ex fine voluntas est mala, nec ex voluntate actio fit mala, sed ex actione voluntas fit prava. In quibus aliqui ponunt actum Judaeorum, qui crucifigendo Christum arbitrabantur se obsequium praestare Deo, quia bonum finem dicunt eos sibi posuisse, scilicet Dei obsequium; et tamen voluntatem eorum et actionem perversam fore asserunt. De bonis autem nulla fit exceptio in praemissis verbis August. quin omnis voluntas bona ex fine sit bona; et ex fine et voluntate omnis actio bona, bona est. Sed non omnis mala voluntas ex fine mala est, nec omnis mala actio ex fine et voluntate mala est; et omnis quae habet malam causam mala est, sed non omnis quae bonam causam habet bona est. Ideoque cum ex affectu dicitur nomen imponi operi, in bonis operibus generaliter vera est haec regula; sed in malis excipiuntur illa quae per se mala sunt. Omnia ergo hominis opera secundum intentionem et causam iudicantur bona vel mala, exceptis his quae per se mala sunt, id est, quae sine praevaricatione fieri nequeunt.

***Quidam dicunt praedicta non posse fieri bono fine.***

4. Quae tamen quidam contendunt nunquam habere bonam causam. Qui enim aliena furatur ut pauperibus tribuat, non pro bono, ut aiunt, furatur. Non enim bonum est aliena pauperibus erogare. Qui enim de rapina sacrificium Deo offert, idem facit, ut ait auctoritas, Eccl. 34, ac si filium in conspectu patris victimet, vel sacrificium carnis Deo offerat. Abominabilis nempe Deo est impiorum oblatio. Ita etiam et hominem per adulterium a morte liberare, malum esse dicunt. Etsi enim bonum sit hominem a morte liberare, tamen sic hominem liberare, malum esse asserunt. Ideoque Aug. in superioribus dicunt temperasse sermonem cauteque locutum, ubi ait ea quae constat esse peccata, nullo quasi bono fine, nulla velut bona intentione facienda. Non enim simpliciter dixit bono fine et bona intentione, sed addidit quasi et velut; quia talia non fiunt bono fine et bona intentione, sed intentione quae videtur bona, et fine qui putatur bonus, sed non est. Nec ideo accepit August. ista, ut aiunt, quin causas habeant malas; sed quia causas habent quae videntur bonae, sunt tamen malae.

## DISTINCTIO XLI

### AN OMNIS INTENTIO VEL ACTIO EORUM QUI CARENT FIDE SIT MALA

1. Cumque intentio, ut supra dictum est, bonum opus faciat, et fides intentionem dirigat, non immerito quaeri potest utrum omnis intentio, omneque illorum opus malum sit, qui fidem non habent. Si enim fides intentionem dirigat, et intentio bonum opus facit, ubi non est fides, nec intentio bona, nec opus bonum esse videtur. Quod a quibusdam non irrationabiliter astruitur, qui dicunt omnes actiones et voluntates hominis sine fide malas esse, quae fide habita bonae existunt; unde Apostolus ait, Rom. 14: Omne quod non est ex fide, peccatum est. Quod exponens August., in lib. Sententiarum Prosperi, c. 105, dist. 38, ait: Omnis infidelium vita peccatum est, et nihil bonum est sine summo bono; ubi deest agnitio aeternae veritatis, falsa virtus est, etiam in optimis moribus. Et Jacobus in Epistola canon., c. 2, ait: Qui offendit in uno, scilicet in charitate, factus est omnium reus. Qui ergo fidem et charitatem non habet, omnis ejus actio peccatum est, quia ad charitatem non refertur. Quod enim ad charitatem non refertur, ut supra meminit Aug., non fit quemadmodum fieri oportet, ideoque malum est. Non ergo mandata custodit, qui charitate caret, quia sine charitate nullum mandatorum custoditur; unde Aug. super Epistolam ad Gal., ait: Custoditionem legis dicit Apostolus, Rom. 13, non inebriari, non occidere. non moechari, et alia hujusmodi ad bonos mores pertinentia, quae sine charitate, fide, et spe, impleri non possunt. Nullum ergo mandatum implet, nullum bonum opus facit, qui fidem charitatemque non habet. Impossibile est enim, ut ait Apostolus, Heb. 11, sine fide aliquid placere Deo. Quae ergo sine fide fiunt, bona non sunt; quia omne bonum placet Deo.

***Quae praemissae sententiae obijciuntur ex verbis Augustini.***

2. His autem obijcitur quod supra dixit Aug., scilicet quod in servili timore, etsi bonum fiat, non tamen bene. Nemo enim invitus bene facit, etiam si bonum est quod facit. Hic enim dicit bonum fieri, sed non bene, ab illo qui charitatem non habet. Qui enim serviliter timet, charitate vacuus est; de quo tamen hic dicit, quia bonum facit, sed non bene. Qui etiam super illum locum psal. 83: Turtur invenit nidum sibi, ubi ponat pullos suos, lib. Confes., n. 1, c. 12, dicit quod Judaei, haeretici, et pagani opera bona faciunt, quia vestiunt nudos, et pascunt pauperes, et hujusmodi; sed non in nido Ecclesiae, id est, in fide; et ideo conculcantur pulli eorum. Quibus illi respondent, dicentes bona opera appellari hujusmodi quae sine charitate fiunt, non quia bona sint quando sic fiunt, quod evidenter supra August. docuit; sed quia bona essent, si aliter fierent; quae in suo genere sunt bona, sed ex affectu sunt mala.

***Aliorum sententia de praemissa quaestione, qua quaerebatur si omnis actio eorum mala est, qui fidem non habent.***

3. Alii vero qui trifariam distinctionem actuum faciunt, opera cuncta quae ad naturae subsidium fiunt, semper bona esse astruunt. Sed quod Aug. mala esse dicit, si malas habeant causas, non ita accipiendum est, quasi ipsa mala sint, sed quia peccant et mali sunt qui ea malo fine agunt. Item illud aliud, scilicet bonum opus intentio facit, et intentionem fides dirigit, determinant, dicentes ibi bonum vocatum quod remunerabile est ad vitam; non quod illud sit solum bonum opus, imo etiam alia plura, licet non ea ratione qua illud sint bona. Bonum enim multipliciter accipitur, scilicet pro utili, pro remunerabili, pro signo boni, pro specie boni, pro licito, et aliis forte modis. Solaque illa intentio remunerabilis est ad vitam, quam fides dirigit; sed non illa sola bona est, ut aiunt. Nam si quis Judaeus vel

malus christianus necessitatem proximi relevaverit naturali pietate ductus, bonum fecit, et bona fuit voluntas qua illud fecit.

***Hic ponuntur quaedam August. capitula, quae retractavit, non quasi prave dicta, sed quo sensu dixerit insinuans.***

4. Post haec investigari oportet qualiter intelligendum sit quod ait Aug., tom. 1, in lib. de vera Relig., c. 14: Usque adeo, inquit, peccatum voluntarium malum est, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium. Hujus dicti rationem Aug. aperiens in lib. Retract., l. 1, c. 13, dicit: Potest videri falsa haec definitio, sed si diligenter discutiatur, invenitur esse verissima. Peccatum quippe illud cogitandum est, quod tantummodo peccatum est, non quod est etiam poena peccati, scilicet, peccatum primum hominis, quod fuit peccatum et causa peccati, sed non poena. Quamvis et illa quae non voluntaria peccata non immerito dicuntur, quia vel a nescientibus vel a coactis perpetrantur, non omni modo possunt sine voluntate committi; quoniam et ille qui peccat ignorans, voluntate utique facit, quod cum faciendum non sit, putat esse faciendum: et ille qui, concupiscente adversus spiritum carne, non ea quae vult facit, concupiscit quidem nolens, et in eo non facit quod vult; sed si vincitur, concupiscentiae consentit volens, et in eo non facit nisi quod vult: et illud quod in parvulis est originale peccatum, ex prima hominis voluntate mala contractum est. Non itaque falsum est quod dixi: Usque adeo peccatum voluntarium est, etc. Ecce qualiter accipiendum sit illud, scilicet, vel de primo peccato hominis, vel de omnibus generaliter peccatis mortiferis; quorum licet quaedam dicantur non voluntaria, quae scilicet per ignorantiam vel per infirmitatem fiunt, eadem tamen ea ratione possunt dici voluntaria, quia sine voluntate non committuntur.



### *Aliud capitulum.*

5. Illius etiam intelligentia perquirenda est, quod, tom. 6, in lib. de duabus Animabus, c. 10, edidit, inquit: Nusquam nisi in voluntate peccatum est. Quod etiam in lib. Retract., l. 1, c. 15, plane determinat dicens: Potest putari ista falsa esse sententia qua diximus, nusquam nisi in voluntate esse peccatum, cum Apostolus dicat, Rom. 7: Quod nolo, hoc facio, etc. Sed peccatum quod nusquam est nisi in voluntate, illud praecipue intelligendum est quod justa damnatio consecuta est, id est, primum hominis peccatum. In eodem quoque lib. de duabus Animabus, cap. 10, aliud tradidit consideratione dignum; ait enim: Non nisi voluntate peccatur; ipsamque voluntatem definit dicens: Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non admittendum, vel adipiscendum. Hujus dicti causam aperiens, et intelligentiam pandens, in lib. Retract., lib. 1, c. 15, ait: Hoc propterea dictum est, ut hac definitione volens a nolente discerneretur, et sic ad illos referretur intentio, qui in paradiso fecerunt originem mali, nullo cogente, peccando, id est, libera voluntate; quia et scientes contra praeceptum fecerunt, et ille tentator suasit ut hoc fieret, non coegit. Nam qui nesciens peccavit, non incongruenter nolens peccasse dici potest; quamvis et ipse quidem nesciens fecit, volens tamen fecit. Ita nec tale peccatum sine voluntate esse potuit; sed voluntas facti ibi fuit, non peccati voluntas, quod tamen factum fuit peccatum; hoc enim factum est quod fieri non debuit. Quisquis autem sciens peccat, si potest cogenti ad peccatum sine peccato resistere, nec tamen facit, utique volens peccat; quia qui potest resistere, non cogitur cedere, quapropter peccatum sine voluntate esse non posse verissimum est. Ex his liquet qualiter superiora accipienda sint.

### *Quod mala voluntas est voluntarium peccatum.*

6. Si autem omne peccatum mortale voluntarium est, cum

voluntas mala peccatum sit mortale, constat ipsam esse voluntarium peccatum. Quid enim, ut ait Augustinus, tam in voluntate, quam ipsa voluntas situm est? Voluntas itaque mala recte voluntarium dicitur peccatum, quod in voluntate consistit. Voluntas quippe, ut ait Aug. in eodem, est prima causa peccandi; aut nullum peccatum est prima causa peccandi, nec est cui recte imputetur peccatum, nisi peccanti. Non ergo est cui recte imputetur, nisi voluntati. Hoc autem de peccato actuali et mortali intelligendum est. Neque his verbis aliud voluit ostendere August., ut ipse ait in *Retract.*, nisi quia voluntas est qua peccatur et qua recte vivitur.

## DISTINCTIO XLII

### AN VOLUNTAS ET ACTIO MALA IN EODEM HOMINE ET CIRCA EAMDEM REM SINT UNUM PECCATUM, AN PLURA

1. Cum autem voluntas mala et operatio sint peccatum, quaeri solet, utrum in eodem homine et circa eandem rem haec duo unum sint peccatum, vel diversa: ut si quis voluntate furatur, voluntatem habeat malam, quae peccatum est, et actum malum qui item peccatum est. Haec autem duo diversa sunt, scilicet voluntas, et actio. Sed numquid diversa sunt peccata, an unum? Quidam dicunt unum esse peccatum, alii vero dicunt diversa esse peccata, quia cum constet haec duo esse diversa, aut diversa duo peccata dicuntur, aut duo diversa non peccata. Quibus alii respondent haec duo diversa esse, non peccata. Non enim peccata sunt, sed peccatum unum; quia una praevaricatio vel inobedientia in utroque admittitur, sive quando vult, sive quando agit: et unus est ibi contemptus, sed minor cum in voluntate solum peccatum continetur, major vero cum voluntati etiam operatio additur; et ideo majus fit peccatum, sed non plura, cum voluntas operi mancipatur.

#### *Alia contra eosdem oppositio.*

2. Sed adhuc eisdem objicitur: Si unum tantum illa duo peccatum sunt, cum quis voluntate mala prius concepta deinde opus patriverit, non pro aliquo reus est, nisi pro quo ante opus reus erat, cum adhuc in sola voluntate peccatum consistebat; nullus enim reus est aeternae mortis, nisi pro peccato; sed peccatum aliud non est admissum actione, quam prius admissum erat voluntate. Non ergo pro aliquo alio iste fit damnabilis actu peccando, quam ante fuerat,

cum sola voluntate delinquebat. Ad hoc etiam et illi respondent, dicentes propter peccatum quidem tantum illum furem reum constitui, et quamvis ejus voluntas et actio unum sint peccatum, pro alio tamen reus factus est actu peccando, quam prius erat sola voluntate delinquendo, quia pro actu, qui est aliud quam voluntas, licet non aliud peccatum.

### *Alia adversus eosdem objectio.*

3. Item et adhuc quaestioni instant, dicentes haec duo ideo diversa esse peccata, quia diversorum legis mandatorum praevaricationes sunt. Alio enim mandato legis prohibetur actio furti, scilicet, Non furaberis: alio furandi voluntas, scilicet, Non concupisces rem proximi tui. Cum autem haec duo diversa mandata sint quibus illa duo prohibentur, patet illa duo diversas esse praevaricationes; diversa igitur peccata. Ad quod etiam illi dicunt, diversa quidem esse mandata quibus illa duo distinctim prohibentur, ut August. docet super Exod. Verumtamen in illis non observatis una tantum praevaricatio incurritur, unumque contrahitur peccatum, licet duo diversa illis prohibeantur. Sicut e converso duo sunt mandata charitatis, quibus duo praecipiuntur diligere; una tamen in eis nobis commendatur charitas.

### *Si peccatum ab aliquo admissum in eo sit quousque poeniteat?*

4. Praeterea solet quaeri, cum ab aliquo perpetrato voluntate peccato voluntas id agendi et actio transierint, nondum tamen vera habita poenitentia, utrum illud peccatum usquequo poeniteat sit in eo? Quod non esse videtur; quia voluntas quae prius fuit, non est, neque actio, quia neque vult illud vel agit quod ante voluit et egit. Sed non est ignorandum, peccatum duobus modis dici esse in aliquo,

et transire, scilicet actu et reatu. Actu est in aliquo, dum ipsum quod peccatum est, ut actio vel voluntas, in peccante est; reatu vero, cum pro eo, sive transierit sive adsit, mens hominis polluta est et corrupta, totusque homo suppliciis obligatur perpetuis. Nec unquam est in aliquo peccatum actu, praeter originale, quin sit etiam reatu; sed est reatu intelligendum, postquam transiit actu.

### ***Quibus modis dicitur in Scriptura reatus.***

5. Reatus in Scriptura multipliciter accipitur, scilicet pro culpa, pro poena, pro obligatione poenae temporalis vel aeternae. Si enim mortale est peccatum, obligat nos poenae aeternae; si veniale, obligat nos poenae temporali. Duo enim sunt genera peccatorum, mortalium scilicet et venialium. Mortale est, per quod homo mortem aeternam meretur. Crimen enim, ut ait Augustinus, est quod est dignum accusatione et damnatione. Veniale autem quod hominem usque in reatum perpetuae mortis non gravat, verumtamen poenam meretur, sed facile indulgetur.

### ***De modis peccatorum qui multipliciter assignantur.***

6. Modi autem peccatorum varias in Scriptura habent distinctiones, in qua dicitur peccatum duobus modis committi, scilicet cupiditate et timore, ut Augustinus tradit super illum locum psal. 79: Incensa igni et suffossa. His enim duobus modis dicit omnia peccata mortalia includi. Et incensa igni ea dicit quae ex cupiditate male incendente oriuntur: suffossa vero, quae ex timore male humiliante proveniunt; quod est quando quis cupit non cupienda, vel timet non timenda. Alibi vero dicitur peccatum fieri tribus modis, scilicet cogitatu, verbo et opere. Unde Hieron. super Ezech.: Tria generalia delicta sunt, quibus humanum subjacet genus. Aut enim cogitatione, aut sermone, aut opere peccamus. His aliquando etiam

additur quartus modus, scilicet consuetudinis; quod in quatruiduano Lazaro significatum est. Dicitur quoque homo peccare in Deum, in se et in proximum. In Deum, cum de Deo male sentit, ut haereticus; vel quae Dei sunt usurpare praesumit indigne, participando sacramentis; vel quando nomen Dei pejerando contemptibile facit. In proximum peccat, cum proximum injuste laedit, in se vero, cum sibi et non alii nocet.

### ***Quomodo differant delictum et peccatum.***

7. Variam quoque appellationem habet. Dicitur enim peccatum etiam delictum. Et delictum fortasse est (ut ait August. in Quaestionibus Levitici) declinare a bono; peccatum est, facere malum. Aliud est enim dedicare a bono, aliud est facere malum. Peccatum ergo est perpetratio mali, delictum desertio boni, quod et ipsum ostendit nomen. Quid enim aliud sonat delictum, nisi derelictum? et qui derelinquit, quid derelinquit nisi bonum? Vel delictum est quod ignoranter fit, peccatum quod scienter committitur. Indifferenter tamen et peccatum nomine delicti, et delictum nomine peccati appellitur.

### ***De septem principalibus vitiis.***

8. Praeterea sciendum est septem esse vitia capitalia, vel principalia, ut Gregor. super Exod. ait, scilicet inanem gloriam, iram, invidiam, acediam vel tristitiam, avaritiam, gastrimargiam, luxuriam; quae ut ait Joannes Chrys., significata sunt in septem populis, qui terram promissionis Israeli promissam tenebant. De his quasi septem fontibus cunctae animarum mortiferae corruptelae emanant. Et dicuntur haec capitalia, quia ex eis oriuntur omnia mala. Nullum enim malum est, quod etiam non ab aliquo horum originem trahat.

***De superbia, quae est radix omnis mali.***

9. Ex superbia tamen omnia mala oriuntur, et haec, et alia, quia, ut ait Greg., radix cuncti mali est superbia. De qua dicitur; Eccl. 10: Initium omnis peccati est superbia, quae est amor propriae excellentiae. Cujus quatuor sunt species, ut Greg. ait. Prima est, cum bonum quod habet quis, sibi tribuit. Secunda, cum credit a Deo esse datum, sed tamen pro suis meritis. Tertia, cum se jactat habere quod non habet. Quarta, cum caeteris despectis singulariter vult videri. Merito ergo radix omnis mali dicitur superbia. Huic autem videtur obviare quod Apostolus ait, 1 Tim. ult.: Radix omnium malorum est cupiditas, quia si radix omnium malorum est cupiditas, ergo superbiae. Quomodo ergo superbia radix est et initium omnis peccati?

***Quo sensu utrumque radix dicatur omnium malorum, scilicet et superbia, et cupiditas.***

10. Sed utrumque recte dictum esse intelligitur, si genera peccatorum singulorum, non singula generum utraque locutione includi intelligantur; nullum quippe genus peccati est, quod interdum ex superbia non proveniat; nullum etiam, quod ex cupiditate aliquando non descendat. Sunt enim nonnulli hominum qui ex cupiditate fiunt superbi: et aliqui ex superbia fiunt cupidi. Est enim, ut ait Aug., homo qui non esset amator pecuniae, nisi per hoc putaret se excellentiorem esse; ideoque ut excellat, divitias cupit; tali homini ex superbia oboritur cupiditas. Et est aliquis qui non amaret excellere nisi putaret per hoc divitias majores habere. Ideo ergo excellere laborat, quia divitias habere amat. Huic innascitur superbia, id est, amor excellentiae, ex cupiditate. Patet ergo quod ex superbia aliquando cupiditas, ex cupiditate aliquando superbia oritur, et ideo de utraque recte dicitur quod sit radix omnis mali.

## DISTINCTIO XLIII

### DE PECCATO IN SPIRITUM SANCTUM, QUOD DICITUR ETIAM PECCATUM AD MORTEM

1. Est praeterea quoddam peccati genus, caeteris gravius et abominabilius, quod dicitur peccatum in Spiritum sanctum, et de quo in Evangelio Veritas ait, Luc. 12: Qui peccaverit in Spiritum sanctum, non remittetur ei neque hic, neque in futuro. Et Joan. et Epistola 1 canonica, est peccatum ad mortem, non pro eo dico ut quis oret. Qui enim peccat in Patrem, remittetur ei; et qui peccat in Filium, remittetur ei: qui autem blasphemaverit in Spiritum sanctum, non remittetur ei neque hic, neque in futuro. Sed quaeritur quid sit illud peccatum in Spiritum sanctum vel ad mortem? Quidam dicunt illud peccatum esse desperationis vel obstinationis. Obstinatio est induratae mentis in malitia pertinacia, per quam homo fit impenitens. Desperatio est, qua quis diffidit penitus de bonitate Dei, aestimans suam malitiam divinae bonitatis magnitudinem excedere; sicut Cain qui dixit, Gen. 4: Major est iniquitas mea, quam ut veniam merear. Utrumque vero dicitur peccatum in Spiritum sanctum, quia Spiritus sanctus est amor Patris et Filii, et benignitas qua se invicem et nos diligunt; quae tanta est, cujus finis non est. Recte ergo in Spiritum sanctum delinquere dicuntur, qui sua malitia Dei bonitatem superare putant, et ideo poenitentiam non assumunt; et qui iniquitati tam pertinaci mente inhaerent, ut eam nunquam relinquere proponant, et ad bonitatem Spiritus sancti nunquam redire, patientia Dei abutentes, et de misericordia Dei nimis praesumentes; quibus placet malitia propter se, sicut piis bonitas. Isti nimia pertinacia et praesumptione peccant, aestimantes Deum non esse justum. Illi desperatione, Deum non bonum existimant, tollentes in hoc turbulentissimo iniquitatum mari portum divinae indulgentiae, quo se



recipiant fluctuantes. Atque ipsa desperatione addunt peccata peccatis, dicentes misericordiam nullam esse, et quod super peccatores necessaria damnatio debetur.

### *Utrum omnis obstinatio sit peccatum in Spiritum sanctum?*

2. Sed quaeritur utrum omnis obstinatio mentis in malitia obduratae, omnisque desperatio sit peccatum in Spiritum sanctum? Quidam dicunt omnem obstinationem et omnem desperationem esse peccatum in Spiritum sanctum. Quod si est, aliquando illud peccatum remittitur, quia multi etiam obstinatissimi et desperatissimi convertuntur, ut Aug. ait super illum locum psal. 14: Convertam in profundum maris, id est, eos qui erant desperatissimi; et ibi: Mittit cristallum suam sicut buccellas, id est. obstinatos facit aliorum doctores. Talium conversio ibi etiam evidenter ostenditur ubi ait, psal. 67: Qui educit vinctos in fortitudine; similiter et eos qui exasperant, qui habitant in sepulcris. Secundum istos illud peccatum dicitur irremissibile, non quin aliquando remittatur, sed quia vix et raro et difficulter dimittitur. Non enim solvitur cristallus, nisi vehementi spiritus impetu. Alii vero tradunt non quamlibet obstinationem vel desperationem appellari peccatum in Spiritum sanctum, sed illam tantum quam comitatur impenitentia; quam etiam impenitentiam dicunt esse peccatum in Spiritum sanctum. Sed quia August. dicit impenitentiam esse peccatum in Spiritum sanctum, cum sic obstinatus est aliquis, ut non poeniteat, discuti oportet an aliud sit obstinatio, aliud impenitentia sit in eo peccatum, an idem, sed diversis modis commissum. Secundum istos peccatum illud dicitur irremissibile, eo quod nunquam dimittatur. Unde Aug. etiam dicit, quod hoc solum peccatum veniam mereri non potest; et Hier. quod taliter peccans, digne poenitere non potest. Et ideo recte Joannes dicit: Ut non pro eo oret quis; quia qui sic peccat, orationibus Ecclesiae hic vel in futuro juvari non potest, habens cor induratum tanquam lapis, sicut de diabolo legitur. Post hanc vitam

qui valde mali sunt meritis Ecclesiae juvari non possunt.

***Quod aliter accipitur peccatum in Spiritum sanctum.***

3. Est etiam alia hujus peccati assignatio. Hoc enim peccatum August. definiens in lib. de Sermone Domini in monte, ait: Peccatum ad mortem est, cum post agnitionem Dei per gratiam Christi oppugnat aliquis fraternitatem, et adversus ipsam gratiam qua reconciliatus est Deo, invidiae facibus agitur, quod fortasse est peccare in Spiritum sanctum, quod peccatum dicitur non remitti; non quia non sit ignoscendum peccanti si poeniteat, sed quia tanta est labes peccati illius, ut deprecandi humilitatem subire non possit, etiam si peccatum suum mala conscientia agnoscere et renuntiare cogatur: ut Judas, cum dixit peccavi, facilius desperans cucurrit ad laqueum quam humilitate veniam peteret; quod propter magnitudinem peccati jam ex damnatione peccati tales habere credendum est. Ecce quaedam assignatio peccati in Spiritum sanctum, vel ad mortem, hic posita est, qua illud peccatum esse traditur, oppugnatio fraternitatis post agnitionem, et invidentia gratiae post reconciliationem, quod species quaedam obstinationis intelligi potest. Illam tamen definitionem Augustinus in lib. *Retract.*, l. 1, c. 9, commemorans, aliquid adjiciendum ibi fore, nec asserendo se dixisse, aperit, ita dicens: Quod quidem confirmavi, quoniam hoc putare me dixi. Sed tamen addendum fuit si in hac scelerata mentis perversitate finierit hanc vitam, quoniam de quocumque pessimo in hac vita constituto non est desperandum, nec pro illo imprudenter oratur de quo non desperatur. His verbis insinuat peccatum praemissa definitione descriptum, tunc solum debere dici ad mortem vel in Spiritum sanctum, cum non habet comitem poenitentiam; nec de aliquo peccatore desperandum est in hac vita, et ideo pro omni esse orandum. Unde illud Joan. 5: Non pro eo dico ut quis oret, sic accipiendum videtur, ut pro aliquo peccante ad mortem vel in Spiritum sanctum, postquam finierit hanc vitam, non oremus. Dum

autem in hac vita est, nec peccatum illius judicare, nec de illo desperare, sed pro illo orare debemus. Unde Augustinus, de Verbis Domini, de impenitentia quae est blasphemia in Spiritum sanctum sic ait, tom. 10, serm. 11, post medium: Ista impenitentia vel cor impenitens, quamdiu quisque in hac carne vivit, non potest judicari. De nullo enim desperandum est, quamdiu ad poenitentiam patientia Dei adducit: paganus est hodie; judaeus infidelis est hodie; haereticus est hodie; schismaticus est hodie; quid si cras amplectatur catholicam fidem, et sequatur catholicam veritatem? Quid si isti quos in quocumque genere erroris notas, et tanquam desperatissimos damnas, antequam finiant istam vitam agant poenitentiam, et inveniant veram requiem et vitam in futuro? Nolite ergo ante tempus judicare quemquam (1 Cor. 4). Ex his ostenditur pro singulis peccatoribus in hac vita esse orandum; nec de aliquo esse diffidendum, quia converti potest dum in hac vita est; quia non potest sciri de aliquo utrum peccaverit ad mortem vel in Spiritum sanctum, nisi cum ab hac vita discesserit, nisi forte alicui per Spiritum sanctum mirabiliter revelatum fuerit. Ex praedictis aliquatenus capi potest quomodo accipiatur peccatum in Spiritum sanctum, scilicet, invidentia gratiae fraternitatem impenitentis oppugnans; quae utique obstinatio esse videtur, et omnis impenitentis obstinatio atque desperatio. Notandum vero est quod non omnis qui non poenitet impenitens dici potest, quia impenitentia proprie obstinati est, et, ut quidam volunt etiam desperati.

### *Alia assignatio peccati in Spiritum sanctum.*

4. De hoc quoque peccato in Spiritum sanctum Ambros., tom. 2, in libro de Spiritu sancto, l. 1, c. 3, in fine, disserens, definitam assignationem tradit. dicens: Cur Dominus dixerit, Matt. 12: Qui blasphemaverit in Filium hominis remittetur ei; qui autem blasphemaverit in Spiritum sanctum, neque hic neque in futuro remittetur ei, diligenter advertite. Numquid alia est offensio Filii, alia

Spiritus sancti? Sicut una dignitas, sic una injuria. Sed si quis corporis specie deceptus humani remissius aliquid sentit de Christi carne quam dignum est, habet culpam, non est tamen exclusus a venia. Si quis vero sancti Spiritus dignitatem, majestatem et potestatem abneget sempiternam, et putet non in Spiritu Dei ejici daemonia, sed in Beelzebub, non potest ibi esse exhortatio veniae, ubi sacrilegii plenitudo est. Satis hic aperte explicatur quid sit peccatum in Spiritum sanctum. Quod illi August. descriptioni congruere videtur, qua illud peccatum dicitur esse invidentia gratiae oppugnans fraternitatem. Qui enim post cognitionem veritatis sancti Spiritus veritatem negat, ejusque opera dicit esse Beelzebub, potestati, bonitati et gratiae Dei invidere non dubitatur. Non itaque distinctio illa verborum sic accipienda est, quasi trium personarum divisae sint offensae, sed ibi peccatorum genera distincta sunt. Peccatum enim in Patrem id intelligitur, quod fit per infirmitatem, quia Patri Scriptura frequenter attribuit potentiam; peccatum in Filium, quod fit per ignorantiam, quia sapientia Filio attribuitur; tertium expositum est. Qui ergo peccat per infirmitatem vel per ignorantiam, facile veniam adipiscitur, sed non ille qui peccat in Spiritum sanctum. Cum autem una sit potentia, sapientia, bonitas trium, quare Patri potentia, Filio sapientia, Spiritui sancto bonitas saepius assignetur, superius dictum est.

## DISTINCTIO XLIV

### DE POTENTIA PECCANDI; AN SIT HOMINI VEL A SE, VEL A DIABOLO, VEL A DEO

1. Post praedicta consideratione dignum occurrit utrum peccandi potentia sit nobis a Deo, vel a nobis. Putant quidam potentiam recte agendi nobis esse a Deo; potentiam vero peccandi non a Deo, sed a nobis vel a diabolo esse; sicut mala voluntas non a Deo nobis est, sed a nobis et a diabolo, bona autem a Deo tantum nobis est. Bonae namque voluntatis et cogitationis initium non homini ex seipso nasci, sed divinitus parari et tribui in eo Deus evidenter ostendit, quia nec diabolus, nec aliquis angelorum ejus, ex quo in hanc caliginem sunt detrusi, bonam potuit vel poterit resumere voluntatem; quia si possibile foret, ut humana natura postquam a Deo aversa bonitatem perdidit voluntatis, ex seipsa rursus eam habere potuisset, multo possibilis hoc natura haberet angelica, quae quanto minus gravatur terreni corporis pondere, tanto magis hac esset praedita facultate. Non ergo homo vel angelus a se voluntatem bonam habere potest, sed malam. Similiter et de potentia inquirunt, per similitudinem voluntatis de potentia boni vel mali disserentes, quod illa sit a Deo, non ista.

*Auctoritatibus astruit potentiam peccandi esse a Deo.*

2. Sed pluribus sanctorum testimoniis indubitanter monstratur quod potestas mali a Deo est, a quo est omnis potestas. Ait enim Apostolus, Rom. 13: Non est potestas nisi a Deo, quod non de potestate boni tantum, sed et mali intelligi oportet, cum Pilato etiam Veritas dicat, Joan. 19: Non haberes in me potestatem, nisi datum esset tibi desuper. Malitia nempe hominum, ut ait August.,

cupiditatem nocendi per se habet; potestatem autem, si ille non dat, non habet. Ideoque diabolus antequam aliquid tolleret Job, dicebat Domino, Job. 1: Mitte manum tuam, id est, da potestatem, quia etiam nocentium potestas non est nisi a Deo; sicut Sapientia ait, Prov. 8: Per me reges regnant, et tyranni per me terram tenent. Unde Job de Domino ait, cap. 34: Qui facit regnare hypocritam propter peccata populi. Et de populo Israel dicit Deus, Osee 13: Dedi eis regem in ira mea. Nocendi enim voluntas potest esse ab homine, potestas autem non est nisi a Deo, et hoc abdita aptaque justitia; nam per potestatem diabolo datam justos Deus facit suos. De hoc etiam Gregor. in Mor. ait: Tumoris elatio, non potestatis ordo in crimine est. Potentiam Deus tribuit, elationem vero potentiae malitia nostrae mentis invenit. Tollamus ergo quod de nostro est, quia non potentia justa, sed actio prava damnatur. His auctoritatibus aliisque pluribus evidenter ostenditur quod non est potestas, boni vel mali cuicumque, nisi a Deo aequo, etsi te lateat aequitas.

### *An aliquando resistendum sit potestati?*

3. Hic oritur quaestio, non transilienda silentio. Dictum est supra quod potestas peccandi vel nocendi non est homini vel diabolo, nisi a Deo. Apostolus autem dicit, Rom. 13, quod qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit. Cum ergo diabolo sit potestas mali Dei ordinatione, ejus potestati non esse resistendum videtur. Sed sciendum est Apostolum ibi loqui de seculari potestate, scilicet rege, et principe, et hujusmodi; quibus non est resistendum in his quae jubet Deus eis exhiberi, scilicet in tributis, et hujusmodi. Si vero princeps aliquis, vel diabolus, aliquid jusserit vel suaserit contra Deum, tunc resistendum est. Unde August., determinans quando resistendum sit potestati, in lib. de Natura boni ait: Si aliquid jubeat potestas quod non debeas facere, hic sane contemne potestatem, timendo majorem potestatem. Ipsos humanarum rerum gradus adverte. Si quid jusserit procurator, numquid faciendum est, si contra

proconsulem jubeat? Rursus si quid ipse proconsul jubeat, et aliud jubeat imperator, numquid dubitatur illo contempto illi esse serviendum? Ergo si aliud imperator, aliud jubeat Deus, contempto illo obtemperandum est Deo. Potestati ergo diaboli vel hominis tunc resistamus, cum aliquid contra Deum suggesserit; in quo Dei ordinationi non resistimus sed obtemperamus. Deus enim praecepit, ut in malis nulli potestati obediamus. Jam nunc his intelligendis atque pertractandis, quae ad Verbi incarnati mysterium pertinent, integramentis consideratione intendamus, ut de ineffabilibus vel modicum aliquid fari, Deo revelante, valeamus.

