



S. Tomás de Aquino  
SUMA TEOLÓGICA  
Tertia Pars

# Tertia Pars

---

O Senhor Jesus Cristo, Salvador nosso, salvando o seu povo dos pecados deles, conforme o testemunho do anjo (Mt 1, 21), se nos mostrou como o caminho da verdade, pelo qual pudessemos, ressurgindo, chegar à beatitude da vida imortal. Por isso, havemos necessariamente de, para esgotar toda a matéria teológica, passar a tratar do Salvador de todos, em si mesmo considerado, e dos benefícios que fez ao gênero humano, depois que já examinamos o fim último da vida humana e estudamos as virtudes e os vícios.

E neste assunto devemos tratar, primeiro, do Salvador, em si mesmo; segundo, dos seus sacramentos, pelos quais alcançamos a Salvação; terceiro, do fim da vida imortal, à qual, por meio dele, chegaremos, pela ressurreição.

Em relação ao primeiro ponto, duas considerações temos a fazer. A primeira, sobre o mistério mesmo da Encarnação, pelo qual Deus se fez homem, para a nossa salvação. A segunda, das ações e dos sofrimentos do nosso Salvador, i. é, do Deus encarnado.

Nesta parte será tratada os seguintes temas:

- Tratado do verbo encarnado
- A vida de Cristo
- Os Sacramentos em geral
- O Batismo
- O Sacramento da Confirmação
- O Sacramento da Eucaristia
- O Sacramento da Penitência

# Tratado do verbo encarnado

---

## Questão 1: Da conveniência da encarnação

No primeiro ponto três questões devem ser tratadas. A primeira, sobre a conveniência da Encarnação de Cristo. A segunda, do modo de união do Verbo encarnado. A terceira, dos resultados dessa união.

Na primeira questão discutem-se seis artigos:

### Art. 1 — Se foi conveniente que Deus se encarnasse.

O primeiro discute-se assim. — Parece que não foi conveniente que Deus se encarnasse.

1. — Pois, sendo Deus abeterno a mesma bondade essencial, melhor é existir ele como abeterno existiu. Ora, Deus existiu abeterno sem nenhuma carne. Logo, convenientíssimo lhe era não se unir à carne. Portanto, não foi conveniente que Deus se encarnasse.

2. Demais. — Seres infinitamente diferentes inconvenientemente se unem; assim, faria inconveniente junção quem pintasse uma imagem, onde se ligasse a uma cabeça humana um pescoço de cavalo. Ora, Deus e a carne diferem infinitamente; pois, ao passo que Deus é simplicíssimo, a carne é composta, e sobretudo a humana. Logo, foi inconveniente que Deus se tivesse unido à carne humana.

3. Demais. — O corpo dista do sumo espírito tanto quanto a malícia, da suma bondade. Ora, absolutamente inconveniente era que Deus, a suma bondade, assumisse a malícia. Logo, não foi conveniente que o sumo espírito incriado assumisse um corpo.

4. Demais. — É inconveniente estar contido num ser mínimo o que excede os grandes; e que se aplique a coisas pequenas aquele a quem incumbe cuidado das grandes. Ora, toda a universidade das coisas não é suficiente a abranger a Deus, que exerce o governo de todo o mundo. Logo parece inconveniente esconder-se no corpinho de uma criança, a vagir, aquele em cuja comparação é nada o universo; e um tal, rei, abandonar tão longamente as suas moradas e transferir para um corpúsculo o governo de todo o mundo, como Volusiano escreve a Agostinho.

Mas, *em contrário*. — Convenientíssimo parece que as coisas invisíveis de Deus se manifestem pelas visíveis; pois, para tal foi feito todo o mundo, segundo as palavras do Apóstolo (Rom 1, 20) — As coisas invisíveis de Deus se vêem consideradas pelas obras que foram feitas. Ora, como diz Damasceno, pelo mistério da encarnação se manifesta ao mesmo tempo a bondade, a sabedoria, a justiça e o poder ou virtude de Deus. A bondade, pois não desprezou a fraqueza da sua própria criatura; a justiça porque não deu a outrem senão ao homem o poder de vencer o tirano, nem livrou o homem da morte pela violência; a sabedoria, porque deu a mais cabal solução a um problema difícilíssimo; o poder enfim ou a virtude infinita, pois nada há de maior ao fato de Deus ter-se feito homem. Logo, foi conveniente Deus ter-se encarnado.

**SOLUÇÃO.** — A cada coisa é conveniente o que lhe cabe segundo à essência da sua própria natureza; assim, convém ao homem raciocinar por ser de natureza racional. Ora, a natureza mesma de Deus é a bondade, como está claro em Dionísio. Por onde, tudo o que pertence essencialmente ao bem convém a Deus. Ora, pertence essencialmente ao bem o comunicar-se aos outros, como está claro em Dionísio. Por onde, pertence à essência do sumo bem comunicar-se de maneira suma à criatura. O que sobretudo

se realiza por ter-se a si mesmo unido a natureza criada, de modo a fazer uma só pessoa dos três o Verbo, a alma e a carne como diz Agostinho. Por onde, é manifesto que foi conveniente que Deus se tivesse encarnado.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** O mistério da Encarnação não se realizou porque tivesse Deus, de certo modo, obtido uma mudança do seu estado para outro, em que não existia abeterno; mas, por ter-se unido de um modo novo com a criatura, ou antes, a criatura a si: Pois, é conveniente que a criatura, mutável por natureza, não se apresente sempre do mesmo modo. Por onde, assim como a criatura, que primeiro não existia, foi depois produzida, assim também, não estando desde o princípio unida a Deus, veio depois a lhe ser unida.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Ser unida a Deus, na unidade de pessoa, não era conveniente à carne humana, pela condição da sua natureza, porque isso lhe sobrepunha a dignidade dela. Mas, foi conveniente a Deus, pela infinita excelência da sua bondade uni-la a si, para a salvação humana.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Qualquer outra condição, pela qual cada criatura difere do Criador, foi instituída pela sabedoria de Deus e ordenada à bondade divina. Pois, Deus pela sua bondade, sendo incriado, imutável e incorpóreo, produziu criaturas mutáveis e corpóreas; e semelhantemente o mal da pena foi introduzido pela justiça de Deus em vista da sua glória. Quanto ao mal da culpa, ele procede pelo afastamento da arte da sabedoria divina e da ordem da bondade divina. Por onde, podia ser conveniente a Deus assumir a natureza criada, mutável, corpórea e sujeita à penalidade: mas não lhe era assumir o mal da culpa.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Agostinho responde: A doutrina Cristã não ensina que Deus, por ter-se unido à carne humana, abandonou ou perdeu o exercício do governo universal, ou encerrou-o, como que comprimido nesse corpúsculo. Mas são esses pensamentos do homem, só capaz de cogitar no que é corpóreo, Pois, Deus é grande, não como uma mole, mas, pela sua virtude. Por isso, a grandeza da sua virtude não se comprimiu com a exiguidade local. Não é, portanto, incrível ao passo que o verbo transitório do homem, seja total e simultaneamente ouvido por muitos e por cada um, que o Verbo Deus, permanente, esteja total e simultaneamente em toda parte. Por onde, nenhum inconveniente resulta para Deus encarnado.

## **Art. 2 — Se foi necessário, para a salvação do gênero humano, que o Verbo de Deus se encarnasse.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que não foi necessário, para a salvação do gênero humano, que o Verbo de Deus se encarnasse.**

1. — Pois, o Verbo de Deus, sendo Deus perfeito, como demonstramos (Ia., q. 27, a. 2, ad 2; q. 4, a. 1, 2), nenhuma virtude se lhe acrescentou, por ter assumido a carne. Se, pois, o Verbo encarnado de Deus reparou a natureza humana, podia tê-la reparado mesmo sem ter assumido a carne.

2. Demais. — A reparação da natureza humana, caída no pecado, parece que nada mais exigia senão que o homem satisfizesse pelo seu pecado. Pois, Deus não deve exigir do homem mais do que ele pode fazer. E, sendo antes inclinado a compadecer-se do que punir, assim como imputa ao homem o ato do pecado, assim também parece que lhe há de imputar, para delir o pecado, o ato contrário. Logo, não foi necessário, para a reparação da natureza humana, que o Verbo de Deus se encarnasse.

3. Demais. — Para salvar-se o homem deve sobretudo honrar a Deus; donde o dizer a Escritura (Ml 1, 6): Se eu sou vosso Senhor, onde está o temor que se me deve? Mas, por isso mesmo os homens mais honram a Deus, que o consideram mais elevado que todas as coisas e mais remoto dos sentidos dos homens. Donde o dito da Escritura (Sl 112, 4): Excelso é o Senhor sobre todas as gentes e a sua glória é sobre os céus. E depois acrescenta: Quem há como o Senhor nosso Deus? O que respeita a reverência. Logo, parece que não convinha à salvação humana que Deus se fizesse semelhante a nós pela assunção da carne.

Mas, *em contrário*. — Aquilo pelo que o gênero humano é livrado da perdição é necessário à salvação humana. Ora, tal é o mistério da divina Encarnação, segundo o Evangelho (Jo 3, 16): Assim amou Deus ao mundo, que lhe deu a seu Filho unigênito, para que todo o que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna. Logo, foi necessário, para a salvação humana, que Deus se encarnasse.

**SOLUÇÃO.** — De dois modos pode uma coisa ser considerada necessária para um determinado fim. Primeiro, como aquilo sem o que o fim não pode existir; assim, o alimento é necessário à conservação da vida humana. De outro modo, como o meio pelo qual melhor e mais convenientemente se chega ao fim: assim, o cavalo é necessário para viajar. — Do primeiro modo não era necessário, para a reparação da natureza humana, que Deus se encarnasse. Pois, pela sua onipotente virtude, Deus podia reparar por muitos outros modos a natureza humana. — Do segundo, modo, era necessário que Deus se encarnasse, para a reparação da natureza humana. Por isso, Agostinho diz: mostremos que não faltava a Deus nenhum outro modo possível, a cujo poder todas as coisas estão igualmente sujeitas; mas, não existia nenhum outro modo mais conveniente para obviar à nossa miséria.

E isto podemos considerar relativamente à promoção do homem no bem. — Primeiro, quanto à fé, que mais se certifica por crer na palavra mesma de Deus, Donde o dizer Agostinho: Para que o homem mais confiadamente trilhasse o caminho da verdade, a própria Verdade, o Filho de Deus, assumindo a humanidade, constituiu e fundou, a fé — Segundo, quanto à esperança, que assim por excelência se exalça. Donde o dizer Agostinho: Nada foi tão necessário para exaltar a nossa esperança, do que a demonstração de quanto Deus nos ama. Pois, que indício mais manifesto desse amor do que ter-se o Filho de Deus dignado entrar em consórcio com a nossa natureza. — Terceiro, quanto à caridade, que assim sobremaneira se excita. Por isso, diz Agostinho: Que maior causa foi a do advento do Senhor senão mostrar Deus o seu amor para conosco? E depois acrescenta: Se nos custava amá-lo, que ao menos não custe corresponder-lhe ao amor. — Quarto, quanto a orar retamente, do que se nos deu como exemplo. Donde o dizer Agostinho: Não se devia seguir o homem que podia ser visto; devia-se seguir a Deus, que não podia ser visto. Pois, para que se manifestasse ao homem e fosse visto do homem e o seguisse o homem, Deus fez-se homem. — Quinto, quanto à participação da divindade, que é a Verdadeira beatitude do homem e o fim da vida humana. O que nos foi conferido pela humanidade de Cristo; assim, diz Agostinho: Deus se fez homem para o homem fazer-se Deus. Semelhantemente, também tal foi útil para a remoção do mal. — Primeiro, porque assim o homem é instruído para não preferir o diabo a si nem venerá-lo a ele, o autor do pecado. Por isso diz Agostinho: Pois que a natureza humana pode assim unir-se a Deus, de modo a fazer com ele uma só pessoa, aqueles soberbos espíritos malignos não ousem antepor-se ao homem, pois não têm carne. — Segundo, porque isso nos adverte quão grande seja a dignidade da natureza humana, para não a inquinarmos pelo pecado. Por onde, diz Agostinho: Deus nos mostrou quão excelso lugar tem a natureza humana entre as criaturas, por ter se manifestado aos homens como verdadeiro homem. E Leão Papa diz: Reconhece, ó Cristão, a tua dignidade; e, feito consorte da natureza divina, não queiras por uma volta degenerada tornar à antiga vileza. — Terceiro, porque, para eliminar a presunção humana, a graça de Deus, sem nenhuns méritos precedentes, se nos inculca no homem Cristo. — Quarto, porque a soberba do homem, que é o máximo

impedimento para nos unirmos a Deus, pode ser neutralizada e curada pela tão grande humildade de Deus, como no mesmo lugar diz Agostinho. — Quinto, para livrar o homem da servidão do pecado. O que, no dizer de Agostinho, devia realizar-se de modo que o diabo fosse vencido pela justiça do homem Jesus Cristo; e isso se deu por ter Cristo satisfeito por nós. Pois, um puro homem não podia satisfazer por todo o gênero humano; e Deus não devia satisfazer. Por onde era necessário que Jesus Cristo fosse Deus e homem. Por isso diz Leão Papa: A fraqueza é assumida pela força, pela majestade a humildade; de modo que, como convinha ao remédio à nossa salvação, um mesmo mediador entre Deus e os homens pudesse, como homem, nascer, e como Deus, ressurgir. Pois, se não fosse verdadeiro Deus não daria remédio; e se não fosse verdadeiro homem, não daria o exemplo.

E há ainda muitas outras utilidades daí resultantes, superiores à compreensão dos sentidos do homem.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A objeção colhe quanto ao necessário, do primeiro modo, sem o qual não se pode alcançar o fim.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Uma satisfação pode ser considerada suficiente de duplo modo. — Primeiro, perfeitamente; quando é condigna por uma certa adequação, para recompensar a culpa cometida. E, assim, uma suficiente satisfação não podia existir da parte do homem; pois, a natureza humana estava corrupta na sua totalidade pelo pecado; nem o bem de nenhuma pessoa, nem ainda o de muitas, podia, por equiparação, recompensar o detrimento de toda a natureza. Quer também porque o pecado cometido contra Deus implica uma certa infinidade, relativamente à infinidade da majestade divina; pois, tanto mais grave é a ofensa, quanto maior é aquele contra quem se delinqüiu. Por onde, uma satisfação condigna exigia que o ato do satisfaciente tivesse uma eficácia infinita, como dizendo respeito a Deus e ao homem. — Noutra sentido, uma satisfação pode ser considerada suficiente, imperfeitamente; isto é, quanto à aceitação de quem com ela se contenta, embora não seja condigna. E, deste modo, a satisfação do puro homem é suficiente. E como tudo o que é imperfeito pressupõe algo de perfeito, em que se funda, daí vem que toda a satisfação de um puro homem, tira a sua eficácia da satisfação de Cristo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Deus, assumindo a carne, não diminuiu a sua majestade; e por consequência não fica diminuída a razão da reverência para com ele. A qual cresce com o aumento do conhecimento que dele temos. Pois, por ter querido aproximar-se de nós pela assunção da carne, mais nos levou a conhecê-lo.

### **Art. 3 — Se, mesmo que o homem não tivesse pecado, Deus ter-se-ia encarnado.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que mesmo que o homem não tivesse pecado, Deus ter-se-ia encarnado.**

1 — Pois, permanecendo a causa, permanece o efeito. Ora, como diz Agostinho, muitas outras causas devemos levar em conta, na Encarnação de Cristo, além do resgate do pecado, do qual já se tratou (a. 2). Logo, mesmo que o homem não tivesse pecado, Deus ter-se-ia encarnado.

2. Demais. — É próprio da onipotência do poder divino levar as suas obras à perfeição, e manifestar-se por algum efeito infinito. Ora, nenhuma pura criatura pode ser considerada um efeito infinito pois, toda criatura é finita por essência. Ora, só na obra da Encarnação, se manifesta por excelência um efeito infinito do poder divino, pois nela se acham unidos seres infinitamente distantes, por ter-se o homem feito Deus. Em cuja obra também em sumo grau se aperfeiçoou o universo, por ter-se a última

criatura — o homem, unido ao primeiro princípio — Deus. Logo, mesmo se o homem não tivesse pecado, Deus ter-se-ia encarnado.

3. Demais. — A natureza humana não se tornou, pelo pecado, mais capaz da graça. Ora, depois do pecado, é capaz da graça da união, que é a graça máxima. Logo, se o homem não tivesse pecado, a natureza humana teria sido capaz dessa graça; nem Deus subtrairia à natureza humana um bem de que ela era capaz. Logo, se o homem não tivesse pecado Deus ter-se-ia encarnado.

4. Demais. — A predestinação de Deus é eterna. Ora o Apóstolo diz, de Cristo (Rom 1, 4): Que foi predestinado Filho de Deus com poder. Logo, mesmo antes do pecado, foi necessário o Filho de Deus encarnar-se para cumprir-se a predestinação de Deus. 5. Demais. — O mistério da Encarnação foi o primeiro revelado ao homem, como se conclui do dito da Escritura (Gn 2, 23): Eis aqui agora o osso de meus ossos, etc., o qual o Apóstolo diz que é um sacramento grande em Cristo e na Igreja (Ef 5, 22). Ora, pela mesma razão porque não o podia o anjo, também o homem não podia ter presciência da sua queda, como o prova Agostinho. Logo, mesmo que o homem não tivesse pecado, Deus ter-se-ia encarnado. Mas, *em contrário*, Agostinho diz expondo aquilo do Evangelho (Lc 19, 10) — O Filho do homem veio buscar e salvar o que tinha perecido: Logo, se o homem não tivesse pecado, o Filho do homem não teria vindo. E àquilo do Apóstolo (1Tm 1, 15) — Jesus Cristo veio a este mundo para salvar os pecadores, diz a Glosa: Nenhuma outra causa houve da vinda de Cristo a este mundo senão salvar os pecadores. Elimina as doenças, elimina as chagas: já nenhuma razão há de remédio.

**SOLUÇÃO.** — São diversas as opiniões sobre esta matéria — Uns dizem que, mesmo sem o pecado do homem, o Filho de Deus ter-se-ia encarnado. Outros afirmam o contrário. E a esta afirmação devemos dar assentimento. Pois, as obras puramente voluntárias de Deus, sem haver nenhum débito para com a criatura, nós não as podemos conhecer, senão enquanto manifestadas pela Sagrada Escritura, que nos torna conhecida a vontade divina. Ora, como a Sagrada Escritura, sempre dá como razão à Encarnação o pecado do primeiro homem, mais convenientemente se diz que a obra da Encarnação foi ordenada por Deus como remédio do pecado, de modo que, se o pecado não existisse, a Encarnação não teria lugar. Embora por aí não fique limitado o poder de Deus; pois, Deus teria podido encarnar-se mesmo sem ter existido o pecado.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Todas as outras causas assinaladas respeitam o remédio do pecado. Pois, se o homem não tivesse pecado, teria infuso em si o lume da sabedoria divina e teria, de Deus, a perfeita retidão da justiça, para conhecer e, praticar todo o necessário. Mas, tendo o homem, pelo abandono de Deus, caído ao nível das coisas corpóreas, foi conveniente que Deus, tendo assumido a carne, também lhe desse o remédio da salvação por meio de coisas corpóreas. Por isso àquilo do Evangelho (Jo 1, 14) — O Verbo se fez carne — Diz Agostinho: A carne te cegou, a carne te cura; pois, Cristo veio para, com a carne, extirpar os vícios da carne.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — No modo mesmo da produção das coisas, do nada, se manifesta o infinito poder divino. E também à perfeição do universo basta que a criatura se ordene para Deus, de um modo natural, como para o fim. Mas, excede os limites da perfeição da natureza o unir-se criatura pessoalmente a Deus.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Podemos considerar em a natureza humana uma dupla capacidade — Uma, conforme à ordem da potência natural. E esse Deus sempre a satisfaz, pois dá a cada coisa conforme à sua capacidade natural — Outra conforme à ordem do poder divino, a cujo nuto toda criatura obedece. E a esta pertence a capacidade em questão. Pois, Deus não satisfaz toda essa capacidade da natureza, do contrário não poderia fazer na criatura senão o que faz. O que é falso, como já demonstramos na

Primeira Parte (q. 25, a. 5; q. 105, a. 6). Pois nada impede que a natureza humana, depois pecado não seja susceptível de maior elevação. Porque Deus permite se faça o mal para dele tirar um bem melhor. Donde o dizer o Apóstolo (Rom 5, 20): Onde abundou o pecado superabundou a graça. E o dizer-se na benção do Círio Pascal: Ó culpa feliz, que mereceu ter um tal e tão grande Redentor.

**RESPOSTA À QUARTA.** — À predestinação pressupõe a presciência dos futuros. Por onde, assim como Deus predestina que a salvação de um homem deve se cumprir pela oração de outros; assim também predestinou a obra da Encarnação como médio do pecado.**RESPOSTA À QUINTA.** — Nada impede que seja revelado um efeito a quem não o é a causa. Por onde, ao primeiro homem podia ser revelado mistério da Encarnação sem que tivesse a presciência da sua queda; pois, quem quer que conheça um efeito não há de por isso conhecer a causa.

## **Art. 4 — Se Deus mais principalmente se encarnou para remédio dos pecados atuais do que para remédio do pecado original.**

**O quarto discute-se assim.** — Parece que Deus mais principalmente se encarnou para remédio dos pecados atuais do que para remédio do pecado original.

1. — Pois, quanto mais grave é um pecado tanto mais se opõe à salvação humana, por causa da qual Deus se encarnou. Ora, o pecado atual é mais grave que o original; pois, o pecado original merece uma pena mínima, como diz Agostinho. Logo, mais principalmente a Encarnação de Cristo se ordena a delir os pecados atuais.

2. Demais. — O pecado original não merece a pena do sentido, mas só a do dano, como se demonstrou na Segunda Parte da Primeira Parte (Ia. Ilae, q. 87, a. 5 arg. 2). Ora, Cristo veio para, em satisfação dos pecados sofrer na cruz a pena dos sentidos, mas não, a do dano, porque não careceu nunca da divina visão nem da divina fruição. Logo, mais principalmente veio para delir o pecado atual, que o original.

3. Demais. — Crisóstomo diz: É disposição de um servo fiel reputar por prestados como que só a si os benefícios do seu Senhor, feitos quase geralmente a todos. Pois, como que de si só falando, Paulo escreve assim (Gl 2, 20): Amou-me e se entregou a si mesmo por mim. Ora, os pecados propriamente nossos são os atuais, pois o original é um pecado comum. Logo, devemos ter uma disposição tal, que julgemos ter ele vindo principalmente por causa dos pecados atuais.

Mas, *em contrário*, o Evangelho diz (Jo 1, 29): Eis o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo. Expondo o que diz, a Glosa: Pecado do mundo se chama o pecado original, comum a todo o mundo.

**SOLUÇÃO.** — É certo ter vindo Cristo a este mundo não só para delir o pecado transmitido originalmente aos pósteros, mas também para delir todos os pecados que depois se lhe acrescentaram. Não que todos sejam delidos, pois o impede a culpa dos homens que não inerem a Cristo, segundo aquilo do Evangelho (Jo 3, 19): A luz veio ao mundo e os homens amaram mais as trevas que a luz; mas porque ele fez o suficiente para delir a todos. Donde o dizer o Apóstolo (Rom 5, 16): Não foi assim o dom como o pecado; porque o juízo na verdade se originou de um pecado para condenação, mas a graça padeceu de muitos delitos para justificação.

Mas, tanto mais principalmente Cristo veio para delir um pecado, quanto maior ele é. Ora, a noção de maior é susceptível de dupla acepção. — Numa, intensivamente; assim, tanto maior é a brancura quanto mais intensa. E deste modo, maior é o pecado atual que o original, porque é mais essencialmente voluntário, como se demonstrou na Segunda Parte. — Noutra, diz-se maior o que o é

extensivamente; assim, dizemos maior a brancura que cobre uma superfície maior. E, deste modo, o pecado original, que contaminou todo o gênero humano, é maior que qualquer pecado atual próprio de uma pessoa particular. E, sendo assim, Cristo veio mais principalmente para tirar o pecado original, pois, o bem do povo é mais divino que o de um só, como diz Aristóteles.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A objeção colhe quanto à grandeza intensiva do pecado.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O pecado original, na retribuição futura, não merece a pena do sentido. Contudo, as penalidades que sofremos sensivelmente nesta vida, como a fome, a sede, a morte e outras semelhantes, procedem do pecado original. Por isso Cristo, para satisfazer plenamente pelo pecado original, quis sofrer a dor sensível, consumando em si mesmo a morte e outros sofrimentos semelhantes.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como Crisóstomo induz no mesmo lugar, o Apóstolo dizia as referidas palavras, não como querendo diminuir os dons amplíssimos de Cristo e derramados pela universa terra; mas como se julgando exposto ele só por todos. Pois que importa, se fez também aos outros o que, feito a ti, é de tal modo íntegro e perfeito como se não fosse feito a nenhum outro? Por onde, pelo fato, de dever alguém reputar por feitos a si os benefícios de Cristo, não deve julgar que não foram feitos para os outros. O que portanto não exclui que viesse mais principalmente abolir o pecado de toda a natureza do que o pecado de uma só pessoa. Mas, esse pecado comum foi de tal modo remediado, em cada um, como se só nele o fosse, E assim, por causa da união da caridade, o todo que foi distribuído a todos cada um deve se atribuir a si.

## **Art. 5 — Se foi conveniente Cristo encarnar-se desde o princípio do gênero humano.**

**O quinto discute-se assim.** — Parece que era conveniente que Deus se tivesse encarnado desde o princípio do gênero humano.

1. — Pois, a obra da Encarnação procede da imensidade da caridade divina, segundo aquilo do Apóstolo (Ef 2, 4): Deus que é rico em misericórdia, pela sua extrema caridade com que nos amou, ainda quando estavam os mortos pelos pecados nos deu vida juntamente em Cristo. Ora, a caridade não tarda em socorrer ao amigo que padece necessidade, segundo a Escritura (Pr 3, 28): Não digas ao teu amigo: Vai e torna, amanhã te darei, quando tu lhe podes dar logo. Portanto Deus não devia ter diferido a obra da Encarnação, mas, imediatamente, desde o princípio, devia ter socorrido o gênero humano pela sua encarnação.

2. Demais. — O Apóstolo diz (1Tim 1, 15): Jesus Cristo veio a este mundo para salvar os pecadores. Ora, os salvos teriam sido em maior número se desde o princípio do gênero humano Deus se tivesse encarnado; pois, muitos, ignorando Deus, pereceram no seu pecado, em diversos séculos. Logo, era mais conveniente que Deus se tivesse encarnado desde o princípio do gênero humano.

3. Demais. — A obra de graça não é menos ordenada que a da natureza. Ora, a natureza começa pelo perfeito, como diz Boécio. Logo, a obra da graça devia ter sido perfeita desde o começo. Ora, na obra da Encarnação consideramos a perfeição da graça, segundo o Evangelho (Jo 1, 14): O Verbo se fez carne; e depois acrescenta: Cheio de graça e de verdade. Logo, Cristo devia ter-se encarnado desde o princípio do gênero humano.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo (Gl 4, 4): Mas quando veio o cumprimento do tempo, enviou Deus a seu Filho, feito de mulher, feito sujeito à lei — ao que diz a Glosa, que a plenitude do tempo foi a predeterminada por Deus Padre para quando houvesse de mandar o seu Filho. Ora, Deus determina tudo pela sua sabedoria. Logo, Deus encarnou-se no tempo convenientíssimo. E, assim, não era conveniente que Deus se tivesse encarnado desde o princípio do gênero humano.

**SOLUÇÃO.** — Sendo a obra da Encarnação principalmente ordenada à reparação da natureza humana pela abolição do pecado, é manifesto que não foi conveniente, desde o princípio do gênero humano, antes do pecado, que Deus se tivesse encarnado. Pois, remédio não se dá senão aos doentes. Donde o dizer o próprio Senhor (Mt 9, 12): Os sãos não têm necessidade de médico, mas sim os enfermos; eu não vim chamar os justos, mas os pecadores.

Mas, nem ainda imediatamente, depois do pecado, era conveniente que Deus se tivesse encarnado. — Primeiro, por causa da condição do pecado humano, que proviera da soberba; por onde, o homem devia ser libertado de modo que, humilhado, se reconhecesse necessitado de um libertador. Por isso, àquilo do Apóstolo (Gl 3, 19): Ordenada por anjos na mão de um mediador, diz a Glosa: Foi obra de um grande conselho o não ter sido o Filho de Deus enviado imediatamente depois da queda do homem. Pois, Deus primeiro abandonou o homem à liberdade do arbítrio, na lei natural, para que assim reconhecesse as forças da sua natureza. E então, quando essa se tornou deficiente, recebeu a lei. Dada ela, o morbo se fortificou, não por vício da lei, mas, da natureza; de modo que, reconhecendo assim a sua fraqueza, chamasse pelo médico e buscasse o auxílio da graça. — Segundo por causa da ordem da promoção no bem, pela qual do imperfeito se chega ao perfeito. Donde o dizer o Apóstolo (1Cor 15, 46): Não primeiro o que é espiritual, senão o que é animal, depois o que é espiritual. O primeiro homem formado da terra é terreno, o segundo homem, do céu, celestial. — Terceiro, por causa da dignidade do próprio Verbo encarnado. Pois, àquilo do Apóstolo (Gl 4, 4): Mas quanto veio o cumprimento do tempo, diz a Glosa: Quanto maior era o juiz que vinha, tanto mais longa devia ser a série dos arautos que o precedessem — Quarto, a fim de não se entibiar, pela longura do tempo, o fervor da fé e a caridade de muitos. Donde o dizer o Evangelho (Lc 18, 8): Quando vier o Filho do homem, julgais vós que achará ele alguma fé na terra?

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A caridade não tarda em socorrer ao amigo, salva contudo a oportunidade do seu ato e a condição da pessoa. Se, pois, um médico, logo desde o princípio da doença, desse o remédio ao doente, o remédio lhe aproveitaria menos ou até mesmo faria mal em lugar de curar. Por isso também o Senhor não deu desde logo ao gênero humano o remédio da Encarnação, a fim de que ele por soberba não o desprezasse sem ter antes reconhecido a sua enfermidade.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — À objeção Agostinho responde do modo seguinte: Cristo quis aparecer aos homens e pregar-lhes a sua doutrina quando e onde sabia que haveria quem acreditasse nele. Pois, nesses tempos e nesses lugares, em que o seu Evangelho não foi pregado, previa que as gentes haveriam de ser todas, relativamente à sua pregação, tais quais eram, senão todos, a maior parte dos que lhe viam a presença corporal, que nele não quiseram crer, mesmo depois de ressuscitado dos mortos. Mas, reprovando essa resposta diz o mesmo Agostinho: Porventura podemos dizer que os Sírios e os Sidônios não queriam crer nos prodígios que presenciassem, ou não houvessem de crer se eles se fizessem, pois que o próprio Deus atestava que haveriam de fazer penitência com grande humildade, se na presença deles se tivessem operados aqueles prodígios do poder divino? — Donde, ele próprio resolvendo a dificuldade, acrescenta: Como diz o Apóstolo, isto não depende do que quer nem do que corre, mas de usar Deus da sua misericórdia; o qual, de um lado, quis socorrer aqueles que previa

haveriam de acreditar nos seus milagres, se entre eles tivessem sido feitos; de outro lado, não socorreu aqueles que julgou de maneira diferente, ocultamente, é certo, mas justamente, na sua predestinação. Por onde, acreditamos, sem duvidar, na sua misericórdia, em relação aos que são salvos, e na sua verdade, em relação aos que são punidos.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O perfeito é anterior ao imperfeito em seres diversos pelo tempo e pela natureza; pois, há de necessariamente ser o perfeito que leve os seres imperfeitos à perfeição, mas, relativamente a um mesmo ser, o imperfeito tem anterioridade no tempo, embora seja posterior por natureza. Assim, pois, a perfeição eterna de Deus precede, na duração, a imperfeição da natureza humana; mas é posterior a ela a perfeição consumada na união com Deus.

## **Art. 6 — Se a obra da Encarnação devia ser diferida até o fim do mundo.**

**O sexto discute-se assim. — Parece que a obra da Encarnação devia ser diferida até o fim mundo.**

1. — Pois diz a Escritura: A minha velhice com abundância de misericórdia — o que se entende como os últimos tempos, como diz a Glosa. Ora, o tempo da Encarnação é sobretudo o tempo da misericórdia, segundo a Escritura: É tempo de teres piedade dela. Logo, a Encarnação devia ser diferida até o fim do mundo.

2. Demais. — Como se disse, o perfeito, relativamente a um mesmo ser, é temporalmente posterior ao imperfeito. Logo, o perfeito por excelência deve ser o último no tempo. Ora, a perfeição suma da natureza humana é a união com o Verbo; pois, como diz o Apóstolo, foi do agrado do Pai que residisse em Cristo a plenitude da divindade. Logo, a Encarnação devia ser diferida até o fim mundo.

3. Demais. — Não se deve fazer por meio de dois agentes o que por um só pode ser feito. Ora, um só advento de Cristo pode bastar à salvação da natureza humana, e esse se dará no fim do mundo. Logo, não era necessário que viesse antes, pela Encarnação. — E assim, a Encarnação devia ser diferida até o fim do mundo. Mas, *em contrário* a Escritura: No meio dos anos tu a farás notória. Logo, o mistério da Encarnação, pelo qual Deus se fez conhecer, não devia ser diferido, até o fim do mundo.

**SOLUÇÃO.** — Assim como não era conveniente que Deus se tivesse encarnado desde o princípio do mundo, assim não o era que a Encarnação fosse diferida até o fim do mundo. O que se evidencia, primeiro, da união da natureza divina com a humana. Pois, como se disse (a. 5, ad 3), o perfeito, de um modo, precede temporalmente o imperfeito. Pois, no que de imperfeito passa a perfeito, o imperfeito precede temporalmente o perfeito; mas na causa eficiente da perfeição, o perfeito precede temporalmente o imperfeito. Ora, ambos concorreram na obra da Encarnação. Porque, pela própria Encarnação, a natureza humana foi elevada à suma perfeição; por isso não convinha que a Encarnação se tivesse realizado desde o princípio do gênero humano. Mas, o Verbo Encarnado é ele mesmo a causa eficiente da perfeição humana, segundo o Evangelho: Todos nós participamos da sua plenitude; e por isso não devia a obra da Encarnação ser diferida até o fim do mundo. Ao passo que a perfeição da glória, a qual ultimamente será elevada a natureza humana, pelo Verbo encarnado, se realizará no fim do mundo. Segundo, pelo efeito da salvação humana. Pois, como diz Agostinho, está no poder de quem dá compadecer-se quando e quanto quiser. Por isso veio quando sabia que devia socorrer e que o benefício havia de ser grato. Assim, quando, por um certo languor do gênero humano, o conhecimento de Deus começou a apagar-se entre os homens e os costumes a se mudarem, dignou-se escolher a Abraão, que realizasse a forma da renovação do conhecimento de Deus, e dos costumes. E como ainda a reverência que lhe deviam fosse diminuindo, deu a lei escrita, por meio de Moisés. E como as gentes a desprezaram, sem quererem se lhe submeter, e nem a observaram os que a receberam, o Senhor,

movido pela misericórdia, mandou o seu Filho, que, feita a todos a remissão dos pecados, ofereceu-os justificados a Deus Padre. Ora, se o remédio fosse diferido até o fim do mundo, o conhecimento de Deus, a reverência a ele devida e a honestidade dos costumes teriam totalmente desaparecido da terra. Terceiro, a conveniência da Encarnação resulta da manifestação do poder divino, que salvou os homens de muitos modos, não só pela fé do futuro, mas pela do presente e do pretérito.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A Glosa aduzida se refere à misericórdia conducente à glória. Mas, referida à misericórdia feita ao gênero humano pela Encarnação de Cristo, devemos então saber, como diz Agostinho, que o tempo da Encarnação pode ser comparado à juventude do gênero humano, por causa do vigor e do fervor da fé, que obra pelo amor; à velhice porém, que é a sexta idade, por causa do número dos tempos, por que Cristo veio na sexta idade. E embora no corpo não possam coexistir a juventude com a velhice podem contudo existir simultaneamente na alma, aquela, pela alegria, esta, pela gravidade. E por isso como diz ainda noutro lugar Agostinho, não devia o mestre divino, por cuja imitação os costumes do gênero humano viriam a ser ótimos, ter vindo senão no tempo da juventude. E noutro passo diz que Cristo veio na sexta idade do gênero humano, como no tempo da velhice.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A obra da Encarnação não devemos considerá-la só como termo e movimento do imperfeito para o perfeito, mas também como princípio da perfeição da natureza humana, como se disse.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como diz Crisóstomo àquilo do Evangelho — Deus não enviou seu Filho ao mundo para condenar o mundo: Dois são o adventos de Cristo: o primeiro, para remir os pecados; o segundo, para julgar. Pois, se tal não tivesse feito, todos ter-se-iam simultaneamente perdido, porque todos pecaram e precisam da graça de Deus. Por onde é claro, que o advento da misericórdia não devia ser diferido até o fim do mundo.

## Questão 2: Do modo da união do Verbo Encarnado

Em seguida devemos tratar do modo da união do Verbo encarnado. E primeiro, quanto à união mesma. Segundo, quanto à pessoa que assumiu Terceiro, quanto à natureza assumida.

Na segunda questão discutem-se doze artigos:

### **Art. 1 — Se a união do Verbo encarnado se operou numa só natureza.**

**O primeiro discute-se assim. — Parece que a união do Verbo se operou numa só natureza.**

1 — Pois, diz Cirilo e está nas atas do Concílio Calcedonense: Não devemos entender serem duas as naturezas, mas uma só a natureza encarnada do Deus Verbo; o que não se daria se a união não se realizasse em a natureza. Logo, a união do Verbo encarnado foi feita em a natureza.

2. Demais. — Atanásio diz: Assim como a alma racional e a carne convêm na constituição de uma natureza humana, assim Deus e o homem convêm na constituição de qualquer uma natureza. Logo, a união foi feita em a natureza.

3. Demais. — Duas naturezas não são denominadas uma pela outra, salvo se de algum modo se transmuda uma na outra, Ora, a natureza, divina e a humana em Cristo se denominam uma pela outra; assim, diz Cirilo, que a natureza divina se encarnou; e Gregório Nazianzeno diz, que a natureza humana se deificou, como está claro em Damasceno. Logo, parece que de duas naturezas fez-se uma só natureza,

Mas, *em contrário*, diz uma determinação do concílio Calcedonense: Confessamos, que agora devemos reconhecer que o filho unigênito de Deus existe em duas naturezas, sem confusão, imutavelmente, indivisivelmente, inseparavelmente, sem que jamais a diferença da naturezas tenha sido destruída por causa da união — Logo, não se fez a união em a natureza.

**SOLUÇÃO.** — Para resolver com clareza a questão presente, devemos considerar o que é a natureza. Ora, é mister saber-se que o nome de natureza é assim dito ou derivado de nascer. Por isso, esse nome foi primariamente usado para significar a geração dos viventes, chamada atividade ou reprodução de modo que natureza quer dizer quase nascitura. Em seguida o nome de natureza foi aplicado translatamente para significar o princípio dessa geração. E como o princípio da geração, nos seres vivos, é intrínseco, o nome de natureza, foi ulteriormente aplicado para significar qualquer princípio intrínseco de movimento; e assim o Filósofo diz, que a natureza é o princípio do movimento, pelo que ele tem de essencial, e não de accidental. Ora, este princípio ou é forma ou matéria. Por isso, às vezes a natureza é chamada forma; outras vezes, porém, matéria. E como o fim da geração natural é o ser gerado, isto é, a essência da espécie expressa pela definição, daí vem que essa essência específica também se chama natureza. E neste sentido, Boécio define a natureza, dizendo: A natureza é a diferença específica que informa cada coisa, isto é, que realiza a definição da espécie. Ora, é neste sentido que agora empregamos a palavra natureza, enquanto significativa da essência, ou àquilo que a coisa é (quod quid est) ou a quiddidade específica.

Ora, tomando a palavra natureza nesta acepção, é impossível que a união do Verbo encarnado se tivesse realizado em a natureza. Pois, de três modos uma coisa pode ser constituída de duas ou várias.

De um modo, permanecendo os dois componentes íntegros e perfeitos. O que não pode dar-se senão nos seres cuja forma é uma composição, ordem ou figura. Assim, muitas pedras acumuladas sem nenhuma ordem, e só pela composição, formam um monte, mas, pedras e madeiras, dispostas numa

certa ordem e mesmo reduzidas a uma certa figura, formam uma casa. E neste sentido, ensinaram certos que a união se realizou a modo de confusão, na qual não existe ordem; ou a modo de comensuração, que supõe a ordem. — Mas isto não pode ser. Primeiro, porque a composição, a ordem ou a figura não são formas substanciais, mas, acidentais, e então daí resultaria que a união da Encarnação não seria substancial, mas acidental, o que mais adiante será refutado. Segundo, porque uma tal união não o é, absolutamente falando, mas, de certo modo, pois, permanece a pluralidade atual. Terceiro, porque a forma de tais elementos não é natural, mas antes artificial, como a forma de uma casa; e então não existiria uma só natureza em Cristo, como eles querem.

De outro modo, um ser é formado de elementos perfeitos, mas transformados; assim, dos elementos se forma o misto. E neste sentido ensinaram outros que a união da Encarnação se realiza por modo de complexão. — O que não pode ser. Primeiro, porque a natureza divina é absolutamente imutável, como na Primeira Parte se demonstrou (q. 9, a. 1, 2). Portanto, nem ela pode se converter em outro ser, como incorruptível; nem outro, nela, pois é ingerível. Segundo, porque o resultante de uma mixão a nenhum outro misto é idêntico especificamente; assim, a carne difere de qualquer das espécies dos elementos; e então, Cristo não seria da mesma natureza que o Pai nem que a mãe. Terceiro, de seres muito desproporcionados pode resultar nenhuma mixão, porque um faz desaparecer a espécie do outro, como se puséssemos uma gota de água numa ânfora de vinho. E então, como a natureza divina excede infinitamente a humana, não poderia haver misto, mas permaneceria só a natureza divina.

De terceiro modo, um ser é formado de elementos não transformados, mas imperfeitos; assim da alma e do corpo se faz o homem e, semelhantemente, dos diversos membros. — Mas, isto não pode dizer-se, do mistério da Encarnação. Primeiro, porque ambas as naturezas, a divina e a humana, são por essência perfeita. Segundo, porque a natureza divina e a humana não podem constituir um todo a modo de partes quantitativas, como os membros constituem o corpo, porque a natureza divina é incorpórea. Nem a modo de forma e de matéria, porque não pode a natureza divina ser forma de nenhum ente, sobretudo corpóreo; pois, do contrário, se seguiria que a espécie resultante seria comunicável a muitos, havendo então vários Cristos, Terceiro, porque Cristo não seria nem de natureza humana, nem de divina; pois, a diferença acrescentada varia a espécie, como se dá com a unidade, nos números, segundo diz Aristóteles.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A citação aduzida, de Cirilo, é assim exposta no Quinto Sínodo: Quem disser ser uma só a natureza encarnada do Verbo de Deus, e não o entender no sentido em que o ensinaram os Padres, que, um só Cristo foi feito pela união, por subsistência, das naturezas divina e humana; mas pretender introduzir a doutrina de uma só natureza ou substância da divindade e da carne de Cristo, esse tal seja anátema. Logo, o sentido não é que, na Encarnação de duas naturezas constituiu-se uma só, mas que uma só natureza do Verbo de Deus se uniu a si a carne, pessoalmente.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Em cada um de nós, a união da alma e do corpo constitui dupla unidade, da natureza e da pessoa. Da natureza, como a de uma alma que, unida ao corpo, normalmente o aperfeiçoa, de modo a fazer de duas uma só natureza, como do ato e da potência ou da matéria e da forma. E, por aí, não há semelhança, porque não pode a natureza divina ser forma de nenhum corpo, como provamos na Primeira Parte (q. 3, a. 8). Mas, a unidade da pessoa é constituída da alma e do corpo, por haver um só ser subsistente em carne e alma. E, então, há semelhança, pois, um só Cristo subsiste em as naturezas, divina e humana.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como diz Damasceno, dizemos encarnada a natureza divina, por estar unida pessoalmente à carne; não por ter-se convertido em a natureza da carne. Semelhantemente, também a carne consideramos deificada, como o mesmo Damasceno o diz, não por conversão, mas por união com

o Verbo, salvas as suas propriedades, de modo que se entenda ser a carne deificada, por ter-se tornado a carne do Verbo de Deus e não por ter-se tornado Deus.

## **Art. 2 — Se a união do Verbo encarnado se fez na Pessoa.**

**O segundo discute-se assim — Parece que a união do Verbo encarnado não se fez na pessoa.**

1. — Pois, a Pessoa de Deus não difere da sua natureza, como se demonstrou na Primeira Parte. Se, portanto, não se fez a união em a natureza, segue-se que também não se fez na pessoa.

2. Demais. — A natureza humana não teve menor dignidade em Cristo do que a tem em nós. Ora, a personalidade respeita à dignidade, como se demonstrou na Primeira Parte. Por onde, tendo a natureza humana em nós uma personalidade própria, com maior razão teve uma personalidade própria em Cristo.

3. Demais. — Como diz Boécio, a pessoa é uma substância individual de natureza racional. Ora, o Verbo de Deus assumiu a natureza humana individual, pois a natureza universal não subsiste em si mesma, mas é considerada pela só contemplação, como diz Damasceno. Logo, a natureza humana tem a sua personalidade. Portanto, parece que não se fez a união na Pessoa.

Mas, *em contrário*, lê-se no Sínodo Calcedonense: Nós confessamos que Nosso Senhor Jesus Cristo é o Deus Verbo, um e mesmo Filho unigênito, não repartido ou dividido em duas pessoas. Logo fez-se a união do Verbo na Pessoa.

**SOLUÇÃO.** — Pessoa tem uma significação diferente de natureza. Pois, a natureza significa a essência específica, expressa pela definição. E se a essência específica não fosse susceptível de nenhum acréscimo, nenhuma necessidade haveria de distinguir a natureza, do seu suposto, que é o indivíduo nela subsistente; pois, então, todo indivíduo subsistente numa natureza seria absolutamente idêntico a esta. Mas, há certas coisas subsistentes, susceptíveis do que não se inclui em a essência específica, como os acidentes e os princípios individuantes; como sobretudo o manifestam os seres compostos de matéria e forma. Donde o diferir, mesmo realmente, em tais seres, a natureza, do suposto; não como coisas absolutamente separadas mas porque o suposto inclui a natureza mesma da espécie, e se lhe fazem certos outros acréscimos, estranhos à essência específica. Por isso, o suposto é significado como um todo, tendo a natureza como a sua parte formal e perfectiva. E por isso, nos compostos de matéria e forma, a natureza não é predicada do suposto; assim, não dizemos que tal homem é a sua humanidade. Mas um ser como Deus em que absolutamente nada houver, além da essência da espécie ou da sua natureza, em tal ser não há diferença real entre o suposto e a natureza, mas somente lógica. Pois, natureza se chama ao que é uma certa essência; e ela mesma também se chama suposto, enquanto é subsistente. E o que se disse do suposto devemos entender da pessoa, na criatura racional ou intelectual; pois, a pessoa nada mais é do que a substância individual de natureza racional, segundo Boécio.

Portanto, tudo o que existe numa determinada pessoa, quer lhe pertença à natureza, quer não, está lhe unido na pessoa. Se, pois, a natureza humana não esta unida à Pessoa do Verbo de Deus, de nenhum modo lhe está unida. - E então, desaparece totalmente a fé na Encarnação, o que é fazer em ruínas toda a fé cristã. Como, pois, o Verbo tem a natureza humana unida a si, e não como pertinente à sua natureza divina, é consequente que a união foi feita na Pessoa do Verbo, e não, na natureza.

**DONDE A RESPOSTA À OBJEÇÃO.** — Embora em Deus não difira realmente a natureza da pessoa, difere contudo pelo modo de significar, como se disse; porque a pessoa significa uma subsistência. E como a natureza humana está assim unida ao Verbo, que o Verbo nela subsista, e não que algo se lhe acrescente à essência da sua natureza, ou que a sua natureza se transforme em outra, por isso a união foi feita na Pessoa e não em a natureza.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A personalidade pertence necessariamente, à dignidade e à perfeição de um ser, na medida em que lhe é próprio à dignidade e à perfeição existir por si, o que se entende pelo nome de pessoa. Pois, será mais digno para um ser existir num outro de maior dignidade, do que existir por si mesmo. Por onde, a natureza humana é mais digna em Cristo, do que em nós, por isso que em nós, quase existindo por si, tem a sua personalidade própria; ao passo que em Cristo existe na Pessoa do Verbo. Assim, embora o ser completo da espécie pertença à dignidade da forma, contudo o sensitivo é mais nobre no homem, por causa da união com uma forma completa mais nobre, do que no animal bruto, do qual é a forma completa.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O Verbo de Deus não assumiu a natureza humana em universal, mas na sua indivisibilidade isto é, no indivíduo, como diz Damasceno; do contrário, a qualquer homem necessariamente conviria ser o Verbo de Deus, como o convém a Cristo. Devemos porém saber, que não qualquer indivíduo, no gênero da substância, mesmo em a natureza racional, tem a natureza de pessoa; mas só o que existe por si, não, porém, o que existe num ser mais perfeito. Por onde, a mão de Sócrates, embora seja um indeterminado indivíduo, não é contudo uma pessoa; porque não existe por si, mas, num ser mais perfeito, isto é, no seu todo. E isto também pode ser significado quando se diz, que a pessoa é uma substância individual; pois, não é a mão uma substância completa, mas, parte da substância. Embora, portanto, esta natureza humana seja um determinado indivíduo no gênero da substância, porque contudo não existe por si separadamente, mas, num ser mais perfeito, a saber, na pessoa do Verbo de Deus, é consequente que não tenha personalidade própria. E portanto a união se fez na Pessoa.

### **Art. 3 — Se a união do Verbo encarnado se fez no suposto ou na hipótese.**

**O terceiro discute-se assim.** — Parece que a união do Verbo encarnado não se fez no suposto, mas, na hipótese.

1. — Pois, diz Agostinho: Tanto a substância divina como a humana são o Filho único de Deus; mas uma pelo Verbo, a outra pelo homem. E Leão Papa também diz: Um destes refulge pelos milagres e o outro sucumbe pelas injúrias. Ora, dois seres entre si diferentes diferem pelo suposto. Logo, a união do Verbo encarnado não se fez no suposto.

2. Demais. — A hipótese não é senão uma substância particular, como diz Boécio. Ora, é manifesto que em Cristo há outra substância particular além da hipótese do Verbo, isto é, o corpo, a alma e o composto deles. Logo, em Cristo há outra hipótese além da hipótese do Verbo.

3. Demais. — A hipótese do Verbo não está contida em nenhum gênero nem espécie como resulta do que se disse na Primeira Parte. Ora, Cristo, enquanto feito homem, está contido na espécie humana. Pois, diz Dionísio: Encerrou-se nos termos da nossa natureza aquele que excede sobreeminente e totalmente toda a ordem da natureza. Ora, não estaria ele contido na espécie humana se não fosse uma determinada hipótese dessa espécie. Logo, em Cristo há outra hipótese além da hipótese do Verbo. E assim, a mesma conclusão que antes.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno: Em Nosso Senhor Jesus Cristo reconhecemos duas naturezas, mas uma só hipóstase.

**SOLUÇÃO.** — Certos, ignorando a relação da hipóstase com a pessoa, embora concedam que há em Cristo uma só pessoa, ensinaram contudo ser uma a hipóstase de Deus e outra, a do homem, como se a união fosse feita na pessoa e não na hipóstase. O que é uma doutrina errônea, por três razões.

Primeiro, porque a pessoa não acrescenta à hipóstase senão uma natureza determinada, isto é, racional, e por isso Boécio diz, que a pessoa é uma substância individual de natureza racional. Por onde, o mesmo é atribuir uma hipóstase própria à natureza humana de Cristo, que uma pessoa própria. E assim o entendendo, os santos Padres, condenaram ambas essas doutrinas no Quinto Concílio celebrado em Constantinopla. E determinaram: Quem pretender introduzir no mistério de Cristo duas substâncias ou duas pessoas, esse seja anátema; pois, a santa Trindade não sofre nenhum acréscimo de pessoa ou de subsistência, depois de encarnado o uno Verbo de Deus, da santa Trindade. Ora, a subsistência é idêntica ao seu subsistente, o que é próprio da hipóstase, como está claro em Boécio.

Segundo, porque dado que a pessoa faça algum acréscimo à hipóstase, no que se possa fazer a união, isso não seria senão uma propriedade pertinente à dignidade. E por isso certos dizem, que a pessoa é a hipóstase distinta pela propriedade e pertinente à dignidade. Se, portanto, a união fosse feita na pessoa e não na hipóstase, seria consequência que não se teria feito a união senão segundo uma certa dignidade. E isto foi, com a aprovação do Sínodo Efesino, condenado por Cirilo, nestas palavras: Quem, no Cristo uno, dividir as subsistências, depois de adunadas copulando as por uma união fundada numa certa dignidade, autoridade ou potência, e não antes, pelo concurso fundado na adunação natural - esse seja anátema.

Terceiro, porque tanto é hipóstase aquela a que são atribuídas as operações e as propriedades da natureza, como aquela a que é atribuído o que concreta e essencialmente pertence à natureza. Assim, dizemos que este homem determinado é um suposto, porque se supõe aquilo que pertence ao homem, disso recebendo a predicação. Se, portanto houver outra hipóstase em Cristo, além da hipóstase do Verbo, resulta que se verificará de algum outro ser, que não o Verbo, o que pertence ao homem; como, o ter nascido de uma Virgem, o ter sofrido, sido crucificado e sepultado. Mas esta doutrina também foi condenada, com a aprovação do Concílio Efesino. com estas palavras: Quem, às duas pessoas ou subsistências, de que falam as Escrituras Evangélicas e Apostólicas, atribui as expressões aplicadas pelos santos a Cristo, ou que ele a si mesmo se atribuir; e aplicar certas dessas expressões a Cristo enquanto homem, sem se referir ao que é especialmente considerado como Verbo proveniente de Deus; e certas outras como atribuídas a Deus, como sendo o Verbo, de Deus Padre, seja anátema.

Por onde, é claro é uma heresia já primitivamente condenada, dizer que em Cristo há duas hipóstases ou dois supostos, ou que a união não foi feita na hipóstase ou no suposto. Donde o ler-se no mesmo Sínodo: Quem não confessar que o Verbo, de Deus Padre, se uniu à carne, segundo a subsistência, e que Cristo faz um mesmo ser com a sua carne, sendo ao mesmo tempo Deus e homem - seja anátema.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Assim como uma diferença accidental causa uma alteração no sujeito, assim, uma diferença essencial o torna outro, Pois, é manifesto que a alteração proveniente de uma diferença accidental pode, nas causas criadas, pertencer à mesma hipóstase ou ao mesmo suposto, porque a identidade numérica pode ser substrato de diversos acidentes; mas não é possível nas coisas criadas, que a identidade numérica possa subsistir em diversas essências ou naturezas Por onde, assim como as alterações numa criatura não significam diversidade de suposto, mas só diversidade de formas accidentais; assim quando dissermos de Cristo tal causa e tal outra, isso não

implica diversidade de suposto ou de hipóstase, mas, diversidade de naturezas. Por isso diz Gregório Nazianzeno: O Salvador subsiste em tal causa e tal outra, sem ser contudo um e outro. Digo tal causa e tal outra, contrariamente ao que há na Trindade; pois, referindo-nos a este mistério, dizemos um e outro, para não confundir as subsistências, e não dizemos tal causa e tal outra.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A hipóstase significa uma substância particular, não de qualquer modo, mas enquanto existente no seu complemento. Mas, quando entra na união de um ser mais completo, como se dá com as mãos e os pés, já não se chama hipóstase. E semelhantemente, a natureza humana em Cristo, embora seja uma substância particular, como porém entra na união de um ser completo, isto é, de Cristo na sua totalidade, enquanto Deus e homem, não pode chamar-se hipóstase ou suposto; mas é esse ser completo, para o qual concorre, que se chama hipóstase ou suposto.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Na ordem da criação, uma coisa singular não entra no gênero ou na espécie, em razão do que a ela lhe pertence à individuação, mas, em razão da natureza, determinada pela forma; pois, a individuação das coisas compostas é fundada, antes, na matéria: Por onde, devemos dizer que Cristo pertence à espécie humana, em razão da natureza assumida, e não em razão da hipóstase, em si mesma.

#### **Art. 4 — Se a pessoa de Cristo é composta.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que a pessoa de Cristo não é composta.**

1. — Pois a pessoa de Cristo não difere da pessoa ou hipóstase do Verbo, como se demonstrou. Ora, no Verbo não é uma coisa a pessoa e outra, a natureza, como resulta do que foi dito na Primeira Parte. Sendo, pois, a natureza do Verbo simples, segundo se demonstrou na Primeira Parte, é impossível que a pessoa de Cristo seja composta.

2. Demais. — Toda composição se compõe de partes. Ora, a natureza divina não pode incluir a noção de parte, porque toda parte é, por natureza, imperfeita. Logo, é impossível a pessoa de Cristo ser composta de duas naturezas.

3. Demais. — O que é composto de partes há de ser homogêneo com elas; assim de corpos não há de compor-se senão o corpo. Se, pois, há em Cristo uma composição de duas naturezas, essa não será, por consequência, pessoa, mas, natureza. E assim, a união em Cristo ter-se-á sido feita em a natureza. O que é contra o dito antes.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno: Em Nosso Senhor Jesus Cristo conhecemos duas naturezas mas, uma só hipóstase, composta de ambas.

**SOLUÇÃO.** — A pessoa ou a hipóstase de Cristo pode ser considerada a dupla luz. — Primeiro, quanto ao que essencialmente é. E então, é absolutamente simples, como o é a natureza do Verbo. — De outro modo, segundo a essência da pessoa ou da hipóstase, à qual é próprio subsistir em alguma natureza. E, então, a pessoa de Cristo subsiste em duas naturezas. Por onde embora seja um só ser subsistente tem contudo vários fundamentos o seu subsistir. E assim, a pessoa é chamada composta, enquanto subsiste em duas coisas distintas.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Essa composição da pessoa, de naturezas, não se diz que é em razão de partes; mas antes, em razão de número, como tudo aquilo, em que duas coisas convêm, pode ser considerado composto delas.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Não em toda composição verifica-se que o composto é homogêneo com os componentes, mas só quando se trata de partes do contínuo; pois, o contínuo não se compõe senão de contínuos. Mas, o animal se compõe de alma e de corpo, não sendo nenhum deles o animal.

## **Art. 5 — Se em Cristo houve união de alma e de corpo.**

**O quinto discute-se assim — Parece que em Cristo não houve união de alma e de corpo.**

1. — Pois, a união da nossa alma como o nosso corpo causa a pessoa ou a hipóstase do homem. Se pois, em Cristo, a alma estava unida ao corpo, resulta que constitui-se alguma hipóstase, da união de ambos. Ora, não a hipóstase do Verbo de Deus, que é eterna. Logo, haverá em Cristo alguma pessoa ou hipóstase, além da hipóstase do Verbo. O que vai contra o dito antes.

2. Demais. — Da união da alma e do corpo constitui-se a natureza da espécie humana. Ora, Damasceno diz, que em Nosso Senhor Jesus Cristo não podemos admitir unia espécie comum, Logo, nele não houve composição de alma e de corpo.

3. Demais. — A alma não se une ao corpo senão para vivificá-lo. Ora, o corpo de Cristo por dia ser vivificado pelo Verbo mesmo de Deus. fonte e princípio da vida. Logo, em Cristo não houve união da alma e do corpo.

Mas, *em contrário*; o corpo não se chama animado senão pela sua união com a alma. Ora, dizemos que o corpo de Cristo é animado, segundo o canta a Igreja: Assumindo um corpo animado, dignou-se nascer de uma Virgem. Logo, em Cristo houve união da alma e do corpo.

**SOLUÇÃO.** — Cristo é chamado homem univocamente com os outros homens, como sendo da mesma espécie que eles, segundo aquilo do Apóstolo: Fazendo-se semelhante aos homens. Ora, é da essência da espécie humana que a alma seja unida ao corpo; pois. a forma não especifica senão por ser o ato da matéria, sendo este o termo da geração, pelo qual a natureza tende a realizar a espécie. Por onde, é necessário admitir-se que em Cristo a alma estava unida ao corpo; sendo o contrário herético porque contraria a verdade da humanidade de Cristo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Foram levados por essa razão os que negaram a união da alma como o corpo, em Cristo, para não serem, assim, obrigados a admitir uma nova pessoa ou hipóstase em Cristo, pois, viam que no homem puro e simples a união da alma e do corpo constitui a pessoa. Mas isto se dá no homem, que pura e simplesmente o é, porque a alma e o corpo nele estão unidos de modo a existirem por si. Mas em Cristo está um unido à outra como adjuntos a um mais principal subsistente em a natureza deles composta. E por isso, a união da alma e do corpo, em Cristo não constitui nova hipóstase ou pessoa; mas, esse conjunto advém à pessoa ou hipóstase preexistente. - Mas nem por isso daí se segue seja de menor eficácia a união da alma e do corpo em Cristo, do que em nós. Pois, em si mesma a união com o que é mais nobre não destrói a virtude ou a dignidade, mas as aumenta. Assim, a alma sensitiva, nos animais, constitui uma espécie, porque é considerada como forma última; não porém nos homens, embora em nós ela seja de maior poder e mais nobre, por causa da adjunção da ulterior e mais nobre perfeição da alma racional, como dissemos acima.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — As palavras de Damasceno podem entender-se em duplo sentido. — Num, como referentes à natureza humana. A qual não tem a essência de espécie comum, segundo existe num só indivíduo; mas enquanto abstrata de todos os indivíduos, quando objeto de uma pura contemplação do espírito; ou enquanto existente em todos os indivíduos. Ora, o Filho de Deus não assumiu a natureza humana, enquanto objeto da pura contemplação do intelecto, porque, assim, não teria assumido a natureza humana em a sua realidade. A menos que se não dissesse que a natureza humana é uma das ideias separadas, como os Platônicos concebiam o homem sem a matéria. Mas então o Filho de Deus não teria assumido a carne, contra as palavras do Evangelho; Um espírito não tem carne nem ossos, como vós vedes que eu tenho. Semelhantemente, também não se pode dizer que o Filho de Deus assumiu a natureza humana como ela existe em todos os indivíduos de uma mesma espécie, porque então teria assumido todos os homens. Resta, pois, como Damasceno diz em seguida, no mesmo livro, que assumiu a natureza humana em a sua indivisibilidade (in átomo), isto é, na sua individualidade, mas não em outro indivíduo — que seja o suposto ou a hipóstase da referida natureza — diferente da pessoa do Filho de Deus. — Noutra sentido pode entender-se o dito de Damasceno, não como referente à natureza humana, de modo que da união da alma e do corpo não resulte uma natureza comum, que é a humana; mas deve referir-se à união das duas naturezas — a divina e a humana — das quais não resulta nenhuma terceira composição, que seria uma determinada natureza comum, porque então esse terceiro composto seria naturalmente predicado de muitos indivíduos. E tal é o que Damasceno pretende dizer, sendo por isso que acrescenta; Pois, nunca foi gerado, nem nunca o será, outro Cristo, ao mesmo tempo sujeito da divindade e da humanidade, na divindade e na humanidade, Deus perfeito e simultaneamente homem perfeito.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Duplo é o princípio da vida corporal. — Um, efetivo. E, deste modo, o Verbo de Deus é o princípio de toda vida. De outro modo, um princípio de vida o é normalmente. Pois, sendo a vida a essência dos viventes, como diz o Filósofo, assim como cada ser é formalmente o que é pela sua forma, assim o corpo vive pela alma. E, deste modo, não é possível o corpo viver pelo Verbo, que não pode ser forma do corpo.

## **Art. 6 — Se a natureza humana se uniu ao Verbo de Deus acidentalmente.**

**O sexto discute-se assim. — Parece que a natureza humana se uniu ao Verbo de Deus acidentalmente.**

1. — Pois, diz o Apóstolo, do Filho de Deus, que foi reconhecido no hábito isto é, na condição como homem. Ora, o hábito se acrescenta acidentalmente ao seu sujeito, quer consideremos o hábito como um dos dez predicamentos, quer como espécie de qualidade. Logo, a natureza humana se uniu acidentalmente ao Filho de Deus.

2. Demais. — Tudo o que se acrescenta a um ser completo, acidentalmente se lhe acrescenta; pois, chamamos acidente ao que pode existir ou não num sujeito sem que este por isso se corrompa. Ora, a natureza humana se acrescenta temporalmente ao Filho de Deus, cujo ser é abeter no perfeito. Logo, acidentalmente se lhe acrescenta.

3. Demais. — Tudo o que não pertence à natureza ou à essência de um ser lhe é acidente; porque tudo o que existe é substância ou acidente. Ora, a natureza humana não pertence à essência ou à natureza divina do Filho de Deus, porque não foi feita a união em a natureza, como se disse. Logo, à natureza humana necessariamente o Filho de Deus se uniu por acidente.

4. Demais. — O instrumento se une acidentalmente ao agente. Ora, a natureza humana em Cristo foi instrumento da divindade; pois, como diz Damasceno, a carne de Cristo foi o instrumento da sua divindade. Logo, parece que a natureza humana se uniu ao Filho de Deus acidentalmente.

Mas, *em contrário*, o que é predicado acidentalmente não predica a quiddidade, mas a quantidade ou a qualidade ou a existência modal. Se, pois, à natureza humana se uniu Cristo acidentalmente, quando se dissesse Cristo é homem, não se predicaria uma unidade, mas uma qualidade, uma quantidade ou uma existência modal. O que é contra uma decretal de Alexandre Papa, que diz: Sendo Cristo Deus perfeito e homem. perfeito, qual não é a temeridade de certos que ousam dizer que Cristo não tem nenhuma quiddidade, enquanto homem?

**SOLUÇÃO.** — Para responder com clareza à questão proposta, devemos saber que, sobre o mistério da união das duas naturezas em Cristo, apareceram duas heresias — Uma, a dos que confundem as naturezas; tal a de Eutíquio e de Diáscoro, ensinando que das duas naturezas se constituiu uma só natureza. E assim confessavam que Cristo tem duas naturezas, quase distintas antes da união; mas não existia em duas naturezas, quase cessada a distinção depois da união das naturezas. — Outra foi a heresia de Nestório e de Teodoro de Mopsueste, que separavam as pessoas. Assim, ensinavam ser uma a pessoa do Filho de Deus e outra, a do filho do homem, e essas as consideravam como entre si unidas, primeiro, segundo a habitação de uma na outra, isto é, enquanto o Verbo de Deus habitava nesse homem como templo. Segundo, quando à unidade de desejo isto é, enquanto a vontade do referido homem é sempre conforme à vontade do Verbo de Deus. Terceiro, pela operação, isto é, enquanto diziam ser esse homem o instrumento do Verbo de Deus. Quarto, pela dignidade do honra, enquanto toda honra prestada ao Filho de Deus o é ao mesmo tempo ao filho do homem, por causa da sua união com o Filho de Deus. Quinto, pela equivocação, isto é, pela comunicação dos nomes isto é, enquanto dizemos que esse homem é Deus e Filho de Deus. Ora, como é manifesto, todos esses modos importam numa união acidental.

Porém, certos mestres posteriores, pensando evitar essas heresias, nelas incidiram por ignorância. — Assim, uns deles concediam a unidade da pessoa de Cristo, mas admitiam duas hipóstases ou dois supostos, dizendo que o Verbo de Deus assumiu um homem composto de corpo e alma desde o princípio da sua concepção. E esta é a primeira opinião enumerada pelo Mestre das Sentenças. — Mas outros querendo salvar a unidade da pessoa, ensinavam que a alma de Cristo não estava unida ao corpo, mas que ambos separados um do outro, estavam unidos ao Verbo acidentalmente, de modo que assim não aumentava o número das pessoas, E esta é a terceira opinião enumerada no mesmo lugar pelo Mestre das Sentenças.

Ora, ambas estas opiniões incidem na heresia de Nestório. — A primeira, porque o mesmo é atribuir duas hipóstases ou dois supostos a Cristo e lhe atribuir duas pessoas, como dissemos acima. E se se apoiarem na expressão — pessoa — devemos notar que também Nestório admitia a anidade de pessoa por causa da unidade da dignidade da honra. Por isso o Quinto Sínodo determinou como anátema quem disse ser uma só pessoa pela dignidade, pela honra e pela do razão, como, na sua insânia, escreveu Teodoro juntamente com Nestório. — Quanto à outra opinião, ela incide no erro de Nestório quanto à admissão da união acidental. Pois, não há diferença entre dizer que o Verbo de Deus se unia a Cristo homem, por habitar neste como num templo, segundo ensinava Nestório, e dizer que o Verbo se uniu ao homem por se ter dele revestido como de uma roupagem, como o ensina a terceira opinião. A qual professa mesmo uma doutrina pior que a de Nestório, a saber, que a alma e o corpo não estão unidos.

Mas a fé católica, tomando uma posição média entre as referidas, não diz que a união de Deus e do homem foi feita segundo a essência ou a natureza, nem de modo acidental; mas, de um modo médio,

segundo a subsistência ou a hipóstase. Por isso lemos no Quinto Sínodo: Sendo a unidade susceptível de muitas acepções, os sequazes da impiedade de Apolinário e de Eutíquio, operando a destruição de coisas que estavam unidas, isto é, suprimindo uma e outra natureza, concebiam a união como confusão; ao passo que os sequazes de Teodoro e de Nestório, comprazendo-se na divisão introduzem a unidade de afeição. Mas a santa Igreja de Deus, rejeitando a impiedade de uma e outra perfídia, confessa a união do Verbo de Deus com a carne segundo a composição, que se funda na subsistência. Por onde é claro que a segunda das três opiniões enumeradas pelo Mestre das Sentenças, que

afirma a unidade da hipóstase de Deus e do homem, não se há de considerar opinião, mas sentença da fé Católica. Também semelhantemente, a primeira opinião, que admite duas hipóstases; e a terceira, que admite a união accidental, não se devem considerar opiniões, mas heresias condenadas nos concílios pela Igreja.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Como diz Damasceno, uma semelhança não implica igualdade completa e total, pois, o que é em tudo semelhante, é igual, não é semelhante; e sobretudo na ordem divina; assim, é impossível encontrar igualdade na Teologia, isto é, na divindade das pessoas, e na Dispensação, isto é, no mistério da Encarnação. Por onde, a natureza humana de Cristo é comparável a um hábito, isto é, a um vestimento, não pela união accidental, mas porque o Verbo é visível pela natureza humana como o homem pelo seu vestimento. E também porque o vestimento se muda, por ser feito segundo a figura de quem o veste, mas que nem por isso muda a sua forma por causa da roupa que veste; e semelhantemente, a natureza humana assumida pelo Verbo de Deus melhorou, sem que o Verbo de Deus se tenha mudado, como expõe Agostinho.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O que se une a um ser completo, accidentalmente se lhe une a menos que não seja levado à comunhão com esse ser completo. Assim, na ressurreição o corpo se une à alma preexistente, mas não, accidentalmente, pois, é assumida numa identidade de assistência, de modo que o corpo recebe da alma o seu ser vital. Mal, tal não se dá com a brancura, pois, uma coisa é o ser da brancura, e outra o do homem a que se ela acrescenta. Ora, o Verbo de Deus já tinha abeterno o seu ser completo, segundo a hipóstase ou pessoa; mas, temporalmente se uniu à natureza humana, não que esta fosse assumida numa unidade de ser, quanto à natureza, como o corpo está unido à alma, mas, numa unidade de ser quanto à hipóstase ou pessoa. Por onde, a natureza humana não está unida accidentalmente ao Filho de Deus.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O acidente se divide por contrariedade, da substância. Ora, a substância, como diz Aristóteles, é susceptível de dupla acepção: numa, é tomada como essência ou natureza; noutra, como suposto ou hipóstase. Por onde, basta para a união não ser accidental, que ela se faça segundo a hipóstase, embora não se tenha feito segundo a natureza.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Nem todo o assumido como instrumento pertence à hipóstase do assumente, como o demonstra o machado e a espada. Mas; nada impede que o assumido na unidade da hipóstase se comporte como instrumento, como o corpo do homem ou os seus membros. Ora, Nestório ensinava que a natureza humana foi assumida pelo Verbo, só a modo de instrumento, mas não, na unidade da hipóstase. Por onde, não concedia que Cristo homem fosse verdadeiramente Filho de Deus, mas, instrumento seu. Por isso ensina Cirilo: A Escritura diz que este Emanuel, isto é, Cristo, foi assumido não para exercer a função de instrumento, mas como Deus verdadeiramente humanado, isto é, homem. - Quanto a Damasceno, ensinou que a natureza humana em Cristo era um como instrumento pertencente à unidade da hipóstase.

## **Art. 7 — Se a união da natureza divina e humana é algo de criado.**

**O sétimo discute-se assim. — Parece que a união da natureza divina e humana nada é de criado.**

1. — Pois, em Deus nada pode haver de criado, porque tudo o que nele existe é Deus. Ora, há união em Deus, porque Deus mesmo está unido à natureza humana. Logo, parece que a união não é nada de criado.

2. Demais. — Em tudo, o principal é o fim. Ora, o fim da união é a divina hipóstase ou pessoa, na qual a união tem o seu termo, Logo, parece que tal união deve ser apreciada sobretudo pela condição da divina hipóstase, que nada tem de criado. Logo, também não é nada de criado a união.

3. Demais. — O princípio donde uma coisa tira tal propriedade esse a possui a ela em mais alto grau, segundo o Filósofo. Ora, o homem é dito Criador por causa da união. Logo, com maior razão, a união mesma nada é de criado, mas, o Criador.

Mas, *em contrário* — Tudo o que começa temporalmente é criado. Ora, a referida união não existiu abeterno, mas começou a existir no tempo. Logo, a união é algo de criado.

**SOLUÇÃO.** — A união de que falamos é uma relação considerada entre a natureza divina e a humana, enquanto convêm na pessoa una do Filho de Deus. Ora, como dissemos na Primeira Parte, toda relação considerada entre Deus e a criatura, está, sem dúvida, realmente na criatura, cuja mudança dá origem a essa relação, mas não existe realmente em Deus, senão só segundo a razão, porque não nasce de nenhuma mudança em Deus. Donde devemos concluir que a união em questão não existe em Deus realmente, mas só segundo a razão; mas existe realmente a natureza humana, que é uma criatura. Por onde, é necessário admitir que é algo de criado.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Essa união em Deus não existe realmente mas só segundo a razão; pois, dizemos que Deus está unido à criatura, porque a criatura está unida com ele, sem mudança em Deus.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Por sua noção, a relação, como o movimento, depende do fim ou termo; mas a sua existência depende do sujeito. E como essa união não tem um ser real senão em a natureza criada, segundo dissemos, há de necessariamente ter o ser criado.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O homem é chamado e é Deus por causa da união, enquanto terminada na hipóstase divina; mas daí se não segue que a união mesma seja Criador ou Deus; pois, quando dizemos que um ser é criado levamos em conta, antes, a sua existência que a sua noção.

## **Art. 8 — Se união e assunção se identificam.**

**O oitavo discute-se assim. — Parece que união e assunção se identificam.**

1. — Pois, as relações, como os movimentos, se especificam pelo termo. Ora, os termos da assunção e da união são idênticos, isto é, são a divina hipóstase. Logo, parece que não diferem a união e a assunção.

2. Demais. — Parece que no mistério da Encarnação se identificam o que une e o que assume, o unido e o assumido. Ora, a união e a assunção resulta da ação e da paixão do que une e do unido, do que assume e do assumido. Logo, parece se identificarem a união e a assunção.

3. Demais. — Damasceno diz: Uma coisa é a união e outra, a encarnação, Pois, a união significa só a conjunção, mas não indica com o que é feita esta. Mas, a encarnação e a humanação determinam com o que se faz a conjunção. Ora, semelhantemente, a assunção não determina com o que se faz a conjunção. Logo, parecem idênticos a união e a assunção.

Mas, *em contrário*, dizemos que a natureza divina foi unida e não, assumida.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, a união importa relação da natureza divina e da humana, enquanto convêm numa mesma pessoa. Ora, toda relação com um começo temporal é causada por alguma mudança. Ora, a mudança consiste na ação e na paixão. Donde devemos concluir, que a primeira e principal diferença entre a assunção e a união é que a união implica a relação em si mesma, ao passo que a assunção implica a ação que faz alguém assumir, ou a paixão que torna alguma coisa assumida. - E desta diferença se deduz, em segundo lugar, uma. outra. Pois, a assunção significa um como vir-a-ser; ao passo que a união exprime o que já é como feito. Por isso, considera-se o que une como o unido, mas não dizemos ser o que assume, o assumido. Ora, a natureza humana é significada como o termo da assunção relativamente à hipóstase divina, pelo ser chamado homem; por isso verdadeiramente dizemos que o Filho de Deus, que se uniu a si a natureza humana, é homem. Mas; a natureza humana em si mesmo considerada, isto é, em abstrato, é significada como assumida; assim, não dizemos que o Filho de Deus seja a natureza humana. - E daí mesmo resulta uma terceira diferença a saber; a relação, sobretudo a de equiparação, não se relaciona mais com um extremo do que com outro; ao passo que a ação e a paixão se relacionam diversamente com o agente e o paciente e com os termos diversos. Por onde, a assunção determina o termo origem (a quo) e o de chegada (ad quem); pois, a assunção significa, em latim, quase ab alio ad se sumptio (ato de assumir outra coisa para si). Ao passo que a união nada disso determina; por isso dizemos indiferentemente que a natureza humana está unida à divina inversamente. Pois, não dizemos que a natureza divina foi assumida pela humana, mas ao inverso, que a natureza humana foi adjunta à personalidade divina, isto é, de modo que a pessoa divina subsista em a natureza humana.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A união e a assunção não se relacionam do mesmo modo com o termo, mas diversamente, como dissemos.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O que une e o que assume não são absolutamente o mesmo. Assim, toda pessoa que assume une, mas não inversamente. Pois, a pessoa do Pai uniu a natureza humana ao Filho, mas não a si; por isso dizemos que une, mas não que assume. E semelhantemente, não se identifica o unido com o assumido; assim dizemos que a natureza divina é unida, mas não, assumida.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A assunção determina com o que foi feita a conjunção por parte de quem assumiu, pois, assunção em latim (assumptio) significa quase ad se sumptio; mas a encarnação e a humanação determinam relativamente ao assumido, que é a carne ou a natureza humana. Por onde, a assunção difere, logicamente, da união e da encarnação ou humanação,

## **Art. 9 — Se a união das duas naturezas em Cristo é a máxima das uniões.**

**O nono discute-se assim.** — Parece que a união das duas naturezas em Cristo não é a máxima das uniões.

1. — Pois, o unido é inferior, em razão da unidade, ao que é uno, porque o unido o é por participação, e o uno, por essência- Ora, nas coisas criadas uma coisa é dita, absolutamente, una, como principalmente o demonstra a unidade mesma, que é o princípio do número. Logo, a união de que falamos, não implica a máxima unidade.

2. Demais. — Quanto mais distam as coisas unidas tanto menor é a união. Ora, a natureza divina e a humana, unidas pela união de que tratamos, distam entre si em máximo grau, porque distam infinitamente. Logo, tal união é mínima.

3. Demais. — Da união. resulta a unidade. Ora, da união da alma e do corpo em nós resulta a unidade da pessoa e da natureza; ao passo que da união da natureza divina com a humana resulta só a unidade da pessoa. Logo, maior é a união da alma com o corpo do que da natureza divina com a humana; e assim, a união de que agora tratamos não implica a máxima unidade.

Mas *em contrário*, diz Agostinho, que antes está o homem no Filho de Deus, que o Filho no Padre. Ora, o Filho está no Padre pela unidade de essência; ao passo que o homem está no Filho pela união da Encarnação. Logo, maior é a união da Encarnação que a unidade da divina essência. A qual porém é a máxima das unidades. E assim, por consequência, a união da Encarnação implica a máxima unidade.

**SOLUÇÃO.** — A união implica a conjunção de dois seres num só ser. Por onde, a união da Encarnação pode ser considerada a dupla luz: relativamente aos elementos unidos e relativamente ao em que se unem. E, por este lado, a referida união tem a preeminência sobre as outras uniões ; pois, a unidade da pessoa divina, em que se unem as duas naturezas, é máxima. Portanto, não tem a preeminência relativamente aos elementos unidos.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A unidade da pessoa divina é maior que a unidade numérica, isto é. que é o princípio do número. Pois, a unidade da pessoa divina é uma unidade por si subsistente, não recebida em outro ser por participação. E também é em si mesma completa, encerrando em si tudo o que compreende a noção de unidade. Por isso não lhe convém ser parte, como à unidade numeral, que é parte do número e é participada pelas coisas numeradas. E assim, a este respeito, a união da Encarnação tem preeminência sobre a unidade numeral, isto é, em razão da unidade de pessoa. Não porém em razão da natureza humana, que não é a unidade mesma da divina pessoa, mas a esta está unida.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A objeção colhe quanto aos elementos conjuntos; não, quanto à pessoa em que se fez a união.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A unidade da pessoa divina é uma unidade maior que a da pessoa e da natureza, em nós. Por isso, a união da Encarnação é maior que a da alma e do corpo em nós. Quanto a objeção *em contrário*, ela supõe uma falsidade, a saber, que maior é a união da Encarnação que a unidade das pessoas divinas, na essência. E então devemos responder, quanto à autoridade de Agostinho, que a natureza humana não existe, mais, no Filho de Deus, que o Filho de Deus, no Padre, mas, muito menos. Mas, o homem mesmo está, de certo modo, mais no Filho, que o Filho no Pai; isto é, quando digo — homem, tomando-o por Cristo, e quando digo — Filho de Deus, o suposto é o mesmo; mas não é o mesmo o suposto do Pai e do Filho.

## **Art. 10 — Se a união da Encarnação se fez pela graça.**

**O décimo discute se assim. — Parece que a união da Encarnação não se fez pela graça.**

1. — Pois, a graça é um acidente, como se demonstrou na Segunda Parte. Ora, a união da natureza humana com a divina não é uma união accidental, como se demonstrou. Logo, parece que a união da Encarnação não se fez pela graça.

2. Demais. — O sujeito da graça é a alma. Ora, como diz o Apóstolo, em Cristo habita toda a plenitude da divindade corporalmente. Logo, parece que essa união não se fez pela graça.

3. Demais. — Todo santo está unido a Deus pela graça. Se, pois, a união da Encarnação se fez pela graça, parece que Cristo não é chamado Deus, diferentemente dos outros varões santos.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Todo o homem se torna Cristão desde o início da sua fé, por aquela graça pela qual esse homem desde o princípio fez-se Cristo. Ora, este homem se fez Cristo pela união com a natureza divina. Logo, tal união se realizou pela graça.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos na Segunda Parte, a graça pode ser considerada a dupla luz: A uma, é a vontade mesma de Deus, que faz um dom gratuito; a outra, é esse dom gratuito mesmo de Deus. Ora, a natureza humana precisa da gratuita vontade de Deus para elevar-se até ele, pois, tal lhe sobrepuja a faculdade da natureza. Ora, a natureza humana se eleva a Deus de dois modos: pela operação, pela qual os santos conhecem e amam a Deus; e pelo ser pessoal, modo que é o singular, de Cristo, em quem a natureza humana foi assumida para que fosse da pessoa do Filho de Deus. Ora, é manifesto que para a perfeição de uma operação, é necessário seja a potência aperfeiçoada pelo hábito; mas, que a natureza tenha o ser no seu suposto, isso não se realiza mediante nenhum hábito.

Donde devemos concluir, que se consideramos como graça a vontade mesma de Deus, que faz um dom gratuito, ou que tem alguém como grato ou aceito, nesse caso a união da Encarnação se fez pela graça, assim como a união dos santos com Deus, pelo conhecimento e pelo amor. Mas, se considerarmos como graça o dom mesmo gratuito de Deus, assim, o mesmo ser a natureza humana unida à pessoa divina pode-se considerar uma determinada graça, por tal não se ter dado em virtude de nenhuns méritos precedentes; mas não como existindo alguma graça habitual, mediante a qual tal união se tenha feito.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A graça accidental é uma certa semelhança da divindade participada no homem. Ora, pela Encarnação não se diz que a natureza humana participa de qualquer semelhança da natureza divina, mas que está unida à natureza divina mesma, na pessoa do Filho. Ora, uma realidade em si mesma é superior à sua semelhança participada.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A graça habitual só existe na alma; mas a graça, isto é, o dom gratuito de Deus, que produz a união com a pessoa divina, pertence a toda a natureza humana, composta de alma e corpo. E deste modo dizemos que a plenitude da divindade habitou corporalmente em Cristo, porque a natureza divina se uniu não só à alma mas também ao corpo. Embora também se possa dizer que quando se afirma que habitou em Cristo corporalmente, isto é, não como sombra, como habitou nos sacramentos da lei antiga, dos quais no mesmo lugar acrescenta o Apóstolo, que são como sombra das coisas vindouras, mas o corpo é Cristo, enquanto que o corpo se opõe à sombra. E também certos ensinam, que quando se diz ter habitado corporalmente a divindade em Cristo, isso o foi de três modos, como o corpo tem três dimensões. Primeiro, pela essência, pela presença e pelo poder, como nas outras criaturas; segundo, pela graça santificante, como nos santos; terceiro, pela união pessoal, que é a própria de Cristo.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À TERCEIRA OBJEÇÃO**. — isto é, porque a união da Encarnação não se fez pela só graça habitual, como nos outros santos que estão unidos a Deus; mas, pela subsistência ou pessoa.

## **Art. 11 — Se à união da Encarnação precederam alguns méritos.**

**O undécimo discute-se assim. — Parece que certos méritos precederam à união da Encarnação.**

1. — Pois, àquilo da Escritura — Faça-se sobre nós a tua misericórdia da maneira que em ti temos esperado — diz a Glosa: Isto ensina o desejo que o profeta tinha da Encarnação e merecia que ela se realizasse. Logo, a Encarnação pode ser merecida.

2. Demais. — Quem merece alguma coisa merece aquilo sem o que essa coisa não pode ser obtida. Ora, os antigos Padres mereciam a vida eterna à qual não podiam chegar senão pela Encarnação. Assim, diz Gregório: Os que vieram a este mundo antes do advento de Cristo, por maior que tivessem a virtude da justiça, de nenhum modo podiam, separados do corpo, ser logo introduzidos no seio da pátria celeste; porque, ainda não tinha vindo aquele que haveria de introduzir na sua perpétua morada as almas dos justos. Logo, parece que mereceram a Encarnação.

3. Demais. — Da B. V. Maria se canta que mereceu trazer o Senhor de todas as causas, o que se deu pela Encarnação. Logo, a Encarnação é susceptível de ser merecida.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Aquele que descobrir em o nosso chefe os méritos precedentes da sua singular geração, descubra também em nós, seus membros, os méritos precedentes da multiplicada regeneração. Ora, nenhuns méritos precederam a nossa regeneração, como o diz o Apóstolo : Não por obras de justiça que tivéssemos feito nós outros mas segundo a sua misericórdia nos salvou pelo batismo de regeneração. Logo, nem a geração de Cristo foi precedida de quaisquer méritos.

**SOLUÇÃO.** — Em relação a Cristo mesmo, é manifesto, pelo que já dissemos, que nenhuns méritos seus lhe puderam preceder à união. Pois, não admitimos que antes tivesse sido um puro homem e depois, pelo mérito de uma boa vida, tivesse obtido ser Filho de Deus, como o ensinou Fotino. Mas, dizemos que desde o princípio da sua concepção esse homem foi verdadeiramente Filho de Deus, como não tendo nenhuma outra hipóstase senão a de Filho de Deus, segundo aquilo do Evangelho: O Santo que há de nascer de ti será chamado Filho de Deus. Por onde, todas as obras desse homem se lhe seguiram à união. E portanto, nenhuma obra sua podia ter merecido a união.

Mas nem também as obras de qualquer outro homem podiam ter sido meritórias dessa união, por um mérito de condignidade (ex condigno). Primeiro, porque as obras meritórias do homem se ordenam propriamente à beatitude, que o é prêmio da virtude e consiste no pleno gozo de Deus. Ora, a união da Encarnação, realizada no ser pessoal, transcende a união da alma bem-aventurada, com Deus, que supõe da parte dela um ato de fruição. E por isso não é susceptível de mérito. — Segundo, porque a graça não é susceptível de mérito, pois é o princípio do merecer. Por onde, com maior razão, não pode a Encarnação ser merecida, ela que é o princípio da graça, segundo o Evangelho: A graça e a verdade foi trazida por Jesus Cristo. — Terceiro, porque a Encarnação de Cristo é reformadora de toda a natureza humana. E portanto, não pode ser merecida pelo mérito de nenhum homem particular: porque o bem de qualquer puro homem não pode ser a causa do bem de toda a natureza.

Contudo, por congruência (ex congruo) mereceram os Santos Padres a Encarnação, desejando e pedindo. Pois, era congruente que Deus os ouvi-se a eles que lhe obedeciam. Donde se deduz clara ares posta à primeira objeção.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — É falso dizer que o mérito compreende tudo àquilo sem o que o prêmio não pode ser conseguido. Pois, certas coisas não somente são necessárias para o prêmio, mas as preexige o mérito; assim, a bondade divina, e a natureza mesma do homem. E semelhantemente, o mistério da Encarnação é o princípio do mérito, pois, todos nós participamos da plenitude de Cristo, como diz o Evangelho.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Dizemos que a Bem-aventurada Virgem mereceu trazer o Senhor de todas as coisas não por ter merecido que ele se encarnasse, mas por ter merecido, pela graça que lhe foi dada, um tal grau de pureza e de santidade. que pudesse congruamente ser a mãe de Deus.

## **Art. 12 — Se a graça da união era natural ao homem Cristo.**

**O duodécimo discute-se a graça da união não era natural ao homem Cristo.**

1. — Pois, a união da Encarnação não se fez em a natureza, mas na pessoa, como se disse. Ora, um movimento se designa pelo seu termo. Logo, essa graça deve ser considerada, antes, pessoal que natural.

2. Demais. — A graça se divide da natureza por oposição, assim como o que é gratuito, procedente de Deus, se distingue do natural, procedente de um princípio intrínseco. Ora, de coisas que se dividem por oposição, uma não tira da outra a sua denominação. Logo, a graça de Cristo não lhe é natural.

3. Demais. — Chama-se natural ao que é segundo a natureza. Ora, a graça da união não é natural a Cristo pela sua natureza divina, porque então conviria também às outras pessoas. Nem lhe é natural pela sua natureza humana, porque então conviria a todos os homens, que são da mesma natureza que ele. Logo, parece que de nenhum modo a Graça da união é natural a Cristo.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: Por ter assumido a natureza humana a graça mesma de algum modo se tornou natural a esse homem, e nenhum pecado o poderia privar dela.

**SOLUÇÃO.** — Segundo o Filósofo, num sentido chama-se natureza a natividade mesma; noutra, a essência de um ser. Por onde, natural pode ter dupla significação. Numa, é o resultado dos princípios essenciais de um ser; assim, é natural ao fogo ser levado para o alto. Noutra, dizemos natural ao homem o que ele tem pela sua natividade, segundo aquilo do Apóstolo: Éramos por natureza filhos da ira. E noutra lugar da Escritura: A sua nação é malvada e a malícia lhes é natural. Logo, a graça de Cristo, quer a de união, quer a habitual, não pode chamar-se natural, quase causada nele pelos princípios da natureza humana; embora possa chamar-se natural, quase proveniente à natureza humana de Cristo, pela causalidade da sua natureza divina. Mas dissemos que ambas essas graças são naturais a Cristo, pelas ter desde a sua natividade; pois, desde o início da sua concepção a natureza humana esteve unida à pessoa divina; e a sua alma tinha a plenitude do dom da graça.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Embora a união não se tivesse feito em a natureza, foi contudo causada pelo poder da natureza divina, que é verdadeiramente a natureza de Cristo. E também convinha a Cristo desde o princípio da sua natividade.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — As expressões — graça e natural — não têm idêntico sentido. Mas, chama-se graça ao que não provém do mérito; e natural, ao que provém da virtude da natureza divina, para a humanidade de Cristo, desde o seu nascimento.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A graça da união não é natural a Cristo segundo a sua natureza humana, quase causada dos princípios dessa natureza. Por onde, não é necessário convenha a todos os homens. Mas natural lhe é segundo a natureza humana, por causa da propriedade da sua natividade; isto é, foi concebido do Espírito Santo de modo que fosse naturalmente Filho de Deus e do homem. Mas, segundo a natureza divina é lhe natural, enquanto a natureza divina é o princípio ativo dessa graça. E isto convém à toda a Trindade, isto é, ser o princípio ativo dessa graça.

### **Questão 3: Da união relativamente à pessoa que assumiu**

Em seguida devemos tratar da união relativamente à pessoa que assumiu.

E nesta questão discutem-se oito artigos:

#### **Art. 1 — Se à Pessoa divina convém assumir a natureza criada.**

**O primeiro discute-se assim. — Parece que não convém a Pessoa divina assumir a natureza criada.**

1. — Pois, uma Pessoa divina significa um ser perfeito em sumo grau. Ora, perfeito é aquilo a que não se pode fazer nenhum acréscimo. Mas, sendo assumir o tomar para si. (ad se sumerey); de modo a ficar o assumido acrescentado ao que assume, parece que à Pessoa divina não convém assumir a natureza criada.

2. Demais. — O ser para o qual um outro é assumido se comunica de certo modo ao primeiro; assim, uma dignidade se comunica a quem foi a ela elevada. Ora, a pessoa é por natureza incomunicável, como se disse na' Primeira Parte. Logo, não convém à Pessoa divina assumir, isto é, tomar para si. (ad se sumere).

3. Demais. — A pessoa é constituída pela natureza. Ora, é inconveniente que o constituído assuma o constituinte, porque o efeito não age sobre a sua causa. Logo, não convém à Pessoa assumir a natureza.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: Esse Deus, isto é, o Unigênito, recebeu a forma, isto é, a natureza do servo, na sua Pessoa. Ora, o Deus Unigênito é uma Pessoa. Logo, à Pessoa convém receber a natureza, o que é assumi-la.

**SOLUÇÃO.** — A palavra assunção implica duas coisas, isto é, o princípio e o termo do ato, pois, assumir é como tomar para si (ad se sumeres). Ora, dessa assunção a Pessoa é o princípio e o termo. O princípio, porque à pessoa propriamente cabe o agir; ora, essa assunção da carne foi feita pela pessoa divina. Semelhantemente, também a Pessoa é o termo dessa assunção; pois, como se disse, a união se fez na Pessoa, não em a natureza. Por onde é claro que proprissimamente cabe à Pessoa assumir a natureza.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Sendo a Pessoa divina infinita, não se lhe pode fazer nenhuma adição. Por isso Cirilo diz: Nós não entendemos esse modo de união como uma adição, assim como na união do homem com Deus, pela graça de adoção, nada se acrescenta a Deus, mas, o divino se opõe ao homem. Por onde não é Deus, mas o homem, quem se aperfeiçoa.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Dizemos que a pessoa é incomunicável, por não poder ser predicada de muitos supostos. Mas, nada impede que da pessoa se façam muitas predicções. Por onde, não é contra a essência da pessoa comunicar-se de modo que subsista em várias naturezas. Pois, também na pessoa criada podem concorrer várias naturezas acidentalmente, assim como a pessoa de um determinado homem tem quantidade e qualidade. Mas, por causa da sua. infinidade, é próprio da divina Pessoa, que nela exista o concurso das naturezas, não acidentalmente, mas segundo a subsistência.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como se disse, a natureza humana não constitui a Pessoa divina, absolutamente falando; mas a constitui enquanto denominada por uma tal natureza. Assim, não é da natureza humana que o Filho de Deus tira a sua existência absoluta, pois já existia abeterno, mas só a sua existência humana. Mas, segundo a natureza divina a Pessoa divina é constituída de modo absoluto. Por onde, da Pessoa divina não dizemos que assumiu a natureza divina, mas a humana.

## **Art. 2 — Se à natureza divina convém assumir.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que à natureza divina não convém o assumir.**

1 — Pois, como se disse, assumir é como tomar para si (ad se sumere). Ora, a natureza divina não tomou para si a natureza humana, pois, não se fez a união em a natureza, mas na pessoa, como se disse. Logo, à natureza divina não cabe assumir a natureza humana.

2. Demais. — A natureza divina é comum às três Pessoas. Se, pois, à natureza convém o assumir, segue-se que convém às três Pessoas. E assim, o Pai assumiu a natureza humana, como o Filho - O que é errôneo.

3. Demais. — Assumir é agir. Ora, agir convém à pessoa; não à natureza, que antes exprime o princípio pelo qual o agente age. Logo, assumir não convém à natureza.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: Aquela natureza que é sempre gerada do Pai, isto é, que foi pela geração eterna recebida do Pai, recebeu a nossa natureza, sem pecado.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, a palavra assunção abrange duas coisas - o princípio e o termo da ação. Ora, ser princípio da assunção convém à natureza divina em si mesma, pois, pelo seu poder se lhe realizou a assunção. Mas, ser termo da assunção não convém a essa natureza em si mesma, mas, em razão da Pessoa na qual a consideramos. Por onde, primária e proprissimamente, dizemos que a Pessoa assume; mas, secundariamente podemos dizer que também a natureza assumiu a natureza à sua Pessoa. E também deste modo dizemos que a natureza se encarnou, não por ter-se convertido em carne, mas por ter assumido a natureza da carne. Donde o dizer Damasceno. Afirmamos que a natureza de Deus se encarnou, segundo os santos Atanásio e Cirilo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O pronome se é recíproco e se refere ao mesmo suposto. Ora, a natureza divina não difere, pelo suposto, da Pessoa do Verbo. Por onde, por ter a natureza do Verbo assumido a natureza humana à sua Pessoa, dizemos que a assumiu a si. Mas, embora o Padre assumia a natureza humana à Pessoa do Verbo, nem por isso a assume a si; pois, não é o mesmo o suposto do Pai e do Verbo. Por onde, não se pode propriamente dizer que o Pai assume a natureza humana.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O conveniente à natureza humana em si mesma convém às três Pessoas; assim a bondade, a sabedoria e atributos semelhantes. Mas assumir lhe convém em razão da Pessoa do Verbo, como se disse. Por isso só a essa Pessoa o convém.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Assim como em Deus se identificam o seu ser e o princípio deste, assim também; o que faz e o princípio da sua ação; pois, todo ser age enquanto ser. Por onde, a natureza divina é o princípio do agir de Deus e é o próprio Deus agente.

## **Art. 3 — Se, abstraída a personalidade pelo intelecto, a natureza pode assumir.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que, abstraída a personalidade pelo intelecto, a natureza não pode assumir.**

1. — Pois, como se disse, à natureza convém assumir em razão da pessoa. Ora, o que convém a um ser em razão de outro, separado deste último já não lhe pode convir. Assim, o corpo, visível em razão da

cor, não pode ser visto sem esta. Logo, abstraída a personalidade pelo intelecto, a natureza não pode assumir.

2. Demais. — A assunção importa o termo da união, como se disse. Ora, não pode a união fazer-se em a natureza, mas só na pessoa. Logo, abstraída da personalidade, a natureza divina não pode assumir.

3. Demais. — Na primeira parte se disse que, abstraída a personalidade, nada resta. Ora, o que assume é uma realidade. Logo, abstraída a personalidade, a natureza divina não pode assumir.

Mas, *em contrário*, em Deus, a personalidade é considerada uma propriedade natural, e é tríplice, a saber: a paternidade, a filiação e a processão, como se disse na Primeira Parte. Ora, afastadas essas propriedades naturais pelo intelecto, ainda resta a onipotência de Deus, pela qual se fêz a Encarnação, como o disse o Anjo: Porque a Deus nada é impossível. Logo, parece que, mesmo removida a personalidade, a natureza divina pode assumir.

**SOLUÇÃO.** — O intelecto mantém com Deus uma dupla relação. — Primeiro, conhecendo a Deus como ele é. E assim, é impossível ele circunscrever algo em Deus, de modo que reste além disso outra coisa; pois, tudo o que há em Deus é uma unidade, salva a distinção das Pessoas. Das quais, uma desapareceria com a eliminação de outra, pois, elas se distinguem só pelas relações, que são necessariamente simultâneas. — De outro modo o intelecto se relaciona com Deus, não pelo conhecer como ele é, mas conhecendo-o ao seu modo, isto é, multiplicada e divididamente o que em Deus é uno. E deste modo, o nosso intelecto pode inteligir a bondade e a sabedoria divina e outros atributos semelhantes, chamados atributos essenciais, sem aí se compreender a paternidade ou a filiação, que se chamam personalidades. E sendo assim, abstraída a personalidade pelo intelecto, podemos ainda inteligir a natureza que assume.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Como o ser de Deus se identifica com o princípio mesmo dele, todo o atribuído a Deus, considerado abstractamente e em si mesmo e separado do mais, será algo de subsistente; e por consequência o será a pessoa, que existe em a natureza intelectual. Assim como, pois, postas as propriedades pessoais em Deus, dissemos serem três as Pessoas, assim, excluídas pelo intelecto as propriedades pessoais, restará em nossa consideração a natureza divina como subsistente e como pessoa. E deste modo, podemos inteligir que assuma a natureza humana, em razão da sua subsistência ou personalidade.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Mesmo circunscritas pelo intelecto as personalidades das três Pessoas, restará no intelecto a personalidade una de Deus, como o entendem os Judeus; e essa pode ser o termo da assunção, assim como dizemos ter ela o seu termo na Pessoa do Verbo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Abstraída a personalidade pelo intelecto, diz-se que nada resta a modo de resolução. Quase sendo uma coisa o que está sujeito à relação e outra, a relação mesma; pois, tudo o considerado em Deus o é como suposto subsistente. Contudo, pode uma predicação feita, de Deus, ser entendida sem outra, não a modo de resolução, mas do modo já dito.

## **Art. 4 — Se uma Pessoa pode assumir a natureza criada, sem a assumir outra.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que não pode uma Pessoa assumir a natureza, sem a assumir outra.**

1. — Pois, as obras da Trindade são indivisas, como diz Agostinho. Ora, como das três Pessoas é só uma a essência, assim também uma só operação. Ora, assumir é uma determinada operação. Logo, não pode convir a uma Pessoa divina sem que o convenha a outra.

2. Demais. — Assim como falamos da pessoa encarnada do Filho, assim, da natureza: pois, toda a natureza divina se encarnou numa das suas hipóstases, como diz Damasceno. Ora, a natureza é comum às três Pessoas. Logo, também a assunção.

3. Demais. — Assim como a natureza humana em Cristo foi assumida por Deus, assim também pela graça, os homens são assumidos por ele, segundo aquilo do Apóstolo: Deus o recebeu por seu. Ora, esta assunção comumente pertence a todas as Pessoas. Logo, também a primeira.

Mas, *em contrário*, Dionísio diz que o mistério da Encarnação pertence à teologia discretiva, pela qual se introduz a distinção das divinas Pessoas.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, a assunção implica duas coisas: o ato de quem assume e o termo da assunção. Ora, o ato de quem assume procede da divina virtude, comum às três Pessoas; mas o termo da assunção é a pessoa, como se disse. Logo, o que implica uma ação, na assunção, é comum às três Pessoas; mas o que implica a ideia de termo convém de modo a uma Pessoa, que não convém às outras. Pois, as três Pessoas fizeram com que a natureza humana se unisse à Pessoa do Filho.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A objeção colhe quanto à operação. E a conclusão seria consequente se importasse só essa operação sem o termo, que é a Pessoa.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Dizemos que a natureza se encarnou e que assumiu, em razão da Pessoa na qual se terminou a união, como se disse; não porém enquanto comum às três Pessoas, Pois dizemos que toda a natureza divina se encarnou, não por ter se encarnado em todas as Pessoas, mas por não faltar nenhuma das perfeições divinas à natureza da Pessoa encarnada.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A assunção feita pela graça da adoção se termina numa determinada participação da natureza divina, por assimilação com a bondade dela, conforme àquilo da Escritura. Para que seiais feitos participantes, etc. E essa assunção é comum às três Pessoas, tanto quanto ao princípio, como ao termo. Mas; a assunção feita pela graça da união é comum quanto ao princípio, mas não quanto ao termo, como se disse.

## **Art. 5 — Se alguma outra Pessoa divina, que não a Pessoa do Filho, podia ter assumido a natureza humana.**

**O quinto discute-se assim. — Parece que nenhuma outra Pessoa divina, que não a Pessoa do Filho, podia ter assumido a natureza humana.**

1. — Pois, essa assunção tornou Deus o Filho do homem. Ora, seria inconveniente que conviesse ao Pai ou ao Espírito Santo o ser filho, o que redundaria em confusão das divinas Pessoas. Logo, o Pai e o Espírito Santo não poderiam assumir a carne.

2. Demais. — Pela Encarnação divina os homens alcançaram a adoção de filhos, segundo as palavras do Apóstolo. Vós não recebestes o espírito de escravidão para estardes outra vez com temor mas recebestes o espírito de adoção de filhos. Ora, a filiação adotiva é uma semelhança participada da filiação natural, que não convém ao Padre nem ao Espírito Santo. Donde o dizer o Apóstolo: Os que ele conheceu na sua presciência também os destinou para serem conformes à imagem de seu Filho. Logo, parece que nenhuma outra Pessoa podia ter-se encarnado, que não a Pessoa do Filho.

3. Demais. — Diz-se que o Filho foi enviado, e gerado, na sua natividade temporal, como encarnado que foi. Ora, ao Pai não convém o ser enviado, pois é inascível, como se estabeleceu na Primeira Parte. Logo, ao menos a Pessoa do Pai não podia encarnar-se.

Mas, *em contrário*, tudo o que pode o Filho pode o Pai; do contrário os três não teriam o mesmo poder. Ora, o Filho pôde encarnar-se, Logo semelhantemente, o Pai e o Espírito Santo.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, a assunção implica duas coisas: o ato mesmo de quem assume e o termo da assunção. Ora, o princípio do ato é a virtude divina; e o termo é a pessoa. Mas, o poder divino todas as Pessoas o têm comum e igualmente. E a mesma é a razão comum da personalidade nas três Pessoas, embora as propriedades pessoais sejam diferentes. Ora, sempre que uma virtude existe igualmente em vários sujeitos, pode terminar a sua ação em qualquer deles; tal o (que se dá com as potências racionais, que podem se aplicar a coisas opostas, podendo realizar uma ou outra delas. Por onde, a divina virtude podia unir a natureza humana à pessoa do Pai ou à do Espírito Santo, como a uniu à pessoa do Filho. Por isso, concluímos que o Pai ou o Espírito Santo podiam, tão bem como o Filho, assumir a carne.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A filiação temporal em virtude da qual Cristo é chamado Filho do Homem, não lhe constitui a pessoa, como a filiação eterna, mas é uma certa consequência da natividade temporal. Por onde se deste modo o nome de filiação se transferisse ao Pai ou ao Espírito Santo, daí não resultaria nenhuma confusão das divinas Pessoas.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A filiação adotiva é uma certa semelhança participada da filiação natural; mas se realiza em nós apropriadamente pelo Pai, que é o princípio da filiação natural e pelo dom do Espírito Santo, que é o amor do Pai e do Filho, segundo aquilo do Apóstolo: Mandou Deus o Espírito de seu Filho, que chama — Pai, Pai. Por onde, assim como pela encarnação do Filho, recebemos a filiação adotiva, à semelhança da sua filiação natural, assim, se o Pai se tivesse encarnado, teríamos recebido dele a filiação adotiva como do princípio da filiação natural, e do Espírito Santo, como do nexos comum entre o Pai e o Filho.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Ao Pai convém ser inascível, segundo a natividade eterna; o que não excluiria a natividade temporal. Mas, dizemos que o Filho é enviado, segundo a Encarnação como procedente de outro, sem o que a Encarnação não realizaria plenamente a ideia de missão.

## **Art. 6 — Se duas Pessoas divinas poderiam assumir uma natureza numericamente a mesma.**

**O sexto discute-se assim. — Parece que duas Pessoas divinas não poderiam assumir uma natureza numericamente a mesma.**

1 — Pois, isso suposto, ou seriam um só homem ou vários. Ora, vários não; pois, assim como uma mesma natureza divina em várias Pessoas não poderia constituir vários deuses, assim urna mesma natureza humana em várias pessoas não poderia constituir vários homens. Também e

semelhantemente, não poderiam ser um só homem, pois, um homem o é determinadamente, que revela uma certa pessoa; e então desapareceria a distinção das três Pessoas, o que é inadmissível. Logo, nem duas nem três pessoas podem receber uma mesma natureza humana.

2. Demais. — Assunção se perfaz na unidade da Pessoa, como se disse. Ora, a Pessoa do Pai, do Filho e do Espírito Santo não é uma só. Logo, não podem três Pessoas assumir uma mesma natureza humana,

Demais — Damasceno e Agostinho dizem, que a Encarnação do Filho de Deus resulta que tudo o predicado do Filho de Deus o é também do Filho do Homem, e vice-versa. Se, pois, as três Pessoas assumissem uma mesma natureza humana, resultaria que tudo o predicado de qualquer das três Pessoas, sê-lo-ia também desse homem; e inversamente, tudo o predicado desse homem poderia sê-lo de qualquer das três Pessoas. Por onde, o gerar o Filho abeterno, que é próprio do Pai, seria predicado desse homem e, por consequência, do Filho de Deus, o que é inadmissível. Logo, não é possível, que três Pessoas divinas assumam uma mesma natureza humana.

Mas, *em contrário*, a pessoa encarnada subsiste em duas naturezas, a saber, a divina e a humana. Ora, três Pessoas podem subsistir em uma mesma natureza divina. Logo, também o podem numa mesma natureza humana de modo que seria uma mesma natureza humana a assumida pelas três Pessoas.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos da união da alma e do corpo, em Cristo, não resulta uma nova pessoa nem hipóstase; mas, uma mesma natureza assumida na Pessoa ou hipóstase divina. O que, certo, não se faz pelo poder da natureza humana, mas pelo da Pessoa divina. Ora, a condição das divinas Pessoas é tal que uma delas não exclui as outras da comunhão da mesma natureza, mas foi da comunhão da mesma Pessoa. Mas, como no mistério da Encarnação a razão total do feito é o poder de quem o faz, como diz Agostinho, devemos, nesta matéria, julgar, antes, segundo a condição da divina Pessoa assumente, que segundo a da natureza humana assumida. Assim, pois, não é impossível que duas ou três das divinas Pessoas assumam uma mesma natureza humana. Mas seria impossível assumirem uma hipótese ou uma pessoa humana; assim, como diz Anselmo, várias Pessoas não poderiam assumir um mesmo homem.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Admitido que três Pessoas assumissem uma mesma natureza humana, seria verdadeiro dizer que três Pessoas constituiriam um mesmo homem, por causa da natureza humana una; assim como, na realidade, é verdadeiro dizer que são um só Deus, por causa da só uma natureza divina. Nem o vocábulo — um — implica unidade de pessoa, mas unidade em a natureza humana. Pois, não se poderia arguir, do fato de constituírem três Pessoas um só homem, que o seriam absolutamente falando; pois, nada impede dizer-se que homens, vários absolutamente falando, sejam um só, de certo modo, por exemplo, um só povo. Assim, diz Agostinho: É diverso por natureza o espírito de Deus, do espírito do homem, mas, unindo-se, formam um só espírito, segundo aquilo do Apóstolo. O que está unido a Deus é um mesmo espírito com ele.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Admitida essa posição, a natureza humana seria assumida na unidade, não de uma só Pessoa, mas na de cada uma delas, de modo que, assim como a natureza divina tem uma unidade natural com cada uma das Pessoas, assim, a natureza humana teria unidade com cada uma delas, pela assunção.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — No tocante ao mistério da Encarnação, há comunicação das propriedades pertinentes à natureza; pois, tudo o conveniente à natureza pode ser predicado da pessoa subsistente nessa natureza, seja qual for a natureza donde se tira o nome designativo da Pessoa. Por onde, aceita essa posição, da Pessoa do Pai pode ser predicado o que é próprio tanto à natureza humana como à

divina; e semelhantemente, da Pessoa do Filho e da do Espírito Santo. Mas, o conveniente à Pessoa do Pai, em razão da própria Pessoa, não poderia atribuir-se à Pessoa do Filho ou à do Espírito Santo, por causa da distinção das Pessoas, que permaneceria. Poderia, pois, dizer-se que, assim como o Pai é ingênito, assim se-lo-ia o homem, tomando-se a palavra homem pela Pessoa do Pai. Mas quem continuasse dizendo: O homem é ingênito; ora, o Filho é homem; logo, é ingênito, cometeria o sofisma de figura de dicção ou de acidente. Assim como na realidade dizemos que Deus é ingênito, porque o é o Pai; mas daí não podemos concluir que o Filho seja ingênito, embora o seja o Pai.

## **Art. 7 — Se uma mesma Pessoa divina pode assumir duas naturezas humanas.**

**O sétimo discute-se assim. — Parece que uma mesma Pessoa divina não pode assumir duas naturezas humanas.**

1. — Pois, a natureza assumida do mistério da Encarnação não tem outro suposto além do suposto da pessoa divina, como do sobredito resulta. Se, pois, admitimos que uma mesma Pessoa divina assumiu duas naturezas humanas, haveria um só suposto para duas naturezas da mesma espécie. O que implica contradição, pois, a natureza de uma mesma espécie não se multiplica senão pela distinção do supostos.

2. Demais. — Na hipótese que examinamos não se poderia dizer que a Pessoa divina encarnada fosse um só homem, porque não teria uma só natureza humana. Semelhantemente, não se poderia dizer, que a seriam muitos homens, porque muitos homens são distintos pelo suposto, e então haveria aí um só suposto. Logo, a referida posição é absolutamente impossível.

3. Demais. — No mistério da Encarnação toda a natureza divina se uniu a toda a natureza assumida, isto é, a cada uma das partes dela; pois, Cristo é Deus perfeito e homem perfeito, totalmente Deus e totalmente homem, como diz Damasceno. Ora, duas naturezas humanas não poderiam se unir totalmente uma à outra; pois, seria necessário a alma de uma estar unida ao corpo da outra; e ainda que os dois corpos existissem simultaneamente, o que também causaria a confusão das naturezas, Logo, não é possível que uma Pessoa divina assumia duas naturezas humanas.

Mas, *em contrário*, tudo o que o Pai pode o Filho pode. Ora, o Pai, depois da Encarnação do Filho pode assumir uma natureza humana numericamente diversa da que assumiu o Filho; pois, em nada, pela Encarnação do Filho, diminuiu o poder do Pai nem o do Filho. Logo, parece que o Filho, depois da Encarnação, pode assumir outra natureza humana, além daquela que assumiu.

**SOLUÇÃO.** — O agente que não pode ultrapassar — uma certa ação tem o seu poder limitado. Ora, o poder da Pessoa divina é infinito nem pode ser limitado a nada de criado. Por isso, não devemos dizer que a Pessoa divina assumiu uma natureza humana tal que não podia assumir outra. Pois, daí se seguiria que a personalidade da natureza divina seria de tal modo circunscrita por uma mesma natureza humana, que não poderia a sua personalidade assumir outra. O que é impossível, pois, o incriado não pode ser compreendido pelo criado. Por onde, é claro que quer consideremos a Pessoa divina na sua virtude, que é o princípio da união, quer na sua personalidade, que é o termo da união, é necessário admitir que a Pessoa divina podia, além da natureza humana que assumiu, assumir outra numericamente diferente.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A natureza criada se aperfeiçoa na sua essência, pela forma, que se multiplica pela divisão da matéria. Por onde, se a composição da matéria e da forma constituir um novo suposto, conseqüentemente há de a natureza multiplicar-se conforme a

multiplicação dos supostos. Mas, no mistério da Encarnação a união da forma e da matéria, isto é, da alma e do corpo, não constitui um novo suposto, como se disse. E portanto poderia haver multidão, numericamente, quanto à natureza, por causa da divisão da matéria, sem distinção dos supostos.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Poder-se-ia deduzir, da hipótese que propusemos, a existência de dois homens, por causa das duas naturezas sem que aí houvesse dois supostos; assim como, universamente, as três Pessoas constituíram um só homem, por causa da mesma natureza humana assumida, como se disse. Mas essa dedução não seria verdadeira. Porque devemos empregar os nomes na significação em que são usados, o que resulta das coisas no meio das quais vivemos. Portanto, acerca do modo de significar e de consignificar devemos levar em conta tais coisas. Ora, em relação a elas, nunca se aplica um nome, em virtude de uma forma, com significação plural, senão por causa da pluralidade dos supostos. Assim, de um homem vestido com duas roupas não dizemos que constitui dois homens vestidos, mas, um só, vestido de dois fatos; e quem tem duas qualidades o consideramos tal, segundo essas duas qualidades. Ora, a natureza assumida, sob certo aspecto, se comporta a modo de uma veste, embora a semelhança não seja total, como dissemos. Por onde, se uma Pessoa divina assumisse duas naturezas humanas, por causa da unidade do suposto diríamos existir um homem com duas naturezas humanas. Pois, muitos homens podem constituir um povo, por convirem nalguma unidade, mas não por unidade de suposto. E semelhantemente, se duas Pessoas divinas assumissem uma natureza humana, numericamente a mesma, seriam consideradas um só homem, como dissemos; não pela unidade do suposto, mas por convirem numa certa unidade.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A natureza divina e a humana não se referem na mesma ordem a uma mesma Pessoa divina, mas a que primeiro se lhe refere é a natureza divina, como o que abeterno constitui com ela uma unidade; ao passo que a natureza humana se lhe refere posteriormente, como assumida temporalmente pela Pessoa divina, não por certo, de modo que a natureza seja a Pessoa mesma, mas porque a Pessoa nela subsiste, pois, o Filho de Deus é a sua divindade mas não, a sua humanidade. Por onde, para a natureza humana ser assumida pela Pessoa divina, resta que a natureza divina se una por uma união pessoal a toda a natureza assumida, isto é, segundo todas as partes desta. Ora, duas naturezas assumidas manteriam uma relação uniforme com a Pessoa divina, nem uma assumiria a outra. Por onde, não seria necessário que uma delas se unisse totalmente à outra, isto é, todas as partes de uma a todas as partes de outra.

## **Art. 8 — Se era mais conveniente ter-se encarnado o Filho de Deus, que o Padre ou o Espírito Santo.**

**O oitavo discute-se assim. — Parece que não foi mais conveniente ter-se encarnado o Filho de Deus, que o Padre ou o Espírito Santo.**

1. — Pois, pelo mistério da Encarnação os homens foram levados ao verdadeiro conhecimento de Deus, segundo aquilo do Evangelho. Eu para isso nasci e ao que vim ao mundo foi para dar testemunho da verdade. Ora, pelo fato da pessoa do Filho de Deus ter-se encarnado, muitos ficaram impedidos do verdadeiro conhecimento de Deus, porque referiam à pessoa mesma do Filho o que se predica da natureza humana dele. Tal Ario, que ensinou a desigualdade das Pessoas, fundado no dito do Evangelho: O Pai é maior do que eu. Ora, esse erro não teria surgido, se a Pessoa do Pai se tivesse encarnado ; pois, então, ninguém julgaria o Pai menor que o Filho. Por onde, parece teria sido mais conveniente ter-se a Pessoa do Pai encarnado, que a pessoa do Filho.

2. Demais. — Parece que o efeito da Encarnação foi uma certa e nova criação da natureza humana, segundo aquilo do Apóstolo : Em Jesus Cristo nem a circuncisão nem a incircuncisão valem nada, mas o ser uma nova criatura. Ora, o poder de criar é apropriado ao Pai. Logo, mais conveniente seria ter-se encarnado o Pai que o Filho.

3. Demais. — A Encarnação se ordena à remissão dos pecados, segundo aquilo do Evangelho: E lhe chamarás por nome Jesus, porque ele salvará o seu povo dos pecados deles. Ora, a remissão dos pecados é atribuída ao Espírito Santo, segundo ainda o Evangelho: Recebei o Espírito Santo: aos que vós perdoardes os pecados ser-lhes-ão perdoados. Logo, era mais conveniente ter-se encarnado a pessoa do Espírito Santo que a do Filho.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno: O mistério da Encarnação manifestou a sabedoria e o poder de Deus; a sabedoria, porque descobria a melhor solução de um preço difícilíssimo; o poder, porque tornou de novo o vencido vencedor. Ora, a virtude e a sabedoria se apropriam ao Filho, segundo aquilo do Apóstolo: Cristo, virtude de Deus e sabedoria de Deus. Logo, foi conveniente ter-se encarnado a pessoa do Filho.

**SOLUÇÃO.** — Foi convenientíssimo que se tivesse encarnado a pessoa do Filho.

Primeiro, quanto à união. Pois, convenientemente se unem as causas semelhantes. — Ora, de um modo, a pessoa mesma do Filho, que é o Verbo de Deus, tem uma conveniência comum com toda criatura. Porque a palavra do artífice, isto é, o seu conceito, é uma semelhança exemplar das obras feitas pelo artífice. Por onde, o Verbo de Deus, que é o seu eterno conceito, é uma semelhança exemplar de todas as criaturas. E portanto, assim como pela participação dessa semelhança as criaturas foram instituídas nas suas espécies próprias, mas de um modo mutável, assim também, pela união do Verbo com a criatura, não de modo participativo, mas pessoal, foi ela convenientemente reparada, em ordem à perfeição eterna e imutável; pois, também o artífice, pela forma artística concebida, por meio da qual fez a sua obra, por essa mesma também a refaz se ela se estragar. De outro modo, tem uma conveniência especial com a natureza humana por ser o Verbo o conceito da eterna sabedoria, donde deriva toda a sabedoria humana. Por isso, o homem se aperfeiçoa na sabedoria, que é a sua perfeição própria, enquanto racional, porque participa do Verbo de Deus, assim como o discípulo se instrui recebendo as palavras do mestre. Donde o dizer a Escritura: A fonte da sabedoria é o Verbo de Deus nas alturas. Por onde, para consumir-se a perfeição do homem, foi conveniente que o Verbo mesmo de Deus se unisse pessoalmente à natureza humana.

Segundo, a razão dessa conveniência pode ser deduzida do fim da união, que é o implemento da predestinação, isto é, dos preordenados à herança celeste, que não é devida senão aos filhos, segundo aquilo do Apóstolo: Se somos filhos, também herdeiros. Por onde, era conveniente que, por meio daquele que é naturalmente Filho, os homens participassem, por adoção, da semelhança dessa filiação, como o Apóstolo o diz no mesmo lugar: Os que ele conheceu. na sua presciência também os predestinou para serem conformes à imagem de seu Filho.

Em terceiro lugar, a razão dessa conveniência pode ser deduzida do pecado dos nossos primeiros pais, a que a Encarnação veio dar remédio. Pois, o primeiro homem pecou desejando a ciência do bem e do mal. Por isso foi conveniente que, pelo Verbo da Verdadeira sabedoria, o homem voltasse para Deus, ele que pelo desordenado desejo da ciência se afastara de Deus.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Não há nada de que a malícia humana não possa abusar, pois abusa da própria bondade de Deus, segundo aquilo do Apóstolo: Acaso desprezas tu as riquezas da

sua bondade? Por onde, mesmo se a pessoa do Padre fosse a encarnada, o homem poderia daí tirar alguma ocasião de erro, como se o Filho não pudesse ser suficiente para reparar a natureza humana.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A primeira criação das coisas foi feita pelo poder de Deus Padre, pelo Verbo. Donde, a nova criação deveria ser feita pelo poder de Deus Padre, para que esta nova criação respondesse à criação conforme aquilo do Apóstolo: Deus estava em Cristo reconciliando o mundo consigo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — É próprio ao Espírito Santo ser o dom do Pai e do Filho. Ora, a remissão dos pecados se faz pelo Espírito Santo, como pelo dom de Deus. Por isso foi conveniente, para a justificação dos homens, que se encarnasse o Filho, do qual o Espírito Santo é o dom.

## **Questão 4: Da união relativamente ao assumido**

Em seguida devemos tratar da união relativamente ao assumido.

E nesta parte, devemos primeiro tratar do que foi assumido pelo Verbo de Deus. Segundo, das coisas coassumidas, que são as perfeições e os defeitos.

Ora, o Verbo de Deus assumiu a natureza humana e as suas partes. Por isso, sobre esse primeiro assunto, ocorre uma tríplice consideração. A primeira, relativa à natureza humana em si mesma. A segunda é relativa às suas partes. A terceira, à ordem da assunção.

Na primeira questão discutem-se seis artigos:

### **Art. 1 — Se a natureza humana era, mais que qualquer outra natureza, apta a ser assumida pelo Filho de Deus.**

**O primeiro discute-se assim. — Parece que a natureza humana não era, mais que qualquer outra natureza, apta a ser assumida pelo Filho de Deus.**

1 - Pois, diz Agostinho: Nas operações miraculosas, toda a razão da obra é o poder de quem a fez. Ora o poder de Deus, que operou a Encarnação, obra de um sublime milagre, não é limitado a uma só natureza; pois, o poder de Deus é infinito. Logo, a natureza humana não era, mais que qualquer outra criatura, apta a ser assumida por Deus.

2. Demais. — A semelhança é a razão de conveniência, em se tratando da Encarnação de uma pessoa divina, como se disse. Ora, como em a natureza racional há uma semelhança de imagem, assim, em a natureza irracional, uma semelhança de vestígio. Logo, como a natureza humana, a criatura irracional era apta para ser assumida.

3. Demais. — Em a natureza angélica há uma semelhança de Deus mais expressa que em a natureza humana, como diz Gregório, citando aquilo da Escritura: Tu eras o selo da semelhança. E também os anjos são, como os homens, susceptíveis de pecado, conforme a Escritura: Entre os seus anjos achou crime.

4. Demais. — Sendo Deus dotado da suma perfeição, tanto mais semelhança tem uma coisa com ele quanto mais perfeita é. Ora, a totalidade do universo é mais semelhante com ele que cada uma das suas partes, entre as quais está a natureza humana. Logo, o universo no seu todo é mais apto para ser assumido, que a natureza humana.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Achando as minhas delícias em estar com os filhos dos homens. E assim, parece haver uma certa conveniência de união entre o Filho de Deus e a natureza humana.

**SOLUÇÃO.** — Dizemos que pode ser assumido o que é como apto para o ser, por uma Pessoa divina. E essa aptidão não pode ser entendida como uma potência passiva natural, que não se estende ao que transcende a ordem natural, a qual é transcendida pela união pessoal da criatura com Deus. Onde resulta que o considerado apto a ser assumido há de sê-lo por congruência com a união referida. Ora, essa congruência tem um duplo fundamento em a natureza humana; a sua dignidade e a sua necessidade. A dignidade, porque à natureza humana, enquanto racional e intelectual, é natural atingir de certo modo o Verbo mesmo, pela sua operação, isto é, conhecendo-o e amando-o. A necessidade, porque precisava de reparação, sujeita, como o estava, ao pecado original. Ora, estes dois fundamentos-

só em a natureza humana se encontram. Pois, à criatura irracional falta a congruência da dignidade, e à angélica, a referida necessidade. Donde resulta que só a natureza humana é apta a ser assumida.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — As criaturas recebem tal denominação, ou tal outra, pelo que lhes convém pelas suas causas próprias, e não, pelas causas primeiras e universais. Assim, dizemos que uma doença é incurável, não por não poder ser curada por Deus, mas por não o poder pelos princípios próprios do sujeito. Assim, pois, dizemos que uma criatura não é apta para ser assumida, não para diminuir nada ao poder divino, mas para mostrar a condição da criatura, que não tem essa aptidão.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A semelhança de imagem, na natureza humana, depende da medida em que é capaz de Deus, isto é, de atingi-lo pela sua operação própria, do conhecimento e do amor. Ao passo que a semelhança de vestígio se funda só numa representação existente na criatura por impressão divina, e não por poder a criatura irracional, que só tem essa semelhança, atingir a Deus pela sua só operação. Ora, a quem falta o menos também não convém o necessário para o mais; assim um corpo que não é apto a ser aperfeiçoado pela alma sensitiva, muito menos o é o sê-lo pela alma intelectual. Ora, muito maior e mais perfeita é a união com Deus, pelo ser pessoal, do que a que o é pela operação. Portanto, à criatura irracional, incapaz da união com Deus pela operação, não convém se lhe unir pessoalmente.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Certos dizem que o anjo não é apto para ser assumido porque tem a sua personalidade perfeita, desde o princípio da sua criação, pois, não está sujeito à geração nem à corrupção. Por isso, não podia ser assumido na unidade da pessoa divina, sem que a sua personalidade ficasse destruída; e isto nem lhe convém à incorruptibilidade da natureza, nem à bondade do assumente, a quem não é próprio destruir nenhuma perfeição na criatura assumida. Mas, esta opinião não parece excluir totalmente a congruidade da assunção da natureza angélica. Pois, Deus, pode, criando uma nova natureza angélica, uni-la a si na unidade da pessoa, e portanto, sem destruir nada que naquela preexistisse- Mas, como dissemos, falta-lhe a conveniência no tocante à necessidade; pois, embora, a certos aspectos, a natureza angélica esteja sujeita ao- pecado, contudo, o seu pecado é irremediável, como demonstramos na Primeira Parte.

**RESPOSTA À QUARTA.** — A perfeição do universo não é a perfeição de uma pessoa ou suposto, mas a de um ser uno por posição ou pela ordem. Do qual as múltiplas partes não são aptas a ser assumidas, como se disse. Donde se conclui que só a natureza humana é apta a ser assumida.

## **Art. 2 — Se o Filho de Deus assumiu uma pessoa.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que o Filho de Deus assumiu uma pessoa.**

1. — Pois, como diz Damasceno, o Filho de Deus assumiu a natureza humana na sua indivisibilidade (in átomo), isto é, na sua individualidade. Ora, indivíduo de .natureza racional é a pessoa como está claro em Boécio. Logo, o Filho de Deus assumiu uma pessoa.

2. Demais. — Damasceno diz que o Filho de Deus assumiu o que infundiu em nossa natureza. Ora, nela infundiu a personalidade, Logo, o Filho de Deus assumiu uma pessoa.

3. Demais. — Só é absorvido o que existe. Ora, Inocêncio III diz que a pessoa de Deus absorveu a pessoa do homem. Logo, parece que a pessoa do homem foi primeiramente assumida.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que Deus assumiu a natureza do homem e não a pessoa.

**SOLUÇÃO.** — Dizemos que é assumido o que é tomado para alguma coisa (ad aliquid sumitur). Por onde, há de necessariamente o assumido ser concebido como anterior à assunção; assim como o que localmente se move há de ser concebido como anterior ao movimento. Ora, a pessoa não é concebida, em a natureza humana, como anterior à assunção; mas é, antes, o termo dela, como se disse..Se, pois, fosse concebida como anterior, ou haveria necessariamente de corromper-se, e então seria assumida em vão; ou haveria de permanecer, depois da união, e então seriam duas pessoas, uma assumida e outra assumente, o que é errôneo, como se demonstrou. Donde se conclui, que de nenhum modo o Filho de Deus assumiu a pessoa humana.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O Filho de Deus assumiu a natureza humana na sua indivisibilidade (in átomo), isto é, num indivíduo que não é outra causa senão o suposto incriado, que é a pessoa do Filho de Deus. Donde não se segue seja a pessoa a assumida.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A natureza assumida não lhe falta uma personalidade própria, não por não lhe faltar nada do que exige a perfeição da natureza humana, mas por lhe ser acrescentada a união com a divina Pessoa, a qual é superior à natureza humana.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A absorção, nesse caso, não importa na destruição, de nada de anteriormente existente, mas, num obstáculo àquilo que poderia existir de outro modo. Se, pois, a natureza humana não tivesse sido assumida pela pessoa divina, essa natureza teria uma personalidade própria. E por isso dizemos que uma pessoa absorveu outra, embora impropriamente, por não ter a pessoa divina impedido, pela sua união, que a natureza humana tivesse uma personalidade própria.

### **Art. 3 — Se a Pessoa divina assumiu um homem.**

**O terceiro discute-se se assim. — Parece que a Pessoa divina assumiu um homem.**

1 — Pois, diz a Escritura: Bem-aventurado o que elegeste e tomaste para o teu serviço, o que a Glosa expõe, de Cristo. E Agostinho diz que o Filho de Deus assumiu o homem e sofreu, nele, o que é humano.

2. Demais. — A palavra homem designa a natureza humana. Ora, o Filho de Deus assumiu a natureza humana. Logo, assumiu o homem.

3. Demais. — O Filho de Deus é homem. Ora, não é um homem, que não assumiu, porque então seria, por igual razão, Pedro ou qualquer outro homem. Logo, é o homem que assumiu.

Mas, *em contrário*, a autoridade do Papa e Mártir Felix, citada no Sínodo Efesino: Cremos em Nosso Senhor Jesus Cristo, nascido da Virgem Maria, porque é o Verbo e o Filho sempiterno de Deus, e não homem assumido por Deus, de modo que fosse outro, diferente dele. Nem o Filho de Deus assumiu um homem que fosse outro, diferente dele.

**SOLUÇÃO.** — Como se disse, o assumido não é o termo da assunção, mas é concebido como anterior à assunção. Ora, segundo dissemos, o indivíduo no qual é assumida a natureza humana, não é outra coisa senão a Pessoa divina, que é o termo da assunção. Pois, a palavra homem significa a natureza humana enquanto lhe é natural existir num suposto. Pois, como diz Damasceno, como o nome Deus significa aquele que tem a natureza divina, assim o nome homem, o que tem a natureza humana. Por onde, não há propriedade de expressão quando se diz, que o Filho de Deus assumiu o homem, supondo, como o exige a verdade das coisas, que em Cristo há um só suposto e uma só hipóstase. Mas, segundo os que introduzem em Cristo duas hipóstases e dois supostos, conveniente e propriamente se poderia dizer,

que o Filho de Deus assumiu o homem. Por isso, a primeira opinião citada pelo Mestre das Sentenças concede ter sido o homem o assumido. Mas, essa opinião é errônea, como se demonstrou.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Essas locuções não se devem aplicar em sentido extensivo, como próprias; mas devem ser entendidas piamente, sempre que são empregadas pelos sagrados Doutores, de modo que quando dizemos — o homem assumido — signifiquemos que a sua natureza foi assumida, e que a assunção terminou-se em ser o Filho do Deus, homem.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O nome homem significa a natureza humana em concreto, isto é, como existente num suposto. E portanto, assim como não podemos dizer que o suposto foi assumido, assim também não que o homem foi assumido.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O Filho de Deus não é o homem que ele assumiu, mas aquele cuja natureza assumiu.

## **Art. 4 — Se o Filho de Deus devia ter assumido a natureza humana abstrata de todos os indivíduos.**

**O quarto discute-se assim.** — Parece que o Filho de Deus devia ter assumido a natureza humana abstrata de todos os indivíduos.

1. — Pois, a assunção da natureza humana foi feita para a salvação comum de todos os homens donde o dizer o Apóstolo, de Cristo, que é o Salvador de todos os homens, principalmente dos fiéis. Ora, a natureza, enquanto existente no indivíduo, já não é comum a todos. Logo, o Filho de Deus devia ter assumido a natureza humana, enquanto abstrata de todos os indivíduos.

2. Demais. — Em tudo, o que é nobilíssimo deve ser o atribuído a Deus. Ora, em cada gênero, o que é em si mesmo, é principal. Logo, o Filho de Deus devia ter assumido o homem em si mesmo; e esse é, segundo os Platônicos, a natureza humana separada dos indivíduos. Logo, essa é que o Filho de Deus devia ter assumido.

3. Demais. — A natureza humana não foi assumida pelo Filho de Deus, na sua significação concreta; designada pela palavra homem, como se disse. Pois, assim é significada como existente no indivíduo, segundo do sobredito se colige. Logo, o Filho de Deus assumiu a natureza humana, enquanto separada dos indivíduos.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno: Deus, o Verbo encarnado, não assumiu aquela natureza que é o objeto da pura contemplação do espírito. Pois, essa não seria uma verdadeira Encarnação, mas enganosa e fictícia. Ora, a natureza humana, enquanto separada dos indivíduos, é objeto da pura contemplação, pois, não tem subsistência própria, como diz Damasceno no mesmo lugar. Logo, o Filho de Deus não assumiu a natureza humana, enquanto separada dos indivíduos.

**SOLUÇÃO.** — A natureza do homem, ou de qualquer outro ser sensível, além da existência que tem nos indivíduos, pode ser entendida a dupla luz: ou como tendo o ser quase por si mesma, independente da matéria, segundo o ensinavam os Platônicos; ou enquanto existente no intelecto, humano ou divino.

Ora, por si só a natureza humana não pode subsistir, como o Filósofo o prova; porque a natureza específica das coisas sensíveis implica a matéria sensível, que lhe entra na definição, como as carnes e os ossos na definição do homem. Por onde, não pode a natureza humana existir separada da matéria sensível.

Se, porém, a natureza humana fosse subsistente desse modo, não fora conveniente que o Verbo a assumisse. — Primeiro, porque o termo dessa assunção é a pessoa. Ora, é contra a natureza de uma forma comum individuar-se numa pessoa. — Segundo, porque a uma natureza comum não se podem atribuir senão as operações comuns e universais, pelas quais o homem não merece nem desmerece; e contudo, a assunção de que se trata foi feita para que o Filho de Deus, pela natureza assumida, merecesse por nós. — Terceiro, porque a natureza assim existente não é sensível, mas inteligível. Ora, o Filho de Deus assumiu a natureza humana, para que por meio dela se manifestasse visivelmente aos homens, segundo a Escritura: Depois disto foi ele visto na terra e conversou com os homens.

Semelhantemente, também não podia ser assumida a natureza humana pelo Filho de Deus, enquanto ela é existente no intelecto divino. Porque assim, nada mais é senão a natureza divina. E, deste modo, a natureza humana teria existido abeterno no Filho de Deus.

Semelhantemente, não é conveniente dizer que o Filho de Deus assumiu a natureza humana enquanto existente no intelecto humano. Porque essa assunção não seria mais do que o ato intelectual de conceber que ele assumiu a natureza humana, E, nesse caso, se não a assumisse, em a natureza das coisas, esse conceito seria falso. E a Encarnação teria sido uma Encarnação ficta, como diz Damasceno.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O Filho de Deus encarnado é o Salvador comum de todos, não por uma comunidade de gênero ou de espécie, atribuída à natureza separada dos indivíduos, mas por uma comunidade de causa, enquanto que o Filho de Deus encarnado é a causa universal da salvação humana.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O homem em si mesmo não existe em a natureza das coisas, de modo a ter uma existência separada dos indivíduos, como o ensinavam os Platônicos. Embora certos digam que Platão entendia que o homem separado só existe no intelecto divino. E assim, não era necessário fosse assumido pelo Verbo, pois nele existia abeterno.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Embora a natureza humana não fosse assumida em concreto, de modo a ser preconcebida como o suposto da assunção, contudo o foi na sua individualidade, por tê-lo sido para subsistir num indivíduo.

## **Art. 5 — Se o Filho de Deus devia ter assumido a natureza humana em todos os indivíduos.**

**O quinto discute-se assim. — Parece que o Filho de Deus devia ter assumido a natureza humana em todos os indivíduos.**

1. — Pois, o primário e em si mesmo assumido foi a natureza humana. Ora, o conveniente a uma natureza em si mesma o é também a tudo o existente nessa mesma natureza. Logo, era conveniente que a natureza humana fosse assumida pelo Verbo de Deus em todos os seus supostos.

2. Demais. — A Encarnação divina procedeu da caridade divina, donde o dizer o Evangelho: Assim amou Deus ao mundo, que lhe deu o seu Filho unigênito. Ora, a caridade nos leva a nos darmos aos amigos o quanto possível. Ora era possível ao Filho de Deus ter assumido várias naturezas humanas, como se disse; e pela mesma razão todas. Logo, fora conveniente que o Filho de Deus assumisse a natureza humana em todos os seus supostos.

3. Demais. — Um agente perito pratica os seus atos pela via mais breve possível. Ora, teria sido uma via mais breve se todos os homens tivessem sido assumidos à filiação natural, do que, por um Filho natural,

muitos terem recebido a adoção de filhos, como diz o Apóstolo. Logo, a natureza humana devia ter sido assumida pelo Filho de Deus em todos os seus supostos.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno, que o Filho de Deus não assumiu a natureza humana considerada especificamente; nem, pois, lhe assumiu todas as hipóstases.

**SOLUÇÃO.** — Não era conveniente que a natureza humana fosse assumida: pelo Verbo em todos os seus supostos. — Primeiro, porque desapareceria assim a multidão dos supostos da natureza humana, que lhe é conatural. Pois, não se devendo considerar, em a natureza assumida, outro suposto além da Pessoa assumente, como se disse, se não existisse a natureza humana senão assumida, resultaria a existência de um só suposto da natureza humana, a saber, a Pessoa assumente. — Segundo, porque tal seria contra a dignidade do Filho de Deus encarnado, enquanto é o primogênito entre muitos irmãos, segundo a natureza humana, assim como é o primogênito de toda a criatura, segundo a natureza divina. E teriam então todos os homens a mesma dignidade. — Terceiro, porque era conveniente que, assim como um suposto divino se encarnou, assim assumisse uma só natureza humana, para haver, de ambos os lados, unidade.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Ser assumida convém à natureza humana como tal; isto é, porque não lhe convém em razão da pessoa, assim como convém à natureza divina assumir em razão da pessoa. Pois, não lhe convém em si mesma, como lhe pertencendo aos princípios essenciais, ou como uma propriedade natural sua; por cujo modo conviria a todos os seus supostos.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O amor de Deus pelos homens se manifesta não só na mesma assunção da natureza humana, mas sobretudo pelos seus sofrimentos, na natureza humana, pelos outros homens, segundo aquilo do Apóstolo: Mas Deus faz brilhar a sua caridade em nós, porque, ainda quando eramos pecadores, morreu Cristo por nós. O que não teria lugar se tivesse assumido a natureza humana em todos.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — É por causa da brevidade da via que o agente perito toma, que não faz por muitos meios o que pode suficientemente fazer por um só. Por isso, foi convenientíssimo que por um só homem todos os outros fossem salvos.

## **Art. 6 — Se era conveniente que o Filho de Deus assumisse a natureza humana da raça de Adão.**

**O sexto discute-se assim.** — Parece que não era conveniente que o Filho de Deus assumisse a natureza humana da raça de Adão.

1. — Pois, diz o Apóstolo: Tal pontífice convinha que nós tivéssemos segregado dos pecadores. Ora, mais segregado seria dos pecadores se não assumisse a natureza humana da raça do pecador Adão. Logo, parece que não devia ter assumido a natureza humana da estirpe de Adão.

2. Demais. — Em todo gênero, o princípio é, mais nobre que o dele procedente. Se, pois, quis assumir a natureza humana, devia tê-la assumido, antes, em Adão mesmo.

3. Demais. — Os gentios eram mais pecadores que os Judeus, como diz a Glosa àquilo do Apóstolo: Nós somos Judeus por natureza e não pecadores dentre os gentios. Se, pois, quis assumir a natureza humana dos pecadores, devia tê-la assumido, antes, a da raça dos gentios, que a de Abraão, que foi justo.

Mas, *em contrário*, o Evangelho reduz a geração do Senhor até a de Adão.

**SOLUÇÃO.** — Diz Agostinho: Deus podia assumir a natureza humana noutra raça que não a desse Adão, que submeteu todo o gênero humano ao seu pecado. Mas, julgou melhor tirar da raça mesma que tinha sido vencida, o homem pelo qual queria vencer o inimigo do gênero humano, E isto por três razões. — Primeiro, porque é próprio da justiça que satisfaça aquele que pecou. E por isso, da natureza corrompida por Adão devia ser tirado aquele que desse satisfação por toda a natureza. — Segundo, porque também a maior dignidade do homem exigia que o vencedor do diabo saísse do gênero mesmo que foi vencido dele. — Terceiro, porque assim também se manifestaria mais o poder de Deus, assumindo da natureza corrupta e enferma o que devia elevar a um tão alto grau de poder e dignidade.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Cristo devia ser segregado dos pecadores quanto à culpa, que vinha delir; não quanto à natureza, que vinha salvar, e pela qual devia fazer-se em tudo semelhante a seus irmãos, como o Apóstolo também o diz. E nisto ainda se lhe manifestou mais admirável a inocência, que a natureza que assumiu fosse nele de tão grande pureza, apesar de tirada de uma massa contaminada pelo pecado.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Como se disse, aquele que veio tirar os pecados devia necessariamente ser segregado dos pecadores, quanto à culpa a que Adão estava sujeito e a quem Deus o tirou. do seu pecado, como diz a Escritura. Pois, era necessário que quem vinha purificar a todos não necessitasse de purificação; assim como em qualquer gênero de movimento, o primeiro motor é imóvel relativamente a esse movimento assim como o primeiro alterante é inalterável. Por onde, não era conveniente que assumisse a natureza humana em Adão mesmo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Porque Cristo devia por excelência ser segregado dos pecadores, quanto à culpa, dotado que era da suma inocência, foi conveniente que chegassemos a Cristo partindo do primeiro pecador, mediante certos justos, em que prefulgissem determinados sinais da santidade futura. E também por isso, no povo do qual Cristo devia nascer, Deus instituiu certos sinais de santidade, que começaram em Abraão, o primeiro que recebeu a promessa de Cristo e a circuncisão, como sinal da aliança, que devia se consumir como diz a Escritura.

## Questão 5: Da assunção das partes da natureza humana

Em seguida devemos tratar da assunção das partes da natureza humana.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

### Art. 1 — Se o Filho de Deus assumiu um verdadeiro corpo.

**O primeiro discute-se assim. — Parece que o Filho de Deus não assumiu um verdadeiro corpo.**

1. — Pois, diz o Apóstolo, que ele, se fez semelhante aos homens. Ora, o que verdadeiramente existe não existe por semelhança. Logo, o Filho de Deus não assumiu um verdadeiro corpo.

2. Demais. — A assunção do corpo em nada contrariava à dignidade da divindade; assim, como diz Leão Papa, nem a glorificação destruiu a natureza inferior, nem a assunção diminuiu a superior. Ora, a dignidade de Deus exige que seja totalmente separado do corpo. Logo, parece que, pela assunção, Deus não: se uniu a um corpo.

3. Demais. — Os sinais devem responder aos assinalados. Ora, as aparições do Antigo Testamento, que foram os sinais e as figuras da aparição de Cristo, não eram realmente de natureza corpórea, mas construíam visões imaginárias, como o adverte a Escritura: Vi ao Senhor assentado, etc. Logo, parece que também a aparição do Filho de Deus no mundo não foi a de um corpo real, mas só em figura.

Mas, em contrario, diz Agostinho, se o corpo de Cristo foi um fantasma, Cristo enganou; e se enganou, não é a verdade. Ora, Cristo é a verdade. Logo, fantasma não foi o seu corpo. E assim, é claro que assumiu um verdadeiro corpo.

**SOLUÇÃO.** — Como foi dito, o Filho de Deus não nasceu patativamente, quase com um corpo figurado, mas, com um verdadeiro corpo. E disto podemos dar três razões. — A primeira é deduzida da natureza humana, à qual é próprio ter um corpo. Suposto, pois, pelo que já dissemos, que era conveniente o Filho de Deus assumir a natureza humana, resulta, como consequência, que teve um verdadeiro corpo. — A segunda razão pode ser deduzida do que se realizou no mistério da Encarnação. Pois, se o corpo de Cristo não era real mas fantástico, também consequentemente não padeceu uma verdadeira morte, nem nada do que dele narram os Evangelistas realmente o praticou, mas só na aparência. Onde também resultaria que não operou a verdadeira salvação do gênero humano, pois, há de o efeito proporcionar-se à causa. — A terceira razão pode ser concluída da dignidade mesma da Pessoa assumente, a qual, sendo a verdade, não lhe era decente existir qualquer ficção na sua obra. Por isso, o próprio Senhor se dignou excluir esse erro. quando os discípulos, conturbados e aterrados, julgavam ver um espírito e não um corpo verdadeiro. Por isso, ofereceu-se lhes a que o apalpassem, dizendo: Apalpai e vede, que um espírito não tem carne nem ossos, como vós vedes que eu tenho.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A referida semelhança exprime a verdade da natureza humana em Cristo, ao modo pelo qual todos os que têm verdadeiramente a natureza humana se consideram semelhantes, pela espécie. Mas não se entende por ela uma semelhança fantástica. E para evidenciá-lo o Apóstolo acrescenta — Feito obediente até à morte e morte de cruz, o que não poderia ser, se a semelhança fosse somente em imagem.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Pelo fato do Filho de Deus ter assumido um corpo real em nada se lhe diminuiu a dignidade. Por isso diz Agostinho: Abateu-se a si mesmo, tomando a forma de servo, para que se tornasse servo; mas não perdeu a plenitude da forma de Deus. Pois o Filho de Deus não assumiu um corpo real para que se fizesse a forma do corpo, o que repugna à divina simplicidade e pureza, pois

tal seria assumir um corpo na unidade de natureza; o que é impossível, como do sobredito se colhe. Mas, salva a distinção da natureza, assumiu um corpo na unidade da pessoa.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A figura deve corresponder à realidade quanto à semelhança e não quanto à verdade mesma dessa realidade; pois, se a semelhança o fosse em tudo, já não seria um sinal, mas a realidade mesma, como diz Damasceno. Logo, era conveniente que as aparições do Antigo Testamento fossem só aparências, quase figuras; mas a aparição do Filho de Deus no mundo seria segundo a verdade do corpo, quase uma realidade figurada pelas anteriores figuras. Donde o dizer o Apóstolo: Que são sombra das coisas vindouras, mas o corpo é de Cristo.

## **Art. 2 — Se Cristo tinha um corpo carnal ou terrestre ou celeste.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que Cristo não tinha um corpo carnal nem terrestre nem celeste.**

1. — Pois, diz o Apóstolo: O primeiro homem, formado da terra é terreno; o segundo homem, do céu, celestial. Ora, Adão, o primeiro homem, era de terra, quanto ao corpo, como se lê na Escritura. Logo, também Cristo, o segundo homem, era do céu, pelo corpo.

2. Demais. — O Apóstolo diz: A carne e o sangue não podem possuir o reino de Deus. Ora, o reino de Deus está principalmente em Cristo, Logo, ele não tem carne, nem sangue mas é, antes, um corpo celeste.

3. Demais. — Tudo o que é ótimo devemos atribuir a Deus. Ora, dentre todos os corpos o nobilíssimo é o corpo celeste. Logo, tal corpo é o que Cristo devia assumir,

Mas, *em contrário*, diz o Senhor: Um espírito não tem carne nem ossos, como vós vedes que eu tenho. Ora, a carne e os ossos não são compostos de matéria do corpo celeste, mas dos elementos inferiores. Logo, o corpo de Cristo não foi um corpo celeste, mas carnal e terreno.

**SOLUÇÃO.** — Pelas mesmas razões pelas quais demonstramos que o corpo de Cristo não devia ser um corpo ficto, resulta que também não devia ser celeste. — Pois, primeiro, porque assim como a natureza verdadeiramente humana não existiria em Cristo, se o seu corpo fosse ficto como ensinavam os Maniqueus, assim também não o seria se o seu corpo fosse celeste, como ensinava Valentino. Ora, sendo a forma do homem uma realidade natural, exige uma determinada matéria a saber, carnes e ossos, que é mister introduzir na definição do homem, como está claro no Filósofo. — Segundo, porque também contrariaria a verdade do que Cristo fez, na sua vida corpórea. Pois, sendo o corpo celeste impassível e incorruptível, como o prova Aristóteles, se o Filho de Deus tivesse assumido um corpo celeste, não teria tido verdadeiramente fome, nem sede, nem teria sofrido a paixão e a morte. — Terceiro, também contrariaria à verdade divina. Pois, o Filho de Deus, tendo se manifestado aos homens com um corpo de carne e terrestre, teria se manifestado falsamente, se tivesse um corpo celeste. Por isso; foi dito: Nasceu o Filho de Deus, recebendo a carne do corpo de uma virgem, e não trazendo-a do Céu consigo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — De dois modos dizemos que Cristo desceu do céu. — Primeiro, em razão da natureza divina; não que a natureza divina deixasse por isso de estar no céu, mas porque começou a existir de uma nova maneira no mundo inferior, isto é, segundo a natureza assumida, conforme aquilo do Evangelho: Ninguém subiu ao céu senão aquele que desceu do céu, a saber, o Filho do homem, que. está no céu. — de outro modo, em razão do corpo; não porque o corpo mesmo de

Cristo, na sua substância, descesse do céu; mas porque o seu corpo foi formado por virtude celeste, isto é, do Espírito Santo. Donde o dizer Agostinho, expondo a autoridade citada: digo que Cristo é celeste, pai não ter sido concebido do ser humano. E nesse sentido também o expõe Hilário.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Carne e sangue não se tomam, no lugar citado, pela substância da carne e do sangue, mas pela corrupção da carne e do sangue. O que não existiu em Cristo por causa de nenhuma culpa. Mas existiu temporalmente, quanto à pena, para que cumprisse a obra da redenção.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Isso mesmo de um corpo enfermo e terrestre ter sido elevado a tanta sublimidade, manifesta a grande glória de Deus. Por isso, no Sínodo Efesino se leem as palavras de Santo Teófilo que dizem: Assim como não admiramos os melhores artistas somente quando exibem a sua arte em matérias preciosas, mas fazemos deles uma opinião muito mais elevada quando, no mais das vezes, tomam de um barro vil e da terra em dissolução, para mostrarem a sua capacidade; assim também o Verbo, o melhor artifice de todos, não escolheu, para descer até nós, a matéria preciosa de nenhum corpo celeste, mas nas fez ver a perfeição da sua arte exercendo-a no barro.

### **Art. 3 — Se o Filho de Deus assumiu a alma.**

**O terceiro discute-se assim. Parece que o Filho de Deus não assumiu a alma.**

1. — Pois, João expondo o mistério da Encarnação, disse: o Verbo se fez carne, sem fazer menção nenhuma da alma, Ora, não diz que se fez carne porque nela se tivesse convertido, mas pela ter assumido. Logo, parece que não assumiu a alma.

2. Demais. - A alma é necessária ao corpo para ser vivificado por ela. Ora, para isso não era necessária ao corpo de Cristo como parece; pois é do próprio Verbo de Deus que diz a Escritura: Senhor, em ti está a fonte da vida. Logo, era supérflua a presença da alma onde estava a do Verbo. Mas, Deus e a natureza nada fazem em vão, como também o diz o Filósofo. Logo, parece que o Filho de Deus não assumiu a alma.

3. Demais. — Da união da alma e do corpo constitui-se uma natureza comum, que é a espécie humana. Ora, em Nosso Senhor Jesus Cristo não podemos admitir uma espécie. comum, como diz Damasceno. Logo, não assumiu a alma.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Não ouçamos aqueles que dizem ter sido só o corpo humano o assumido pelo Verbo de Deus; esses ouvem o que foi dito - O Verbo se fez carne - para negarem que esse homem tivesse a alma ou qualquer outra causa humana, além só da carne.

**SOLUÇÃO.** — Como diz Agostinho, foi primeiro opinião de Ário, e depois, de Apolinário; que o Filho de Deus assumiu , só a carne, sem a alma, e ensinavam que o Verbo estava unido a carne, como se lhe fosse a alma. Donde resultava que em Cristo não existiam duas naturezas, mas uma só; pois, da alma e da carne constitui-se uma só natureza.

Mas esta opinião não pode subsistir, por três razões.

Primeiro, porque repugna à autoridade da Escritura, na qual o Senhor faz menção da sua alma. Assim, dizem o Evangelhos: A minha alma está numa tristeza mortal e: Tenho o poder de pôr a minha alma. — Mas a isto respondia Apolinário que, nessas palavras, a alma é tomada metaforicamente; assim, desse modo é que o Antigo Testamento se refere à alma, quando diz: A minha alma aborrece as vossas calendas e as vossas solenidades. - Mas, como diz Agostinho, os Evangelistas nas narrações dos

Evangelhos narram que Jesus se admirou, que se encolerizou que se contristou e teve fome. E isso tudo demonstra que tinha verdadeiramente uma alma; assim como os fatos de comer, de dormir, de fatigar-se demonstram que tinha verdadeiramente um corpo humano. Do contrário, se fossem essas expressões metafóricas, como lemos coisas semelhantes no Antigo Testamento, de Deus, desapareceria a fé da narração Evangélica. Pois, é uma coisa a anunciação profética figurada; e outra o que, com propriedade real, constitui a narração histórica dos Evangelistas.

Segundo, o referido erro contraria à utilidade da Encarnação, que é a libertação do homem. Eis como a esse respeito argumenta Agostinho: Por que, tendo assumido a carne, o Filho de Deus deixou de assumir a alma? Era talvez ou porque, considerando-a inocente, pensou não ter ela necessidade de remédio; ou tendo-a como estranha a si, não a gratificou com o benefício da redenção; ou renunciou a curá-la julgando-a de todo incurável; ou enfim porque a rejeitou como um ser vil e totalmente inútil. Ora, duas dessas hipóteses implicam uma blasfêmia contra Deus; pois, como ser chamado onipotente se não pôde curar uma alma, de que desesperava? Ou como é o Deus de todos, se não foi ele mesmo que criou a nossa alma? Das duas outras, uma desconhece a causa da alma, a outra não lhe leva em conta o mérito. Pois, podemos crer que conheça a causa da alma quem pretende eximi-la do pecado de uma transgressão voluntária, embora tenha sido preparada pelo hábito incluso da razão natural a receber a lei? Ou como teria a ideia da sua nobreza, quem a representa como desprezível pela sua vileza? Se lhe atenderes à origem, a alma é a mais preciosa das duas substâncias; se à culpa da transgressão, a sua causa é a pior, dada a sua inteligência. Ora, eu de um lado conheço a perfeita sabedoria de Cristo e, de outro, não duvido que seja misericordiosíssimo. A primeira dessas perfeições impediu-o de desdenhar a melhor substância, a que é capaz de sabedoria; a segunda, a unir-se à que tinha sido mais profundamente ferida.

Em terceiro lugar, essa opinião é contrária à verdade mesma da Encarnação. Pois, a carne e as outras partes do homem se especificam pela alma. Por onde, ausentando-se a alma, já não há ossos nem carne senão equivocadamente, como está claro no Filósofo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Quando o Evangelho diz — O Verbo se fez carne — carne significa todo o homem, como se dissesse: O Verbo se fez homem, no sentido em que diz a Escritura: Toda a carne verá a salvação do nosso Deus. E todo o homem é significado pela carne, porque, como diz o passo aduzido, pela carne o Filho de Deus manifestou-se visivelmente, sendo por isso que o texto acrescenta: E vimos a sua glória. Ou então porque, como diz Agostinho, em toda a unidade dessa assunção o principal é o Verbo; a carne vem em extremo e último lugar. Querendo, pois, o Evangelista mostrar-nos até que ponto foi Deus, na abjecção da humildade, por amor de nós, referiu-se ao Verbo e à carne, deixando de parte a alma, inferior, de um lado, ao Verbo e, de outro, superior à carne. E também era racional que designasse a carne que, por distar mais do Verbo, parecia menos digna de ser assumida.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O Verbo é a fonte da vida, como a primeira causa efetiva dela. Mas, a alma é o princípio da vida do corpo, como forma dele. Ora, a forma é o efeito de um agente. Por onde, da presença do Verbo poderíamos antes concluir que o corpo era animado, assim como o poderíamos, da presença do fogo, que é quente o corpo que ele atingiu.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Não é inconveniente, mas antes, necessário dizer-se que Cristo tinha uma natureza constituída pela alma que veio unir-se ao corpo. Mas Damasceno nega haja em Nosso Senhor Jesus Cristo uma espécie comum, como um terceiro ser resultante da união da divindade à humanidade.

## **Art. 4 — Se o Filho de Deus assumiu o entendimento humano ou intelecto.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que o Filho de Deus não assumiu o entendimento humano ou intelecto.**

1 — Onde uma coisa está presente, nenhuma necessidade há da sua imagem. Ora, o homem, pela inteligência, é a imagem de Deus, como diz Agostinho. E portanto, como em Cristo estava presente o Verbo divino, não era necessário nele também o estivesse o intelecto humano.

2. Demais. — A luz maior ofusca a menor. Ora, o Verbo de Deus, a luz que alumia todo o homem que vem a este mundo, como diz o Evangelho, está para a nossa inteligência, como a luz maior para a menor; pois, também a inteligência é uma luz, quase uma lucerna iluminada pela luz primeira, no dizer a Escritura. O espiráculo do homem é uma lucerna do Senhor. Logo, em Cristo, que é o Verbo de Deus, não havia necessidade de existir a inteligência humana.

3. Demais. — A assunção da natureza humana pelo Verbo de Deus chama-se a sua Encarnação. Ora, o intelecto ou entendimento humano nem é carne nem ato da carne, porque não é ato de nenhum corpo, como .o prova Aristóteles. Logo, parece que o Filho de Deus não assumiu o entendimento humano.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: Crê firmissimamente e de nenhum modo duvides, que Cristo, Filho de Deus, tem verdadeiramente a carne da nossa raça e uma alma racional. E da sua carne disse ele próprio: Apalpei e vede; que um espírito não tem carne nem osso como vós vedes que eu tenho. E também mostra que tem uma alma, quando diz: Eu ponho a minha vida para outra vez a assumir. E ainda mostra que tem o intelecto da alma, ao dizer: Aprendei de mim que sou manso e humilde de coração. Enfim, o Senhor diz de. si mesmo, pelo Profeta: Eis aí está que o meu servo terá inteligência.

**SOLUÇÃO.** — Agostinho diz: Os Apolinaristas dissentiam da Igreja Católica, no tocante à alma de Cristo, ensinando como os Arianos, que Cristo assumiu só a carne sem a alma. Mas nessa questão, vencidos pelo testemunho do Evangelho, disseram que o lugar da inteligência humana, que não existia na alma de Cristo, ocupou-o o próprio Verbo.

Mas, essa doutrina, como a referida antes, se refuta pelas mesmas razões. Pois, primeiro, contraria à narração Evangélica. quando refere que ele se admirava. Ora, a admiração não pode existir sem a razão, porque implica na relação do efeito com a causa, isto é, porque a alma, vendo um efeito cuja causa ignora, busca-lhe a causa, como diz Aristóteles. — Segundo, repugna à utilidade da Encarnação, que é a justificação do homem pecador. Pois, a alma humana não é capaz de pecado, nem da graça justificante, senão pelo intelecto. Por isso e principalmente era necessário que o entendimento humano fosse assumido. Donde o dizer Damasceno, que o Verbo de Deus assumiu o corpo e a alma intelectual e racional. E depois acrescenta: O todo foi unido ao todo para que a mim me gratificasse totalmente com a salvação isto é, me desse graça santificante; pois, o que não pode ser assumido é incurável. — Terceiro, repugna à Verdade da Encarnação. Pois, proporcionando-se o corpo à alma, como a matéria à sua forma própria, não é verdadeiramente carne humana a que não é aperfeiçoada pela alma humana, isto é, racional. Por onde, se Cristo tivesse a alma, sem a inteligência, não teria verdadeiramente a carne humana, mas uma carne animal; porque só pela inteligência difere a nossa alma da alma do animal. Donde o dizer Agostinho; que desse erro resultaria ter o Filho de Deus assumido um animal irracional com a figura do corpo humano. O que, de novo repugna à verdade divina, que não se compadece com a falsidade de nenhuma ficção.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Onde uma coisa está realmente presente não há necessidade da sua imagem para se colocar em lugar ela coisa, Assim, onde está o imperador os soldados não lhe irão venerar a imagem. Contudo, é necessário coexistir com a presença da coisa a sua imagem, para completar-se com essa presença mesma Assim, uma imagem na cera se completa pela impressão do sê-lo; e a imagem do homem se reflete no espelho pela presença dele. Por onde, para a perfeição do entendimento humano foi necessário que o Verbo de Deus o unisse a si.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Uma luz maior inutiliza a menor, de outro corpo luminoso; mas longe de inutilizá-la aperfeiçoa a luz do corpo iluminado. Assim, a presença do sol obscurece a luz das estrelas ; mas, aumenta a do ar. Ora, o intelecto ou o entendimento do homem é quase uma luz iluminada pela do Verbo divino. Por onde, a luz do divino Verbo não inutiliza o entendimento humano, mas antes, a completa.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Embora a potência intelectual não seja ato de nenhum corpo. contudo, a essência mesma da alma humana, que é a forma do corpo, há de ser mais nobre para ter o poder de entender. Por onde, é necessário lhe corresponda um corpo melhor disposto.

## Questão 6: Da ordem da assunção

Em seguida devemos tratar da ordem da referida assunção.

E nesta questão discutem-se seis artigos:

### Art. 1 — Se o Filho de Deus assumiu a carne mediante a alma.

**O primeiro discute-se assim. — Parece que o Filho de Deus não assumiu a carne mediante a alma.**

1. — Pois, mais perfeito é o modo pelo qual o Filho de Deus está unido à natureza humana e às suas partes, do que o pelo qual está em todas as criaturas. Ora, nas criaturas está imediatamente pela essência, pela potência e pela presença. Logo, com maior razão, o Filho de Deus está imediatamente unido à carne, e não mediante a alma.

2. Demais. — A alma e a carne estão unidas ao Verbo de Deus na unidade da hipóstase ou da pessoa. Ora, o corpo pertence imediatamente à pessoa ou à hipóstase do homem, como a alma; antes até, parece mais intimamente pertencente à hipóstase do homem o corpo, enquanto matéria, que a alma, enquanto forma; pois, o princípio de individuação, compreendido na denominação de hipóstase é a matéria. Logo, o Filho de Deus não assumiu a carne mediante a alma.

3. Demais. — Removido o meio, removido fica tudo o que por ele está unido; assim, removida a superfície, desapareceria a cor do corpo, que nele existe mediante a superfície: Ora, separada pela morte a alma, ainda permanece a união do Verbo com a carne, como a seguir se dirá. Logo, o Verbo não está unido à carne mediante a alma.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: O poder divino, que é imenso, uniu-se uma alma racional e, por ela, o corpo humano e o homem todo inteiro, para mudá-lo tornando-o melhor.

**SOLUÇÃO.** — O meio é assim chamado por implicar relação com o princípio e com o fim. Por onde, assim como o princípio e o fim implicam uma certa ordem, assim também o meio. Ora, há uma dupla ordem, a do tempo e a da natureza. Assim, na ordem do tempo, não se diz que há nenhum meio, no mistério da Encarnação, porque o Verbo de Deus uniu a si, simultânea e totalmente, a natureza humana, como a seguir se dirá. Quanto à ordem da natureza entre certos seres, podemos considerá-la a dupla luz. Primeiro, conforme o grau de dignidade; assim dizemos que anjos são médios entre os homens e Deus. Segundo, conforme a razão da causalidade; assim dizemos que existe uma causa média entre a primeira causa e o último efeito. E esta segunda ordem de certo modo é conseqüente à primeira; assim, como diz Dionísio, Deus age, pelas substâncias que lhe são mais chegadas, sobre as que dele estão mais afastadas. — Se, pois, atendemos ao grau de dignidade neste último sentido, a alma é um termo médio entre Deus e a carne. E então podemos dizer, que o Filho de Deus uniu a si a carne, mediante a alma. Mas, também na ordem de causalidade, a alma é de certo modo a causa de a carne ter-se unido ao Filho de Deus. Pois, não poderia ser assumida, senão pela ordem que tem para com a alma racional da qual lhe resulta o ser carne humana. Pois, como dissemos acima, à natureza humana convinha, mais que a todas as outras, ser assumida.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Podemos considerar uma dupla ordem entre a criatura e Deus. — Uma, segunda a qual as criaturas são causadas por Deus, e dele dependem como do princípio do qual têm o ser. E então, pela infinidade do seu poder, Deus atinge imediatamente qualquer ser, pelo causar e conservar. Donde vem, que Deus está imediatamente em todos pela sua essência, presença e potência. — Outra ordem é a em virtude da qual as coisas se reduzem a Deus como ao fim. E, então, há

um meio entre a criatura e Deus; pois, as criaturas inferiores se reduzem a Deus por meio das superiores, como diz Dionísio. E a essa ordem pertence a assunção da natureza humana pelo Verbo de Deus, que é o termo da assunção. E portanto, pela alma se une a carne.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Se a hipóstase do Verbo de Deus fosse constituída simplesmente pela natureza humana, resultaria o tocar o corpo de mais perto a essa hipóstase, por ser matéria, que é o princípio da individuação; assim como a alma, que é a forma específica, toca de mais perto à natureza humana. Ora, como a hipóstase do Verbo é anterior e mais elevada, relativamente à natureza humana, tanto mais chegado lhe será o que, em a natureza humana, mais elevado for. Por onde, mais de perto lhe toca ao Verbo de Deus a alma que o corpo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Nada impede, que uma coisa, sendo causa de outra, quanto à aptidão e à conveniência, o efeito continue a existir, mesmo quando a causa for suprimida. Pois, embora a produção de uma coisa dependa de outra, contudo, quando esta última for existente, já não depende daquela. Assim, se a amizade entre duas pessoas for causada por uma terceira, ela permanece embora essa terceira desapareça. E assim também, se uma mulher foi tomada em casamento por causa de sua beleza, qualidade da mulher que facilita a união conjugal, contudo, desaparecida essa beleza, perdurará a união conjugal. E semelhantemente, separada a alma, subsiste a união do Verbo de Deus com a carne.

## **Art. 2 — Se o Filho de Deus assumiu a alma mediante o espírito.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que o Filho de Deus não assumiu a alma mediante o espírito.**

1. — Pois, uma mesma coisa não pode ser meio entre ela própria e outra. Ora, o espírito ou o entendimento não difere, na essência, da alma em si mesma, como se estabeleceu na Primeira Parte. Logo, o Filho de Deus não assumiu a alma, mediante o espírito ou entendimento.

2. Demais. — O que se fez mediante a assunção parece ser o mais apto para ela. Ora, o espírito ou mente não é mais apto para ser assumido, que a alma; o que claramente resulta de não serem assumíveis os espíritos angélicos, como se disse. Logo, parece que o Filho de Deus não assumiu a alma mediante o espírito.

3. Demais. — Na assunção, ao primeiro princípio se une o elemento posterior mediante intermediário, que tem prioridade sobre este. Ora, a alma designa a essência em si mesma, naturalmente com prioridade sobre a sua potência, que é o entendimento. Logo, parece que o Filho de Deus não assumiu a alma mediante o espírito ou entendimento.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: A invisível e incomutável verdade recebeu a alma, pelo espírito, e, pela alma, o corpo.

**SOLUÇÃO.** — Como se estabeleceu, dizemos que o Verbo de Deus assumiu a carne mediante a alma, quer quanto à ordem da dignidade, quer também quanto à conveniência da assunção. Ora, uma e outra coisa encontraremos, se compararmos o intelecto, que se chama espírito, com as outras partes da alma. Pois, a alma não é assumível, por conveniência, senão por ser capaz de Deus, tendo a sua existência à imagem dele. O que é segundo o entendimento, que é chamado espírito, conforme àquilo do Apóstolo: Renovai-vos no espírito do vosso entendimento. Semelhantemente, também o intelecto, entre as outras partes da alma, é superior, mais digno e mais semelhante a Deus. Por onde, como diz Damasceno, uniu-se à carne por meio do intelecto o Verbo de Deus. Ora, o intelecto é o que a alma tem de mais puro; mas também Deus é inteligência.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Embora o intelecto não difira da alma pela essência, distingue-se porém das outras partes da alma, em virtude da potência. E por aí, compete-lhe o papel de meio.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Ao espírito angélico não lhe falece a conveniência para ser assumido, por falta de dignidade, mas pela irreparabilidade da queda. O que não pode ser dito do espírito humano, como se colige do que foi estabelecido na Primeira Parte.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A alma, entre a qual e o Verbo de Deus é meio o intelecto, não é tomada pela sua essência, que é comum a todas as potências; mas o é pelas potências inferiores, que são comuns a todas as almas.

### **Art. 3 — Se a alma de Cristo foi assumida pelo Verbo, antes da carne.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que a alma de Cristo foi assumida pelo Verbo, antes da carne.**

1 — Pois, o Filho de Deus assumiu a carne mediante a alma, como se disse. Ora, chegamos ao meio antes de chegarmos ao fim. Logo, o Filho de Deus primeiro assumiu a alma que o corpo.

2. Demais. — A alma de Cristo é mais digo na que os anjos, conforme a Escritura: Adorei ao Senhor, todos os seus anjos. Ora, os anjos foram criados desde o princípio, como se estabeleceu na Primeira Parte. Logo, também a alma de Cristo, que não foi primeiro criada que assumida; pois, como diz Damasceno, nunca a alma nem o corpo de Cristo tiveram nenhuma hipóstase própria além da hipóstase do Verbo. Logo, parece que a alma foi primeiro assumida que a carne, a qual foi concebida no ventre da Virgem.

Demais. — O Evangelho diz: E nós o vimos cheio de graça e de verdade. E depois acrescenta: Todos nós participamos da sua plenitude, isto é, todos os fiéis em qualquer tempo, como Crisóstomo expõe. Ora, isso não seria, se Cristo não tivesse tido a plenitude da graça e da verdade, antes de todos os santos que existiram desde o princípio do mundo; porque a causa não pode ser posterior ao causado. Tendo, pois, a plenitude da graça e da verdade existido na alma de Cristo, pela união com o Verbo, segundo aquilo da Escritura — Nós vimos a sua glória como de Filho unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade — resulta que desde o princípio do mundo a alma de Cristo foi assumida pelo Verbo de Deus.

Mas, *em contrário*, Damasceno diz: Antes da encarnação no ventre da Virgem, o intelecto não se uniu ao Deus Verbo, para então ser chamado Cristo, como pensam muitos, erradamente.

**SOLUÇÃO.** — Origines ensinava que todas as almas foram criadas desde o princípio; e entre elas também punha a alma de Cristo, como criada. — Mas isto é inadmissível, entendendo-se que foi então criada mas não unida imediatamente ao Verbo; pois daí resultaria que essa alma teve, durante um certo tempo, uma subsistência própria, sem o Verbo. E assim, quando foi assumida pelo Verbo, ou a união não teria sido feita segundo a subsistência, ou teria desaparecido a subsistência preexistente da alma. — Também semelhantemente, é inadmissível dizer que essa alma foi, a princípio, unida ao Verbo e, depois, encarnou-se no ventre da Virgem. Porque então a sua alma não teria sido da mesma natureza que a nossa, que é simultaneamente criada e infundida no corpo. Donde o dizer o Papa Leão: A carne de Cristo não era de outra natureza que a nossa; nem lhe foi inspirada, a princípio, uma alma diferente da dos outros homens.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Como se disse. a alma de Cristo é considerada um meio, na união da carne com o Verbo, na ordem da natureza. Mas isso não implica em que tivesse sido meio na ordem do tempo.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Como diz o Papa Leão, a alma de Cristo é excelente não pela diversidade genérica, mas pela sublimidade da virtude. Pois, é do mesmo gênero que as nossas almas, mas sobrepuja também os anjos, pela plenitude da graça e da verdade. Pois, o modo da Encarnação corresponde à alma segundo a propriedade do seu gênero; donde vem que, sendo a forma do corpo, é criada simultaneamente com a sua infusão no corpo e a sua união com ele. O que não convém aos anjos, que são substâncias completamente separadas de corpos.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Da plenitude de Cristo todos os homens participam, pela fé que nele têm. Pois, diz o Apóstolo: A Justiça de Deus é infundida pela fé de Jesus Cristo em todos e sobre todos os que nele crêem. Pois, assim como nós cremos nele, como encarnado, assim os antigos nele creram como nascituro: Tendo um mesmo espírito de fé, cremos. Ora. a fé em Cristo tem a virtude de justificar por decreto da graça de Deus, segundo o Apóstolo: Ao que não crê e crê naquele que justifica ao ímpio, a sua fé lhe é imputada à justiça, segundo o decreto, da graça de Deus. Por onde, sendo esse decreto eterno, nada impede certos se justificarem pela fé de Jesus Cristo, antes ainda de ter a sua alma cheia de graça e de verdade.

#### **Art. 4 — Se a carne de Cristo foi primeiro assumida pelo Verbo que unida à alma.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que a carne de Cristo foi primeiro assumida pelo Verbo que unida à alma.**

1. — Pois, diz Agostinho: Crê firmissimamente e de nenhum modo duvides, que a carne de Cristo não foi concebida, sem a divindade, no ventre da Virgem, primeiro que fosse assumida pelo Verbo. Ora, parece que a carne de Cristo foi primeiro concebida que unida à alma racional; porque a disposição material é anterior na via da geração que a forma completiva. Logo, primeiro foi a carne de Cristo assumida que unida à alma.

2. Demais. — Assim como a alma faz parte da natureza humana, assim também o corpo. Ora, a alma humana não teve outro princípio do seu ser em Cristo, que nos outros homens, como resulta da autoridade de Leão Papa supra aduzida. Logo, parece que também, o corpo de Cristo não teve outro princípio de existir diferente do que tem em nós. Ora, em nós primeiro é concebido o corpo, que se lhe una a alma racional. Logo, assim também o foi em Cristo. Então, a carne foi primeiro assumida pelo Verbo, que unida à alma.

3. Demais. — Diz um autor que a causa primeira mais influi no causado e mais lhe está unida, que a causa segunda. Ora, a alma de Cristo está para o Verbo como a causa segunda para a primeira. Portanto, primeiro o Verbo uniu-se à carne, que a alma.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno: A carne do Verbo de Deus é simultaneamente carne, carne animada, racional e intelectual. Logo, a união do Verbo com a carne não lhe precedeu a união com a alma.

**SOLUÇÃO.** — A carne humana pode ser assumida pelo Verbo, conforme a relação que tem com a alma racional como com a sua forma própria. Ora, essa relação não existe antes de se lhe unir a alma racional.

Pois, quando uma certa matéria se torna própria de uma determinada forma, simultaneamente recebe essa forma; por onde não se termina a alteração no mesmo instante em que é introduzida a forma substancial. Por isso a carne não devia ser assumida antes de ser carne humana; o que se deu quando se lhe uniu a alma racional. Assim como, pois, a alma não foi primeiro assumida, que a carne, por ser contra a natureza da alma o existir antes de unida ao corpo; assim também a carne não devia primeiro ser assumida, que a alma, por não ser carne humana antes de ter uma alma racional.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A carne humana existe por meio da alma. Logo, ano antes da união com a alma, não é carne humana; mas, pode ser uma disposição para a carne humana. Mas, na concepção de Cristo, o Espírito Santo que é um agente de virtude infinita, simultaneamente dispôs a matéria e a conduziu ao seu termo perfeito.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A forma especifica atualizando; mas a matéria é essencialmente potencial em relação à espécie. Por onde, seria contra a essência da forma o preexistir à natureza da espécie, cuja perfeição se consuma pela sua união com a matéria; mas não é contra a natureza da matéria o preexistir à natureza da espécie. Por onde, a dissemelhança entre a nossa origem e a de Cristo, consistente em ser a nossa carne concebida antes de ser animada, e em o não ser a carne de Cristo, se funda no que precede o complemento da natureza; assim como também a diferença de sermos nós concebidos do sêmen do homem, mas não Cristo. Mas, a diferença que houvesse quanto à origem da alma redundaria em diversidade de natureza.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Entende-se que o Verbo de Deus primeiro uniu-se à carne que a alma, pelo modo comum das outras criaturas — pela essência, pela potência e pela presença; digo porém — primeiro — não temporalmente, mas segundo a natureza. Pois, primeiro inteligimos a carne como um certo ser. que tem do Verbo, do que como animada, o que lhe advém da alma. Mas, pela união pessoal é mister que primeiro segundo o intelecto, a carne se una à alma que ao Verbo; porque a união com a alma a torna capaz de união com o Verbo em pessoa: sobretudo porque a pessoa só existe na natureza racional.

## **Art. 5 — Se o Filho de Deus assumiu toda a natureza humana mediante as suas partes.**

**O quinto discute-se assim. — Parece que o Filho de Deus assumiu toda a natureza humana mediante as suas partes.**

1 — Pois, diz Agostinho. que a invisível e incomuntável Verdade assumiu, pelo espírito, a alma; pela alma, o corpo e assim todo o homem. Ora, o espírito, a alma e o corpo são partes de todo o homem. Logo, assumiu todo o homem mediante as suas partes.

2. Demais. — O Filho de Deus assumiu a carne mediante a alma, por ser mais semelhante a Deus a alma do que o corpo. Ora. as partes da natureza humana, sendo mais simples, parece que são mais semelhantes ao ser simplicíssimo, que o todo. Logo, assumiu o todo mediante as partes.

Demais. — O todo resulta da união das partes. Ora, a união é entendida como o termo da assunção; ao passo que as partes se preinteligem à assunção. Logo, assumiu o todo, pelas partes.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno: Em nosso Senhor Jesus Cristo não consideramos partes de partes, mas o que concorre proximamente à união, a saber, a divindade e a humanidade. Ora, a humanidade é

um determinado todo, composto de alma e de corpo como de partes. Logo, o Filho de Deus assumiu as partes mediante o todo.

**SOLUÇÃO.** — Quando nos referimos a um meio, na assunção da Encarnação, não designamos uma ordem temporal, porque foi simultânea a assunção do todo e das partes todas. Pois, como demonstramos, a alma e o corpo simultaneamente uniram-se uma ao outro para constituir a natureza humana no Verbo. E o que aí se designa é a ordem da natureza. Por onde, pelo que tem prioridade de natureza, é assumido o que vem em segundo lugar. Ora, a prioridade de natureza pode ser considerada a dupla luz relativamente ao agente e relativamente à matéria; pois, essas duas coisas preexistem à realidade. Assim, relativamente ao agente é primeiro, em sentido absoluto, o que lhe constitui a intenção primária; e, em sentido relativo, aquilo por onde lhe principia a ação. Quanto à matéria, é primeiro àquilo que primeiramente existe na transmutação dela. Ora, a ordem a que sobretudo devemos atender, na Encarnação, é a relativa ao agente; porque, como diz Agostinho, nessa matéria a razão total da obra é o poder do agente. Ora, como é manifesto, o completo vem antes do incompleto, na intenção do agente; e, por consequência, vem o todo antes das partes. Donde devemos concluir, que o Verbo de Deus assumiu as partes da natureza humana mediante o todo, Pois, assim como assumiu o corpo pela ordem que mantém para com a alma racional, assim, assumiu o corpo e a alma, pela ordem que mantém para com a natureza humana.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — As palavras citadas nada mais dão a entender senão que o Verbo, assumindo as partes da natureza humana, assumiu toda a natureza humana. E assim, a assunção das partes tem prioridade, na ordem da operação, logicamente, mas não temporalmente. Mas a assunção da natureza tem prioridade na ordem da assunção; o que é ter prioridade absoluta, como se disse.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Deus é simples que também é perfeitíssimo. Por onde, o todo é mais semelhante a Deus que ser mais perfeito.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Na união pessoal é que se termina a assunção; mas não, na união da natureza, que resulta da união das partes.

## **Art. 6 — Se o Filho de Deus assumiu a natureza humana mediante a graça.**

**O sexto discute-se assim.** — Parece que o Filho de Deus assumiu a natureza humana mediante a graça.

1 — Pois, pela graça é que nos unimos a Deus, Ora, em Cristo a natureza humana; estava por excelência unida a Deus. Logo, essa união se fez mediante a graça.

2. Demais. — Assim como o corpo vive pela alma, que lhe dá a ele a perfeição, assim a alma, pela graça. Ora, a natureza humana se torna apta para a assunção, por meio da alma. Logo, o Filho de Deus assumiu a alma mediante a graça.

3. Demais. — Agostinho diz, que o Verbo Encarnado é como o nosso verbo, quando falamos. Ora, o nosso verbo se une à palavra mediante o espírito. Logo, o Verbo de Deus se une à carne mediante o Espírito Santo; e portanto, mediante a graça, que é atribuída ao Espírito Santo, segundo o Apóstolo. Há repartição de graças, mas um mesmo é o Espírito.

Mas, *em contrário*, a graça é um acidente da alma, como na Segunda Parte se demonstrou. Ora, a união do Verbo com a natureza humana se fez por subsistência e não por acidente, como do sobredito se colhe. Logo, a natureza humana não foi assumida mediante a graça.

**SOLUÇÃO.** — Em Cristo há a graça de união e a graça habitual. Logo, a graça pode ser entendida como meio, na assunção da natureza humana, quer tratemos da graça de união, quer da habitual. Pois, a graça de união é o ser pessoal mesmo, dado gratuitamente à natureza humana, por Deus, na pessoa do Verbo, o qual é o termo da assunção. E a graça habitual, pertencente à santidade pessoal do Homem-Deus, é um efeito conseqüente à união, conforme o Evangelho: Vimos a sua glória, como de Filho Unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade, pelo que dá a entender que do facto mesmo de ser o Homem Cristo o Unigênito do Pai — o que lhe advinha da união — tem a plenitude da graça e da verdade. Se porém, entendermos a graça como a vontade de Deus, que faz ou dá alguma coisa gratuitamente, nesse caso a união se fez pela graça, não como um meio, mas como pela causa eficiente.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A nossa união com Deus é mediante uma operação, isto é, enquanto o conhecemos e amamos. Por onde, essa união se dá pela graça habitual enquanto que a operação perfeita procede do hábito. Mas a união da natureza humana com o Verbo de Deus é segundo o ser pessoal, são dependente de nenhum hábito, mas imediatamente da natureza mesma.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A alma é a perfeição substancial do corpo; ao passo que a graça é uma perfeição accidental da alma. Por isso, a graça não pode ordenar a alma para a união pessoal, que não é accidental, como a alma e o corpo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O nosso verbo se une à palavra, mediante o espírito; não, certo, como por um meio formal, mas como por um meio movente; pois, do verbo interiormente concebido procede o espírito, de que, se forma a palavra. E semelhantemente, do Verbo eterno procede o Espírito Santo, que formou o corpo de Cristo, como a seguir se dirá. Mas daí não se segue que a graça do Espírito Santo seja um meio formal, na referida união.

## **Questão 7: Da graça de Cristo como um homem particular**

Em seguida devemos tratar do que o Verbo de Deus consumiu, ao assumir a natureza humana. E primeiro do que respeita à perfeição. Segundo, do que respeita aos defeitos.

No primeiro ponto consideram-se três outros. Primeiro, da graça de Cristo. Segundo, da sua ciência. Terceiro, do seu poder.

Quanto à graça de Cristo dá ela lugar a duas considerações. Primeiro, da sua graça enquanto um homem particular. Segundo, da sua graça enquanto Chefe da Igreja. Pois, da graça da união já tratamos.

Na primeira questão discutem-se treze artigos:

### **Art. 1 — Se na alma assumida pelo Verbo havia a graça habitual.**

**O primeiro discute-se assim. — Parece que na alma assumida pelo Verbo não havia a graça habitual.**

1. — Pois, a graça é uma certa participação da divindade na criatura racional, segundo a Escritura: Pelo qual nos comunicou as mui grandes e preciosas graças que tinha prometido, para que sejamos feitos participantes da natureza divina. Ora, Cristo é Deus, não participativa, mas verdadeiramente. Logo, nele não houve graça habitual.

2. Demais. — A graça é necessária ao homem para proceder bem, segundo o Apóstolo: Tenho trabalhado mais copiosamente que todos eles; não eu contudo, mas a graça de Deus comigo. E também para alcançar a vida eterna, segundo ainda o Apóstolo: A graça de Deus é a Vida perdurável. Ora, a Cristo, só pelo fato de ser naturalmente o Filho de Deus, era-lhe devida a herança da vida eterna; e também por ser o Verbo, pelo qual todas as coisas foram feitas, tinha a faculdade de proceder bem em todas as coisas. Logo, não precisava, em virtude da sua natureza humana, de outra graça, senão da união com o Verbo.

3. Demais. — O que opera a modo de instrumento não precisa de nenhum hábito para as suas operações próprias; porque o hábito se funda no agente principal. Ora, a natureza humana, em Cristo, era como o instrumento da divindade, no dizer de Damasceno. Logo, não devia de haver, em Cristo, nenhuma graça habitual.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Descansará sobre ele o Espírito do Senhor, do qual se diz que está no homem pela graça habitual, como se demonstrou na Primeira Parte. Logo, em Cristo havia a graça habitual.

**SOLUÇÃO.** — Devemos admitir em Cristo a graça habitual, por três razões. — Primeiro, por causa da união da sua alma com o Verbo de Deus. Pois, quanto mais próximo está um ser da causa que influi sobre ele, tanto mais participa da sua influência. Ora, o influxo da graça vem de Deus, segundo a Escritura: O Senhor dará a graça e a glória. Por isso era conveniente em máximo grau que a sua alma recebesse o influxo da graça divina. — Segundo, por causa da nobreza da sua alma, cujas operações deviam tocar a Deus de muito perto pelo conhecimento e pelo amor; e para isso é preciso a natureza humana ser elevada pela graça. — Terceiro, por causa das relações de Cristo com o gênero humano. Pois, Cristo enquanto homem é o mediador entre Deus e os homens, no dizer do Apóstolo. Por isso deveria ter uma graça capaz de redundar nos outros, conforme o Evangelho: Todos nós participamos de sua plenitude.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Cristo é verdadeiramente Deus pela pessoa e pela natureza divina. Mas, como com a unidade de pessoa subsiste a distinção das naturezas, conforme do sobredito se colige, a alma de Cristo não é por sua essência divina. Por onde, havia de se tornar divina por participação, que é segundo a graça.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A Cristo, enquanto por natureza filho de Deus, é devida a herança eterna, que é a própria beatitude incriada, pelo ato incriado do conhecimento e do amor de Deus, ato que é o mesmo pelo qual o Pai se conhece e ama a si mesmo. E desse ato a alma não era capaz por causa da diferença de natureza. Por isso, era necessário que se alçasse a Deus por um ato criado de fruição. O que não pode ser senão pela graça. — Semelhantemente, enquanto Verbo de Deus, tinha a faculdade de proceder bem em tudo, por operação divina. Mas, como além da operação divina, devemos admitir nele a operação humana, conforme a seguir se demonstrará, era mister que tivesse a graça habitual, que torna perfeita a sua referida operação.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A humanidade de Cristo é o instrumento da divindade; não, certo, como um instrumento inanimado, que de nenhum modo, age, mas é manejado por outro; mas como um instrumento animado pela alma racional, que é manejado por outro mas de modo que também age. E portanto, para a sua ação própria era necessário tivesse a graça habitual.

## **Art. 2 — Se em Cristo havia virtudes.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que em Cristo não havia virtudes.**

1 — Pois, Cristo tinha a abundância da graça. Ora, a graça basta para agirmos sempre retamente, segundo o Apóstolo: Basta-te a minha graça. Logo, em Cristo não havia virtudes.

2. Demais. — Segundo o Filósofo, a virtude se divide, por oposição, de um certo hábito heroico ou divino, atribuído aos homens divinos. Ora, isso convém sobremaneira a Cristo. Logo, Cristo não tinha virtudes, mas algo mais elevado que a virtude.

Demais. — Como na Segunda Parte se demonstrou, todas as virtudes são possuídas simultaneamente. Ora, a Cristo não convinha ter simultaneamente todas as virtudes; como é o caso da liberalidade e da magnificência, cujos atos recaem sobre as riquezas, que Cristo desprezava, segundo o Evangelho: O Filho do homem não tem onde reclinar a cabeça. E também a temperança e a continência, que reprimem as concupiscências depravadas, que em Cristo não existiam. Logo, Cristo não tinha as virtudes.

Mas, *em contrário*, àquilo da Escritura - A sua vontade está posta na lei do Senhor - diz a Glosa: Isto mostra que Cristo era rico de todos os bens. Ora, a virtude é uma boa qualidade da alma. Logo, Cristo teve a plenitude de todas as virtudes.

**SOLUÇÃO.** — Como estabelecemos na Segunda Parte, assim como a graça respeita à essência da alma, assim a virtude lhe respeita a potência. Por onde e necessariamente, assim: como a potências da alma lhe derivam da essência. assim as virtudes são umas derivações da graça. Ora, quanto mais perfeito é um princípio tanto mais imprime os seus efeitos. Por onde, tendo sido perfeitíssima a graça de Cristo, consequentemente dela procederam virtudes para aperfeiçoarem cada uma das potências da sua alma, quanto a todos os atos desta. É portanto Cristo teve todas as virtudes.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A graça basta ao homem em relação a todas aquelas coisas pelas quais se ordena à beatitude. Mas certas delas a graça as aperfeiçoa imediatamente por si

mesma como o torná-lo agradável a Deus e outras semelhantes; e certas outras. mediante as virtudes procedentes da graça.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Esse hábito heroico ou divino não difere da virtude em geral, senão pelo seu modo mais perfeito; isto é, quando alguém tem uma disposição para o bem, de um certo modo mais alto, quero que geralmente os homens tem. Por onde, isso não demonstra que Cristo não tivesse as virtudes, mas que as tinha perfeitíssima e superiormente ao modo comum. Assim também Plotino admite um certo e sublime modo das virtudes, que dizia serem as da alma purificada.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A liberdade e a magnificiência se exercem sobre as riquezas, porque quem é dotado dessas virtudes não aprecia as riquezas a ponto de querer conservá-las omitindo o que com elas devia fazer. Mas de nenhum modo aprecia as riquezas quem as despreza de todo e as rejeita, pela perfeição do amor. Por onde, por isso mesmo que Cristo desprezou todas as riquezas mostrou possuir em sumo grau a liberalidade e a magnificiência. Embora também exercesse atos de liberalidade, enquanto isso lhe era congruente, fazendo distribuir aos pobres os donativos que recebia. E assim, quando o Senhor disse a Judas — O que fazes, faze-o depressa — entenderam os discípulos que lhe mandou desse alguma coisa aos pobres. Quanto às baixas concupiscências, Cristo de nenhum modo as teve, como a seguir demonstraremos. Mas isso não o impedia o exercício da temperança, tanto mais perfeita no homem quanto mais ele carece dessas concupiscências depravadas. Por isso diz o Filósofo, que o temperado difere do continente, por não existirem naquele as concupiscências depravadas, cujo jugo este sofre. E portanto, entendendo assim a continência, como a entende o Filósofo, por isso mesmo que Cristo teve todas as virtudes não teve a continência que não é uma virtude mas algo menos que uma virtude.

### **Art. 3 — Se em Cristo existiu a fé.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que em Cristo existiu a fé.**

1. — Pois, a fé é uma virtude mais nobre que as virtudes morais como a temperança e a liberalidade. Ora, estas virtudes existiram em Cristo, como se disse. Logo, com maior razão nele existiu a fé.

2. Demais. — Cristo não ensinou virtudes que não tinha, segundo aquilo da Escritura: Começou a fazer e a ensinar. Ora, de Cristo também diz o Apóstolo: Autor e consumidor da fé. Logo, nele existiu por excelência a fé.

3. Demais. — Dos bem-aventurados se exclui toda imperfeição. Ora, os bem-aventurados tem a fé; pois, àquilo do Apóstolo - A justiça de Deus se descobre nele de fé em fé - diz a Ciosa: A fé nas palavras e nos bens que esperamos torna-se a fé nas coisas mesmas e a visão clara. Logo, parece que também Cristo teve a fé, pois que nenhuma imperfeição nele existe.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo: A fé é um argumento das coisas que não aparecem. Ora, para Cristo nada houve de não aparente, conforme lho disse Pedro: Tu conheces tudo, Logo, em Cristo não havia fé.

**SOLUÇÃO.** — Como demonstramos na Segunda Parte, o objeto da fé é a realidade divina não vista. Ora, o hábito da virtude, como qualquer outro, se especifica pelo seu objeto. E portanto suprimida essa condição — que a realidade divina não é vista, excluída fica na sua essência a fé. Ora, Cristo, desde o primeiro instante da sua concepção, viu plenamente a Deus em essência, como a seguir se verá. Logo, nele não podia existir a fé.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A fé é uma virtude mais nobre que as virtudes morais porque versa sobre matéria mais nobre; contudo implica uma certa deficiência relativamente a essa matéria, deficiência que em Cristo não existiu. Logo, não podia nele existir a fé, embora tivesse ele as virtudes morais, que por essência não implicam essa deficiência relativamente às suas matérias.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O mérito da fé consiste em assentirmos, por obediência a Deus, no que não vemos, segundo aquilo do Apóstolo: Para que se obedeça à fé em todas as gentes pelo seu nome. Ora, Cristo praticou plenissimamente a obediência para com Deus, segundo o Apóstolo: Feito obediente até à morte. E assim nada ensinou que fosse uma fonte de mérito que não o praticasse ele próprio de maneira mais excelente.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como diz a Glosa no mesmo lugar, pela fé cremos propriamente no que não vemos. E impropriamente se chama fé a que tem por objeto o que vemos, e só por certa semelhança, quanto à certeza ou a firmeza da adesão.

## **Art. 4 — Se em Cristo existia a esperança.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que em Cristo existia a esperança.**

1. — Pois, diz a Escritura, da pessoa de Cristo, segundo a Glosa: Em ti, Senhor, esperei. Ora, a virtude da esperança é a pela qual esperamos em Deus. Logo, Cristo teve a virtude da esperança.

2. Demais. — A esperança é a expectativa da beatitude futura, como demonstramos na Segunda Parte. Ora, Cristo esperava algo de pertinente à beatitude, a saber, a glória do corpo. Logo, parece que nele houve a esperança.

3. Demais. — Cada qual pode esperar o que lhe condisser com a perfeição, se for futuro. Ora, havia algo de futuro, pertinente à perfeição de Cristo, segundo o Apóstolo: Para a consumação dos santos em ordem à obra do ministério, para edificar o corpo de Cristo. Logo, parece que cabia a Cristo ter esperança.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: O que qualquer vê como o espera? Por onde é claro que, como a fé tem por objeto o que não vemos, assim, também a esperança. Ora, não havia fé em Cristo, como se disse. Logo, nem esperança.

**SOLUÇÃO.** — Assim como é da essência da fé o assentirmos no que não vemos, assim, é da essência da esperança termos a expectativa do que ainda não possuímos. E assim como a fé, enquanto virtude teologal, não tem por objeto qualquer ser não visto, mas só Deus, assim também a esperança, enquanto virtude teologal tem por objeto a fruição mesma de Deus, o que principalmente temos em vista pela virtude da esperança. Mas, por consequência, quem possui a virtude da esperança pode também esperar o auxílio divino em outras matérias; assim como quem tem a virtude da fé não somente crê a Deus, em se tratando das coisas divinas, mas de tudo o mais que lhe tenha sido divinamente revelado. Ora, Cristo, desde o momento da sua concepção, teve a plena fruição divina, como a seguir demonstraremos. E portanto, não teve a virtude da esperança. Mas tinha a esperança relativamente a certas coisas que ainda não havia alcançado, embora não tivesse a fé relativamente a coisas quaisquer. Pois, embora conhecesse todas as coisas, o que dele totalmente excluía a fé, contudo, ainda não tinha plenamente tudo o que lhe pertencia à perfeição, por exemplo a imortalidade e a glória do corpo, que podia esperar.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O lugar aduzido não se aplica a Cristo, quanto à esperança, como virtude teologal; mas porque esperava certas coisas que ainda não tinha, como se disse.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A glória do corpo não pertence à beatitude como o em que ela principalmente consiste; mas, por uma certa redundância da glória da alma, como se disse na Segunda Parte. Por onde, a esperança, enquanto virtude teologal, não respeita à beatitude do corpo, mas à da alma, que consiste na fruição divina.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A edificação da Igreja, pela conversão dos fiéis, não pertence à perfeição de Cristo, enquanto perfeito em si mesmo; mas enquanto leva os outros a participar da sua perfeição. E como a esperança propriamente é dita em relação aquilo que quem espera está na expectativa de possuir, não se pode propriamente dizer que a virtude da esperança conviesse a Cristo, pela razão aduzida.

## **Art. 5 — Se em Cristo existiam os dons.**

**O quinto discute-se assim. — Parece que em Cristo não existiam os dons.**

1 — Pois, como geralmente se diz, os dons são conferidos como ajudatórios das virtudes. Ora, o em si mesmo perfeito não precisa de auxílio externo. Logo, como Cristo tinha a perfeição das virtudes, nele não existiram os dons.

2. Demais. — Não pode a mesma pessoa conferir e receber os dons; pois, dá quem tem e recebe quem não tem. Ora, Cristo podia conferir dons, segundo a Escritura: Tornaste dons para os distribuíres aos homens. Logo, não podia receber os dons do Espírito Santo.

3. Demais. — São quatro os dons próprios da vida contemplativa, a saber: a sabedoria, a ciência, o intelecto e o conselho; o que pertence à prudência, enumerando por isso o Filósofo esses dons entre as virtudes intelectuais. Ora, Cristo tinha a contemplação do céu. Logo, não tinha os referidos dons.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Lançaram mão de um só homem sete mulheres. Ao que diz a Glosa: Isto é, os sete dons do Espírito Santo, Cristo.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos na Segunda Parte, os dons são propriamente umas certas perfeições das potências da alma, que lhes torna natural o serem movidas pelo Espírito Santo. Ora, como é manifesto, a alma de Cristo era perfeitissimamente movida pelo Espírito Santo, segundo o Evangelho: Cheio, pois, do Espírito Santo, voltou Jesus do Jordão e foi levado pelo Espírito ao deserto. Por onde, é manifesto que em Cristo existiam excelentissimamente os dons.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O perfeito na ordem da sua natureza necessita ser ajudado pelo que é de natureza superior; assim o homem, por mais perfeito que seja precisa de ser ajudado por Deus. E deste modo as virtudes precisam ser fortificadas pelos dons, que aperfeiçoam as potências de alma, enquanto movidas pelo Espírito Santo.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** Cristo não recebe e confere os dons do Espírito Santo, aos mesmos respeitos; mas, ele os confere como Deus, e os recebe como homem. Donde o dizer Gregório: O Espírito Santo não abandonou nunca a humanidade de Cristo, de cuja divindade procede.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Em Cristo não somente havia o conhecimento da pátria, mas também o da via, como a seguir se dirá. E contudo, mesmo na pátria, existem de certo modo os dons do Espírito Santo, como na Segunda Parte se estabeleceu.

## **Art. 6 — Se em Cristo houve o dom do temor.**

**O sexto discute-se assim. — Parece que em Cristo não houve o dom do temor.**

1. — Pois, a esperança parece mais principal que o temor, porque sendo o objeto dela o bem, o dele é o mal, como na Segunda Parte se estabeleceu. Ora, em Cristo não havia a virtude da esperança, conforme se demonstrou. Logo, também não havia nele o dom do temor.

2. Demais. — Pelo dom do temor tememos a separação de Deus, o que constitui o temor casto; ou o sermos punidos por ele, o que constitui o temor servil, como diz Agostinho. Ora, Cristo não temia ser separado de Deus, pelo pecado; nem ser punido por ele. por culpa; pois, era-lhe impossível pecar, como depois se dirá. Ora, não há temor do impossível. Logo, em Cristo não houve o dom do temor.

3. Demais. — A Escritura diz: A caridade perfeita lança fora o temor. Ora, Cristo tinha a caridade perfeitíssima, segundo o Apóstolo: A caridade de Cristo que excede todo entendimento. Logo, em Cristo não havia o dom do temor.

Mas, *em contrário*, a Escritura: E enche-lo-á o Espírito do temor do Senhor.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos na Segunda Parte, o temor respeita dois objetos: um é o mal que atemoriza; o outro, quem tem o poder de fazer o mal e assim teme-se o rei porque tem o poder de matar. Ora, não temeríamos quem tem o poder se este não fosse de uma eminência tal que não lhe pudéssemos facilmente resistir; pois, não tememos o que podemos prontamente repelir. Por onde, é claro que não tememos a outrem senão por causa da sua eminência. E portanto, devemos concluir que em Cristo houve o temor de Deus, não enquanto respeita o mal da separação de Deus pela culpa nem enquanto respeita o mal da punição por causa da culpa; mas enquanto respeita a própria eminência divina. Isto é, enquanto que a alma de Cristo eleva-se para Deus por um certo afeto de reverência, levada do Espírito Santo. Donde o dizer o Apóstolo, que em tudo foi atendido pela sua reverência. Ora, esse afeto de reverência para com Deus, Cristo, enquanto homem, teve-o em maior plenitude que os demais. Por isso, a Escritura lhe atribui a plenitude do dom do temor.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Os hábitos das virtudes e dos dons própria e essencialmente respeitam o bem; e o mal, por consequência. Pois, é da essência da virtude tornar a obra boa, como diz Aristóteles. Por onde, não é da essência do dom do temor aquele mal a que se refere o temor; mas, a eminência daquele bem, isto é, divino, por cujo poder um mal pode ser infligido. Ora, a esperança, enquanto virtude, respeita não só o autor do bem, mas o próprio bem, enquanto não possuído. Por onde, a Cristo, que já tinha o bem perfeito da beatitude, não se lhe atribui a virtude da esperança, mas, o dom do temor.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A objeção colhe, do temor enquanto respeita ao objeto, que é o mal.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A caridade perfeita expulsa o temor servil, que respeita principalmente à pena. Ora, nesse sentido, não houve temor em Cristo.

## **Art. 7 — Se em Cristo havia as graças gratuitas.**

**O sétimo discute-se assim. — Parece que em Cristo não havia as graças gratuitas.**

1. — Pois, quem possui a plenitude de um bem não irá possuí-lo por participação. Ora, Cristo tinha a plenitude da graça, conforme o Evangelho: Cheio de graça e de verdade. Ora, as graças gratuitas parece umas participações divinas atribuídas dividida e particularmente a diversos, segundo o Apóstolo: Há repartição de graças. Logo, parece que em Cristo não havia as graças gratuitas.

2. Demais. — O devido a alguém não lhe é dado de graça. Ora, era devida ao homem Cristo a abundância em palavras de sabedoria e de ciência, o ser eminente na prática das virtudes, e outras semelhantes graças gratuitas; pois, ele é, no dizer do Apóstolo, a virtude de Deus e a sabedoria de Deus. Logo, não convinha a Cristo ter as graças gratuitas.

3. Demais — As graças gratuitas se ordenam à utilidade dos fiéis, segundo o Apóstolo: A cada um é dada a manifestação do Espírito para proveito. Ora, não constitui utilidade para ninguém um hábito ou uma disposição qualquer, se deles não usa, segundo a Escritura: Suponha-se que a sabedoria se conserva escondida e que o tesouro não está visível, que utilidade haverá em ambas estas coisas? Ora, não lemos no Evangelho que Cristo usasse de todas as graças gratuitas, sobretudo quanto aos gêneros das línguas. Logo, em Cristo não existiam todas as graças gratuitas.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que assim como na cabeça estão todos os sentidos, assim em Cristo existiam todas as graças.

**SOLUÇÃO.** — Como se estabeleceu na Segunda Parte, as graças gratuitas se ordenam à manifestação da fé e da doutrina espiritual. Pois, é necessário quem ensina ter os meios de manifestar a sua doutrina, que, do contrário, seria inútil. Ora, o primeiro e principal Doutor da doutrina espiritual e da fé é Cristo, segundo o Apóstolo: A qual tendo sido começado a ser anunciada pelo Senhor, foi depois confirmada entre nós pelos que a ouviram, confirmando-a ao mesmo tempo Deus com sinais e maravilhas, etc. Por onde, é manifesto que Cristo teve excelentissimamente todas as graças gratuitas, como primeiro e principal Doutor da fé.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Como a graça santificante se ordena aos atos meritórios, tanto interiores como exteriores, assim, as graças gratuitas se ordenam a certos atos exteriores manifestativos da fé, como a operação de milagres e outros semelhantes. Ora, de ambas essas graças Cristo teve a plenitude; pois, por estar a sua alma unida à divindade, tinha plena eficácia para praticar com perfeição todos os referidos atos. Ao passo que os outros santos movidos por Deus como instrumentos não unidos, mas separados, recebem uma eficácia particular para realizar tais atos ou tais outros. Por isso, os outros santos tem essas graças divididas, mas não Cristo.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Cristo é chamado a virtude de Deus e a sabedoria de Deus, enquanto Filho eterno de Deus. E como tal não lhe cabe ter a graça, mas antes, ser o distribuidor dela. Cabe-lhe, porém, ter a graça, pela sua natureza humana.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O dom das línguas foi dado aos Apóstolos, porque foram enviados a ensinar: todos os povos. Ao passo que Cristo quis pregar pessoalmente só à gente dos Judeus, como ele próprio o disse: Eu não fui enviado senão às ovelhas que pereceram da casa de Israel. E o Apóstolo: Digo de Jesus Cristo foi ministro da circuncisão. Por isso não tinha necessidade de falar muitas línguas. Mas nem por isso lhe faltou o conhecimento delas; a ele a quem não se lhe esconde nem o oculto nas profundezas dos corações, como depois diremos, do que as palavras, quaisquer que sejam, são os sinais.

Nem contudo lhe foi inútil esse conhecimento que tinha: assim como não tem inutilmente um hábito quem dele não usa quando não é oportuno.

## **Art. 8 — Se Cristo teve a profecia.**

**Oitavo discute-se assim. — Parece que Cristo não tinha o dom da profecia.**

1. — Pois, a profecia implica um certo conhecimento obscuro e imperfeito, segundo a Escritura: Se entre vós se achar algum profeta do Senhor, eu lhe aparecerei em visão ou lhe falarei em sonhos. Ora, Cristo teve um conhecimento pleno e patente, muito mais que Moisés de quem a Escritura acrescenta no mesmo lugar: Ele vê claramente o Senhor e não debaixo de enigmas. Logo, não devemos atribuir a Cristo a profecia.

2. Demais. — Como o objeto da fé é o que nós não vemos, e o da esperança o que não temos assim o da profecia é o que não está presente, mas distante; pois, profeta é chamado quem anuncia o que está longe (*procul fans*). Ora, em Cristo não havia fé nem esperança, como se disse. Logo, também não devemos atribuir a Cristo a profecia.

3. Demais. — O profeta é de ordem inferior ao anjo; por isso, de Moisés, que foi o supremo dos profetas, como mostramos na Segunda Parte, diz o Apóstolo, este é o que falava com o anjo na solidão. Ora, Cristo não foi menor que os anjos, pelo conhecimento da alma mas só pelo sofrimento do corpo. Logo, parece que Cristo não foi profeta.

Mas, *em contrário*, dele diz a Escritura: O Senhor teu Deus te suscitará um profeta dentre teus irmãos. E Cristo diz de si mesmo: Um profeta não tem honra na sua pátria.

**SOLUÇÃO.** — Profeta é chamado, por assim dizer quem anuncia ou vê o que está longe (*procul stans*); isto é, quem conhece e anuncia o que está afastado dos sentidos dos homens, como também o diz Agostinho. Ora, devemos considerar que não pode ser chamado profeta quem conhece e anuncia o que está distante para outros, com os quais ele não convive. E isto é manifesto, quanto ao lugar e quanto ao tempo. Assim, pois, quem, vivendo na França, conhecesse e anunciasse a outros, que também vivessem nesse mesmo país, o que então se passasse na Síria, fazia um anúncio profético; tal como Eliseu, quando anunciou a Giezi que um homem descia de um carro e lhe vinha ao encontro. Mas quem, vivendo na Síria, anunciasse coisas que aí mesmo se passassem, não anunciaria nada de profético. E o mesmo se dá no tempo. Assim, Isaías predisse profeticamente que Ciro, rei dos Persas, haveria de reedificar o templo de Deus. Mas, nada houve de profético no que Esdras escreveu sobre o que se realizou no seu tempo. Se, portanto, Deus e os anjos, ou também os santos, conhecem e anunciam o distante do nosso conhecimento isso não constitui nenhuma profecia, porque em nada eles participam da nossa condição. Ora, Cristo, antes da paixão, participava da nossa condição, porque não somente gozava da visão clara, mas era também viandante como nós. E portanto, era profético o que, estando distante do conhecimento dos outros viandantes, ele o conhecia e anunciava. E por isso dizemos que nele havia a profecia.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Responde-se que essas palavras não pretendem significar seja da natureza da profecia o conhecimento enigmático, que se dá pelo sonho e na visão; mas fazem uma comparação dos outros profetas, que perceberam as coisas divinas pelo sonho e em visão, com Moisés, que viu a Deus face a face e não por enigmas; que contudo é chamado profeta, segundo aquilo: Não se levantou mais em Israel profeta algum como Moisés. Entretanto, podemos dizer que, embora Cristo tivesse um conhecimento pleno e compreensivo, quanto à sua faculdade intelectiva,

realizava todavia, na sua faculdade imaginativa, certas semelhanças, através das quais podia também entender as coisas divinas, por ser não somente compreensor mas também viandante.

**DONDE A RESPOSTA À SEGUNDA.** — A fé tem por objeto o que é invisível ao crente; e semelhantemente, a esperança, o que ainda não é possuído por quem espera. Mas, a profecia tem por objeto o distante ao conhecimento do comum dos homens, com quem o profeta convive e comunica, pela condição da vida presente. Por isso, a fé e a esperança repugnavam à perfeição da santidade de Cristo, não porém, a profecia.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O anjo, gozando da visão beatífica, é superior ao profeta, que ainda é viandante; mas não, superior a Cristo, que ao mesmo tempo que era viandante, gozava da visão clara.

## **Art. 9 — Se Cristo tinha a plenitude da graça.**

**O nono discute-se assim. — Parece que Cristo não tinha a plenitude da graça.**

1. — Pois, da graça derivam as virtudes, como se disse na Segunda Parte. Ora, Cristo não tinha todas as virtudes; assim, não tinha a fé nem a esperança, como se demonstrou. Logo, Cristo não tinha a plenitude da graça.

2. Demais. — Como resulta do dito na Segunda Parte, a graça, se divide em operante e cooperante. Chama-se graça operante a pela qual o ímpio se justifica; o que não tinha lugar em Cristo, que não caiu nunca em nenhum pecado. Logo, Cristo não teve a plenitude da graça.

3. Demais. — A Escritura diz: Toda dádiva em extremo excelente e toda dom perfeito vem lá de cima e desce do Pai das luzes. Ora, o que desce é possuído particular e não plenamente. Logo, nenhuma criatura, nem mesmo a alma de Cristo, pode ter a plenitude dos dons da graça.

Mas, *em contrário*, diz o Evangelho: Nós o vimos cheio de graça e de verdade.

**SOLUÇÃO.** — Diz-se que é possuído plenamente o que o é perfeita e totalmente. Ora, a totalidade e a perfeição podem ser consideradas a dupla luz. Primeiro, quanto à sua quantidade intensiva; por exemplo, se disser que alguém tem a plenitude da brancura pela ter quanto lho permite a natureza. De outro modo, pela virtude; por exemplo, quando dizemos de alguém que tem plenamente a vida pela ter segundo todos os efeitos e operações vitais; e, assim, o homem tem plenamente a vida, mas não o bruto nem a planta.

Ora, de ambos os modos, Cristo teve a plenitude da graça.

Primeiro, pela ter em sumo grau, do modo perfeitíssimo pelo qual ela pode ser possuída. E isto resulta, primeiro, da proximidade da alma de Cristo, da causa da graça. Pois, como dissemos, quanto mais um ser que recebe a influência de outro está próximo dessa causa influente, tanto mais abundantemente, a recebe. E portanto, a alma de Cristo, mais estreitamente unida a Deus que todas as criaturas racionais, recebeu em supremo grau a influência da sua graça. — Segundo, pela comparação com o seu efeito, pois a alma de Cristo recebeu a graça para, de certo modo, transfundi-la nos outros. E por isso era necessário que tivesse a graça máxima; assim como o fogo, causa do calor em todos os corpos quentes, é quente por excelência.

Também e semelhantemente, quanto à virtude da graça, teve-a plenamente, pela ter em relação a todas as operações ou efeitos da graça. E isto por lhe ter sido conferida a graça como a um certo princípio universal, no gênero dos que a tem. Ora, a virtude do primeiro princípio de um determinado

gênero, se estende universalmente a todos os efeitos desse gênero; assim, o sol, causa universal da geração, como diz Dionísio, estende a sua virtude a tudo o que entra a ser gerado. E assim, a segunda plenitude da graça se funda, em Cristo, no estender-se a sua graça a todos os efeitos dela, que são as virtudes, os dons e coisas semelhantes.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A fé e a esperança designam efeitos da graça com uma certa deficiência, por parte de quem a recebe; isto é, enquanto que a fé tem por objeto o invisível e a esperança, o que não é possuído. Por onde, não poderia em Cristo, autor da graça, haver essas deficiências implicadas pela fé e pela esperança. Mas tudo o que tem de perfeição a fé e a esperança existiu em Cristo de modo muito mais perfeito. Assim como também o fogo não encerra todas as modalidades do calor, defeituosas por deficiência do sujeito, mas, tudo o que a perfeição do calor implica.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — É próprio da graça operante por si mesmo tornar alguém justo; mas, o fazer do impio um justo lhe é accidental, relativamente ao sujeito em estado de pecado. Por onde, a alma de Cristo se justificou pela graça operante, por ter sido por ela justa e perfeita, desde o princípio da sua conceição; não que, antes, tivesse sido pecadora ou mesmo não justa.

## **Art. 10 — Se a plenitude da graça é própria de Cristo.**

**O décimo discute-se assim. — Parece que a plenitude da graça não é própria de Cristo.**

1 — Pois, o próprio a alguém só a ele convém. Ora, o Evangelho atribui a certos outros a plenitude da graça; assim diz da Santa Virgem: Ave, cheia de graça. E o Apóstolo: - Estevão, cheio de graça e fortaleza. Logo, a plenitude da graça não é própria de Cristo.

2. Demais. — O que pode ser comunicado aos outros por Cristo não parece próprio de Cristo. Ora, a plenitude da graça pode ser comunicada aos outros por Cristo; assim, diz o Apóstolo: Para que sejamos cheios segundo toda plenitude de Deus. Logo, a plenitude da graça não é própria de Cristo.

3. Demais. — O estado da via se proporciona ao estado da pátria. Ora, no estado da pátria haverá uma certa plenitude; pois, na pátria celeste, onde há a plenitude de todos os bens, embora determinados dons sejam aí concedidos a certos de modo mais excelente, ninguém possuirá nada como próprio, no dizer de Gregório. Logo, cada homem tem, enquanto viandante a plenitude da graça. E portanto, a plenitude da graça não é própria de Cristo.

Mas, *em contrário*, a plenitude da graça é atribuída a Cristo, pelo Evangelho, enquanto o Unigênito do Pai: Vimos a sua glória, como do Filho Unigênito do Pai: cheio de graça e de verdade. Ora, ser Unigênito do Pai é próprio de Cristo. Logo, também lhe é a plenitude da graça da verdade.

**SOLUÇÃO.** — A plenitude da graça pode ser considerada a dupla luz. Em relação à própria graça e a quem além. — Em relação à própria graça, dizemos que há a plenitude dela quando alguém lhe chega ao sumo grau quanto à sua essência e à sua virtude; isto é, quando tem a graça na máxima excelência em que pode ser tida e na máxima extensão quanto a todos os seus efeitos. E tal plenitude da graça é própria, de Cristo. Quanto ao sujeito, dizemos que há plenitude da graça, quando ele a tem plena, segundo a sua condição. Quer quanto à intensidade, quando há nele a graça intensa até o limite que lhe Deus prefixou, segundo a expressão do Apóstolo: A cada um de nós foi dada a graça segundo a medida do dom de Cristo. Quer também segundo a virtude, isto é, quando tem a faculdade da graça para tudo o que lhe concerne ao dever ou ao estado, conforme aquilo do Apóstolo: A mim, que sou o mínimo de

todos os santos, me foi dada esta graça de manifestar a todos. E tal plenitude da graça não é própria a Cristo, mas é por Cristo comunicada aos outros.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A Santa Virgem é chamada cheia de graça, não relativamente à graça em si mesma pela não ter tido na suma excelência possível, nem em relação a todos os efeitos da graça. Mas é chamada cheia de graça relativamente a si própria; isto é, por ter tido a graça suficiente ao estado para o qual foi escolhida por Deus, que era o de ser mãe de Deus. — E semelhantemente, Estevão foi chamado cheio de graça, pela ter suficiente para ser idôneo ministro e testemunha de Deus, para o que foi escolhido. — E pela mesma razão devemos assim pensar dos demais. Dessas plenitude porém uma é mais plena que outra, enquanto é um preordenado por Deus para um mais elevado estado.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O Apóstolo, no lugar aduzido, se refere àquela plenitude de graça recebida pelo sujeito, relativamente ao que o homem foi divinamente preordenado. E isso é ou algo de comum, para o que todos os santos são preordenados; ou algo de especial, pertinente à excelência de certos. E, assim sendo, há uma certa plenitude de graça comum a todos os santos; isto é, o terem a graça suficiente para merecerem a vida eterna, consistente na plena fruição de Deus. E essa plenitude o Apóstolo a deseja aos fiéis a quem escreve.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Esses dons comuns na pátria, a saber, a visão, a compreensão e a fruição e outros semelhantes, tem certos dons que lhes correspondem, enquanto dura esta vida, e que são também comuns aos santos. Contudo, os santos tem certas prerrogativas, tanto na pátria como na via, que os outros não tem.

## **Art. 11 — Se a graça de Cristo era infinita.**

**O undécimo discute-se assim. — Parece que a graça de Cristo é infinita.**

1. — Pois, todo o imenso é infinito. Ora, a graça de Cristo é imensa, como o diz o Evangelho: Não lhe dá Deus o Espírito por medida. Logo, a graça de Cristo é infinita.

2. Demais. — Um efeito infinito demonstra uma virtude infinita, que só pode fundar-se numa essência infinita. Ora, o efeito da graça de Cristo é infinito, pois, abrange a salvação de todo o gênero humano; pois, é a propiciação pelos pecados de todo o mundo como diz o Evangelho. Logo, a graça de Cristo é infinita.

3. Demais. — Todo finito pode, por adição, atingir a quantidade de qualquer coisa finita. Se, pois, a graça de Cristo fosse finita, a graça de um outro homem poderia crescer a ponto de igualar a graça de Cristo. Contra o que vai a Escritura: Não se lhe igualará o ouro nem o cristal, segundo a exposição de Gregório. Logo, a graça de Cristo é infinita.

Mas, *em contrário*, a graça é algo de criado na alma. Ora, todo criado é finito, segundo a Escritura: Todas as causas dispuseste com medida e conta e peso. Logo, a graça de Cristo não é infinita.

**SOLUÇÃO.** — Como do sobredito se colhe, podemos considerar em Cristo uma dupla graça. — Uma, a de união, consistente, como dissemos, no fato mesmo de estar unido pessoalmente ao Filho de Deus; e isso foi gratuitamente concedido à natureza humana. E essa graça é infinita, por ser infinita a Pessoa mesma do Verbo.

Outra, porém, é a graça habitual que também é susceptível de dupla consideração. — Primeiro, como um determinado ser. E então há de necessariamente ser um ente finito. Pois, está na alma de Cristo como no seu sujeito. Pois, a alma de Cristo é uma determinada criatura, tendo capacidade finita. Por onde, o ser da graça, não excedendo a capacidade do seu sujeito, não pode ser infinito. — De outro modo, pode ser considerada quanto à essência própria da graça. E então, a graça de Cristo pode ser dita infinita, por não ser limitada; isto é, por ter tudo o que constitui a essência da graça, e não lhe ter sido dada segundo nenhuma medida certa o que pertence à essência da graça, pela razão que, segundo o desígnio da graça de Deus, a quem compete medi-la, a graça é conferida à alma de Cristo como a um princípio universal da gratificação na natureza humana, segundo àquilo do Apóstolo: Ele, nos fez agradáveis a si no seu amado Filho. Como se disséssemos infinita a luz do sol, não por essência, mas, em razão da luz, pois, tem tudo o que pode constituir a essência da luz.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O dito — O Pai não dá ao Filho o Espírito por medida — num sentido é exposto como referente ao dom que Deus Padre abeterno conferiu ao Filho isto é, a natureza divina, que é um dom infinito. Por isso, uma certa Glosa diz a esse lugar: De modo que tão grande seja o Filho como o Pai. — Noutro sentido, pode referir-se ao dom conferido à natureza humana, de se unir à Pessoa divina, o que também é um dom infinito. Donde o dizer a Glosa, no mesmo lugar: Assim como o Pai engedrou o Verbo completo e perfeito assim, completo e perfeito ele se uniu à natureza humana. — Em terceiro sentido, pode referir-se à graça habitual, enquanto que a graça de Cristo abrange tudo o que respeita à graça. Por isso Agostinho, expondo essa matéria, diz: A medida é uma certa divisão dos dons, pois, a um é dado pelo Espírito a linguagem da sabedoria, a outro a da ciência. Mas Cristo, que dá, não recebeu com medida.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A graça de Cristo tem um efeito infinito, quer por causa da infinidade predita da graça; quer por causa da unidade da Pessoa divina, a que estava unida a alma de Cristo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O menor pode aumentando, igualar a quantidade do maior, quando se trata de coisas cuja quantidade é da mesma natureza. Ora, a graça de um homem está para a de Cristo como uma virtude particular para a universal. Por onde, assim como a virtude do fogo, por mais que cresça, não pode igualar à, do sol, assim também, a graça de um homem, por mais que cresça, não pode igualar a graça de Cristo.

## **Art. 12 — Se a graça de Cristo podia aumentar.**

**O duodécimo discute-se assim. — Parece que a graça de Cristo podia aumentar.**

1 — Pois, toda quantidade finita é susceptível de adição. Ora, a graça de Cristo era finita, como se disse. Logo, podia aumentar.

2. Demais. — O aumento da graça se faz por virtude divina, segundo o Apóstolo: Poderoso é Deus para fazer abundar em vós toda a graça. Ora, a virtude divina, sendo infinita, não se encerra em nenhuns limites. Logo, parece que a graça de Cristo podia ser maior.

3. Demais. — O Evangelho diz: Jesus crescia em sabedoria e em idade e em graça diante de Deus e dos homens. Logo, a graça de Cristo podia aumentar.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: E nós o vimos, como de Filho unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade. Ora, não podemos conceber nada maior do que ser alguém o Unigênito do Pai. Logo, não pode existir nem ser concebida nenhuma graça maior do que aquela da qual Cristo teve a plenitude.

**SOLUÇÃO.** — De dois modos pode dar-se que uma forma não possa aumentar; quanto ao sujeito e quanto à forma em si mesma. Quanto ao sujeito, no caso em que este atinge o último grau no participar, ao seu modo, dessa forma. Assim, se dissermos que o ar não pode aumentar em quentura, quando chega ao último grau de calor de que ele, por natureza, é susceptível, embora possa haver maior calor na natureza das coisas, que é o do fogo. Quanto à forma, exclui-se a possibilidade do aumento, quando um sujeito atinge a última perfeição de que tal forma é susceptível. Assim, se dissermos que o calor do fogo não pode aumentar, por não poder haver um grau mais perfeito de calor que o atingido pelo fogo. — Ora, assim como foi determinada pela sabedoria divina a medida própria das outras formas, assim também a da graça, segundo a Escritura: Todas as coisas dispuseste com medida e conta e peso, Ora, a medida de cada forma é predeterminada por comparação com o seu fim; assim como não há maior gravidade que a da terra, por não poder existir um lugar inferior ao da terra. Mas, o fim da graça é a união da criatura racional com Deus. Não pode, porém, existir nem ser concebida uma união maior da criatura racional com Deus, do que a existente na pessoa. Por onde, a graça de Cristo atingiu a medida suma da graça. E, portanto, é manifesto que a graça de Cristo não pode crescer, no atinente à graça em si mesma. — Mas nem tão pouco relativamente ao sujeito; porque Cristo, enquanto homem, desde o primeiro instante da sua concepção, tinha verdadeira e plenamente a visão clara. Portanto, não podia nele haver aumento da graça; assim como nem nos demais santos, cuja graça não pode aumentar, porque já chegaram ao termo. Nos homens, porém, que ainda vivem neste mundo, a graça pode aumentar, quanto à forma, pois, não atingem o sumo grau da graça; e quanto ao sujeito porque ainda não chegaram ao termo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Se nos referimos às quantidades matemáticas, a qualquer quantidade finita pode fazer-se adição; pois, da parte da quantidade finita nada há de repugnante à adição. Mas se nos referimos à quantidade natural, então pode haver repugnância por parte da forma, que deve ter uma quantidade determinada, assim como os outros acidentes determinados. Donde o dizer o Filósofo: Têm o seu termo e sua razão a grandeza e o acréscimo de tudo o que existe em uma natureza qualquer. E por isso não se pode fazer adição à quantidade total do céu. E com muito maior razão consideramos, nas formas em si mesmas, um termo, que elas não ultrapassam. Por onde, não é necessário que a graça de Cristo seja susceptível de adição, embora seja finita por essência.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A virtude divina, embora possa fazer algo de maior e de melhor que a graça habitual de Cristo, não pode contudo fazê-la ordenar-se a algo de maior do que a união pessoal com o Filho Unigênito do Pai, a cuja união suficientemente corresponde tal medida da graça, segundo a determinação da divina sabedoria.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — De dois modos pode alguém progredir na sabedoria e na graça. — Primeiro, quanto aos hábitos mesmos da sabedoria e da graça, aumentados. E, nesse sentido, Cristo não progrediu nelas. — De outro modo, quanto aos efeitos, isto é, no sentido em que alguém pratica obras mais sábias e mais virtuosas. E então, Cristo progredia em sabedoria e em graça, como em idade; porque, a medida que crescia em idade, fazia obras mais perfeitas, para mostrar que era verdadeiramente homem, tanto no que respeita a Deus como no que respeita aos homens.

## **Art. 13 — Se a graça habitual em Cristo era uma consequência da união.**

**O décimo terceiro discute-se assim. — Parece que a graça habitual em Cristo não era uma consequência da união.**

1. — Pois, uma coisa não pode ser a consequência de si mesma. Ora, essa graça habitual parece ser a mesma que a da união. Pois, diz Agostinho: Pela mesma graça pela qual, desde que recebeu a fé, o homem se torna Cristão, por essa mesma aquele homem desde o princípio foi Cristo. E dessas coisas, a primeira pertence à graça habitual; a segunda, à da união. Logo, parece que a graça habitual não resulta da união.

2. Demais. — A disposição precede a perfeição temporalmente, ou pelo menos, intelectualmente. Ora, parece que a graça habitual é uma como disposição da natureza humana para a união pessoal. Logo, parece que longe de a graça habitual resultar da união, ela a precede.

3. Demais. — O comum é anterior ao próprio. Ora, a graça habitual é comum a Cristo e à todos os homens; ao contrário, a graça da união é própria de Cristo. Logo, segundo o intelecto, a graça habitual é anterior à união. E portanto, dela não resulta.

Mas, em contrario, a Escritura: Eis aqui o meu servo, eu o ampararei. E a seguir acrescenta: Sobre ele derramei o meu espírito — o que pertence ao dom da graça habitual. Donde resulta, que a assunção da natureza humana em a unidade de pessoa precede a graça habitual em Cristo.

**SOLUÇÃO.** — A união da natureza humana com a pessoa divina, da qual dissemos acima ser a graça mesma da união, precede a graça habitual, em Cristo, não na ordem do tempo, mas na da natureza e do intelecto. E isto por três razões.

Primeiro, quanto à ordem dos princípios de ambas. Assim, o princípio da união é a Pessoa do Filho, assumente da natureza humana; por isso se diz que foi enviada ao mundo, por ter assumido a natureza humana. Quanto ao princípio da graça habitual, dada com a caridade, ela é o Espírito Santo, do qual se diz que é enviado por habitar na alma pela caridade. Ora, a missão do Filho, na ordem da natureza, é anterior à do Espírito Santo; assim como, na ordem da natureza, o Espírito Santo procede do Filho e, da sabedoria, o amor. Por onde, também a união pessoal pela qual concebemos a missão do Filho, é anterior, na ordem da natureza, à graça habitual, pela qual se concebe a missão do Espírito Santo.

Em segundo lugar, a razão dessa ordem se seduz da relação da graça com a sua causa. Pois, a graça é causada no homem pela presença da divindade, assim como a luz, no ar, pela presença do sol. Donde o dizer a Escritura: Entrava a glória do Deus de Israel pela banda do oriente e a terra estava resplandecente pela presença da sua majestade. Ora, a presença de Deus em Cristo é concebida segundo a união da natureza humana com a Pessoa divina. Por onde, a graça habitual de Cristo é entendida como consequente a essa união, como o esplendor, ao sol.

A terceira razão dessa ordem pode ser deduzida do dom da graça, a qual se ordena a fazer proceder bem. Ora, os atos são dos supostos e dos indivíduos. Por onde, a ação, e por consequência, a graça, que para ela ordena, pressupõe a natureza humana antes da união, como do sobredito resulta. Logo, a graça da união, segundo o intelecto, precede à graça habitual.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Agostinho, no lugar citado, chama graça gratuita à vontade de. Deus, que confere benefícios gratuitamente. E por isso, diz que por essa mesma graça pela qual foi feito o homem Cristo, todos os homens se tornam Cristãos. Porque ambas essas coisas se realizam pela vontade gratuita de Deus, sem dependência de méritos.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Assim como a disposição, na ordem da geração, precede à perfeição dispositivamente; assim ela também é conseqüente naturalmente. à perfeição que já foi atingida. Tal o calor que, tendo sido uma disposição à forma do fogo, é um efeito profluente da forma do fogo já preexistente. Ora, a natureza humana em Cristo esteve unida à Pessoa do Verbo, desde o princípio, sem sucessão. Por onde, a graça habitual não se entende como precedente à união, mas como conseqüente a ela, como uma propriedade natural. Donde o dizer Agostinho: A graça é de certo modo natural ao homem Cristo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O comum é anterior ao próprio, quando ambos são do mesmo gênero; mas, quando de gênero diversos, nada impede seja o próprio anterior ao comum. Ora, a graça da união não pertence ao mesmo gênero que a graça habitual, mas é superior a todos os gêneros como o é a Pessoa divina. Por onde, nada impede seja esse próprio, anterior ao comum, pois não se relaciona com este por adição, mas é, antes, o princípio e a origem do que é comum.

## Questão 8: Da graça de Cristo, enquanto Ele é a cabeça da Igreja

Em seguida devemos tratar da graça de Cristo enquanto cabeça da Igreja.

E nesta questão discutem-se oito artigos:

### **Art. 1 — Se a Cristo, enquanto homem, compete ser a cabeça da Igreja.**

**O primeiro discute-se assim. — Parece que a Cristo, enquanto homem, não compete ser a cabeça da Igreja.**

1. — Pois, a cabeça influi o sentimento e o movimento nos membros. Ora, o sentimento e o movimento espirituais, oriundos, da graça não os influi em nós Cristo homem. Pois, como diz Agostinho, não Cristo enquanto homem, mas só enquanto Deus, é quem dá o Espírito Santo. Logo, não lhe compete, enquanto homem, ser a cabeça da Igreja.

2. Demais. — Uma cabeça não poder pertencer a outra. Ora, de Cristo, enquanto homem, a cabeça é Deus, conforme o Apóstolo: Deus é a cabeça de Cristo. Logo, Cristo em si mesmo não é cabeça.

3. Demais. — A cabeça, no homem, é um membro particular, e recebendo a sua influência do coração. Ora, Cristo é o princípio universal de toda a Igreja. Logo, não é cabeça da Igreja.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Constituiu-o a ele mesmo cabeça de toda a Igreja.

**SOLUÇÃO.** — Assim como toda a Igreja é considerada um corpo místico, por semelhança com o corpo natural do homem, o qual tem atos diversos distribuídos por membros diversos, consoante o ensina o Apóstolo; assim também Cristo é chamado cabeça da Igreja por semelhança com a cabeça do homem. No que podemos considerar três coisas: a ordem, a perfeição e a virtude. A ordem, por ser a cabeça a primeira parte do corpo humano, principiando de cima. Donde vem o costume de chamar cabeça a todo princípio, segundo a Escritura: Puseste na cabeça de todas as ruas o sinal público da tua prostituição. — A perfeição, porque a cabeça dá o vigor a todos os sentidos interiores e exteriores, ao passo que os outros membros só têm o tato. Donde o dizer a Escritura: O ancião e o homem respeitável, esse é a cabeça. — A virtude, enfim, porque a virtude e o movimento dos outros membros, e a governação dos atos deles vêm da cabeça, por causa da virtude sensitiva e motiva aí dominante. Por isso, o dirigente se chama cabeça do povo, segundo àquilo da Escritura: Porventura, quando tu eras pequeno aos teus olhos, não foste feito cabeça de toda as tribos de Israel? Ora, essas três coisas cabem a Cristo espiritualmente. — Assim, primeiro, pela sua proximidade com Deus, a sua graça é a mais alta e a primeira, embora não no tempo; porque todos os outros receberam a graça em dependência da graça dele, conforme as palavras do Apóstolo: Os que ele conheceu na sua presciência, também os predestinou para serem conformes à imagem de seu Filho, para que ele seja o primogênito entre muitos irmãos. — Segundo, a perfeição ele a tem, quanto à plenitude de todas as graças, conforme o Evangelho: E nós o vimos cheio de graça e de verdade, como se demonstrou. — Terceiro, tem a virtude de influir a graça em todos os membros da Igreja, conforme ainda o Evangelho: E todos nós participamos da sua plenitude. — Por onde é claro que Cristo é convenientemente chamado cabeça da Igreja.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Dar a graça ou o Espírito Santo convém a Cristo, enquanto Deus, autoritativamente; mas instrumentalmente lhe convém enquanto homem, isto é, enquanto a sua humanidade foi instrumento da sua divindade. E assim, os seus atos, em virtude da divindade, foram salutíferos para nós, como causadores em nós da graça, tanto por meio do mérito

como de uma certa eficácia. Ora, Agostinho nega que Cristo, enquanto homem, dê o Espírito Santo por autoridade. Mas, instrumental ou ministerialmente também se diz que os outros santos dão o Espírito Santo, segundo o Apóstolo: Aquele que vos dá o Espírito Santo, etc.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Nas locuções metafóricas a semelhança não deve ser buscada na sua totalidade; pois, do contrário, já não seria semelhança, mas a realidade mesma. Ora, a cabeça natural não tem outra cabeça, por não ser o corpo humano, parte de outro corpo. Mas o corpo, assim chamado por semelhança, isto é, uma multidão ordenada, é parte de outra multidão; assim como a multidão doméstica é parte da multidão civil; por onde, o pai de família, cabeça da multidão doméstica, tem como cabeça superior o regente da cidade. E, deste modo, nada impede seja Deus a cabeça de Cristo, embora seja este a cabeça da Igreja.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A cabeça tem uma eminência manifesta em relação aos outros memdo corpo, ao passo que o coração tem uma certa influência oculta. E por isso é comparado ao Espírito Santo, que invisivelmente vivifica e une a Igreja; enquanto que Cristo mesmo é comparado à cabeça, segundo a natureza visível, que o coloca, como homem, acima dos outros homens.

## **Art. 2 — Se Cristo é a cabeça dos homens quanto aos corpos.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que Cristo não é a cabeça dos homens quanto aos corpos.**

1. — Pois, Cristo é chamado cabeça da Igreja, enquanto influi o senso espiritual e o movimento da graça na Igreja. Ora, o corpo não é capaz desse senso nem desse movimento espiritual. Logo, Cristo não é a cabeça de todos, quanto aos corpos.

2. Demais. — Temos o corpo de comum com os brutos. Se pois Cristo fosse a cabeça dos homens quanto aos corpos, resultaria que também dos brutos sê-la-ia. O que é inadmissível.

3. Demais. — Cristo tinha um corpo da mesma natureza que o dos outros homens, como se lê no Evangelho. Ora, a cabeça ocupa o primeiro lugar entre os outros membros, como se disse. Logo, não é a cabeça da Igreja, quanto aos corpos.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Reformará o nosso corpo abatido para o fazer conforme ao seu corpo glorioso.

**SOLUÇÃO.** — O corpo humano se ordena naturalmente à alma racional, dele a forma própria e o motor. E enquanto sua forma, dela recebe ele a vida e as outras propriedades convenientes ao corpo humano segundo a sua espécie. E enquanto a alma é o motor do corpo, este lhe serve a ela instrumentalmente. Donde devemos concluir que a humanidade de Cristo tem o poder de influir, enquanto unida ao Verbo de Deus, a quem o corpo está unido, pela alma, como se disse. Donde, toda a humanidade de Cristo, isto é, quanto à alma e quanto ao corpo, influi nos corpos e nas almas dos homens; mas, principalmente na alma e, secundariamente, no corpo. De um modo, no dizer do Apóstolo enquanto os membros do corpo são oferecidos a Deus como instrumentos de justiça, na alma existente, por Cristo. De outro modo enquanto a vida da glória deriva da alma para o corpo, segundo o Apóstolo: Aquele que ressuscitou dos mortos a Jesus Cristo também dará vida aos vossos corpos mortais, pelo seu Espírito, que habita em vós.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O senso espiritual da graça não chega ao corpo, primária e principalmente; mas, secundária e instrumentalmente, como se disse.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O corpo do animal bruto nenhuma aptidão tem para a alma racional, como a tem o corpo humano. Logo, a comparação não colhe.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Embora Cristo tivesse o seu corpo feito da matéria igual a do corpo dos outros homens, contudo, a vida imortal do corpo todos os homens a recebem dele, segundo o Apóstolo: Assim como em Adão morrem todos, assim também- todos serão vivificados em Cristo.

### **Art. 3 — Se Cristo é a cabeça de todos os homens.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que Cristo não é a cabeça de todos os homens.**

1. — Pois, a cabeça não tem relação senão com os membros do seu corpo. Ora, os infiéis de nenhum modo são membros da Igreja, que é o corpo de Cristo, como diz o Apóstolo. Logo, Cristo não é a cabeça de todos os homens.

2. Demais. — O Apóstolo diz: Cristo se entregou a si mesmo pela Igreja, para a apresentar a si mesmo Igreja gloriosa, sem mácula nem ruga, nem outro algum defeito semelhante. Ora, há ainda muito fiéis enfeitados pela mácula e a ruga do pecado. Logo, não será Cristo a cabeça de todos os fiéis,

3. Demais. — Os sacramentos da lei antiga estão para Cristo como a sombra para o corpo, no dizer do Apóstolo. Ora, os Padres do Antigo Testamento viviam no regime desses sacramentos, segundo o Apóstolo: Os quais servissem de modelo e sombra das causas celestiais. Logo, não pertenciam ao corpo de Cristo. E, portanto, Cristo não é a cabeça de todos os homens.

Mas, *em contrário*, a Escritura: É o Salvador de todos os homens e principalmente dos fiéis. E noutro lugar: Ele é a propiciação pelos nossos pecados; não somente pelos nossos, mas também pelos de todo o mundo. Ora, salvar os homens ou ser propiciação pelos pecados deles compete a Cristo enquanto cabeça. Logo, Cristo é a cabeça de todos os homens.

**SOLUÇÃO.** — A diferença entre o corpo natural do homem e o corpo místico da Igreja está em os membros todos do corpo natural coexistirem, ao passo que não coexistem os membros do corpo místico. Nem quanto ao ser natural deles, porque o corpo da Igreja é constituído dos homens existentes desde o princípio do mundo e que existirão até o fim dele, Nem quanto ao ser da graça, pois, dos que vivem num determinado tempo, uns não têm a graça, mas te-la-ão mais tarde, ao passo que já a tem outros. Assim, pois, consideram-se como membros do corpo místico os que não somente o são em ato, mas ainda os que o são em potência. Mas, certos o são, em potência, que nunca serão reduzidos ao ato; outros, porém, serão reduzidos ao ato, segundo tríplice grau - um, pela fé, o segundo, pela caridade desta vida, o terceiro, pela fruição da pátria.

Donde devemos concluir, que, considerando-o geralmente, segundo o tempo total do mundo, Cristo é a cabeça de todos os homens, mas em graus diversos. Assim, primária e principalmente, é a cabeça daqueles que atualmente lhe estão unidos pela glória. Em segundo lugar, dos que lhe estão unidos pela caridade. Em terceiro, dos que lhe estão unidos pela fé. Em quarto, dos que lhe estão unidos só em potência sem ainda terem sido reduzidos ao ato, mas que a este devem ser reduzidos, segundo a divina predestinação. O quinto, enfim, os que lhe estão unidos em potência e nunca serão reduzidos a ato, como os homens que vivem neste mundo e que não são predestinados. Mas que, partindo deste mundo, deixam totalmente de ser membros de Cristo, por já não poderem ser unidos a Cristo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Os infiéis, embora atualmente não sejam da Igreja, são-no contudo, em potência. E essa potência tem duplo fundamento. O primeiro e principal, a virtude de Cristo, suficiente à salvação de todo gênero humano. O segundo, o arbítrio da liberdade.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Constituir a Igreja gloriosa, sem mácula nem ruga, é o fim último a se dará no estado da pátria, mas não no da via, no qual, se dissermos que estamos sem pecado, nós mesmos nos enganamos, como diz a Escritura. Mas os membros de Cristo, pela união atual da caridade, já estão isentos de certos pecados, que são os mortais. Ao contrário, os que vivem sob o jugo desses pecados não são membros de Cristo atualmente, mas só potencialmente. Salvo talvez se, de maneira imperfeita, pela fé informe, que une a Cristo decerto modo, mas não absolutamente falando, a saber, de modo que, por Cristo, o homem consiga a vida da graça, segundo aquilo da Escritura: pois, a fé sem as obras é morta. Contudo, esses tais já recebem de Cristo um certo ato de vida, que é crer, como se um membro já atacado da morte fosse, de algum modo, movido pelo homem.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Os santos Patriarcas não se apegavam aos sacramentos legais como a determinadas realidades, mas como a imagens e a sombras das coisas futuras. Ora, o movimento para a imagem, como tal, é o mesmo que o para a realidade, segundo está claro no Filósofo. Por isso, os antigos Padres, observando os sacramentos da lei, eram levados para Cristo pela mesma fé e pelo mesmo amor pelos quais também nós para ele somos levados. Por onde, os Patriarcas antigos pertenciam ao mesmo corpo da Igreja a que nós pertencemos.

## **Art. 4 — Se Cristo, enquanto homem, é a cabeça dos anjos.**

**O quarto discute-se assim.** — Parece que Cristo, enquanto homem, não é a cabeça dos anjos.

1. — Pois, a cabeça e os membros são da mesma natureza. Ora, Cristo, enquanto homem, não tem a mesma natureza dos anjos, mas a dos homens; porque, como diz o Apóstolo, ele em nenhum lugar tomou aos anjos, mas tomou a descendência de Abraão, Logo, Cristo, enquanto homem, não é a cabeça dos anjos.

2. Demais. — Cristo é a cabeça dos que pertencem à Igreja, que é o seu corpo, como diz o Apóstolo. Ora, os anjos não pertencem à Igreja; pois, esta é a congregação dos fiéis; ora, não há fé nos anjos, que não andam por fé, mas, por visão; do contrário, andariam ausentes do Senhor, como argumenta o Apóstolo. Logo, Cristo, enquanto homem, não é a cabeça dos anjos.

3. Demais. — Agostinho diz, que assim como o Verbo que estava no princípio junto de Deus, vivifica as almas, assim o Verbo feito carne vivifica os corpos, que os anjos não têm. Ora, o Verbo feito carne é Cristo enquanto homem. Logo, Cristo, enquanto homem, não influi a vida nos anjos. E portanto, enquanto homem, não é a cabeça dos anjos.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo diz: Ele que é a cabeça de todos os Principados e Potestades. E o mesmo se dá com os anjos das outras ordens. Logo, Cristo é a cabeça dos anjos.

**SOLUÇÃO.** — Como se disse, onde há um corpo há-de haver necessariamente uma cabeça. Ora, por semelhança se chama um corpo a uma multidão ordenada em unidade, segundo atos — ou ofícios distintos, Ora, é manifesto que os homens e os anjos se ordenam ao mesmo fim da fruição da glória divina. Por onde, o corpo místico da Igreja não consta só dos homens mas também, dos anjos. Ora, de toda essa multidão a cabeça é Cristo, porque está mais próximo de Deus e mais perfeitamente lhe participa dos dons, não somente que os homens, mas também que os anjos; e da sua influência

participam não só os homens mas também os anjos. Assim, diz o Apóstolo, que Deus Padre o pôs a ele, isto é, a Cristo, à sua mão direita no céu, sobre todo Principado e Potestade e Virtude e Dominação e sobre todo nome que se nomeia, não só neste século, mas ainda no futuro; e lhe meteu debaixo dos pés todas as coisas. Logo, Cristo é cabeça, não só dos homens, mas também dos anjos. Por isso lemos no Evangelho, que chegaram os anjos e o serviram.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A influência de Cristo sobre os homens se exerce principalmente quanto às almas, pelas quais os homens convém com os anjos em a natureza genérica, embora não em a natureza específica. E em razão dessa conformidade, Cristo pode ser considerado cabeça dos anjos, embora falte a conformidade quanto ao corpo.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A Igreja, neste mundo, é a congregação dos fiéis; mas, na pátria, é a dos que gozam da visão beatífica. Ora, Cristo, ao mesmo tempo que vivia esta vida mortal gozava da visão beatífica. Por onde, é a cabeça não somente dos fiéis mas também dos que gozam da glória, por ter plenissimamente a graça e a glória.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Agostinho, no lugar aduzido, fala fundado numa certa assimilação de causa a efeito, isto é, enquanto que os corpos agem sobre os corpos e os espíritos, sobre os espíritos.

Contudo, a humanidade de Cristo, em virtude da natureza espiritual, isto é, divina, pode causar efeitos, não só nos espíritos dos homens, mas também nos dos anjos, pela conjunção máxima dele com Deus, isto é, por causa da união pessoal.

## **Art. 5 — Se a graça pela qual Cristo é a cabeça da Igreja é idêntica à que tinha como um homem particular.**

**O quinto discute-se assim.** — Parece que a graça pela qual Cristo é a cabeça da Igreja não é idêntica à que tinha como um homem particular.

1. — Pois, diz o Apóstolo: Se pelo pecado dum morreram muitos, muito mais a graça de Deus e o dom pela graça dum só homem, que é Jesus Cristo, abundou sobre muitos. Ora, um é o pecado atual de Adão e outro, o pecado original, que transmitiu aos pósteros. Logo, uma é a graça pessoal, própria de Cristo e outra, a sua graça enquanto cabeça da Igreja, que dele deriva para nós outros,

2. Demais. — Os hábitos distinguem-se pelos atos. Ora, a um ato se ordena a graça pessoal de Cristo, a saber, à santificação da sua alma; e a outro, a sua graça como cabeça, isto é, à santificação dos outros. Logo, uma é a graça pessoal de Cristo, é outra a sua graça como cabeça da Igreja.

3. Demais. — Como se disse, em Cristo distingue-se uma tríplice graça: a da união, a de cabeça e a que tem como um homem particular. Ora, a graça de Cristo é diferente da graça de união. Logo, também o é da graça de cabeça.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Todos nós participamos da sua plenitude. Ora, ele é nosso chefe pelo que dele participamos. Logo, é nosso chefe ou cabeça porque tinha a plenitude da graça. Mas, a plenitude da graça ele a teve porque perfeitamente teve a graça pessoal, como se disse. Logo, por essa graça pessoal é que é a nossa cabeça. E portanto, a graça de cabeça não é diferente da graça pessoal.

**SOLUÇÃO.** — Todo ser age enquanto atual. Por onde e necessariamente, é em virtude do mesmo ato que o agente existe atualmente e age; assim, pelo mesmo calor o fogo é quente e aquece. Mas, nem todo ato pelo qual um agente é atual basta para que seja princípio de seção sobre outros seres. Pois,

sendo o agente superior ao paciente, como diz Agostinho e o Filósofo, é necessário que o ser agente sobre outros tenha o seu ato segundo uma certa eminência. Ora, como dissemos, a alma de Cristo recebeu a graça segundo uma eminência máxima. Por isso, pela eminência da graça que recebeu, compete-lhe distribuir essa graça aos outros, o que se inclui na ideia de chefia. E portanto, a graça pessoal que justifica a alma de Cristo é essencialmente a mesma pela qual é a cabeça da Igreja, que justifica os outros, embora desta difira racionalmente.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O pecado original em Adão, que é um pecado de natureza, derivou do pecado atual do mesmo, que foi um pecado pessoal. Porque nele a pessoa corrompeu a natureza; mediante a qual corrupção, o pecado do primeiro homem derivou para os pósteros, porque a natureza corrupta corrompe a pessoa. Mas, a graça não deriva de Cristo para nós mediante a natureza humana, mas pela só ação pessoal de Cristo mesmo. Por onde, não devemos distinguir em Cristo dupla graça, das quais uma responde à natureza e outra, à pessoa, como em Adão se distingue o pecado da natureza e o da pessoa.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Atos diversos, dos quais um é a razão e a causa do outro; não diversificam o hábito. Ora, o ato pessoal da graça, que torna santo quem formalmente a tem, é a razão da justificação dos outros, a qual pertence à graça de chefe. Donde vem que tal diferença não diversifica a essência do hábito.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A graça pessoal e a graça de chefe se ordena a algum ato; ao passo que a graça de união não se ordena ao ato mas, ao ser pessoal. Por onde, a graça pessoal e a graça de cabeça convêm na essência do hábito, mas não a graça de união. — Embora a graça pessoal possa de certo modo chamar-se graça de união, enquanto produtora de uma certa aptidão para a união. E, assim sendo, a graça de união, a de chefe e a da pessoa particular são uma mesma graça, só diferentes pela razão.

## **Art. 6 — Se ser cabeça da Igreja é próprio de Cristo.**

**O sexto assim se discute. — Parece que ser cabeça da Igreja não é próprio de Cristo.**

1. — Pois, diz a Escritura: Quando tu eras pequeno aos seus olhos não foste feito chefe de todas as tribos de Israel? Ora, a mesma é a Igreja do Novo e do Antigo Testamento. Logo, parece que pela mesma razão algum outro homem, que não Cristo, poderia ser cabeça da Igreja.

2. Demais. — Cristo é chamado cabeça da Igreja por influir a graça nos membros dela. Ora, também outros podem dar a graça aos homens, conforme o Apóstolo: Nenhuma palavra má saia da vossa boca, senão só a que seja boa para a edificação da fé, de maneira que dê graças aos que a ouvem. Logo, parece que também a outros, além de Cristo, compete ser cabeça da Igreja.

3. Demais. — Cristo, por ter a chefia da Igreja, não só é chamado cabeça, mas também pastor e fundamento dela. Ora, não só para si Cristo se reservou o nome de pastor, segundo a Escritura: Quando aparecer o príncipe dos pastores, receberéis a coroa da glória, que nunca se poderá murchar. Nem o nome de fundamento, segundo aquele outro lugar: O muro da cidade, que tinha doze fundamentos. Logo, parece que também não se reservou só para si o nome de cabeça.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo: É da cabeça da Igreja que todo o corpo é fornido e organizado pelas suas ligaduras e juntas e cresce em aumento de Deus. Ora, isto só a Cristo convém. Logo, só Cristo é cabeça da Igreja.

**SOLUÇÃO.** — A cabeça influi nos outros membros de dois modos. Primeiro, por um certo influxo intrínseco; isto é, enquanto que a virtude motiva e a sensitiva deriva da cabeça para os outros membros. De outro modo, por um certo governo exterior, isto é, enquanto que a vista e os outros sentidos, com sede na cabeça, dirigem o homem nos seus atos externos. Ora, o influxo interior da graça não deriva para os demais senão só de Cristo, cuja humanidade, por ser conjunta com a divindade, tem a virtude de justificar. Mas, o influxo para os membros da Igreja, quanto ao governo exterior, pode convir aos outros. E neste sentido, certos podem ser considerados cabeças da Igreja, segundo a Escritura: Grandes, que sois os chefes dos povos. Mas, diferentemente de Cristo. Primeiro, porque Cristo é a cabeça de todos os que pertencem à Igreja em todos os lugares, tempos e estados; ao passo que os outros homens se chamam cabeças relativamente a certos lugares especiais — assim, os Bispos, das suas Igrejas; ou ainda, num tempo determinado - assim o Papa é a cabeça de toda a Igreja, isto é, durante o tempo do seu pontificado; ou enfim, num estado determinado, isto é, enquanto ainda peregrinam nesta vida. Noutra sentido Cristo é a cabeça da Igreja por virtude e autoridade próprias; ao passo que os outros se chamam cabeças por fazerem as vezes de Cristo, segundo o Apóstolo: Pois eu também, a indulgência de que usei, se de alguma causa tenho usado, foi por amor de vós em pessoa de Cristo. E noutra lugar: Fazemos o ofício de embaixadores em nome de Cristo, como se Deus vos admoestasse por nós outros.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — As palavras citadas se entendem no sentido em que o nome de chefe designa o governo exterior, como quando se diz que o rei é o chefe do seu reino.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O homem não dá a graça influenciando interiormente, mas persuadindo exteriormente às causas da graça.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Conforme diz Agostinho, se os prepostos à Igreja são pastores, como há um só Pastor, senão por serem todos os outros os membros de um só? E semelhantemente, os outros podem ser chamados fundamento e cabeça, por serem os membros de uma mesma cabeça e de um mesmo fundamento. E contudo, como diz Agostinho no mesmo lugar, ele outorgou aos seus membros o serem pastores, mas nenhum de nós se intitula porta; isso ele só a si próprio se reservou. E isto porque a porta representa a autoridade principal; pois, por ela é que todos entram na casa. Ora, só Cristo é o pelo qual temos acesso a esta graça na qual estamos firmes, como diz o Apóstolo. Quanto aos outros nomes referidos, eles podem implicar não só a autoridade principal, mas também, as secundárias.

## **Art. 7 — Se o diabo é a cabeça dos maus.**

**O sétimo discute-se assim. — Parece que o diabo não é a Cabeça dos maus.**

1. — Pois, a ideia de cabeça implica a sua influência da sensibilidade e do movimento nos membros, como diz uma Glosa àquilo do Apóstolo: Deu-o como cabeça, etc. Ora, o diabo não tem o poder de influir a malícia do pecado, que procede da vontade do pecador. Logo, o diabo não pode ser chamado cabeça dos maus.

2. Demais — Qualquer pecado torna o homem mau. Ora, nem todos os pecados vêm do diabo. O que é manifesto pelos pecados dos demônios, que não pecaram por persuasão de outrem. Nem, semelhantemente, todo pecado dos homens procede do diabo, como diz um autor: Nem todos os nossos maus pensamentos são provocados por excitação do diabo; pois, às vezes, nascem do movimento do nosso arbítrio. Logo, o diabo não é a cabeça de todos os maus.

3. Demais. — Uma cabeça dirige um corpo. Ora, parece que toda a multidão dos maus não se unem por nenhum laço, pois, o mal é contrário ao mal, como diz Aristóteles; e também procede de defeitos diversos na expressão de Dionísio. Logo, o diabo não pode ser chamado cabeça de todos os males.

Mas, *em contrário*, aquilo de Jó — A sua memória perecerá da terra. diz a Glosa: De todo homem-iníquo se diz que volte para seu chefe, isto é, o diabo.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, a cabeça não só influi interiormente nos membros, mas também governa exteriormente, dirigindo-lhe os atos para um determinado fim. Por onde, quem é considerado chefe de uma multidão o é da maneira seguinte: ou de ambos os modos, isto é, pelo influxo interior e pelo governo exterior e nesse sentido Cristo é a cabeça da Igreja, como dissemos; ou pelo governo exterior, e então qualquer príncipe ou prelado é cabeça da multidão que lhe está subordinada. E, neste sentido se diz que o diabo é o chefe de todos os maus. Pois, como refere a Escritura, ele é o rei de todos os filhos da soberba. Mas, o papel do governador é conduzir aos seus fins aqueles que governa. Ora, o fim do diabo é afastar a criatura racional, de Deus; por isso tentou, desde o princípio, afastar o homem da obediência ao preceito divino. Ora, o afastamento mesmo de Deus exerce a função de fim enquanto desejado sob a forma de liberdade, segundo o Apóstolo: Tu desde o princípio quebraste o meu jugo, rompestes os meus laços e disseste — não servirei. E na medida em que, pelo pecado, certos são levados a esse fim, caem sob o regime e o governo do diabo, que, por isso, se lhes chama o chefe.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Embora o diabo não tenha nenhuma influência interior na alma racional, contudo a induz ao mal pelo lhe sugerir.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O governador nem sempre sugere a cada um dos seus súditos que lhe obedeam à vontade; mas propõe a todos um sinal dela, a cuja obediência certos são levados a se conformarem e outros o fazem espontaneamente. Tal o procedimento do chefe de um exército, a cuja bandeira seguem os soldados embora sem ninguém lhes persuadir. Assim, pois, o primeiro pecado do diabo, que peca desde o princípio, como diz a Escritura, foi proposta a todos para que o seguissem. O que certos imitam por sugestão dele, e outros o fazem espontaneamente, sem nenhuma sugestão. E assim, de todos os maus o chefe é o diabo, pelo imitarem, segundo a Escritura: Por inveja do diabo entrou no mundo a morte, e a ela imitam os que são do seu partido.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Todos os pecados tem de comum o fazerem nos afastarmos de Deus, embora difiram uns dos outros por levarem a nos convertermos a diversos bens efémeros.

## **Art. 8 — Se o Anti-Cristo é a cabeça dos maus.**

**O oitavo discute-se assim. — Parece que o Anti-Cristo não é a cabeça dos maus.**

1. — Pois, um mesmo corpo não pode ter cabeças diversas. Ora, o diabo é a cabeça da multidão dos maus. Logo, - o Anti-Cristo não é a cabeça deles.

2. Demais — O Anti-Cristo é membro do diabo. Ora, a cabeça se distingue dos membros. Logo, o Anti-Cristo não é a cabeça dos maus.

3. Demais. — A cabeça influi nos membros Ora, o Anti-Cristo não teve nenhuma influência sobre os maus homens que o precederam. Logo, o Anti-Cristo não é a cabeça dos maus.

Mas, *em contrário*, àquilo da Escritura — Perguntai a qualquer dos viandantes — diz a Glosa: Estando se referindo ao corpo de todos os maus, de súbito converte as suas palavras ao Anti-Cristo, chefe de todos os maus.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, três coisas se encontram na cabeça natural - a ordem, a perfeição e a virtude de influir. Ora, quanto à ordem do tempo, não é o Anti-Cristo considerado chefe dos maus, como se o pecado dele tivesse tido a precedência, como a teve o do diabo. Nem semelhantemente, se chama cabeça dos maus por causa do poder de influir. Pois, embora, no seu tempo, haja de converter certos ao mal, induzindo-os exteriormente, contudo os que existiram antes dele não foram por ele levados ao mal, nem lhe imitavam a malícia. E assim, neste sentido, não poderia ser chamado cabeça de todos os maus, senão só de certos. Donde se conclui que é chamado cabeça de todos os maus por causa da perfeição da malícia. Donde, àquilo do Apóstolo — ostentando-se como se fosse Deus — diz a Glosa: Assim como em Cristo habitou toda a plenitude da divindade, assim no Anti-Cristo, a plenitude de toda malícia. Não certo, que a sua humanidade seja assumida pelo diabo na unidade da pessoa, como a humanidade de Cristo pelo Filho de Deus; mas porque o diabo lhe influirá de maneira mais eminente a sua malícia, por sugestão, que aos outros todos. E, assim sendo, todos os outros maus que o precederam, são uma como figuras do Anti-Cristo, segundo o Apóstolo: O mistério da iniquidade já de presente se obra.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O diabo e o Anti-cristo não são duas cabeças, mas uma só; porque o Anti-cristo é chamado cabeça por ter plenissimamente impressa em si a malícia do diabo. Donde, aquilo do Apóstolo — ostentando-se como se fosse Deus — diz a Glosa: Ele será a cabeça de todos os males, isto é, o diabo, que é o rei de todos o filho da soberba. Mas não se diz que está nele por uma união pessoal, nem por habitação intrínseca, pois, só a Trindade penetra na alma; senão, pelo efeito da malícia.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Assim como a cabeça de Cristo é Deus e contudo ele é a cabeça da Igreja, segundo dissemos, assim o Anti-Cristo é membro do diabo e contudo é o chefe dos maus.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Não se diz que o Anti-Cristo é a cabeça de todos os maus por semelhança de influência, mas por semelhança de perfeição. Pois, nele o diabo levará a sua malícia ao cabo, por assim dizer, no sentido em que dizemos de alguém que leva ao cabo o seu propósito, quando o realizou.

## Questão 9: Da ciência de Cristo em geral

Em seguida devemos tratar da ciência de Cristo em geral. Sobre a qual há duas questões a tratar. A primeira, sobre a ciência que Cristo teve. A segunda, sobre cada uma das suas ciências.

Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

### Art. 1 — Se Cristo tinha alguma ciência além da divina.

**O primeiro discute-se assim. — Parece que Cristo não tinha uma ciência, além da divina.**

1 — Pois, a ciência é necessária para, por meio dela, adquirirmos certos conhecimentos. Ora, Cristo, pela ciência divina, conhecia todas as coisas. Portanto, era-lhe supérflua outra ciência.

2. Demais. — A luz maior ofusca a menor. Ora, toda ciência criada está para a ciência de Deus incriada como a luz menor, para a maior. Logo, em Cristo não refulgiu outra ciência além da divina.

3. Demais. — A união da natureza humana com a divina fez-se na pessoa, como do sobredito resulta. Ora, segundo alguns, Cristo teve uma certa ciência de união, pela qual sabia o atinente ao mistério da Encarnação, mais plenamente que qualquer outro. Ora, como a união pessoal contém duas naturezas, parece que não havia em Cristo duas ciências, mas uma só, pertinente a uma e outra natureza.

Mas, *em contrário*, diz Ambrósio: Deus assumiu, na carne, a perfeição da natureza humana; assumiu a alma sensitiva do homem, mas não a entumescida pela soberba da carne. Logo, Cristo teve uma ciência criada.

**SOLUÇÃO.** — Como do sobredito resulta, o Filho de Deus assumiu a natureza humana criada; isto é, não só o corpo, mas também a alma, não só a sensitiva, mas também a racional. Logo, tinha necessariamente a ciência criada, por três razões. — Primeiro, por causa da perfeição da alma. Pois, em si mesma considerada, a alma é potencial em relação ao conhecimento dos inteligíveis; pois, é como uma tábua em que nada está escrito; e contudo, é possível escrever nela, por meio do intelecto possível, pelo qual pode tornar-se todas as causas, como diz Aristóteles. Pois, o potencial é imperfeito, se não for reduzido ao ato. Ora, não era conveniente que o Filho de Deus assumisse a natureza humana imperfeita, mas, a perfeita, como a mediante a qual todo o gênero humano devesse ser reduzido à perfeição. E por isso era necessário fosse a alma de Cristo perfeita, por meio de uma ciência, que fosse a perfeição própria dele. Logo, também devia necessariamente ter uma outra ciência além da divina. Do contrário, a alma de Cristo seria mais imperfeita que a dos outros homens. — Segundo, como todas as causas existem em vista das suas operações, conforme diz Aristóteles, teria em vão Cristo a alma intelectiva, se não entendesse por ela. O que constitui a ciência criada. — Terceiro, porque, há uma ciência criada própria da natureza da alma humana, e é a pela qual naturalmente conhecemos os primeiros princípios; pois, aqui tomamos a palavra ciência em sentido lato, por qualquer conhecimento do intelecto humano. Ora, nada de natural faltou a Cristo, porque assumiu toda a natureza humana, como dissemos. Por isso, no Sexto Sínodo foi condenada a opinião dos que negavam tivesse Cristo duas ciências ou duas sabedorias.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Cristo conhecia todas as coisas pela sua ciência divina por operação incriada, que é a essência mesma de Deus; pois, entender é a própria substância de Deus, como o prova Aristóteles. Por onde, esse ato, sendo de outra natureza, não podia pertencer à alma humana de Cristo. Se, pois, a alma de Cristo não tivesse outra ciência, além da divina, nada conheceria. E então teria sido assumida em vão, pois, as coisas existem em vista das suas operações.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — De duas luzes consideradas da mesma ordem, a menor é ofuscada pela maior; assim, a luz do sol ofusca a da candeia, pertencendo uma e a outra à ordem do corpo que iluminam. Mas, se considerarmos a maior como a que ilumina e a menor com a iluminada, o menor lume não é ofuscado pelo maior, mas ao contrário, é aumentado; assim a luz do ar não é ofuscada pela do sol. E, deste modo, a luz da ciência não é ofuscada, mas antes, mais se esclarece na alma de Cristo, pelo lume da ciência divina, que é a luz verdadeira, que alumia a todo o homem que vem a este, mundo no dizer do Evangelho.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Quanto às coisas unidas, tem ciência, em Cristo, tanto a natureza divina como a humana; assim que, por causa da união, pela qual o Deus e o homem tem a mesma hipóstase, o que é de Deus se atribui ao homem e o que é do homem se atribui a Deus, como se disse. Mas, quanto à união mesma, não podemos admitir em Cristo nenhuma ciência. Pois aquela união refere-se ao ser pessoal; a ciência, porém, não convém à pessoa senão em razão de alguma natureza.

## **Art. 2 — Se Cristo teve a ciência dos santos ou dos que gozam da visão beatífica.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que Cristo não teve a ciência dos santos ou dos que gozam da visão beatífica.**

1 - Pois, a ciência dos santos é uma participação do lume divino, segundo a Escritura: No leu lume veremos o lume. Ora, Cristo não tinha o lume divino como participado, mas tinha a própria divindade emanante em si substancialmente, conforme o diz o Apóstolo: Nele habita toda a plenitude da divindade corporalmente. Logo, Cristo não tinha a ciência dos santos.

2. — Demais. - A ciência dos santos os torna santos, segundo o Evangelho: A vida eterna consiste em que eles conheçam por um só verdadeiro Deus a ti e a Jesus Cristo, que tu enviaste. Ora, o homem Cristo foi santo desde que foi unido pessoalmente a Deus, segundo a Escritura: Bem-aventurado o que elegeste e tomaste para o teu serviço. Logo, não devemos atribuir a Cristo a ciência dos santos.

3. Demais. — Ao homem compete uma dupla ciência, a que lhe é conforme e a que lhe é superior à natureza. Ora, a ciência dos santos, consistente na visão divina, não é conforme à natureza do homem, mas lhe é superior. Mas, Cristo teve outra ciência sobrenatural muito mais elevada, que era a ciência divina. Logo, não era necessário tivesse Cristo a ciência dos santos.

Mas, *em contrário*. — A ciência dos santos consiste na visão ou no conhecimento de Deus. Ora, Cristo conheceu a Deus plenamente, mesmo enquanto homem, segundo o Evangelho. Mas eu o conheço e guardo a sua palavra. Logo, Cristo teve a ciência dos santos.

**SOLUÇÃO.** — O potencial se reduz ao atual pelo que já é atual. Assim, há-de ser quente o que aquece. Ora, o homem tem em potência a ciência dos santos, consistente na visão de Deus, a qual se ordena como ao fim; pois, é uma criatura racional capaz desse conhecimento dos bem-aventurados, como feito que é à imagem de Deus. Ora, a esse fim da beatitude os homens são levados pela humanidade de Cristo, segundo o Apóstolo: Convinha que aquele para quem são todas as coisas e por quem todas existem, havendo de levar muitos filhos à glória, consumasse pela paixão ao autor da salvação deles. Logo, era necessário que o conhecimento consistente na visão beatífica de Deus, excelentissimamente o tivesse o homem Cristo, pois, sempre e necessariamente a causa é superior ao causado.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A divindade se uniu à humanidade de Cristo, pessoalmente; não pela essência ou pela natureza, mas com a unidade da pessoa permanece a distinção das naturezas. Por onde, a alma de Cristo, que faz parte da natureza humana, teve, por um lume participado da natureza divina, a ciência perfeita dos santos, pela qual veem a essência de Deus.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Em virtude mesmo da união, o homem Cristo é santo por santidade incriada, assim como é Deus pela união. Mas, além da beatitude incriada, era necessário que a natureza humana de Cristo tivesse uma certa beatitude criada, pela qual a sua alma fosse constituída no fim último da natureza humana.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A visão ou a ciência dos santos é de certo modo superior à natureza da alma racional; isto é, enquanto não pode esta chegar, pelas suas próprias forças, a ela. Mas, num outro sentido, essa ciência lhe é natural, isto é, enquanto que por Sua natureza, é capaz dela, por ser a alma racional feita à imagem de Deus, como se disse. Mas, a ciência incriada é, de todos os modos, superior à natureza da alma humana.

### **Art. 3 — Se em Cristo há uma outra ciência infusa além da ciência beatífica.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que em Cristo não há outra ciência infusa, além da beatífica.**

1. — Pois, qualquer ciência criada está para a ciência da visão beatífica como o imperfeito, para o perfeito. Ora, a presença do conhecimento perfeito exclui a do imperfeito, assim como a visão manifesta face a face exclui a enigmática, da fé, segundo se lê no Apóstolo. Ora, como Cristo tinha a ciência da visão beatífica, conforme dissemos, parece que não podia ter outra ciência, infusa.

2. Demais. — O modo imperfeito do conhecimento dispõe para o perfeito; assim a opinião, fundada no silogismo dialético, dispõe para a ciência, fundada no silogismo demonstrativo. Ora, quem já tem a perfeição não precisa de nenhuma disposição ulterior, assim como não há necessidade de movimento quando o termo foi atingido. Mas, qualquer conhecimento criado, estando para o da visão beatífica como o imperfeito, para o perfeito e como a disposição, para o termo, parece que a Cristo não lhe era necessário nenhum outro conhecimento, desde que tinha o da visão beatífica.

3. Demais. — Assim como a matéria corpórea está em potência para a forma sensível assim o intelecto possível para a forma inteligível. Ora, a matéria corpórea não pode receber simultaneamente duas formas sensíveis - mais perfeita uma e outra menos perfeita. Logo, nem a alma pode simultaneamente ter duas ciências, mais perfeita uma e outra menos perfeita. Donde se conclui o mesmo que antes.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Em Cristo estão encerrados todos os tesouros da sabedoria e da ciência.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, convinha que a natureza humana assumida pelo Verbo não fosse imperfeita. Ora, todo o potencial é imperfeito, que não for reduzido ao ato. Mas, o intelecto humano é potencial em relação a todos os inteligíveis; reduz-se ao ato porém pelas espécies inteligíveis que lhe são umas formas completivas conforme resulta do que já dissemos. Logo, devemos atribuir a Cristo uma ciência infusa enquanto que, pelo Verbo de Deus, na alma de Cristo, pessoalmente unida ao Verbo, se lhe imprimiram as espécies inteligíveis relativas a tudo o para o que o intelecto possível é potencial. Assim como também, pelo Verbo de Deus foram impressas as espécies inteligíveis na mente angelica, no princípio da criação das coisas, conforme diz Agostinho. Por onde, como os anjos, segundo o mesmo Agostinho, tem duplo conhecimento — Um matutino, pelo qual conhecem as coisas no Verbo; e outro,

vespertino pelo qual as conhecem nas suas naturezas próprias, por meio das espécies neles infusas, assim também, além da ciência incriada, tem a alma de Cristo a ciência da visão beatífica, pela qual conhece o Verbo e as coisas, nele; e a ciência infusa ou inata, pela qual as conhece em a natureza própria delas, por meio das espécies inteligíveis proporcionadas à mente humana.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A visão imperfeita da fé inclui por essência o oposto à visão manifesta, por ser da natureza da fé ter por objeto o invisível, como se disse na Segunda Parte. Ao passo que o conhecimento por meio das espécies infusas nada inclui de oposto ao conhecimento beatífico. Por onde, não há paridade em ambos os casos.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A disposição se relaciona com a perfeição, de dois modos; como a via conducente a ela e como um efeito dela procedente. Assim, pelo calor a matéria se dispõe a receber a forma do fogo, cuja presença não faz cessar o calor, que permanece, quase como um efeito de tal forma. Semelhantemente, a opinião causada pelo silogismo dialético é via à ciência adquirida por demonstração, com cuja aquisição pode coexistir o conhecimento pelo silogismo dilético, como uma consequência da ciência demonstrativa, que é um conhecimento pela causa, pois, quem conhece a causa pode também, por ela, com maior razão, conhecer os sinais prováveis, dos quais procede o silogismo dialético. Do mesmo modo, em Cristo, com a ciência da beatitude coexiste a ciência infusa, não como via para a beatitude, mas como confirmada por ela.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O conhecimento da beatitude não se opera por uma espécie que seja semelhança da essência divina ou das coisas que na espécie divina se conhecem, como resulta do que foi dito na Primeira Parte. Mas tal conhecimento atinge a própria essência imediatamente, por estar a essência divina unida à alma beata como o inteligível ao inteligente. Ora, a essência divina é uma forma que excede à proporção de qualquer criatura. Por onde, nada impede coexistirem, na alma racional, com essa forma sobreexcedente, espécies inteligíveis proporcionadas à sua natureza.

## **Art. 4 — Se Cristo tinha alguma ciência experimental adquirida.**

**O quarto discute-se assim.** — Parece que Cristo não tinha nenhuma ciência experimental adquirida.

1 — Pois, tudo o conveniente a Cristo ele o tinha excelentissimamente. Ora, Cristo não tinha uma ciência adquirida excelentíssima, pois, não se aplicou ao estudo das letras pelo qual se adquire perfeitissimamente a ciência. Assim, refere o Evangelho: E admiravam-se os Judeus dizendo — Como sabe este letras, não as tendo estudado? Logo, parece que Cristo não tinha nenhuma ciência adquirida.

2 Demais. — Ao completo nada se lhe pode acrescentar. Ora, a potência da alma de Cristo ficou completada pelas espécies inteligíveis infundidas por Deus, como se disse. Logo, não se lhe podiam acrescentar à alma quaisquer espécies adquiridas.

Demais. — Quem já possui o hábito da ciência não adquire novos hábitos pelo que conhece por meio dos sentidos; porque então nele coexistiriam duas formas da mesma espécie; mas, o hábito que havia antes é confirmado e aumentado. Logo, como Cristo tinha o hábito da ciência infusa, parece que, pelo que percebia pelos sentidos, não adquiriu nenhuma outra ciência.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Sendo Filho de Deus, aprendeu a obediência pelas coisas que padeceu; isto é, que experimentou, comenta a Glosa. Logo, Cristo teve uma ciência experimental, que é a ciência adquirida.

**SOLUÇÃO.** — Como do sobredito resulta, nada do que Deus infundiu em nossa natureza faltou à natureza humana assumida pelo Verbo de Deus. Ora, é manifesto que em a natureza humana Deus não somente infundiu o intelecto possível, mas também o intelecto agente. Donde necessariamente se conclui, que a alma de Cristo não somente tinha o intelecto possível, mas também o agente. Se pois, nos outros seres, Deus e a natureza nada fizeram em vão, como diz o Filósofo, com muito maior razão nada fez de vão na alma de Cristo. Ora, é vão o que não tem uma operação própria, no dizer de Aristóteles; pois, todo ser é feito para as suas operações, como também ele o diz. Ora, a operação própria do intelecto agente é tornar as espécies inteligíveis em ato, abstraindo-as dos fantasmas, donde o dizer-se que o intelecto agente é o que tem o poder de fazer todas as coisas. Donde é necessário concluir-se que em Cristo havia certas espécies inteligíveis, pela ação do intelecto agente recebidos no seu intelecto possível. O que é ter tido ele uma ciência adquirida, a que certos chamam experimental.

Portanto, embora noutra lugar tivesse escrito diferentemente, devemos dizer que Cristo teve uma ciência adquirida. A qual é propriamente uma ciência ao modo humano, não só por parte do sujeito recipiente, mas ainda pelo lado da causa agente. Pois, atribuímos a Cristo essa ciência segundo o lume do intelecto agente, conatural à alma humana. Ao passo que a ciência infusa lhe é atribuída segundo o lume infuso do alto, e esse modo de conhecer é proporcionado à natureza angélica. Mas a ciência da beatitude, pela qual é vista a essência mesma de Deus, é própria e conatural só a Deus, como dissemos na Primeira Parte.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Há dois modos de se adquirir a ciência: a invenção e a disciplina. A invenção é o modo principal; o pela disciplina é secundário. Donde o dizer Aristóteles: Ultimo é o que sabe tudo por si mesmo; bom, porém, quem aproveita tudo que lhe ensinam. Por isso, a Cristo antes cabia ter a ciência adquirida pela invenção do que pela disciplina, sobretudo porque Deus o ia dar a todos como Doutor, segundo a Escritura: Alegrai-vos no Senhor vosso Deus, porque ele vos deu um doutor que ensinará a justiça.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A inteligência é capaz de uma dupla contemplação. Uma, do que lhe é superior. E por esta a alma de Cristo tinha a plenitude que lhe dava a ciência infusa. A outra é do que lhe é inferior, isto é, dos fantasmas, cuja natureza é mover a inteligência humana por virtude do intelecto agente. Ora, era necessário, que também por essa contemplação a alma de Cristo tivesse a plenitude da ciência. Não que a primeira plenitude não bastasse por si mesma, à inteligência humana; mas porque lhe era necessária a perfeição também relativamente aos fantasmas.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Uma é a natureza do hábito adquirido e outra, a do hábito infuso. Assim, o hábito da ciência se adquire pela relação da alma humana com os fantasmas; por isso, ao mesmo ponto de vista não pode um hábito ser repetidamente adquirido. Mas, o hábito da ciência infusa tem outra natureza, como descendo de um superior, para a alma e não segundo uma proporção com os fantasmas. Logo, não há paridade entre um e outro hábito.

## **Questão 10: Da ciência da beatitude da alma de Cristo**

Em seguida devemos tratar de cada uma das referidas ciências. Mas, como já tratamos da ciência divina na Primeira Parte, resta agora tratar das outras três. Primeiro, da ciência da beatitude. Segundo, da ciência infusa. Terceiro, da ciência adquirida.

Mas como, da ciência da beatitude, consistente na união de Deus, já dissemos muito na Primeira Parte, por isso agora só devemos tratar do que propriamente pertence à alma de Cristo.

Por onde, nesta questão discutem-se quatro artigos:

### **Art. 1 — Se a alma de Cristo contemplava e contempla o Verbo, ou a essência divina.**

**O primeiro discute-se assim. — Parece que a alma de Cristo contemplava e contempla o Verbo, ou a essência divina.**

1 — Pois, diz Isidoro que a Trindade é conhecida só de si e do homem assumido, Logo, o homem assumido participa, com a santa Trindade, daquele conhecimento que ela tem de si e só a ela é próprio : Ora, tal é o conhecimento da visão beatífica. Logo, a alma de Cristo contempla a divina essência.

2. Demais. — Maior união é a com Deus pelo seu ser pessoal que pela visão. Ora, como Damasceno diz, toda a divindade, na unidade de Pessoas, está unida à natureza humana em Cristo. Logo, com maior razão toda a natureza divina é contemplada pela alma de Cristo. E, assim, parece que a alma de Cristo contemplava a divina essência.

3. Demais. — O que convém ao Filho de Deus por natureza, ao Filho do Homem lhe convém pela graça, com diz Agostinho. Ora, contemplar a divina essência convém ao Filho de Deus por natureza. Logo, convém ao Filho do Homem pela graça. E assim, parece que a alma de Cristo contemplava, pela graça, o Verbo.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho; O que se contempla é para si finito. Ora, a essência divina não é finita relativamente à alma de Cristo, pois, a esta excede em infinito. Logo, a alma de Cristo não contempla o Verbo.

**SOLUÇÃO.** — Como do sobredito resulta, a união das naturezas na pessoa de Cristo se fez de modo tal que a propriedade de uma e outra natureza permaneceu inconfusa; de maneira que o incriado permaneceu incriado e o criado ficou dentro dos limites da criatura, como diz Damasceno, Ora, é impossível uma criatura compreender a divina essência, como dissemos na Primeira Parte, porque o infinito não pode ser compreendido pelo finito. Logo devemos concluir que a alma de Cristo de nenhum modo compreende a divina essência.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O homem assumido se acha associado com a divina Trindade, no seu conhecimento, não em razão da compreensão, mas, de um certo excelentíssimo conhecimento superior ao das outras criaturas.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Nem mesmo pela união segundo o ser pessoal a natureza humana compreende o Verbo de Deus ou a natureza divina, a qual, embora estivesse toda unida à natureza humana na pessoa una do Filho, não era contudo a virtude total da divindade, quase circunscrita pela natureza humana. Donde o dizer Agostinho; Quero que saibas que a doutrina cristã não ensina que Deus se revestiu da carne humana de maneira a renunciar aos cuidados do governo universal, ou a tê-lo

perdido, ou a tê-la referido ao seu frágil corpo, concentrando-o nele por assim dizer. Semelhantemente, a alma de Cristo vê toda a essência de Deus; não a compreende, porém, pela não ver totalmente, isto é, de tão perfeita maneira como ela se oferece à visão, conforme expusemos na Primeira Parte.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — As palavras referidas de Agostinho devem entender-se da graça de união, pela qual, tudo o atribuído à natureza divina do Filho de Deus o é ao Filho do Homem, por causa da identidade do suposto. E, assim sendo, podemos, verdadeiramente dizer que o Filho do Homem compreende a essência divina, não com a sua alma, mas, pela sua natureza divina. Por cujo modo também podemos dizer que o Filho do Homem é criador.

## **Art. 2 — Se a alma de Cristo conhece todas as coisas no Verbo.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que a alma de Cristo não conhece todas as coisas no Verbo.**

1 - Pois, diz o Evangelho; A respeito porém deste dia ninguém sabe quando há de ser nem os anjos do céu, nem o Filho, mas só o Pai. Logo, não conhece todas as coisas no Verbo.

2. Demais. — Quanto mais perfeitamente alguém conhece um princípio tanto mais coisas conhece nesse princípio. Ora, Deus vê mais perfeitamente a sua essência, que a vê a alma de Cristo. Logo, conhece mais coisas no Verbo, que a alma de Cristo. Logo, a alma de Cristo não conhece todas as coisas no Verbo.

3. Demais. — A extensão da ciência se mede pelo número de objetos que ela abrange. Se, pois, a alma de Cristo conhecesse no Verbo tudo o que o Verbo conhece, resultaria que a ciência da alma de Cristo havia de igualar à ciência divina, isto é, o criado igualaria o incriado; o que é impossível.

Mas, *em contrário*, àquilo do Apocalípse. — Digno é o cordeiro, que foi morto, de receber a virtude e a sabedoria — diz a Glosa: isto é, o conhecimento de todas as causas.

**SOLUÇÃO.** — Quando se pergunta se Cristo conhece todas as coisas no Verbo, devemos notar que a expressão — todas as coisas — pode-se entender em dois sentidos. Num, o próprio, abrange todas as coisas que de qualquer modo existem, existirão ou existiram; ou que foram feitas, ditas ou pensadas por qualquer e em qualquer tempo. E então, devemos afirmar, que a alma de Cristo conhece todas as causas no Verbo. Pois, cada intelecto criado conhece no Verbo, não todas as causas absolutamente falando; mas tanto mais quanto mais perfeitamente vê no Verbo. Mas, nenhum intelecto de bem-aventurado deixa de conhecer no Verbo tudo o que lhe concerne. Ora, a Cristo e à sua dignidade concernem de certo modo todas as causas, enquanto que tudo está sujeito a ele, como diz o Apóstolo. E também ele, no dizer do Evangelho, foi constituído por Deus juiz de todas as coisas, porque é Filho do Homem. E portanto, a alma de Cristo conhece no Verbo tudo o que existe, em qualquer tempo, e também os pensamentos dos homens, dos quais é juiz. Por isso, o dito do evangelista: Ele bem sabia por si mesmo o que havia no homem, pode entender-se não só da ciência divina, mas também da ciência que a sua alma tem no Verbo.

Noutro sentido, todas as coisas é uma expressão susceptível de sentido mais lato, abrangendo não só todas as coisas atuais num tempo qualquer, mais ainda todas as potências, que nunca serão atualizadas. — Ora, destas, certas dependem só do poder de Deus. E tais a alma de Cristo não as conhece a todas no Verbo. Pois, o contrário seria compreender tudo o que Deus pode fazer; o que seria compreender o poder divino e, portanto, a essência divina; pois, toda virtude se conhece conhecendo o que ela pode fazer. — Mas há outras causas que estão no poder, não só de Deus, mas também da criatura. E essas a

alma de Cristo as conhece a todas no Verbo. Pois, compreende, no Verbo, a essência de toda criatura; e por consequência, a potência, a virtude e tudo o que está no poder da criatura.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Ario e Eunómio entenderam essas palavras, não quanto à ciência da alma, que não admitiam em Cristo, como dissemos; mas, quanto ao conhecimento divino do Filho, do qual ensinavam ser menor do que o Pai, pela ciência. — Mas esta Doutrina não pode manter-se. Pois, pelo Verbo de Deus todas as coisas foram feitas, como diz o Evangelho; e, entre todas, também por ele foram feitos todos os tempos. Logo, nada do feito por ele havia, que ele ignorasse. - Por onde, diz-se que ignora o dia e a hora do juízo, pelo não dar a conhecer; assim, interrogado sobre isso pelos Apóstolos, não lhes quis revelá-lo, Como, ao contrário, se lê na Escritura: Agora conheci que temes a Deus, isto é, agora te fiz conhecer. E se diz que o Pai conhece, por ter transmitido ao Filho esse conhecimento. Por onde, a expressão da Escritura — só o Pai — dá a entender que o Filho conhece, não só pela sua natureza divina, mas também pela humana. Pois, como argui Crisóstomo, se a Cristo lhe foi dado saber, enquanto homem, como deve julgar — o que é mais; com muito maior razão também lho foi o tempo do juízo — que é menos — Orígenes, porém, expõe esse lugar, de Cristo, quanto ao seu corpo, que é a Igreja, a qual ignora esse referido tempo. — Mas, certos dizem que essa expressão se deve entender do filho de Deus adotivo e não, do natural.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Deus conhece a sua essência mais perfeitamente que a conhece a alma de Cristo, pela compreender. E portanto conhece todas as coisas, não só as que atualmente existem em qualquer tempo — ao que chamamos ciência de visão; mas também conhece a todas, as que pode fazer, ao que se chama conhecer pela simples inteligência, como se estabeleceu na Primeira Parte. Portanto, a alma de Cristo conhece todas as coisas que Deus em si mesmo conhece pela ciência de visão; mas não, todas as que Deus conhece em si mesmo pela simples ciência da inteligência. E assim, Deus, em si mesmo, conhece mais coisas, que a alma de Cristo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A extensão da ciência não se funda só no número das coisas conhecidas, mas também na clareza do conhecimento. Embora, pois, a ciência da alma de Cristo que tem no Verbo, seja igual à ciência de visão que Deus tem em si mesmo, quanto ao número das coisas conhecidas, contudo a ciência de Deus excede infinitamente, quanto à clareza do conhecimento, a ciência da alma de Cristo. Porque a luz incriada do intelecto divino excede infinitamente a luz criada, qualquer que ela seja, recebida na alma de Cristo. não só quanto ao modo de conhecer, mas também quanto ao número das coisas conhecidas, conforme dissemos.

### **Art. 3 — Se a alma de Cristo pode conhecer infinitas coisas no Verbo.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que a alma de Cristo não pode conhecer infinitas coisas no Verbo.**

1 — Pois, repugna à noção do infinito o ser ele conhecido; assim, como diz Aristóteles, infinita é a quantidade a que sempre se lhe pode acrescentar. Ora, é impossível separar a definição, do definido, porque então seria contraditório o existirem simultaneamente. Logo, é impossível a alma de Cristo conhecer coisas infinitas.

2. Demais. — A ciência de coisas infinitas é infinita. Ora, a ciência da alma de Cristo não pode ser infinita, pois, sendo criatura, a sua capacidade é finita. Logo, a alma de Cristo não pode conhecer coisas infinitas.

3. Demais. — Nada pode ser maior que o infinito. Ora, a ciência divina, absolutamente falando, abrange mais coisas que a da alma de Cristo, como se disse. Logo, a alma de Cristo não conhece coisa infinitas.

Mas, *em contrário*. — A alma de Cristo conhece todo o seu poder e tudo o a que ele se estende. Ora, pode ela purificar de pecados infinitos, segundo o Evangelho: Ele é a propiciação pelos nossos pecados; e não somente pelos nossos, mas também pelos de todo o mundo. Logo, a alma de Cristo conhece coisas infinitas.

**SOLUÇÃO.** — A ciência só pode ter por objeto o ser, porque o ser e a verdade se convertem. Ora, um ente pode ser considerado a dupla luz: absolutamente, quando atual; ou relativamente, quando potencial. E como um ser é conhecido enquanto atual e não enquanto potencial, segundo o ensina Aristóteles, a ciência tem por objeto primário e principal o ser atual e secundariamente, o ser potencial, não cognoscível em si mesmo, mas na medida em que o é o ser em cuja potência existe. Ora, quanto à primeira modalidade da ciência, a alma de Cristo não conhece coisas infinitas. Pois; não são infinitas em ato, em qualquer tempo; porque a estado de geração e de corrupção não, dura infinitamente. Por onde, é certo o número tão só dos seres não sujeitos à geração e a corrupção, como dos susceptíveis de uma e de outra. — Mas, quanto à segunda modalidade da ciência, a alma de Cristo conhece coisas infinitas no Verbo. Pois, sabe, como se disse, tudo o que está na potência da criatura. Ora, como na potência da criatura então coisas infinitas, deste modo conhece coisas infinitas, quase por uma certa ciência de simples inteligência, não porém pela de visão.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O infinito, como dissemos na primeira Parte, é susceptível de dupla acepção. — Primeiro, em razão da forma. E então o infinito o é negativamente; isto é, é a forma ou o ato não limitado pela matéria ou por um sujeito em que ela seja recebida. E esse infinito, é, em si mesmo, cognoscível por excelência, por causa da perfeição do ato, embora não seja compreensível pela potência finita da criatura, e diremos, nesse sentido que e Deus é infinito. Ora, tal infinito a alma de Cristo conhece, embora não o compreenda. — Noutro sentido, o infinito o é em razão da matéria. E esse é o chamado infinito privativo; isto é, por não ter a forma que lhe era natural- tivesse, E tal é o infinito quantitativo, desconhecido por natureza, por ser quase a matéria privada da forma, como diz Aristóteles, ora, todo conhecimento é pela forma ou pelo ato. Por onde, se esse infinito devesse ser conhecido ao modo do objeto conhecido seria impossível conhecê-lo. Pois, o seu modo é serem consideradas as suas partes, uma depois da outra, como diz Aristóteles. E, neste sentido, é verdade que quem lhe enumera as partes, isto é, tomando uma depois de outra, sempre lhe poderá acrescentar outra. Ora, como as coisas materiais podem ser consideradas pelo intelecto imaterialmente, e as coisas múltiplas, unificadamente, assim também coisas infinitas o intelecto pode concebê-las, não como infinitas, mas como finitas; de modo que, coisas em si mesmas infinitas sejam finitas para o intelecto que a conhece. E, deste modo, a alma de Cristo conhece coisas infinitas, isto é, enquanto as conhece, não considerando-as uma por uma mas numa certa unidade; por exemplo, numa criatura, em cuja potência existem em número infinito, é principalmente no Verbo.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Nada impede ser o infinito, a uma luz, finito, a outra; como se, na ordem da quantidade, imaginemos uma superfície infinita em comprimento e finita em largura. Assim, pois, se existissem infinitos homens, em número, teriam certamente a infinidade, de algum modo, isto é, quanto à multidão; mas não a teriam quanto a ideia da essência, porque toda essência seria limitada pela ideia de uma só espécie. Mas, o ser absolutamente infinito, pela sua essência mesma, é Deus, como demonstramos na Primeira Parte. Ora, o objeto próprio do intelecto é a quiddidade, como diz Aristóteles, na qual se inclui a ideia de espécie. Assim, portanto, a alma de Cristo, por ter uma capacidade finita, atinge certamente o infinito absoluta e essencialmente, que é Deus, mas não o compreende, como dissemos. Mas o infinito potencial das criaturas a alma de Cristo pode compreendê-lo; por se lhe referir pela ideia de essência por onde não tem infinidade. Pois, também o nosso intelecto entende o universal,

isto é, a natureza genérica e específica que tem de certo modo infinidade, por poder ser predicado de infinitos seres.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O infinito a todas as luzes não pode ser senão único. Donde o dizer o Filósofo que, tendo o corpo dimensão em todos os sentidos, é impossível haver varias corpos infinitos. Mas, se um corpo fosse infinito num só sentido, nada impediria que existissem vários corpos infinitos; assim, se concebêssemos várias linhas infinitas em comprimento, tiradas ao longo de uma superfície finita em largura. Ora, não sendo o infinito nenhuma substância, mas um acidente das coisas chamadas infinitas, como diz Aristóteles; assim como o infinito se multiplica conforme a diversidade dos seus sujeitos, assim há de a propriedade do infinito necessariamente multiplicar-se, de modo a convir em particular a cada um desses sujeitos. Ora, uma propriedade do infinito é a de ser maior que qualquer ser. Assim, pois, considerada uma linha como infinita, nela nada é maior que a sua infinidade; semelhantemente, se considerarmos qualquer das outras linhas infinitas, é claro que de cada uma delas são as partes infinitas. Logo e necessariamente, em todos esses infinitos nada há de maior, numa das referidas linhas; contudo, na outra linha e na terceira, haverá várias partes também infinitas, além destas, O que também vemos se dar com os números; pois, as espécies dos números pares são infinitas e, semelhantemente, as dos números ímpares; e contudo os números pares e os ímpares são mais que os pares. Donde devemos concluir, que nada há maior que o infinito em absoluto e a todos os respeitos; mas, quanto ao infinito determinado segundo certo ponto de vista, nada há maior que ele na sua ordem; mas, podemos conceber algo maior que ele, fora dessa ordem. E assim, deste modo, infinitas coisas estão no poder da criatura; contudo, mais estão no poder de Deus que no da criatura. Semelhantemente, a alma de Cristo conhece coisas infinitas pela ciência de simples inteligência; Deus porém conhece mais coisas por esse modo de inteligir.

#### **Art. 4 — Se a alma de Cristo vê o Verbo mais perfeitamente que qualquer outra criatura.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que a alma de Cristo não vê o Verbo mais perfeitamente que qualquer outra criatura.**

1. — Pois, a perfeição do conhecimento depende do modo de conhecer; assim, mais perfeito é o conhecimento obtido por meio do silogismo demonstrativo, que o obtido por meio do silogismo dialético. Ora, todos os bem-aventurados contemplam o Verbo imediatamente na sua mesma essência divina, como se disse na Primeira Parte. Logo, a alma de Cristo não vê o Verbo mais perfeitamente que qualquer outra criatura.

2. Demais. — A perfeição da visão não exclui a potência visiva. Ora, a potência, da alma racional, qual é a alma de Cristo, é inferior à potência intelectual do anjo, como está claro em Dionísio. Logo, a alma de Cristo não vê o Verbo mais perfeitamente que os anjos.

3. Demais. — Deus vê o seu Verbo de maneira infinitamente mais perfeita que o vê a alma de Cristo. Ora, há infinitos graus médios entre o pelo qual Deus vê o seu Verbo, e o pelo qual o contempla a alma de Cristo. Logo, não devemos afirmar que a alma de Cristo vê o Verbo mais perfeitamente, ou a essência divina, que qualquer outra criatura.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Deus pôs Cristo à sua mão direita no céu, sobre todo Principado e Potestade e Virtude e Dominação e sobre todo o nome que se nomeia, não só neste século mas ainda no futuro. Ora, na glória celeste tanto mais superior é um quanto mais perfeitamente conhece a Deus. Logo, a alma de Cristo contempla a Deus mais perfeitamente que qualquer outra criatura.

**SOLUÇÃO.** — A visão da essência divina convém a todos os bem-aventurados pela participação da luz derivada para eles da fonte do Verbo de Deus, segundo a Escritura: A fonte da sabedoria é o Verbo de Deus nas alturas. Ora, a esse Verbo de Deus mais proximadamente está unida a alma de Cristo, que o está pessoalmente ao Verbo, que qualquer outra criatura. Por isso; mais plenamente recebe a influência do lume, no qual Deus é contemplado pelo próprio Verbo, que qualquer outra criatura. Portanto, vê mais perfeitamente que todas as outras criaturas a Verdade primeira, que é a essência de Deus. Donde o dizer o Evangelho: Nós vimos a sua glória, a sua glória como de Filho unigênito do Pai, cheio não só de graça, mas também de verdade.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A perfeição do conhecimento, relativamente ao objeto conhecido, depende de um meio termo; mas relativamente ao sujeito que conhece, depende da potência ou do hábito. Donde vem que, mesmo entre os homens, por um meio termo um conhece certa conclusão mais perfeitamente que outro. E deste modo a alma de Cristo, mais abundantemente repleta do lume, mais perfeitamente conhece a essência divina que os outros bem-aventurados, embora todos contemplem a essência de Deus, em si mesma,

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A visão da essência divina excede a capacidade natural de qualquer criatura, como se disse na Primeira Parte. Por isso os seus graus se fundem mais na ordem da graça, em que Cristo é excelentíssimo, que na ordem da natureza, pela qual a natureza angélica é superior à humana.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O que dissemos, da graça que não pode haver maior que a graça de Cristo relativamente à união com o Verbo, também agora devemos dizer da perfeição da divina contemplação; embora, absolutamente falando, possa haver um grau mais sublime, quanto à infinidade da divina potência.

## **Questão 11: Da ciência inata ou infusa da alma de Cristo**

Em seguida devemos tratar da ciência. inata ou infusa da alma de Cristo.

E nesta questão discutem-se seis artigos:

### **Art. 1 — Se pela ciência infusa Cristo sabia tudo.**

**O primeiro discute-se assim. — Parece que pela ciência infusa Cristo não sabia tudo.**

1 — Pois, essa ciência foi infusa em Cristo para a perfeição do seu intelecto possível. Ora, o intelecto passível da alma humana não é potencial relativamente a todas as coisas, absolutamente falando, mas só àquelas em relação às quais pode ser atualizada pelo intelecto agente, que é propriamente o seu princípio de ação; e essas coisas são cognoscíveis pela razão natural. Logo, por essa ciência Cristo não conhecia o que excede a razão natural.

2. Demais. — Os fantasmas estão para o intelecto humano como as cores para a visão, como diz Aristóteles. Ora, não constitui uma perfeição da potência visiva conhecer o que é absolutamente desprovido de cor. Logo, nem a perfeição do intelecto humano, conhecer aquilo que não pode ter fantasma, como são as substâncias separadas. Assim, pois, como a referida ciência existia em Cristo, para a perfeição da sua alma intelectiva, parece que, como essa ciência, não conhecia as substâncias separadas.

3. Demais. — Não é da perfeição do intelecto conhecer o particular. Logo, parece que por essa ciência a alma de Cristo não conhecia o particular.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Enchê-lo-ei do Espírito da sabedoria e de entendimento, de ciência e de conselho, no que está compreendido todo o cognoscível. Pois, o objeto da sabedoria é o conhecimento de todas as coisas divinas; o do intelecto, o de todas os seres imateriais; o da ciência, o de todas as conclusões; e enfim, o do conselho, o de tudo o que podemos fazer. Logo, parece que Cristo, pela ciência nele infusa pelo Espírito Santo, teve conhecimento de todas as coisas.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, para a alma de Cristo ser perfeita em tudo, havia de ser reduzida ao ato toda a sua potencialidade. Ora, devemos notar que na alma humana, como em qualquer criatura, distinguimos uma dupla potência passiva. Uma, por comparação com o agente natural; outra, por comparação com o agente primeiro, capaz de reduzir qualquer criatura a um ato mais elevado, ao que não é reduzida por um agente natural. E a isto se costuma chamar o poder de obediência na criatura. Ora, uma e outra potência da alma de Cristo foi reduzida ao ato por essa ciência divinamente infusa, E assim, por ela, a alma de Cristo, primeiro; conhecia tudo o que o homem pode conhecer por virtude do lume do intelecto agente, como é tudo o que pertence às ciências humanas. Segundo, por essa ciência conhecia Cristo tudo o que o homem conhece pela revelação divina, quer isso pertença ao dom da sabedoria, quer ao da profecia, quer a qualquer dom do Espírito Santo; pois, tudo isso a alma de Cristo conhecia mais abundante plenamente que os outros homens. Mas não conhecia por essa ciência a essência mesma de Deus, mas só pela primeira, de que tratamos antes.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A objeção colhe quanto à potência natural da alma intelectiva, em dependência do seu agente natural, que é o intelecto ativo.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A alma humana, no estado desta vida, por estar de certo modo presa ao corpo de maneira a não poder inteligir sem fantasma, não pode inteligir as substâncias separadas. Mas, após o estado desta vida, a alma separada poderá de certo modo conhecer por si mesma as substâncias

separadas, como dissemos na Primeira Parte. O que sobretudo é manifesto quanto à alma dos bem-aventurados. Ora, Cristo, antes da paixão, ao mesmo tempo que vivia nesta vida contemplava a essência divina. Por isso, a sua alma podia conhecer as substâncias separadas, pelo modo pelo qual a alma separada conhece.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O conhecimento do particular não constitui uma perfeição da alma intelectual, por um conhecimento especulativo; constitui-lhe porém uma perfeição, pelo conhecimento prático, que não se realiza perfeitamente sem o conhecimento do particular, que é o objeto da ação, como diz Aristóteles. Por isso a prudência supõe a memória dos fatos passados, o conhecimento dos presentes e a previdência dos futuros, como diz Túlio. Ora, Cristo tendo tido a plenitude da prudência, pelo dom do conselho, era conseqüente que conhecesse todos os particulares passados, presentes e futuros.

## **Art. 2 — Se a alma de Cristo não podia conhecer pela ciência infusa, senão servindo-se dos fantasmas.**

**O segundo discute-se assim.** — Parece que a alma de Cristo não podia conhecer pela ciência infusa, senão servindo-se dos fantasmas.

1 - Pois, os fantasmas estão para a alma intelectual como as cores, para a vista, consoante o diz Aristóteles. Ora, a potência visiva de Cristo não podia atualizar-se senão em dependência das cores. Logo, também a sua alma intelectual nada podia inteligir sem recorrer aos fantasmas.

2. Demais. — A alma de Cristo tem a mesma natureza que a nossa; do contrário não seria da mesma espécie que nós, em oposição ao dito do Apóstolo: Fez-se semelhante aos homens. Ora, a nossa alma não pode inteligir sem se servir dos fantasmas. Logo, nem a alma de Cristo.

3. Demais. — Os sentidos foram dados ao homem para servirem ao intelecto. Se, pois, a alma de Cristo podia inteligir sem se servir dos fantasmas, recebidos pelos sentidos, então os sentidos lhe teriam sido inúteis, o que é inadmissível. Logo, parece que a alma de Cristo não podia inteligir senão servindo-se dos fantasmas.

**SOLUÇÃO.** — Cristo, no estado anterior à paixão, tinha a sua alma unida ao corpo e simultaneamente contemplava a essência divina, como a seguir melhor se dirá. E sobretudo, o seu corpo, pela sua passibilidade, estava sujeito à condição do corpo mortal; ao passo que sobretudo pela sua alma intelectual é que estava sujeito às condições da visão. Ora, é condição da alma, que frui da visão beatífica, não estar sujeita de modo nenhum ao corpo, nem dele depender, mas ao contrário, dominá-lo totalmente; por isso, depois da ressurreição, a glória da alma redundará para o corpo. Ora, a alma do homem, enquanto unida ao corpo, precisa recorrer aos fantasmas, por estar ligada a ele, e, de certo modo, ao corpo sujeita e dele dependente. Por isso, as almas bem-aventuradas, antes e depois da ressurreição, podem inteligir sem recorrer aos fantasmas. O que devemos dizer da alma de Cristo, que teve na sua plenitude a faculdade da visão.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A semelhança referida, de que fala o Filósofo, não é uma semelhança total. Pois, como é manifesto, o fim da potência visiva é conhecer as cores; mas, o fim da potência intelectual não é conhecer os fantasmas, mas as espécies inteligíveis que apreende dos fantasmas e nos fantasmas, no estado da vida presente. Há, pois, semelhança quanto ao referente a uma e a outra potência, mas não quanto ao termo da condição de uma e de outra. Pois, nada impede, segundo os estados diversos, por meios diversos tender um ente para o seu fim. Ora, o fim próprio de

um ser é só um. Por onde, embora a vista nada conheça sem a cor, contudo o intelecto, conforme o seu estado, pode conhecer sem fantasma, mas não, sem espécie inteligível.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Embora a obra de Cristo fosse da mesma natureza que a nossa, tinha contudo um estado que a nossa alma atual e realmente não tem, senão só em esperança, a saber, o estado da visão beatífica.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** Embora a alma de Cristo pudesse entender sem recorrer aos fantasmas, podia contudo entender também recorrendo a eles. Por isso não tinha em vão os seus sentidos, sobretudo porque os sentidos não são dados ao homem só para os efeitos da ciência intelectual, mas também para as necessidades da vida animal.

### **Art. 3 - Se a alma de Cristo tinha a ciência Infusa por via de comparação.**

**O terceiro discute-se assim. Parece que a alma de Cristo não tinha a ciência infusa por via de comparação.**

1 - Pois, diz Damasceno: Não atribuímos a Cristo nem conselho sem eleição. Ora, aquele e esta não se lhe negam senão porque implicam a comparação e o discurso. Logo, parece que em Cristo não havia ciência comparativa nem discursiva.

2. Demais. — O homem necessita da comparação e do discurso racional para inquirir o que ignora. Ora, a alma de Cristo sabia tudo, como se disse. Logo, nele não havia ciência comparativa nem discursiva.

3. Demais. — A ciência da alma de Cristo era igual a dos que gozam da visão beatífica, como os anjos, segundo diz o Evangelho. Ora, os anjos não têm ciência discursiva ou comparativa, como está claro em Dionísio. Logo, nem também a alma de Cristo tinha ciência discursiva ou comparativa.

Mas, *em contrário*, Cristo tinha uma alma racional, como se estabeleceu. Ora, é próprio da alma racional comparar e discorrer de um conhecimento para outro. Logo, em Cristo havia ciência discursiva ou comparativa.

**SOLUÇÃO.** — Uma ciência pode ser discursiva ou comparativa de dois modos. - Primeiro, quanto à sua aquisição, como se dá conosco que chegamos a um conhecimento por meio de outro - assim, dos efeitos, pelas causas e inversamente. Ora, deste modo, a ciência da alma de Cristo não era discursiva ou comparativa, pois, essa ciência inata, de que agora tratamos, foi-lhe infundida por Deus, e não adquirida pela investigação racional. — Noutro sentido, uma ciência pode ser chamada discursiva ou comparativa, quanto ao seu uso. Assim, às vezes, do conhecimento das causas concluímos os efeitos; e não adquirimos assim um novo conhecimento, mas usamos de uma ciência que já possuíamos. E, deste modo, a ciência da alma de Cristo podia ser comparativa e discursiva, pois, podia de uma conclusão deduzir outra, como lhe aprouvesse. Assim, como se lê no Evangelho,

quando o Senhor perguntou a Pedro, de quem os reis da terra recebiam tributo se dos seus ou dos estranhos; e como Pedro respondesse, que dos estranhos, o Senhor concluiu — Logo são isentos os filhos.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — De Cristo se exclui o conselho acompanhado de dúvida; e por consequência, a eleição, que por essência inclui um tal conselho. Mas, Cristo não estava privado do uso do conselho.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A referida objeção procede, quanto ao discurso e à comparação, enquanto ordenados à aquisição da ciência.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Os bem-aventurados são iguais aos anjos quanto aos dons das graças; mas permanece entre eles a diferença de natureza. Por onde, usar da comparação e do discurso é conatural às almas dos bem-aventurados; mas não, à dos anjos.

#### **Art. 4 — Se a ciência infusa em Cristo era menor que nos anjos.**

**O quarto discute-se assim.** — Parece que a ciência infusa era menor em Cristo que nos anjos.

1. — Pois, a perfeição se proporciona ao perfectível. Ora, a alma humana, na ordem da natureza, é inferior à natureza angélica. Ora, como a ciência de que agora tratamos, foi infusa na alma de Cristo, para a perfeição deste, parece que tal ciência era inferior à ciência que é uma perfeição da natureza angélica.

2. Demais. — A ciência da alma de Cristo era, de certo modo, comparativa e discursiva; o que não se pode dizer da ciência angélica. Logo, a ciência da alma de Cristo foi inferior à ciência dos anjos.

3. Demais. — Quanto mais imaterial é uma ciência, tanto mais superior é. Ora, a ciência dos anjos é mais imaterial que a da alma de Cristo; porque a alma de Cristo é um ato do corpo e se serve dos fantasmas, o que não se pode dizer dos anjos. Logo, a ciência dos anjos é superior à da alma de Cristo.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Mas aquele que por um pouco foi feito menor que os anjos, nós o vemos pela paixão da morte coroado de glória e de honra. Donde resulta que, só pela paixão da morte, foi Cristo considerado como menor que os anjos. Logo, não pela sua ciência.

**SOLUÇÃO.** — A ciência infusa na alma de Cristo pode ser considerada de dois modos: pelo que teve da causa influente, de um lado, e do sujeito que a recebeu, de outro. — Ora, quanto ao primeiro, a ciência infusa da alma de Cristo foi muito mais excelente que a dos anjos, tanto quanto ao número das coisas conhecidas, quanto à certeza da ciência. Porque o lume espiritual infuso na alma de Cristo é muito mais excelente que o lume pertencente à natureza angélica. — Quanto ao segundo, a ciência infusa na alma de Cristo é inferior a ciência angélica, isto é, pelo modo de conhecer, que é natural à alma humana e o qual se serve dos fantasmas pela comparação e pelo discurso.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA ÀS OBJEÇÕES.**

#### **Art. 5 — Se em Cristo havia a ciência habitual.**

**O quinto discute-se assim.** — Parece que a alma de Cristo não tinha a ciência habitual.

1. — Pois, como se disse, a alma de Cristo era ornada da máxima perfeição. Ora, maior é a perfeição da ciência atual que a da habitual. Logo, parece que era - conveniente que soubesse tudo em ato. Portanto, não tinha a ciência habitual.

2. Demais. — Ordenando-se o hábito para o ato, seria vã toda ciência habitual que nunca se atualizasse. Ora, como Cristo sabia tudo, conforme se disse, não poderia considerar tudo atualmente, tendo um conhecimento depois de outro, porque não é possível transpor o infinito enumerando-lhe as partes. Portanto, teria Cristo em vão a ciência habitual - o que é inadmissível. Logo, tinha a ciência atual de tudo quanto sabia e não a habitual.

3. Demais. — A ciência habitual é uma certa perfeição da ciência. Ora, a perfeição é mais nobre que o perfectível. Se, pois, a alma de Cristo tivesse algum habitual criado, de ciência, seguir-se-ia que algo de criado seria mais nobre que a alma de Cristo. Logo, na alma de Cristo não havia nenhuma ciência habitual.

Mas, *em contrário*. — A ciência de Cristo, de que agora falamos, era unívoca com a nossa; assim como a sua alma era da mesma espécie que a nossa. Ora, a nossa ciência é genericamente habitual. Logo, também a de Cristo o era.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, o modo da ciência infusa da alma de Cristo era o conveniente do sujeito que a recebeu. Pois, o recebido está no recipiente ao modo deste. Mas o modo conatural à alma humana é inteligir, ora, em ato e, ora, em potência. Ora, a mediedade entre a potência pura e ao ato completo é o hábito. Mas, o meio termo e os extremos são do mesmo gênero. Por onde, é claro que o modo conatural à alma humana é receber a ciência habitualmente. Donde devemos concluir, que a ciência infusa na alma de Cristo era a habitual, pois, dela podia usar quando quera.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Na alma de Cristo havia um duplo conhecimento e, ambos, cada um a seu modo, perfeitíssimos. — Um, excedente ao modo da natureza humana, pelo qual contempla a essência de Deus e as mais coisas, nela. E esta, que era perfeitíssima absolutamente falando, não era habitual, mas atual em relação a tudo o que ele desse modo conhecia. — Outro conhecimento de Cristo era do modo proporcionado à natureza humana, enquanto conhecia as coisas por meio de espécies nele infusas por Deus, conhecimento esse de que agora falamos. E esse conhecimento não era perfeitíssimo, absolutamente falando, mas só no gênero do conhecimento humano. Por onde não tinha de ser necessariamente e sempre atual.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O hábito se atualiza pelo império da vontade; pois, é por meio do hábito que agimos quando queremos. Ora, a vontade é indeterminada em relação a objetos infinitos. Mas nem por isso é vã, por não tender atualmente a todos eles; contanto que tenda atualmente ao que lhe convém, local e temporalmente. Logo, também o hábito não é inútil, embora nem tudo o que ele inclui se atualize; contanto que se atualize o que convém ao fim devido da vontade, segundo as exigências das situações e do tempo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O bem e o ser se tomam em dupla acepção. — Numa, absoluta. E assim a substância, subsistente no seu ser e na sua bondade, é chamada uma substância. — Noutra, o ser e o bem o são relativamente. E, nesse sentido, é considerado ser e bem o acidente; não que por si mesmo tenha o ser a bondade mas porque o seu sujeito é ser e bom. E assim, pois, a ciência habitual não é absolutamente falando, melhor ou mais digna que a alma de Cristo; mas o é, relativamente considerada, porque toda a bondade habitual da ciência redundava em vantagem do sujeito.

## **Art. 6 — Se a alma de Cristo só tinha um hábito de ciência.**

**O sexto discute-se assim. — Parece que a alma de Cristo tinha só um hábito de ciência.**

1. — Pois, quanto mais a ciência é perfeita tanto mais una é; por isso os anjos superiores conhecem mediante formas mais universais, como se disse na Primeira Parte. Ora, a ciência de Cristo era perfeitíssima. Logo, una por excelência. Portanto não se distinguia por muitos hábitos.

2. Demais. — A nossa fé deriva da ciência de Cristo, como diz o Apóstolo: Pondo os olhos no autor e consumidor da fé; Jesus. Ora, há um só hábito da fé para todas as coisas que ela faz crer, como se disse na Segunda Parte. Logo, com maior razão, Cristo só tinha um hábito da ciência.

3. Demais. — As ciências se distinguem pela diversidade formal dos seus objetos, Ora, a alma de Cristo sabia tudo por uma só razão formal - o lume infuso por Deus. Logo, em Cristo só havia um hábito de ciência.

Mas, *em contrário*, a Escritura diz que, sobre uma pedra única, isto é, Cristo, estão sete olhos. E por olhos se entende a ciência. Logo em Cristo havia muitos hábitos de ciência.

**SOLUÇÃO.** — Como se disse, a ciência infusa na alma de Cristo assumia um modo conatural à alma humana. Ora, é conatural à alma humana receber as espécies em menor universalidade que o anjo, de modo que conheça diversas naturezas específicas mediante diversas espécies inteligíveis. Donde vem que há em nós diversos hábitos de ciência, por haver diversos gêneros de cognoscíveis; isto é, enquanto que tudo o que está compreendido num mesmo gênero é conhecido pelo mesmo hábito de ciência; assim, como diz Aristóteles, a ciência é una quando pertence ao mesmo gênero do sujeito. Logo, a ciência infusa da alma de Cristo distinguia-se conforme a diversidade dos hábitos

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Como se disse, a ciência da alma de Cristo é perfeitíssima e excede à ciência dos anjos, si considerarmos nele o que procede da influência de Deus; mas é inferior à ciência angélica quanto ao modo do sujeito recipiente. E é fundada nesse modo que a sua ciência se distingue por muitos hábitos, como existindo por espécies mais particulares.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A nossa fé se baseia na Verdade primeira. Por onde, Cristo é o autor da nossa fé, pela sua ciência divina, una, absolutamente falando.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O lume infuso da divindade é a razão comum de inteligir o que é revelado por Deus; assim como o lume do intelecto, o de inteligir o que naturalmente conhecemos. Por onde, é necessário atribuir à alma de Cristo espécies próprias das coisas particulares, para que conhecesse cada uma delas por um conhecimento próprio. E, assim sendo, era necessário tivesse a alma de Cristo diversos hábitos de ciência, como se disse.

## Questão 12: Da ciência adquirida da alma de Cristo

Em seguida devemos tratar da ciência adquirida ou experimental da alma de Cristo.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

### Art. 1 — Se mediante essa ciência Cristo sabia tudo.

**O primeiro discute-se assim. — Parece que mediante essa ciência Cristo não sabia tudo.**

1. — Pois, tal ciência se adquire por experiência. Ora, Cristo não tinha experiência de tudo. Logo, não sabia tudo mediante essa ciência.

2. Demais. — O homem adquire a ciência pelos sentidos. Ora, nem todos os sensíveis estavam ao alcance dos sentidos do corpo de Cristo. Logo, por essa ciência não sabia tudo.

3. Demais. — A extensão da ciência depende dos objetos cognoscíveis. Se, pois, por essa ciência, Cristo soubesse tudo, teria ele uma ciência adquirida igual à ciência infusa e à dos bem-aventurados, o que é inadmissível. Logo, por essa ciência Cristo não sabia tudo.

Mas, *em contrário*, nada de imperfeito havia na alma de Cristo. Ora, essa sua ciência teria sido imperfeita se, mediante ela, não soubesse tudo, pois, é imperfeito o a que pode fazer-se uma adição. Logo, por essa ciência Cristo sabia tudo.

**SOLUÇÃO.** — Atribuímos à alma de Cristo a ciência adquirida, como dissemos, por conveniência com o intelecto agente, para que não fosse inútil a sua atividade, a esse intelecto que atualiza os inteligíveis; assim como atribuímos a ciência inata ou infusa à alma de Cristo, para complemento do intelecto possível. Ora, assim como o intelecto possível pode tornar-se todas as causas, assim o intelecto agente pode fazer todas as causas, segundo o diz Aristóteles. Logo, assim como pela ciência infusa a alma de Cristo sabia tudo aquilo em relação ao que o intelecto possível é de certo modo potencial; assim, pela ciência adquirida, sabia tudo o que pode ser sabido pela ação do intelecto agente.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A ciência das coisas pode ser adquirida não só pela experiência delas mas ainda pela de certas outras. Pois, em virtude do lume do intelecto agente, pode o homem chegar a inteligir os efeitos pelas causas e as causas pelos efeitos, e os semelhantes pelos semelhantes, e os contrários pelos contrários. Por onde, embora a alma de Cristo não tivesse a experiência de tudo, entretanto, pelo que conhecia por experiência, chegava ao conhecimento de tudo o mais.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Embora todos os sensíveis não estivessem ao alcance dos sentidos corpóreos de Cristo, estavam-lhe porém ao alcance dos sentidos determinados sensíveis, pelos quais mediante excelentíssima virtude da sua razão, podia chegar a outros conhecimentos, do modo referido. Assim, vendo os corpos celestes, podia compreender-lhes as virtudes e os efeitos que exercem sobre os seres terrestres, que não lhe estivessem ao alcance dos sentidos. E pela mesma razão, mediante certas outras coisas, podia chegar a conhecimento mais extenso.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Para referida ciência, a alma de Cristo não conhecia todas as coisas, absolutamente falando; mas todas as que são cognoscíveis ao homem pelo lume do intelecto agente. E assim, mediante essa ciência não tinha conhecimento: das substâncias separadas, nem também dos acontecimentos particulares passados e futuros. Os quais, porém, conhecia pela ciência infusa, como dissemos.

## **Art. 2 — Se Cristo progredia nessa ciência.**

**O segundo discute-se assim. Parece que Cristo não progredia nessa ciência.**

1 — Pois, assim como pela ciência habitual ou pela ciência infusa, Deus conhecia todas as coisas, assim também por essa ciência adquirida, como do sobredito resulta. Ora, naquelas ciências não progredia. Logo, nem nesta.

2. Demais. — Progredir implica imperfeição, porque o perfeito não é susceptível de adição. Ora, não podemos atribuir a Cristo uma ciência imperfeita. Logo, Cristo não progredia na referida ciência.

3. Demais. — Damasceno diz: Os que dizem ter Cristo progredido em sabedoria e em graça como acréscimos que assim recebia; não veneram a união. Ora, é ímpio não venerar a união. Logo, ímpio também o é dizer que a sua ciência era susceptível de acréscimo.

Mas, *em contrário*, o Evangelho diz, que Jesus crescia em sabedoria e em idade e em graça diante de Deus e dos homens. E, Ambrósio acrescenta, que progredia na sabedoria humana. Ora, a sabedoria humana é a adquirida de modo humano, isto é, pelo lume do intelecto agente. Logo, Cristo progredia na referida ciência.

**SOLUÇÃO.** — Duplo é o progresso na ciência. Um, segundo a essência: enquanto o mesmo hábito da ciência aumenta. O outro, quanto ao efeito, por exemplo, quando alguém, pelo mesmo igual hábito da ciência, demonstra aos outros, primeiro, verdades menores, e depois, maiores e mais subtis. Ora, deste segundo modo, é manifesto que Cristo progredia em ciência e em graça, como em idade; pois, conforme crescia em idade, fazia maiores obras, reveladoras de maior ciência e graça.

Mas, quanto ao hábito mesmo da ciência, é manifesto que o hábito da ciência infusa nele não aumentou; pois, toda a sua ciência infusa ele a teve plenariamente desde o princípio. E muito menos podia aumentar-lhe a ciência da visão beatífica. Quanto à ciência divina, que não pode aumentar, já tratamos na Primeira Parte. Se, pois, além do hábito da ciência infusa, não há na alma de Cristo outro hábito — o da ciência adquirida, como certos pensam e como a mim também me parecia, nenhuma ciência, na sua essência, aumentou, em Cristo, mas só por experiência, isto é, pela aplicação das espécies inteligíveis infusas aos fantasmas. E, assim sendo, dizem que a ciência de Cristo aumentou quanto à experiência; isto é, aplicando as espécies inteligíveis infusas aos novos conhecimentos que pelos sentidos adquiria. Mas, sendo inadmissível que qualquer ato natural inteligível faltasse a Cristo pois que tirar as espécies inteligíveis, dos fantasmas é um ato natural do intelecto agente do homem - devemos atribuir também tal ato a Cristo. Donde resulta, que a alma de Cristo tinha um certo hábito da ciência, susceptível de aumento, mediante essa abstração, das espécies; isto é, por poder o intelecto agente, depois de ter abstraído, dos fantasmas, as primeiras espécies inteligíveis, abstrair ainda outras.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Tanto a ciência infusa da alma de Cristo, como a da visão beatífica, era efeito de uma virtude agente infinita, que pode obrar simultânea e totalmente; e assim, em nenhuma dessas ciências Cristo progrediu; mas as tinha perfeitas desde o princípio. Ora, a ciência adquirida é causada pelo intelecto agente, cuja ação não é simultânea e total, mas sucessiva. Por onde, mediante essa ciência, Cristo não sabia tudo, desde o princípio, mas paulatinamente e depois de um certo tempo, isto é, na sua idade perfeita; o que se conclui de dizer o Evangelista, que ele simultaneamente progredia em ciência e em idade.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A referida ciência em Cristo também sempre foi perfeita no tempo, embora não a tivesse sempre sido, absolutamente falando e por natureza. Logo, era susceptível de aumento.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — As palavras de Damasceno se entendem daqueles que dizem que a ciência de Cristo recebeu acréscimos absolutamente falando, isto é, relativamente a qualquer ciência sua; e sobretudo, à infusa, causada na alma de Cristo pela união com o Verbo. Mas, não se estende do aumento da ciência causada por um agente natural.

### **Art. 3 — Se Cristo aprendia dos homens.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que Cristo aprendia dos homens.**

1 — Pois, diz o Evangelho que o encontravam no templo, no meio dos Doutores, respondendo-lhes e fazendo-lhes perguntas. Ora, perguntar e responder é próprio de quem aprende. Logo, Cristo aprendia dos homens.

2. Demais. — Adquirir a ciência de um mestre é mais nobre que adquiri-la pelos sentidos; porque a alma do docente tem as espécies inteligíveis em ato, ao passo que nas coisas sensíveis elas só estão em potência. Ora, Cristo hauria a ciência experimental nas coisas sensíveis; como se disse. Logo, com muito maior razão, podia adquirir a ciência, aprendendo-a dos homens.

3. Demais. — Cristo não sabia tudo, desde o princípio, por uma ciência experimental, mas progredia nela, como se disse. Ora, quem quer que ouça uma palavra significativa, de outrem, pode aprender o que não sabe. Logo, Cristo podia aprender certas causas, dos homens, que por essa ciência não sabia.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Eis aí o dei por testemunha aos povos, por capitão e por mestre às gentes. Ora, não é próprio do mestre ser ensinado, mas, ensinar. Logo, Cristo não recebeu, pela doutrina, nenhuma ciência, de ninguém.

**SOLUÇÃO.** — Em qualquer gênero, o primeiro motor não é movido por aquela forma de movimento; assim, o princípio primeiro de uma alteração não é alterado. Ora, Cristo foi constituído cabeça da Igreja, ou melhor, de todos os homens, como se disse, de modo que não somente todos recebessem dele a graça, mas ainda, que todos haurissem nele a doutrina da verdade. Por isso, ele próprio diz: Eu para isso nasci e ao que vim ao mundo foi para dar testemunho da verdade. Por onde, não lhe era conveniente à dignidade que fosse ensinado por qualquer homem.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Como diz Orígenes, o Senhor interrogava, não para aprender mas para ensinar o interrogando. Pois, é de uma mesma fonte de doutrina que emana o interrogar e o responder com sabedoria. Por isso, no mesmo lugar o Evangelho acrescenta, que todos os que o ouviram estavam pasmados da sua inteligência e das suas respostas.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Quem aprende de outrem, não recebe imediatamente a ciência, das espécies inteligíveis, que estão na mente do que ensina, mas, mediante as palavras sensíveis, como sinais das concepções inteligíveis: Ora, como as palavras pronunciadas são os sinais da ciência intelectual de quem as pronuncia, assim as criaturas feitas por Deus são sinais da sua sabedoria. Donde o dizer a Escritura: Ele difundiu a sabedoria por todas as suas obras. Ora, como é mais digno ser ensinado por Deus que pelos homens, assim é mais digno receber a ciência mediante as criaturas sensíveis que mediante o ensino humano.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Jesus progredia na ciência experimental, como também em idade, segundo se disse. Ora, assim como é necessária uma idade oportuna para o homem adquirir a ciência por invenção, assim também o é para a adquirir pela aprendizagem. Ora, o Senhor nada fazia que não lhe conviesse à idade. Logo, não se pôs a ouvir as palavras do ensino senão no tempo em que podia,

também por via da experiência, atingir ao grau dessa ciência. Donde o dizer Gregório: No duodécimo ano da sua idade dignou-se interrogar os homens na terra, pois, conforme o desenvolvimento da razão, o ensino não é próprio senão à idade perfeita.

#### **Art. 4 — Se Cristo recebeu alguma ciência dos anjos.**

**O quarto, discute-se assim. - Parece que Cristo recebeu alguma ciência, dos anjos.**

1. — Pois, diz o Evangelho, que apareceu a Cristo um anjo do céu, que o confortava. Ora, confortar supõe palavras de ensino, segundo aquilo da Escritura: Eis aqui ensinaste a muitos e deste vigor a mãos cansadas; as tuas palavras firmaram aos que vacilavam. Logo, Cristo foi ensinado pelos anjos.

2. Demais. — Dionísio diz: Pois, eu vejo que o próprio Jesus, substância supersubstancial das substâncias super-celestes, assumindo a nossa natureza sem alterar a sua, obedece com humilde submissão à instruções que Deus, seu Pai, lhe transmite por meio dos anjos. Donde se conclui que o próprio Cristo quis submeter-se à ordem da lei divina, que manda os homens serem ensinados pelos anjos.

3. Demais. — Assim como o corpo humano, por uma ordem natural, está sujeito aos corpos celestes, assim também a inteligência humana às angelicas. Ora, o corpo de Cristo estava sujeito às impressões dos corpos celestes; assim, sofria o calor do verão, o frio do inverno como tudo o mais que o homem padece. Logo, também a sua inteligência recebia as iluminações dos espíritos super-celestes.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio, que os anjos supremos fazem, eles, interrogações a Jesus conhecendo dele a sua obra divina e a assunção da nossa carne, por amor de nós; e Jesus os ensina sem, mediano. Ora, não pode um mesmo sujeito ensinar e ser ensinado. Logo, Cristo nada aprendeu dos anjos.

**SOLUÇÃO.** — Assim como a alma humana é um meio termo entre as substâncias espirituais e os seres corpóreos, assim de dois modos lhe é natural o aperfeiçoar-se: pela ciência haurida nas coisas sensíveis e pela ciência infusa ou impressa pela iluminação das substâncias espirituais. Ora, de ambos esses modos a alma de Cristo era perfeita. Quanto aos sensíveis, pela ciência experimental, para adquirir a qual não é necessário a iluminação angélica, pois, basta o lume do intelecto agente; quanto à impressão superior, pela ciência infusa, que imediatamente recebia de Deus. Pois, assim como a alma de Cristo estava unida, de um modo superior ao que é comum à criatura, ao Verbo na unidade da pessoa, assim também, de um modo superior ao que é comum aos homens, a sua alma abundava na ciência e na graça recebidas imediatamente do próprio Verbo de Deus; não, pois mediante os anjos, que também, pela influência do Verbo, receberam, quando começaram a existir, a ciência das coisas como diz Agostinho.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O confortar do anjo, que refere a Escritura, não foi a modo de instrução, mas, para mostrar a propriedade da natureza humana. Donde o dizer Beda: Foi para nos mostrar a propriedade das duas naturezas, da humana e da divina, que os anjos vieram confortá-lo e servi-lo, Pois, o Criador não precisava do socorro da sua criatura; mas, Cristo feito homem assim como quis se entristecer por nós, assim, por causa nossa, quis ser consolado. De modo que em nós se confirmasse a fé na sua Encarnação.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Dionísio diz, que Cristo foi submetido à iluminação dos anjos, não que por natureza delas precisasse, mas por ocasião das diversas circunstâncias da sua Encarnação, e da fraqueza de que se revestiu, fazendo-se criança, por amor de nós. Por isso, no mesmo lugar acrescenta que, por meio dos anjos o Pai anunciou a José que foi determinado a partida de Jesus para o Egito, e de novo, que devia reconduzir o menino do Egito para a Judéia.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O Filho de Deus assumiu um corpo passível, como diremos depois; mas uma alma com ciência e graça perfeitas. Por isso e convenientemente, o seu corpo foi sujeito a impressão dos corpos celestes; mas a sua alma não o foi à dos espíritos celestes.

## Questão 13: Da potência da alma de Cristo

Em seguida devemos tratar da potência da alma de Cristo.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

### **Art. 1 — Se a alma de Cristo tinha a onipotência.**

**O primeiro discute-se assim. — Parece que a alma de Cristo tinha a onipotência.**

1 — Pois, diz Ambrósio: O poder que o Filho de Deus tem naturalmente, o homem o teria num certo tempo. Ora, parece que isso se aplica sobretudo à alma, a parte mais importante do homem. Ora, como o Filho de Deus tinha a onipotência abeterno, parece que a alma de Cristo recebeu a onipotência no tempo.

2. Demais. — Como o poder de Deus é onipotente, assim também a sua ciência. Ora, a alma de Cristo tem de certo modo a ciência de tudo o que Deus sabe, como se disse. Logo, também tem o poder sobre tudo. E assim, é onipotente.

3. Demais. — A alma de Cristo tem a ciência total. Ora, das ciências, umas são práticas, outras especulativas. Logo, tem, daquilo que sabe, uma ciência prática, de modo que saiba que faz o que sabe. E assim, parece que pode fazer tudo.

Mas, *em contrário*. — O que é próprio a Deus não pode sê-lo a nenhuma criatura. Ora, é próprio de Deus ser onipotente, segundo aquilo da Escritura: Este é o meu Deus e eu o glorificarei; e depois acrescenta: Seu nome é onipotente. Logo, a alma de Cristo sendo uma criatura, não tem a onipotência.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, no mistério, da Encarnação a união com a pessoa se fez sem destruir a distinção das naturezas, conservando cada natureza o que lhe é próprio. Ora, a potência ativa de um ser resulta-lhe da forma, que é o princípio de ação. Ora, a forma ou é a natureza mesma do ser, como nos simples; ou a constitui, como nos compostos de matéria e forma. Por onde, é manifesto que a potência ativa de todo ser resulta da natureza dele. E, deste modo, a onipotência resulta, como uma consequência, da natureza divina. Mas, sendo a natureza divina o ser mesmo incircunscrito de Deus, segundo o diz Dionísio, daí vem o ter ele a potência ativa em relação a tudo o que por essência é um ser - o que é ter a onipotência; assim, qualquer outro ser tem a potência ativa em relação ao que se estende a perfeição da sua natureza, como o corpo quente, ao aquecer. Ora, sendo a alma de Cristo parte da natureza humana, é lhe impossível ter a onipotência.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O homem recebeu no tempo a onipotência, que o Filho de Deus tinha abeterno em virtude da união pessoal; donde resultava que, assim como o homem era Deus, também era onipotente. Não que a onipotência do homem seja diferente da do Filho de Deus, como não o é a divindade; mas, por ser uma só a pessoa de Deus e a do homem.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Certos dizem que não se pode atribuir à ciência o mesmo que se atribui à potência ativa; pois, a potência ativa resulta da natureza mesma do ser, porque a ação se considera como originária do agente. Ao passo que a ciência nem sempre resulta da essência mesma do ciente; mas pode ser adquirida pela assimilação do ciente com as causas sabidas, pelas semelhanças por ele recebidas. — Mas esta razão não é suficiente. Pois, se podemos conhecer mediante a semelhança recebida de outro, também podemos agir pela forma de outro recebida; assim, a água ou o ferro aquece pelo calor recebido do fogo. Mas isto não impede que, assim como a alma de Cristo, mediante as semelhanças de todas as coisas nela infundidas por Deus, pode conhecer tudo, assim também possa

fazê-las, mediante essas mesmas semelhanças. — Por isso, devemos ainda considerar, ulteriormente, que o recebido, de uma natureza superior, por outra, inferior, o é ao modo da inferior; assim, a água não recebe o calor com a mesma perfeição que ele tem no fogo. Ora, a alma de Cristo, sendo de natureza inferior à natureza divina, as semelhanças das coisas não as recebe ela com a mesma perfeição e a mesma virtude com que existem em a natureza divina. Donde vem que a ciência da alma de Cristo é inferior à ciência divina, quanto ao modo de conhecer porque Deus conhece as coisas mais perfeitamente que a alma de Cristo; e também quanto ao número das coisas conhecidas, porque a alma de Cristo não conhece todas as causas que Deus pode fazer, as quais contudo Deus conhece pela ciência da simples inteligência; embora, a alma de Cristo conheça todas as coisas presentes, passadas e futuras, que Deus conhece pela ciência de visão. Semelhantemente, as semelhanças das coisas, infundidas na alma de Cristo, não igualam a ação do poder divino, de modo que possa fazer tudo o que Deus o pode; ou ainda, agir, do mesmo modo com que Deus age; o qual age pelo seu poder infinito, de que a criatura não é capaz. Ora, nenhum ser existe que, para ser conhecido, exija uma virtude de algum modo infinita, embora haja um modo de conhecer cujo poder é infinito, Mas, há certas coisas que só podem ser feitas por um poder infinito, como a criação e outras tais, segundo se colige do que dissemos na Primeira Parte, Por onde, a alma de Cristo que, sendo criatura, tem um poder finito, pode certo, conhecer tudo, mas não, omnimodamente, Assim não pode fazer tudo que essencialmente supõe a onipotência; e, quanto ao mais, é claro que não podia criar-se a si mesma.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A alma de Cristo tinha tanto a ciência prática como a especulativa; mas isso não implica que tivesse a ciência prática de tudo o de que tinha a especulativa. Pois, para se adquirir a ciência especulativa basta só a conformidade ou a assimilação do ciente com a coisa sabida. Ao passo que a aquisição da ciência prática exige que sejam factivas as coisas cujas formas estão no intelecto, Ora, mais é ter uma forma e imprimir essa forma em outro, que somente tê-la; assim como luzir e iluminar é mais que somente luzir. Donde vem que a alma de Cristo tem, por certo, a ciência especulativa de criar, pois, sabe como Deus cria; mas disso não tem a ciência prática, por não ter a ciência factiva da criação.

## **Art. 2 — Se a alma de Cristo tem a onipotência para causar mudanças nas criaturas.**

**O segundo discute-se assim, - Parece que a alma de Cristo tem a onipotência para causar mudanças nas criaturas.**

1. — Pois, diz o próprio Cristo: Tem-se-me dado todo o poder no céu e na terra, Ora, os nomes de céu e de terra abrangem todas as criaturas, como se lê na Escritura: No princípio criou Deus o céu e a terra, Logo, parece que a alma de Cristo tem a onipotência para causar mudanças nas criaturas.

2. Demais. — A alma de Cristo é mais perfeita que qualquer outra .criatura. Ora, qualquer criatura pode ser movida por outra. Assim, diz Agostinho: Como os corpos mais rudes e inferiores são governados pelos mais subtis e poderosos, numa certa ordem, também todos os corpos o são pelo espírito vital; e o espírito vital racional trânsfuga e pecador, pelo espírito vital racional pio e justo. Ora, a alma de Cristo move mesmo os próprios espíritos supremos, iluminando-os, como diz Dionísio. Logo, parece que a alma de Cristo tem a onipotência para causar mudanças nas criaturas.

3. Demais. — A alma de Cristo tinha, na sua plenitude, a graça dos milagres ou das virtudes, como tinha as demais graças. Ora, toda mudança, causada na criatura pode implicar a graça dos milagres. Assim,

como o prova Dionísio, os corpos celestes foram mudados na sua ordem, milagrosamente. Logo, a alma de Cristo tinha a onipotência para causar mudanças nas criaturas.

Mas, *em contrário*, a quem pertence causar mudanças nas criaturas também pertence conservá-las. Ora, isto só Deus o pode fazer, segundo aquilo do Apóstolo: Sustentando tudo com a palavra da sua virtude. Logo, só Deus tem a onipotência para causar mudanças nas criaturas. E portanto tal não convém à alma de Cristo.

**SOLUÇÃO.** — Temos necessidade de fazer, nesta matéria, uma dupla distinção. — A primeira relativa às transmutações das criaturas, e essa é tríplice. Uma é natural, resultante do próprio agente, na ordem da natureza. Outra, miraculosa, resultante de um agente sobrenatural, acima da ordem habitual e do censo da natureza, tal a ressurreição dos mortos. A terceira resulta de poder toda criatura ser convertida em nada. — Ora, a segunda distinção devemos aplicá-la à alma de Cristo, a qual pode ser considerada a dupla luz. Primeiro, quanto à sua natureza própria e à sua virtude, quer natural, quer gratuita. Segundo, enquanto instrumento do Verbo de Deus a ela pessoalmente unido.

Se, pois, consideramos a alma de Cristo na sua natureza própria e na sua virtude, quer natural, quer gratuita, tinha ela o poder de produzir aqueles efeitos próprios da alma; por exemplo, governar o corpo e dispor os atos humanos; e ainda o de iluminar pela plenitude da graça e da ciência todas as criaturas racionais, menos perfeitas que ela, ao modo conveniente à criatura racional. Se, porém, consideramos a alma de Cristo, enquanto instrumento do Verbo a ela pessoalmente unido, então, tinha uma virtude instrumental para fazer todas as transformações miraculosas, ordenáveis ao fim da Encarnação, que é, como diz o Apóstolo, restaurar em Cristo todas as coisas, assim as que há no céu como as que há na terra. Quanto às transformações das criaturas, enquanto redutíveis ao nada, elas correspondem à criação das coisas, isto é, enquanto produzidas do nada. Por onde, assim como só Deus pode criar, assim, só ele pode reduzir as criaturas ao nada; e é também só ele quem as conserva no ser para não caírem em o nada.

Por onde devemos concluir que a alma de Cristo não tem a onipotência relativamente às transformações das criaturas.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Como diz Jerônimo, o referido poder foi dado a quem pouco antes tinha sido crucificado, que foi sepultado no túmulo, que depois ressurgiu, isto é, a Cristo enquanto homem. E se diz que todo o poder lhe foi dado, é em razão da união, que fez com que o homem fosse onipotente, como dissemos. E embora disso os anjos tivessem tido conhecimento, antes da ressurreição, depois desta, contudo, é que todos os homens o souberam, como diz Remígio. Pois dissemos que as coisas são feitas quando o sabemos. Por isso, depois da ressurreição, o Senhor disse que todo poder lhe foi dado no céu e na terra.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Embora toda criatura possa ser mudada por outra, menos o anjo supremo, que contudo pode ser iluminado pela graça de Cristo, contudo, nem toda mudança que uma criatura pode sofrer pode ser causada por outra; mas, há certas transmutações que só Deus pode fazer. Porém, quaisquer mudanças das criaturas, que podem ser causadas por outras, podem também ser feitas pela alma de Cristo, enquanto instrumento do Verbo. Não, contudo, pela sua natureza e virtude próprias; pois, certas dessas mudanças não estão ao alcance da alma, nem na ordem natural nem na da graça.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como dissemos na Segunda Parte, a graça das virtudes ou dos milagres é dada à alma de um determinado santo, não como virtude própria dele, mas, por virtude, divina é que poderá operar tais milagres. Ora, essa graça excelentíssima foi dada à alma de Cristo: de modo que não

somente ele fizesse milagres, mas ainda que a transfundisse nos outros. Donde o dizer a Escritura: Convocados os seus doze discípulos. deu-lhes Jesus poder sobre os espíritos imundos, para os expelirem e para curarem todas as doenças e todas as enfermidades.

### **Art. 3 — Se a alma de Cristo tinha a onipotência em relação ao próprio corpo.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que a alma de Cristo tinha a onipotência em relação ao próprio corpo.**

1 — Pois, diz Dasmaceno, todos os sofrimentos naturais Cristo os padeceu voluntariamente; assim, teve fome, sede, temor e morreu porque assim o quis, etc. Ora, é considerado onipotente por ter feito tudo quanto quis. Logo, parece que a alma de Cristo tinha a onipotência em relação às operações naturais do seu próprio corpo.

2. Demais. — Em Cristo a natureza humana era mais perfeita que em Adão. Ora, este, pela justiça original que tinha no estado de inocência, trazia o corpo absolutamente sujeito à alma a ponto de nada se operar no corpo contra a vontade da alma. Logo, com maior razão, a alma de Cristo era onipotente em relação ao seu corpo.

3. Demais. — O corpo naturalmente sofre alterações por efeito da imaginação da alma; e tanto mais quanto mais a alma tiver a imaginação viva, como se estabeleceu na Primeira Parte. Ora, a alma de Cristo tinha uma virtude perfeitíssima, tanto em relação à imaginação como às outras potências, Logo, a alma de Cristo era onipotente em relação ao próprio corpo.

Mas, em contrario, o Apóstolo diz que foi conveniente se fizesse ele em tudo semelhante a seus irmãos; e sobretudo no atinente à condição da natureza humana. Ora, é da condição da natureza humana não estarem sujeitos ao império da razão ou da vontade a saúde do corpo, a sua nutrição e o seu crescimento; porque o natural está sujeito só a Deus; autor da natureza. Logo, nem em Cristo essas unções naturais estavam sujeitas à razão e à vontade. E, portanto, a alma de Cristo não era onipotente em relação ao próprio corpo.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, a alma de Cristo pode ser considerada a dupla luz. — Primeiro, na sua virtude e natureza próprias. E então, assim como não podia mudar o curso e a ordem natural dos corpos externos, não podia também subtrair o próprio corpo à sua disposição natural; pois, a alma de Cristo, na sua natureza própria, é determinadamente proporcionada ao seu corpo. — A outra luz podemos considerar a alma de Cristo enquanto instrumento unido pessoalmente ao Verbo de Deus. E então estava totalmente sujeito ao seu poder a disposição do próprio corpo. Mas, como a virtude da ação propriamente não é atribuída ao instrumento, mas ao agente principal, tal onipotência é atribuída antes ao Verbo mesmo de Deus que à alma de Cristo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — As palavras de Damasceno se devem entender quanto à vontade divina de Cristo. Pois, como ele próprio o disse no capítulo 'antecedente, por beneplácito da vontade divina fora permitido à carne sofrer e realizar as suas operações próprias.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O ter a alma do homem o poder de mudar o próprio corpo para qualquer forma não pertencia à justiça original de Adão, no estado de inocência; mas só, conservá-lo sem nenhum sofrimento. Ora, também essa virtude Cristo podia ter assumido, se tivesse querido. Mas sendo três os estados do homem — o da inocência, o da culpa e o da glória — assim como do estado da glória

assumiu a compreensão e do de inocência, a imunidade do pecado, assim também do estado da culpa assumiu a necessidade de sujeitar-se às penalidades desta vida como depois diremos.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A imaginação, sendo viva, naturalmente o corpo lhe obedece, de certo modo. Por exemplo, no caso da queda de uma trave pendurada no alto; pois, é natural à imaginação ser o princípio do movimento local, como diz Aristóteles. Semelhantemente, também quanto à alteração proveniente do calor e do frio e às suas consequências. Pois, a imaginação naturalmente provoca as paixões da alma, que movem o coração; e assim, pela comoção dos espíritos, todo o corpo fica alterado. Mas as outras disposições corporais, não dependentes naturalmente da imaginação, por ela não são alteradas, por mais viva que seja; por exemplo, a figura das mãos, dos pés ou coisas semelhantes.

## **Art. 4 — Se a alma de Cristo tinha a onipotência quanto à execução da própria vontade.**

**O quarto discute-se assim.** — Parece que a alma de Cristo não tinha a onipotência quanto à execução da própria vontade.

1. — Pois, diz o Evangelho que Jesus, tendo entrado numa casa, quis que ninguém o soubesse mas não pôde ocultar-se. Logo, não podia em tudo executar o propósito da sua vontade.

2. Demais. — Uma ordem é manifestação da vontade, como na Primeira Parte se disse. Ora, o Senhor mandou fazer certas coisas, cujo contrário veio a acontecer. Assim refere o Evangelho, que aos cegos depois de terem recuperado a vista, Jesus os ameaçou dizendo: Vede lá que o não saiba alguém. Mas eles, saindo dali, divulgaram por toda aquela terra o seu nome. Logo, não podia em tudo executar o propósito da sua vontade.

3. Demais. — O que podemos fazer por nós mesmos não o pedimos a outrem. Ora, o Senhor pediu ao Pai, na sua oração, o que queria fosse feito como se lê no Evangelho: Saiu ao monte a orar e passou toda a noite em oração a Deus. Logo, não podia executar em tudo o propósito da sua vontade.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: É impossível não se cumprir a vontade do Salvador; nem pode querer o que sabe não se dever fazer.

**SOLUÇÃO.** — De dois modos pode a alma de Cristo querer alguma coisa. — Primeiro, como devendo realizá-la ela própria. E então, devemos dizer que pôde tudo quanto quis. Pois, não lhe conviria à sapiência quisesse fazer por si o que não estava ao alcance do seu poder. — De outro modo, podia querer uma coisa como devendo ser feita pela virtude divina como a ressurreição do seu próprio corpo e outras obras milagrosas semelhantes. As quais não podia por virtude própria, mas sim enquanto instrumento da divindade, como se disse.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Diz Agostinho; devemos afirmar que Cristo quis o que foi feito. Pois, é mister advertirmos que tais coisas se realizavam nos confins da gentildade, aos quais ainda não era tempo de pregar. Embora fosse inveja não aceitar os que espontaneamente se apresentavam a receber a fé. Por isso não quis ser anunciado pelos seus discípulos; mas, sim ser procurado pelos gentios. E assim se fez. — Ou podemos dizer que essa vontade de Cristo não se referia ao que por ela se devia fazer, mas ao que devia ser feito por outros e que não dependia da sua vontade humana. Por isso na Epístola do Papa Ágato, recebida pelo Sexto Sínodo, se lê: Pois então ele, criador e Redentor de tudo, não podia viver escondido na terra? Não, se o entendemos em relação à sua vontade humana, que se dignou assumir temporalmente.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Como diz Gregório, mandando calarem-se as suas virtudes o Senhor deu-se como exemplo aos servos que o seguiam, para também eles terem o desejo de ocultar as suas, embora manifestassem contra a vontade deles os outros, para aproveitarem do seu exemplo. Assim, pois, a sua ordem manifestava-lhe a vontade de fugir à glória humana, segundo aquilo do Evangelho: Eu não busco a minha glória. Mas, absolutamente falando, queria, sobretudo pela vontade divina, se publicasse o milagre feito, para utilidade dos outros.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Cristo orava tanto para a realização do que devia ser feito por vontade divina, como para a do que havia de fazer pela sua vontade humana. Pois, a virtude e a operação da alma de Cristo dependiam de Deus, que é quem obra em nós o querer e o fazer, como diz o Apóstolo.

## **Questão 14: Das fraquezas do corpo, que Cristo assumiu na natureza humana.**

Em seguida devemos tratar das fraquezas que Cristo assumiu em a natureza humana. E, primeiro, das fraquezas do corpo. Segundo, das fraquezas da alma.

Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

### **Art. 1 — Se o Filho de Deus devia assumir a natureza humana com as suas fraquezas corpóreas.**

**O primeiro discute-se assim. — Parece que o Filho de Deus não devia ter assumido a natureza humana com as suas fraquezas corpóreas.**

1. — Pois, assim como a alma está unida pessoalmente ao Verbo de Deus, assim também o corpo. Ora, a alma de Cristo tinha uma omnimoda perfeição, quanto à graça e quanto à ciência, como se disse. Logo, também o seu corpo devia ser a todas as luzes perfeito, sem nenhuma fraqueza.

2. Demais. — A alma de Cristo contemplava o Verbo de Deus pela contemplação com que o vêem os bem aventurados, como se disse; e assim, era bem-aventurada. Ora, a beatitude da alma glorifica o corpo. Assim, diz Agostinho: Deus fez a alma de tão potente natureza, que da sua pleníssima beatitude redundava também em a natureza inferior, que é o corpo, não beatitude, própria de quem frui e contempla; mas, a plenitude da saúde, isto é, o vigor da incorrupção. Logo, o corpo de Cristo foi incorruptível e sem nenhuma fraqueza.

3. Demais. — A pena resulta da culpa. Ora, Cristo não tinha nenhuma culpa, segundo a Escritura: O qual não cometeu pecado. Logo, também não deviam existir nele as fraquezas corpóreas, que são penais.

4. Demais. — Ninguém, que tenha sabedoria, assume o que o priva do seu fim próprio. Ora, as referidas fraquezas do corpo impedem de muitos modos o fim da Encarnação. Primeiro, porque, por elas os homens ficavam impedidos de conhecê-la, segundo aquilo da Escritura: Vimo-lo e não tinha aparência do que era; feito um objeto de desprezo e o último dos homens, um varão de dores e experimentado nos trabalhos; e o seu rosto se achava como encoberto e parecia desprezível; por onde, nenhum caso fizemos dele. Segundo, porque assim não se cumpria o desejo dos Santos Patriarcas, de cuja pessoa diz a Escritura: Levanta-te, levanta-te, arma-te de fortaleza, o braço do Senhor. Terceiro, porque mais convenientemente pela fortaleza do que pela fraqueza podia ser superado o poder do diabo e sanada a fraqueza humana. Logo, parece que era conveniente que o Filho de Deus assumisse a natureza humana com as suas fraquezas ou deficiências corpóreas.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: À vista de tudo quanto ele padeceu e em que foi tentado é poderoso para ajudar também aqueles que são tentados. Ora, ele veio para nos auxiliar, donde o dizer a Escritura: Levantei os meus olhos aos montes, de donde me virá socorro. Logo, era conveniente que o Filho de Deus assumisse a carne sujeita às fraquezas humanas de modo que pudesse por ela sofrer e ser tentado e assim trazer-nos auxílio.

**SOLUÇÃO.** — Era conveniente que o Filho de Deus assumisse um corpo sujeito às fraquezas e às deficiências humanas, sobretudo por três razões. — Primeiro porque o Filho de Deus, tendo assumido a carne, veio ao mundo para satisfazer pelo pecado do gênero humano. Ora, satisfaz pelo pecado de outrem quem assume a pena devida ao pecado deste. Ora, essas misérias do corpo, a saber, a morte, a fome, a sede e outras semelhantes, são a pena do pecado, introduzido no mundo por Adão, segundo

aquilo do Apóstolo: Por um homem entrou o pecado neste mundo e pelo pecado a morte. Por onde, era conveniente, quanto ao fim da Encarnação, que tais penalidades ele as sofresse em nossa carne, por nós, conforme a Escritura: Verdadeiramente ele foi o que tomou sobre si as nossas fraquezas. — Segundo, para fundar a fé na Encarnação. Pois, como não seria a natureza humana conhecida dos homens senão enquanto sujeita a essas misérias do corpo, se o Filho de Deus a tivesse assumido sem elas, não seria considerado verdadeiro homem, nem teria uma carne verdadeira, mas fantástica, como o ensinavam os Maniques. E por isso, no dizer do Apóstolo, ele se aniquilou a si mesmo, tomando a natureza de servo, fazendo-se semelhante aos homens e sendo reconhecido na condição como homem. Donde o ter Tomás refeito a sua fé em Cristo, depois de lhe haver contemplado as chagas, segundo refere o Evangelho. Terceiro, para nos dar um exemplo de paciência, suportando virilmente os sofrimentos e as misérias humanas. Donde o dizer do Apóstolo: Sofreu tal contradição dos pecadores contra a sua pessoa, para que não vos fatigéis, desfalecendo em vossos ânimos.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A satisfação pelo pecado de outrem tem, como sua matéria; as penas sofridas por esse pecado; mas tem como princípio o hábito da alma que inclina a vontade a satisfazer por outro, donde tira a satisfação a sua eficácia; pois, não seria eficaz a satisfação se não procedesse da caridade, como depois se dirá. E por isso era necessário fosse a alma de Cristo perfeita quanto ao hábito das ciências e das virtudes, para que tivesse a faculdade de satisfazer; e necessário também era que o seu corpo estivesse sujeito às misérias para que lhe não faltasse a matéria da satisfação.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Da relação natural que há entre a alma e o corpo resulta o redundar no corpo a glória da alma. Mas, essa relação natural, em Cristo, depende da vontade da sua divindade, em virtude da qual a beatitude permanecia na alma, sem derivar para o corpo, ao passo que a carne sofria os sofrimentos da natureza passível, segundo aquelas palavras de Damasceno: Por beneplácito da divina vontade era permitido à carne sofrer e realizar as suas operações próprias.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A pena sempre resulta da culpa atual ou original daquele que é punido, umas vezes; e outras, daquele que satisfaz as penas por ele. Tal o que se deu com Cristo, conforme à Escritura: Ele foi ferido pelas nossas iniquidades, foi quebrantado pelos nossos crimes.

**RESPOSTA À QUARTA.** — As fraquezas assumidas por Cristo não impediam a fé na Encarnação; ao contrário, a promovia, como dissemos. Embora essas fraquezas lhe ocultassem a divindade, manifestavam-lhe contudo a humanidade, que é via conducente à divindade, segundo o Apóstolo: Temos acesso a Deus por Jesus Cristo. Quanto aos antigos Patriarcas, eles desejavam em Cristo não certamente a força do corpo, mas a espiritual, pela qual venceu o diabo e sanou a fraqueza humana.

## **Art. 2 — Se Cristo estava necessariamente sujeito às misérias humanas.**

**O segundo discute-se assim.** — Parece que Cristo não estava necessariamente sujeito às misérias humanas.

1. — Pois, diz a Escritura : Foi oferecido porque ele mesmo quis, referindo-se à oblação à paixão. Ora, a vontade se opõe à necessidade. Logo, Cristo não estava necessariamente sujeito às misérias do corpo.

2. Demais. — Damasceno diz: Cristo nada fez coagido, mas tudo o fez voluntariamente. Ora, o voluntário não é necessário. Logo, às referidas misérias não estava Cristo necessariamente sujeito.

3. Demais. — A necessidade imposta por quem é mais poderoso. Ora, nenhuma criatura é mais poderosa que a alma de Cristo, a quem pertencia conservar o corpo próprio. Logo, essas misérias ou fraquezas não as sofreu Cristo necessariamente.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Enviou Deus a seu Filho em semelhança de carne de pecado. Ora, é condição da carne de pecado estar sujeita à necessidade de morrer e de padecer outros sofrimentos semelhantes. Logo, estava a carne de Cristo sujeita a sofrer necessariamente essas misérias.

**SOLUÇÃO.** — Há duas espécies de necessidade. — Uma de coação, proveniente de um agente extrínseco. E essa necessidade contraria a natureza e a vontade, pois, tanto esta como aquela implicam um princípio intrínseco. — Outra é necessidade natural, resultante dos princípios naturais; por exemplo, a forma e, assim, o fogo aquece necessariamente; ou a matéria e, assim, necessariamente se dissolve o corpo composto de elementos contrários.

Ora, pela necessidade resultante da matéria, o corpo de Cristo havia necessariamente de morrer e sofrer misérias semelhantes; pois, como dissemos, por beneplácito da divina vontade era permitido à carne de Cristo agir e sofrer como lhe era apropriado. E essa necessidade é causada pelos princípios da natureza humana, segundo dissemos. — Se nos referimos, porém, à vontade de coação, na medida em que repugna à natureza corpórea, então, de novo, o corpo de Cristo, pela condição da sua natureza própria, estava necessariamente sujeito à perfuração do cravo e às dores da flagelação. Mas, na medida em que essa necessidade repugna à vontade, é manifesto que Cristo não padeceu necessariamente as referidas misérias; nem relativamente à vontade divina, nem relativamente à sua vontade, em sentido absoluto, enquanto dependente da deliberação da razão; mas só quanto ao movimento natural da vontade, pelo qual ela naturalmente procura evitar a morte e os sofrimentos do corpo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Quando a Escritura diz que Cristo foi oferecido porque ele mesmo quis, isso e refere à sua vontade divina, e à sua vontade humana enquanto dependente da deliberação; embora a morte lhe fosse contra o movimento natural da sua vontade humana, como diz Damasceno.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A resposta resulta do que foi dito.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Nada era mais poderoso que a alma de Cristo, absolutamente falando. Mas nada impede que houvesse um poder maior para produzir tal efeito particular; assim, o cravo, para perfurar. E isto digo, considerando unicamente a alma de Cristo na sua natureza e vontade próprias.

### **Art. 3 — Se Cristo contraiu alguma fraqueza corporal.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que Cristo contraiu certas fraquezas corporais.**

1 — Pois, diz-se que contraímos o que temos desde a origem da nossa natureza. Ora, Cristo, juntamente com a natureza humana, trouxe originariamente, de sua mãe, as misérias e as fraquezas do corpo. Logo, parece que contraiu essas fraquezas.

2. Demais. — O causado pelos princípios da natureza nós o recebemos juntamente com ela e isso se chama contrair. Ora, as referidas penalidades são causadas pelos princípios da natureza humana. Logo, Cristo as contraiu.

3. Demais. — Pelas referidas misérias Cristo é semelhante aos outros homens, como diz o Apóstolo. Ora, os outros homens contraem essas misérias. Logo, parece que também Cristo as costraiu.

Mas, *em contrário*, essas misérias foram contraídas pelo pecado, segundo o Apóstolo: Por um homem entrou o pecado neste mundo e pelo pecado a morte. Ora, em Cristo não existia nenhum pecado. Logo, Cristo não contraiu essas misérias de que tratamos.

**SOLUÇÃO.** — A palavra, contrair implica uma relação entre causa e efeito: isto é, diz-se contraído o efeito simultânea e necessariamente resultante da sua causa. Ora, a causa da morte e outras misérias da natureza humana é o pecado, pois, pelo pecado entrou a morte neste mundo, na frase do Apóstolo. Por onde, diz-se propriamente que contraem os referidos defeitos os que neles incorrem como uma consequência do pecado. Ora, Cristo não tinha essas misérias como consequência do pecado; pois, conforme Agostinho, comentando aquilo do Evangelho. - O que vem lá de riba é sobre todos, Cristo veio lá de riba, isto é, das alturas da natureza humana, que tinha antes do pecado do primeiro homem. Pois, assumiu a natureza humana sem pecado, na pureza que ela tinha no estado de inocência. E, do mesmo modo, podia ter assumido a natureza humana sem as suas misérias. Por onde é claro que Cristo não contraiu as referidas fraquezas, como se as tivesse em consequência do pecado; mas, por vontade própria.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A carne da Virgem foi concebida no pecado original e por isso contraiu as referidas fraquezas. Mas a carne de Cristo assumiu, da Virgem, a natureza sem a culpa. E semelhantemente, podia ter assumido a natureza sem a pena. Quis porém assumir a pena para realizar a obra da nossa redenção, como se disse. E por isso teve as referidas fraquezas, não pelas contrair, mas pelas voluntariamente assumir.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A causa da morte e das outras misérias da natureza humana é dupla. Uma remota, resultante dos princípios materiais do corpo humano; enquanto composto de elementos contrários. Mas, essa causa ficava impedida pela justiça original. Por onde, a causa próxima da morte e das outras misérias é o pecado, que privou da justiça original. E por isso, por Cristo não ter tido pecado, dissemos que não contraiu tais misérias, senão que as assumiu voluntariamente.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Cristo, por essas misérias, se equiparou aos outros homens, quanto à qualidade delas, mas não quanto à causa, Por isso não as contraiu como os outros.

## **Art. 4 — Se Cristo devia ter assumido todas as misérias corporais dos homens.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que Cristo devia ter assumido todas as misérias corporais dos homens.**

1. — Pois, diz Damasceno: O inassuncível é incurável. Ora, Cristo veio curar todos os nossos males. Logo, devia assumir todas as nossas misérias.

2. Demais. — Foi dito que, para Cristo satisfazer por nós, devia ter os hábitos perfectivos da alma e as deficiências do corpo. Ora, a alma de Cristo assumiu a plenitude de todas as graças. Logo, o seu corpo devia assumir todas as misérias.

3. Demais. — Dentre todas as misérias do corpo a principal é a morte. Ora, Cristo sofreu a morte. Logo, com maior razão, devia ter assumido todas as outras misérias.

Mas, *em contrário*, não pode um mesmo sujeito ser sede de causas opostas. Ora, certas fraquezas são opostas entre si, como causadas de princípios contrários. Logo, não podia Cristo ter assumido todas as enfermidades humanas.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, Cristo assumiu as misérias humanas para satisfazer pelo pecado da natureza humana; e para isso era necessário que a sua alma tivesse a perfeição da ciência e da graça. Por onde, Cristo devia assumir aquelas misérias resultantes do pecado comum de toda a natureza, mas não repugnantes à perfeição da ciência e da graça. Assim, não era conveniente que assumisse todas as deficiências ou enfermidades humanas. Pois, certas fraquezas repugnam à perfeição da ciência e da graça, como a ignorância, a inclinação para o mal e a dificuldade para o bem. Outras não atingem geral e totalmente a natureza humana, como se fossem resultantes do pecado dos nossos primeiros pais, mas são provocadas em certos homens por causas particulares, como a lepra, o mal caduco e outras semelhantes. E essas misérias são às vezes causadas pela culpa pessoal, por exemplo, pela alimentação desordenada; outras, resultam da deficiência da virtude formativa. Ora, nada disso podia se dar com Cristo, tanto por ter sido a sua carne concebida do Espírito Santo, de sabedoria e virtude infinitas e, portanto, isenta do erro e da miséria; quanto por não ter Cristo praticado nada de desordenado no regime da sua vida. Mas, há uma terceira categoria de misérias existente comumente em todos os homens, em virtude do pecado dos nossos primeiros pais, como, a fome, a sede e outras tais. E todas essas Cristo as assumiu. A elas lhes chama Damasceno sofrimentos naturais e sem desonra; naturais porque resultam em geral de toda a natureza humana; sem desonra, por não implicarem falta de ciência nem de graça.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Todas as misérias particulares dos homens são causadas pela corruptibilidade e pela passibilidade do corpo, com a colaboração de certas causas particulares. Por onde, quando Cristo sanou a passibilidade e a corruptibilidade do nosso corpo, pelas ter assumido, sanou por consequência todos os outros defeitos.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A plenitude de toda graça e ciência da alma de Cristo era, em si mesma, a esta devida, por isso mesmo que foi assumida pelo Verbo de Deus. Mas, as nossas misérias ele as assumiu por condescendência, para satisfazer pelos nossos pecados, e não porque em si mesmo devesse assumi-las. Por isso não devia assumi-las todas, mas só aquelas que bastavam para satisfazer pelo pecado de todo o gênero humano.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A morte fere todos os homens em virtude do pecado dos nossos primeiros pais; não porém certas outras misérias, embora sejam menores que a morte. Por onde não colhe a comparação.

## **Questão 15: Das fraquezas atinentes à alma que Cristo assumiu com a natureza humana**

Em seguida devemos tratar das misérias atinentes à alma.

E nesta questão discutem-se dez artigos:

### **Art. 1 — Se em Cristo houve pecado.**

**O primeiro, discute-se assim. -- Parece que em Cristo houve pecado.**

1. — Pois, diz a Escritura: Deus, Deus meu, meu, porque me desamparaste? Os clamores de meus pecados são causa de estar longe de mim a salvação. Ora, as palavras foram ditas. da pessoa mesma de Cristo, como o mostram as que ele proferiu na cruz. Logo, parece que Cristo cometeu pecados.

2. Demais. — O Apóstolo diz que em Adão todos pecaram, porque nele estavam originalmente. Ora, Cristo também. estava originalmente em Adão. Logo, nele pecou.

3. Demais. — O Apóstolo diz: À vista de tudo quanto ele padeceu e em que foi tentado, é poderoso para ajudar também aqueles que são tentados. Ora, nós precisávamos do, seu auxílio sobretudo contra o pecado. Logo, pareceu que nele houve pecado.

4. Demais. — O Apóstolo diz que Deus aquele que não havia conhecido pecado, isto é, Cristo, o fez pecado por nós. Ora, verdadeiramente é aquilo que Deus faz. Logo, em Cristo houve verdadeiramente pecado.

5. Demais. — Como diz Agostinho, no homem Cristo o Filho de Deus se deu a nós como um exemplo para a vida. Ora, o homem precisa de exemplo não só para viver retamente, mas também para fazer penitência dos pecados, Logo, parece que em Cristo devia haver pecado para que, fazendo penitência deles, nos desse o exemplo da penitência.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Qual de Vós me arguirá de pecado?

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, Cristo assumiu os nossos defeitos para que satisfizesse por nós e comprovasse a verdade da natureza humana e nos desse exemplo de virtude. E por essas três razões é manifesto que não devia assumir a miséria do pecado. - Primeiro, porque, o pecado em nada concorre para a satisfação; antes, impede a virtude da satisfação; pois, como diz a Escritura, o Altíssimo não aprova os dons dos iníquos. - Semelhantemente, também pelo pecado não se mostra a verdade da natureza humana, pois ele não pertence à natureza humana de que Deus é causa; antes, é .contra a natureza, introduzido pelo contágio do diabo, como diz Damasceno. - Terceiro, porque, pecando, não podia dar exemplo de virtude, pois, o pecado contraria. a virtude. Por isso Cristo de nenhum modo assumiu a miséria do pecado, nem do original nem do atual, segundo aquilo da Escritura: O que não cometeu pecado nem foi achado engano na sua boca.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Como diz Damasceno, de dois modos podemos afirmar alguma causa de Cristo. De um modo, referente à sua propriedade natural e hipostática, como quando dizemos que Deus se fez homem e sofreu por nós. De outro modo, quanto à sua propriedade pessoal e num sentido relativo, como quando dizemos alguma causa de nossa pessoa aplicando-a a ele, a qual de nenhum modo lhe convém em si mesmo considerado. Por isso, entre as sete regras de Ticônio, enunciadas por Agostinho, a primeira respeita, ao Senhor e ao seu corpo, pois que as pessoas de Cristo e da Igreja consideram-se uma só pessoa. E, a esta luz, Cristo, falando das pessoas dos seus membros, diz:

Os clamores dos meus pecados; não querendo com isso significar que no próprio chefe houvesse pecados.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Como diz Agostinho, Cristo não existia em Adão e nos outros patriarcas absolutamente do mesmo modo pelo qual nós nele existimos. Pois, nós existimos em Adão pelo gremem da nossa natureza e pela substância do nosso corpo porque, como ele próprio o diz no mesmo lugar, devemos distinguir na nossa origem a substância corpórea, visível, e a razão seminal, invisível. Mas Cristo assumiu da carne da Virgem a substância visível da sua carne; ao passo que a sua concepção original tem uma causa muito diferente do semem viril e muito superior a ele. Por isso não existiu em Adão pelo semem original, mas só pela substância do corpo. E portanto não recebeu ativamente de Adão a natureza humana, mas só materialmente, pois que, ativamente a recebeu do Espírito Santo; assim como também o próprio Adão recebeu o seu corpo, materialmente, do limo da terra, mas, ativamente, de Deus. Por onde, Cristo não pecou em Adão, em quem só pela matéria existiu.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Cristo, com a sua tentação e a sua paixão veio em nosso socorro, satisfazendo por nós. Ora, o pecado não coopera para a satisfação; ao contrário; a impede, como dissemos. Por onde, importava não que em si tivesse pecado, mas que fosse absolutamente puro dele; do contrário, a pena que sofreu lhe teria sido devida pelo próprio pecado.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Deus fez Cristo pecado, não para que tivesse em si o pecado, mas pelo ter feito hóstia pelo pecado, como diz a Escritura: Eles comerão dos pecados do meu povo, isto é, os sacerdotes que, segundo a lei, comiam as vítimas oferecidas pelo pecado. E, deste modo, diz a Escritura: O Senhor carregou sobre ele a iniquidade de todos nós, pelo ter entregado como vítima pelo pecado de todos os homens. Ou o fez pecado por ter a semelhança da carne do pecado, na expressão do Apóstolo. E isto por causa do corpo passível e mortal que assumiu.

**RESPOSTA À QUINTA.** — Um penitente pode dar exemplo louvável não pelo pecado que cometeu, mas por ter voluntariamente sofrido uma pena pelo pecado. E assim Cristo deu o exemplo máximo aos penitentes, querendo sofrer uma pena, não por qualquer pecado próprio, mas pelo pecado dos outros.

## **Art. 2 — Se em Cristo houve o atrativo do pecado.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que em Cristo houve o atrativo do pecado.**

1. — Pois, do mesmo princípio - privação da justiça original - deriva o atrativo do pecado e a passibilidade do corpo ou mortalidade; e dessa justiça original é que resultava a sujeição das potências inferiores da alma à razão e do corpo à alma. Ora, em Cristo havia a passibilidade do corpo e a mortalidade. Logo, houve também nele o atrativo do pecado.

2. Demais. — Como diz Damasceno, pelo beneplácito da divina vontade fora permitido à carne de Cristo sofrer e operar o que lhe era apropriado. Ora, é próprio à carne desejar o que lhe é agradável. Mas, como o atrativo do pecado não é senão a concupiscência, na expressão do Apóstolo, parece que em Cristo havia o atrativo do pecado.

3. Demais. — Em razão do atrativo do pecado, a carne deseja contra o espírito, como diz o Apóstolo. Ora, tanto mais forte e mais digno da coroa se mostra o espírito, quanto mais supera o inimigo, isto é, a concupiscência da carne, segundo o Apóstolo: Não é coroado senão quem combate conforme à lei: Ora, Cristo tinha um espírito fortíssimo e vitoriosíssimo e digno, por excelência, da coroa, segundo a

Escritura: E Ihe foi dada uma coroa e saiu vitorioso para vencer. Logo, parece que em Cristo devia haver, em máximo grau, o atrativo do pecado.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: O que nela se gerou é obra do Espírito Santo. Ora, o Espírito Santo exclui o pecado e a inclinação para o pecado, implicada na denominação de atrativo, Logo, em Cristo não houve o atrativo do pecado.

**SOLUÇÃO.** — Como se disse, Cristo teve perfeitíssima a graça e todas as virtudes. Ora, a virtude moral, reguladora da parte irracional, fá-la sujeita à razão e tanto mais quanto mais perfeita for tal virtude. Assim, a temperança regula o concupiscível; a fortaleza e a mansidão, o irascível, como dissemos na Segunda Parte. Mas, por sua natureza, o atrativo do pecado inclina o apetite sensual ao que é contra a razão. Por onde é claro, que quanto mais alguém for de virtude perfeita tanto mais se Ihe diminuirá o atrativo do pecado. Mas, tendo Cristo a virtude em perfeitíssimo grau, não houve nele, por consequência, o atrativo do pecado; pois, além disso, essa fraqueza não se ordena a satisfazer mas, antes, inclina ao que é contrário à satisfação.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — As virtudes inferiores, pertinentes ao apetite sensível são naturalmente obedientes à razão; não porém as virtudes do corpo ou dos humores corpóreos ou ainda as da alma vegetativa, como está claro em Aristóteles. Por onde, a perfeição da virtude conforme à razão reta não exclui a passibilidade do corpo; exclui porém o atrativo do pecado, cuja essência consiste na resistência do apetite sensual à razão.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A carne naturalmente deseja o que Ihe é agradável, pela concupiscência do apetite sensitivo; mas a carne do homem, que é um animal racional, deseja o que Ihe agrada, ao modo e conforme à ordem da razão. E assim, a carne de Cristo, pela concupiscência do apetite sensitivo, desejava naturalmente a comida, a bebida, o sono e o mais que podemos desejar de acordo com a razão reta, como está claro em Damasceno. Daí porém não se segue que em Cristo houvesse o atrativo do pecado, que implica a concupiscência do prazer contrário à ordem da razão.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — É prova de uma certa força de espírito o resistir à concupiscência da carne que se Ihe opõe; demonstra porém maior fortaleza, o espírito que reprime totalmente o ímpeto da carne, impedindo-a de exercer a sua concupiscência contra o espírito. E por isso, esta última fortaleza era a própria a Cristo, cujo espírito atingira o sumo grau nessa virtude. E embora não sofresse nenhuma impugnação interior, quanto ao atrativo do pecado, sofreu-a contudo anterior, da parte do mundo e do diabo, vencendo os quais mereceu a coroa da vitória.

### **Art. 3 — Se em Cristo houve ignorância.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que em Cristo houve ignorância.**

1. — Pois, Cristo tinha verdadeiramente o que Ihe convinha à natureza humana, embora não lho conviesse à natureza divina, assim, a paixão e a morte. Ora, a ignorância convinha à natureza humana de Cristo; assim, diz Damasceno, que ele assumiu uma natureza servil e ignorante. Logo, em Cristo houve realmente ignorância.

2. Demais. — Chama-se ignorante quem tem falta de conhecimento. Ora, certos conhecimentos Cristo não os teve; assim, diz o Apóstolo: Aquele que não havia conhecido pecado o fez pecado por nós. Logo, em Cristo houve ignorância.

3. Demais. — A Escritura diz: Antes que o menino saiba chamar por seu pai e por sua mãe, tirar-se-à a fortaleza de Damasco. Ora, esse menino é Cristo. Logo, Cristo ignorava certas coisas.

Mas, *em contrário*. — A ignorância não se elimina com a ignorância. Ora, Cristo veio nos redimir das nossas ignorância; pois, como diz o Evangelho, veio para alumiar os que vivem de assento nas trevas e nas sombras da morte. Logo, em Cristo não houve ignorância.

**SOLUÇÃO.** — Assim como Cristo tinha a plenitude da graça e da virtude, assim também teve a plenitude de toda a ciência, como do sobredito se colhe. Ora, assim como em Cristo a plenitude da graça e da virtude exclui a concupiscência nascida do pecado, assim também a plenitude da ciência exclui a ignorância, imposta à ciência. Por onde, assim como em Cristo não houve inclinação para o pecado, assim também nenhuma ignorância.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A natureza assumida por Cristo pode ser considerada a dupla luz. — Primeiro, quanto à sua essência específica. E, neste sentido, Damasceno diz que ela é ignorante e servil. E por isso acrescenta: Pois, a natureza do homem é escrava de Deus, que a fez, e ela não tem o conhecimento, das causas futuras. — A outra luz pode ser considerada pelo que tem, da união com a hipóstase divina, da qual recebeu a plenitude da ciência e da graça, conforme o Evangelho: Nós vimos a sua glória como de Filho unigénito do Pai, cheio de graça e de verdade. E, neste sentido, a natureza humana de Cristo não estava sujeita a nenhuma ignorância.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Diz-se que Cristo não conheceu o pecado, pelo não conhecer por experiência. Mas o conhecia por simples conhecimento.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — No lugar aduzido o Profeta se refere à ciência humana de Cristo. Pois diz: Antes que o menino saiba, isto é, pela sua humanidade, chamar por seu pai, isto é, José, que era o seu pai putativo, e por sua mãe, isto é, Maria, tirar-se-á a fortaleza de Damasco. O que não se deve entender como significando que um dia foi homem e não o soube; mas sim que, antes que saiba, isto é, antes que se torne homem dotado da ciência humana, tirar-se-ão: ou, literalmente, a fortaleza de Damasco e os despojos de Somaria pelo rei dos Assírios; ou, em sentido espiritual, que, ainda antes de nascido, salvará o povo de Israel, só com a invocação do seu nome. — Agostinho, porém; diz que isso se completou na adoração dos Magos. São suas palavras: Antes de poder falar a língua dos homens por meio da natureza humana, recebeu a fortaleza de Damasco, isto é, as riquezas de que Damasco presumia; e dessas riquezas o ouro designa a sua realeza. Quanto aos despojos de Somaria eles significam os seus próprios habitantes. Pois, Samaria representa a idolatria; porque lá o povo de Israel afastou-se do Senhor e se entregou ao culto dos ídolos. E são esses os primeiros despojos que o menino arrancou ao poder da idolatria. E, segundo esta interpretação, as palavras — antes que saiba — entendem-se como significando — antes que mostre que sabe.

## **Art. 4 — Se a alma de Cristo era passível.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que a alma de Cristo não era passível.**

1. — Pois, nenhum ser é paciente senão em relação a outro mais forte, como o provam Agostinho e Aristóteles. Ora, nenhuma criatura era mais forte que a alma de Cristo. Logo, não podia ela sofrer nada de nenhuma criatura e, portanto, não era passível; e assim teria em vão a potência passiva se de nenhum ser podia ser paciente.

2. Demais. — Túlio diz que as paixões são umas doenças da alma. Ora, na alma de Cristo não havia nenhuma doença, pois, as doenças da alma resultam do pecado, como está claro na Escritura: Salva a minha alma porque pequei contra ti. Logo, a alma de Cristo não era susceptível de nenhuma paixão.

3. Demais. — Parece que as paixões da alma são umas inclinações para o pecado; por isso o Apóstolo lhes chama paixões dos pecados. Ora, em Cristo não havia nenhuma inclinação para o pecado, como se disse. Logo, parece que na sua alma não havia paixões. E assim, a alma de Cristo não era passível.

Mas, *em contrário*, a Escritura diz, da pessoa de Cristo: A minha alma está repleta de males; não, certo, de pecados, mas de males humanos, isto é, de dores, como expõe a Glosa. Portanto, a alma de Cristo era passível.

**SOLUÇÃO.** — A alma unida ao corpo é susceptível de duas espécies de paixões: as do corpo e as da alma. — As paixões do corpo vêm de uma perturbação corpórea. Pois, sendo a alma a forma do corpo, resulta por consequência que uno é o ser da alma e do corpo; e portanto, perturbado o corpo por alguma paixão corpórea, há de a alma necessariamente, perturbar-se, embora: por acidente, isto é, na existência que tem enquanto unida ao corpo. Ora, o corpo de Cristo, tendo sido passível e mortal, como estabelecemos, havia também necessariamente a sua alma de ser passível. — Quanto à alma, diz-se que é susceptível de paixão pela operação que lhe é própria ou é dela mais principalmente que do corpo. É embora digamos, neste sentido, que a alma sofre, mesmo na sua inteligência e na sua sensibilidade, contudo, como provamos na Segunda Parte, chamam-se proprissimamente paixões da alma as afeições do apetite sensitivo, que existiram em Cristo, como tudo quanto constitui a natureza da alma. Donde o dizer Agostinho: O Senhor, tendo se dignado viver a vida humana em forma de escravo, quis sentir essas paixões quando julgou que as devia sentir; pois, um verdadeiro corpo humano e uma verdadeira alma humana não deviam ter sentimentos que não fossem verdadeiramente humanos.

Devemos porém saber, que essas paixões existiram em Cristo diferentemente do que existem em nós, em três pontos. — Primeiro, quanto ao objeto. Pois, as paixões da nossa alma tendem geralmente para objetos ilícitos; o que não se dava com Cristo. — Segundo, quanto ao princípio. Porque tais paixões frequentemente previnem em nós o juízo da razão; ao passo que em Cristo todos os movimentos sensitivos do apetite se orientavam conforme a disposição racional. Donde o dizer Agostinho: Pela admirável disposição da graça nele existente, Cristo não sentia esses movimentos na sua alma humana senão quando queria, assim como se fez homem quando quis. — Terceiro, quanto ao afeto. Pois, em nós às vezes esses movimentos não se limitam ao apetite sensitivo, mas arrastam a razão. O que não se dava com Cristo; pois, os movimento naturalmente próprios da carne humana existiam no seu apetite sensitivo com uma disposição tal, que não impediam de nenhum modo a razão de exercer a sua atividade. Donde o dizer Jerônimo: Nosso Senhor sofreu verdadeiramente a tristeza para provar que verdadeiramente assumiu a natureza humana; mas, para que a paixão não lhe dominasse a alma, o Evangelho diz que ele começou a sofrer a tristeza, por uma como propaixão, De modo que se entenda por paixão perfeita a que domina totalmente a alma, isto é, a razão; e por propaixão a paixão que, começada no apetite sensitivo, não se estendeu mais além.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A alma de Cristo podia por certo resistir às paixões, para se lhe elas não manifestarem; sobretudo pelo seu poder divino. Mas, por vontade própria, sujeitou-se às paixões tanto corpóreas como da alma.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Túlio se exprime, no lugar citado, ao modo dos estóicos, que chamavam paixões, não a quaisquer movimentos do apetite sensitivo, mas só aos desordenados. Ora, tais paixões, manifestamente não existiam em Cristo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — As paixões dos pecadores são movimentos do apetite sensitivo que tendem para objetos ilícitos. O que não existiu em Cristo, como nele não existiu a inclinação para o pecado.

## **Art. 5 — Se Cristo sofreu verdadeiramente a dor sensível.**

**O quinto discute-se assim. — Parece que Cristo não sofreu verdadeiramente a dor sensível.**

1. — Pois, diz Hilário: Sendo para Cristo a morte, vida, que devemos crer tenha sofrido no sacramento da sua morte, ele que dá a vida pelos que lhe sacrificam a deles? E a seguir: O Deus unigênito realmente assumiu a natureza humana, sem deixar por isso de ser Deus. E assim, embora recebesse golpes ou fosse varado de ferimentos, ou amassado ou suspenso na cruz, tudo isso bem lhe podia fazer sofrer os assaltos da paixão, mas não causar-lhe dor; pois, era lhe tudo como um dardo que transpassasse a água. Logo, em Cristo não houve verdadeira dor.

2. Demais. — E próprio à carne concebida no pecado ficar sujeita ao jugo da dor. Ora, a carne de Cristo não foi concebida no pecado, mas, do Espírito Santo, no ventre virginal. Logo, não estava sujeita à necessidade de sofrer a dor.

3. Demais. — A contemplação das coisas divinas diminui o sentimento da dor, por isso os mártires suportaram melhor os seus tormentos, por terem a consideração posta no divino amor. Ora, a alma de Cristo estava toda engolfada nas delícias da contemplação de Deus, cuja essência via, como dissemos. Logo, não podia sentir nenhuma dor.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Verdadeiramente ele foi o que tomou sobre si as nossas fraquezas e ele mesmo carregou com as nossas dores.

**SOLUÇÃO.** — Como resulta do que dissemos na Segunda Parte, a dor sensível real implica uma lesão corpórea e o sentimento dessa lesão. Ora, o corpo de Cristo, sendo passível e mortal, como demonstramos, podia sofrer uma lesão; e como a alma de Cristo era dotada de todas as potências naturais, não lhe faltava o sentimento da lesão. Por onde, nenhuma dúvida pode haver que Cristo tivesse realmente sofrido a dor.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Em todas as palavras citadas e em outras semelhantes, Hilário pretende excluir da carne de Cristo não a verdadeira dor, mas a necessidade de sofrê-la. Por isso, depois das palavras citadas, acrescenta: Quando o Senhor teve sede, teve fome ou chorou, não mostrou. com isso que verdadeiramente bebesse, comesse ou sofresse dor; mas, para mostrar que tinha verdadeiramente um corpo, assumiu os hábitos do corpo; de modo que, pelo que é habitual à nossa natureza, satisfizesse às exigências do corpo. Ou, quando tomou a bebida e a comida, cedeu, não à necessidade, mas aos hábitos do corpo. E toma a palavra necessidade na sua relação com a causa primeira delas, que é o pecado, como dissemos; de modo que compreendamos que a carne de Cristo não estava sujeita ao jugo das referidas necessidades, porque nela não havia pecado. Por isso acrescenta Hilário: Teve Cristo um corpo, mas próprio da sua origem; nem trazia em si os vícios da concepção humana; mas se revestiu da forma do nosso corpo, em virtude do seu poder. Quanto à causa próxima dessas necessidades, que é a composição de elementos contrários, a carne de Cristo estava sujeita ao jugo delas, como estabelecemos.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A carne concebida no pecado está sujeita à dor; não só por necessidade dos princípios naturais, mas ainda pela necessidade do reato do pecado. Cuja necessidade em Cristo não existia; mas só, a imposta pelos princípios naturais.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como dissemos, por uma sábia disposição da sua divindade, a beatitude, a alma de Cristo de tal modo a tinha que ela não derivava para o corpo, para lhe não tolher a passibilidade e a mortalidade. E pela mesma razão, o prazer da contemplação de tal modo o gozava a sua inteligência, que não derivava para as potências sensíveis, a fim de não excluir assim a dor sensível.

## **Art. 6 — Se Cristo sofreu a tristeza.**

**O sexto discute-se assim. — Parece que Cristo não sofreu a tristeza.**

1. — Pois, diz de Cristo a Escritura : Não será triste nem turbulento.

2. Demais. — Diz a Escritura : Não entristecerá ao justo coisa alguma, qualquer que for o que lhe acontecer. E a razão disto os estóicos a davam dizendo, que ninguém se entristece senão pela perda dos seus bens; ora o justo não considera bens senão a justiça e a virtude, que não pode perder. Do contrário, estaria sujeito à fortuna, se se entristecesse quando perdesse os bens dela. Ora, Cristo era o justo por excelência, segundo a Escritura: Este é o nome que lhe chamaram, o Senhor nosso justo. Logo, não sofreu a tristeza,

3. Demais. — O Filósofo diz, que toda tristeza deve ser evitada como um mal. Ora, Cristo não tinha que evitar nenhum mal. Logo, não sofreu a tristeza.

4. Demais. — Como diz Agostinho, Nós nos entristecemos com o que nos contraria a vontade. Ora, Cristo nada sofreu contra a sua vontade; pois, como diz a Escritura, foi oferecido porque ele mesmo quis. Logo, Cristo não sofreu a tristeza.

Mas, *em contrário*, diz o Senhor: A minha alma está numa tristeza mortal. E Ambrósio: Como homem, sofreu tristeza; pois, assumiu a minha tristeza, Pois, exprimo por certo a tristeza quando me refiro à cruz.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, o prazer da contemplação divina concentrava-se, por disposição do poder de Deus, na alma de Cristo, a ponto de não derivar para as potências sensitivas e, assim, excluir a dor sensível. Ora, como a dor sensível tem a sua sede no apetite sensitivo, assim também a tristeza; mas diferentemente, pelo seu motivo ou objeto. Pois, o objeto e o motivo da dor é uma lesão percebida pelo sentido do tato; como quando alguém é ferido. Ora, o objeto e o motivo da tristeza é um dano ou um mal interiormente apreendido, pela razão ou pela imaginação, como dissemos na Segunda Parte; tal o caso de quem se entristece pela perda da graça ou do dinheiro. Ora, e alma de Cristo podia apreender interiormente uma coisa como nociva, tanta para si mesmo, como o foi a sua paixão e morte; quanto para os outros, como o pecado dos discípulos ou ainda dos Judeus que o mataram. Por onde, assim como Cristo podia sofrer realmente a dor, também podia padecer realmente a tristeza; mas de maneira diferente de nós, daqueles três modos que assinalamos, quando tratamos em geral das paixões da alma de Cristo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Cristo não sofreu a tristeza, como paixão, no seu sentido perfeito; mas houve nele uma tristeza incoativa, como propaixão. Donde o dizer a Escritura: Começou a entristecer-se e a angustiar-se. — Ora, uma coisa é entristecer-se e outra, começar a entristecer -se.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Como diz Agostinho, os estóicos ensinavam que há na alma do sábio três eupatias, isto é, boas paixões, correspondentes às três perturbações - a cobiça, a alegria e o temor. Essas três eupatias correspondentes são: à cobiça, a vontade; à alegria, o gáudio; ao medo, a cautela. Mas negavam pudesse haver algo na alma do sábio de correspondente à tristeza; porque a tristeza

supõe um mal já acontecido; ora, julgavam que nenhum mal podia atingir o sábio. E pensavam assim por só considerarem como bem o honesto, que torna os homens bons; e como sendo mal só o desonesto, que torna os homens maus. — Mas, embora o honesto seja o principal bem do homem, e o desonesto o mal principal, por dizerem respeito à razão, que é o principal no homem, há contudo, certos bens humanos secundários, relativos ao corpo ou às coisas exteriores que servem ao corpo. E, assim sendo, pode haver tristeza na alma do sábio, quando o apetite sensitivo venha a apreender algum dos referidos males; não vai porém essa tristeza até perturbar a razão. E também a esta luz entende-se que o justo não se contristar, seja o que for que lhe suceda; pois, nenhum acontecimento lhe perturba a razão, Por onde, Cristo sofreu tristeza, quanto à propaixão; mas não quanto à paixão.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Toda tristeza implica o mal da pena; mas nem sempre o mal da culpa, senão só quando procede do afeto desordenado. Donde o dizer Agostinho: Quando estas paixões obedecem à razão reta e lhes cedemos em tempo e lugar oportunos, quem ousará chamar-lhes doenças ou paixões más?

**RESPOSTA À QUARTA.** — Nada impede ser uma coisa contrária à vontade, em si mesma considerada e, contudo, querida, em razão do fim a que se ordena. Assim, um remédio amargo não o queremos em si mesmo, mas enquanto ordenado à saúde. Ora, deste modo, a morte de Cristo e a sua paixão foram, em si mesmas consideradas, involuntárias e causas de tristeza; embora fossem voluntárias quanto ao fim, que é a redenção do gênero humano.

## **Art. 7 — Se em Cristo houve temor.**

**O sétimo discute-se assim. — Parece que em Cristo não houve temor.**

1. — Pois, diz a Escritura: O justo, como leão afouto, sem terror. Ora, Cristo era o justo por excelência. Logo, em Cristo não houve nenhum terror.

2. Demais. — Hilário diz: Pergunto aqueles, que tem tal persuasão, se é racional pensar que temesse a morte quem, expulsando da alma dos Apóstolos todo terror da morte, os exportava à glória do martírio. Logo, não é racional que houvesse em Cristo o temor.

3. Demais. — O homem só tem temor daquilo que não pode evitar. Ora, Cristo podia evitar tanto o mal da pena que sofreu, como o da culpa que atingiu os demais. Logo, em Cristo não houve nenhum temor.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Jesus começou a ter pavor e a angustiar-se.

**SOLUÇÃO.** — Assim como a tristeza é causada pela apreensão do mal presente, assim o temor, pela do mal futuro. Ora, a apreensão do mal futuro, mesmo revestida de toda certeza, não causa temor. Donde o dizer o Filósofo, só há temor do que não temos nenhuma esperança de evitar; pois, o que nenhuma esperança de evitar; pois, o que nenhuma esperança temos de evitar apreendemos como um mal presente e, assim, causa antes tristeza que temor.

Por onde, o temor pode ser considerado a dupla luz. — Primeiro, quanto ao fato de o apetite sensitivo fugir naturalmente ao mal corpóreo presente, pela tristeza; e pelo temor, se for futuro. Ora, deste modo, houve temor em Cristo, como houve tristeza. — A outra luz, pode ser considerado quanto à incerteza do acontecimento futuro; assim, quando tememos, de noite, por um som que ouvimos e cuja proveniência ignoramos. E deste modo, em Cristo não houve temor, como diz Damasceno.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Dissemos que o justo não tem terror, compreendendo-se o terror como uma paixão perfeita, que priva o homem do bem da razão. E assim, não houve terror em Cristo, senão só na propaixão. Por isso, o Evangelho refere que Jesus começou a ter pavor e a angustiar-se, quase pela propaixão, como expõe Jerônimo.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Hilário exclui de Cristo o temor no mesmo sentido em que dele exclui a tristeza; isto é, quanto à necessidade que ele impõe. Contudo, para provar que assumiu verdadeiramente a natureza humana, Jesus assumiu voluntariamente o temor, como também a tristeza.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Embora Cristo pudesse evitar os males futuros, pelo poder da sua divindade; contudo eles eram inevitáveis, ou não facilmente evitáveis, por causa da fraqueza da carne.

## **Art. 8 — Se em Cristo houve admiração.**

**O oitavo discute-se assim. — Parece que em Cristo não havia admiração.**

1. — Pois, a admiração é causada de conhecermos um efeito e lhe ignorarmos a causa; e assim, admirar-se é próprio só do ignorante. Ora, em Cristo não houve ignorância, como se disse. Logo, em Cristo não houve admiração.

2. Demais. — Damasceno diz, que a admiração é o temor oriundo de uma grande imaginação; donde o dizer o Filósofo, que o magnânimo não é admirativo. Ora, Cristo foi magnânimo por excelência. Logo, em Cristo não houve admiração.

3. Demais. — Ninguém, se admira daquilo que pode fazer. Ora, Cristo podia fazer tudo quanto de grande havia na realidade. Logo, de nada podia admirar-se.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Ouvindo Jesus (as palavras do Centurião) admirou-se.

**SOLUÇÃO.** — A admiração nasce propriamente do que é novo e insólito. Ora, para a ciência divina de Cristo nada podia haver de novo nem de insólito; nem para a sua ciência humana, pela qual conhecia as causas no Verbo, ou as causas, pelas espécies infusas. Mas algo podia haver de novo e de insólito à sua ciência experimental, pela qual lhe podiam ocorrer todos os dias causas novas. Por onde, se nos referimos à sua ciência divina ou à da visão beatífica ou ainda à infusa, em Cristo não houve admiração: mas, se lias referimos à sua ciência experimental, então podia nele haver admiração. E assumiu esse sentimento, para a nossa instrução; isto é, para nos ensinar que devemos admirar o que também ele admirou. Donde o dizer Agostinho: Cristo nos advertiu que devíamos admirar o que também ele admirou, a nós que temos necessidades de tais movimentos. Logo, todos os seus movimentos como esses não eram sinais de perturbação de alma, mas exprimiam o magistério docente.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Embora Cristo nada ignorasse, podia contudo ocorrer alguma novidade à sua ciência experimental, que lhe causasse admiração.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Cristo não se admirava da fé do Centurião por ser grande relativamente a ele, mas pelo ser relativamente aos homens.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Cristo podia fazer tudo pelo seu poder divino, que não deixava lugar nele à admiração; mas só era susceptível de admiração experimental, como dissemos.

## **Art. 9 — Se em Cristo havia a ira.**

**O nono discute-se assim. — Parece que em Cristo não havia a ira.**

1. — Pois, diz a Escritura: A ira do homem não compõe a justiça de Deus. Ora, tudo o que havia em Cristo estava compreendido na justiça de Deus; pois, ele nos foi feito por Deus justiça. Logo, parece que em Cristo não houve ira.

2. Demais. — A ira se opõe à mansidão, como se lê em Aristóteles. Ora, Cristo foi manso por excelência. Logo, nele não houve ira.

3. Demais. — Gregório diz: A ira, como pecado, cega os olhos da alma; mas, como zelo, ela os perturba. Ora, em Cristo os olhos da alma nem ficaram cegos nem perturbados. Logo, em Cristo não houve ira, nem como pecado nem como zelo.

Mas, *em contrário*, o Evangelho diz que dele se cumpriu aquela palavra da Escritura: O zelo da tua casa me devora.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos na Segunda Parte, a ira é o efeito da tristeza. Pois, a tristeza que sofremos nos provoca o apetite sensitivo a repelir a ofensa causada a nós ou a outrem. E assim a ira é uma paixão composta da tristeza e do desejo da vindicta. Ora, dissemos que em Cristo podia haver tristeza. Quanto ao desejo da vindicta, ele é às vezes acompanhado do pecado, quando procuramos vingar-nos contrariamente à ordem da razão. E então não podia haver ira em Cristo, pois, é essa ira pecaminosa. Mas outras vezes esse desejo não só é isento de pecado, mas até é louvável; como quando exercemos a vindicta segundo a ordem da justiça. E essa se chama a ira do zelo, Assim, diz Agostinho: É devorado pelo zelo da casa de Deus quem procura emendar todos os males que vê; e quando não pode emendá-los, tolera-os e geme sobre eles. E tal foi a ira de Cristo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Como ensina Gregório, de dois modos pode o homem ceder a ira. — Às vezes ela previne a razão e a arrasta ao seu ato. Então a ira é propriamente uma operação; e esta se atribui ao agente principal. E neste sentido se diz que a ira do homem não cumpre a justiça de Deus. — Mas, outras vezes a ira é consequência do ato da razão e quase instrumento dela. E então o ato da justiça não se atribui à ira, mas, à razão.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A ira, que transgride a ordem da razão, se opõe à mansidão; não porém a ira moderada e conservada no meio termo, pela razão. Pois, a mansidão mantém o meio termo da ira.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Em nós, pela ordem natural, as potências da alma podem ser obstáculo umas às outras. Assim, a operação intensa de uma potência enfraquece a de outra. Donde vem que o movimento da ira, mesmo quando moderado pela razão, de certo modo impede aos olhos da alma a contemplação. Mas, em Cristo, por força do poder divino, a cada potência lhe era garantida a sua ação própria, de modo que uma não oferecia obstáculo a outra. Por onde, assim como o prazer da contemplação da mente não impedia a tristeza ou a dor da parte inferior, assim também e inversamente, as paixões da parte inferior em nada impediam o ato da razão.

## **Art. 10 — Se Cristo, enquanto viandante neste mundo simultaneamente gozava da visão beatífica.**

**O décimo discute-se assim. Parece que Cristo, enquanto viandante neste mundo, não gozava simultaneamente da visão beatífica.**

1. — Pois, o viandante precisa ser conduzido ao fim da beatitude; ao passo que quem contempla a Deus repousa no fim. Ora, não é possível a um mesmo ser mover-se para o fim e repousar nele. Logo, Cristo não podia simultaneamente ser viandante e gozar da visão beatífica.

2. Demais. — Ser levado à beatitude ou obtê-la não é possível ao corpo do homem. mas só à sua alma. Por isso diz Agostinho: Da alma redonda, para a natureza inferior, que é o corpo, não a beatitude própria de quem frui e contempla, mas a plenitude da saúde que é o vigor da incorrupção, Ora, Cristo, embora tivesse um corpo passível, contudo pela alma. fruía plenamente de Deus, Logo, Cristo não era viandante. mas gozava da pura visão de Deus.

3. Demais. — Os santos, dos quais as almas estão no céu e os corpos, no sepulcro, gozam por certo da beatitude, pela alma, embora os corpos lhes estejam sob o jugo da morte. E contudo deles não se diz que são viandantes, mas somente que contemplam a Deus. Logo, pela mesma razão, embora o corpo de Cristo fosse mortal, como a sua alma gozava de Deus, parece que vivia na pura contemplação e de nenhum modo era viandante.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Porque hás de ser nesta terra como um estranho e como um viandante que toma o seu caminho para albergar na estalagem por pouco tempo?

**SOLUÇÃO.** — Diz-se que é viandante quem tende para a beatitude; e vidente quem já alcançou a beatitude, conforme àquilo do Apóstolo: Correi de tal maneira que alcanceis, E noutro lugar: Mas eu prossigo para ver se de algum modo poderei alcançar. Ora, a beatitude completa do homem é a da alma e a do corpo, como demonstramos na Segunda Parte. A alma é próprio contemplar e gozar Deus; o corpo, como tal, ressuscitará espiritual e em vigor e em glória e em incorrupção, na linguagem do Apóstolo. Ora, antes da paixão, a alma de Cristo contemplava plenamente a Deus; e assim tinha a beatitude pelo que ela compete à alma. Mas, quanto ao mais, faltava-lhe a beatitude, tanto por lhe ser passível a alma, como passível e mortal o corpo, segundo do sobredito se colhe. Por onde, era simultaneamente vidente, por ter a beatitude na medida em que não a tinha.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — É impossível simultaneamente ser movido para o fim e descansar nele. Mas nada o impede, se o for a luzes diversas; assim, simultaneamente sabemos o que já aprendemos e aprendemos o que ainda não sabemos.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A beatitude, principal e propriamente, consiste na contemplação da alma; mas, secundaria e quase instrumentalmente, ela supõe os bens do corpo; assim, como diz o Filósofo, os bens exteriores servem de instrumento à beatitude.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Não se dá o mesmo com as almas dos santos já mortos e com Cristo, por duas razões. Primeiro, porque as almas dos santos não são passíveis, como o foi a alma de Cristo. Segundo, porque os corpos deles nenhuma ação tinham para chegarem à beatitude; ao passo que Cristo, pelas paixões do seu corpo, tendia à beatitude, quanto à glória deste.

## Questão 16: Do conveniente a Cristo no seu ser e no seu dever

E, primeiro, do conveniente a Cristo em si mesmo considerado. Segundo, do que lhe convém por comparação com Deus Padre. Terceiro, do que convém a Cristo, quanto a nós.

O primeiro ponto abrange uma dupla questão. A primeira sobre o que convém a Cristo no seu ser e no seu dever; a segunda sobre o que convém a Cristo em razão da unidade.

Na primeira questão discutem-se doze artigos:

### Art. 1 — Se é falsa a proposição: Deus é homem.

O primeiro discute-se assim. — Parece que é falsa a proposição: Deus é homem.

1 — Pois, toda proposição afirmativa, em matéria remota, é falsa. Ora, a proposição — Deus é homem, é em matéria remota, porque as formas significadas pelo sujeito e pelo predicado distam em máximo grau. Ora, sendo essa proposição afirmativa, é falsa.

2. Demais. — Mais convém as três Pessoas divinas entre si, que a natureza humana com a divina. Ora, no mistério da Trindade, uma pessoa não é predicada de outra; assim, não dizemos que o Pai é o Filho, ou inversamente. Logo, parece que também a natureza humana não pode predicar-se de Deus, de modo a dizer-se que Deus é homem.

3. Demais. — Atanásio diz, que assim como a alma e a carne são um só homem, assim, Deus e homem constituem um só Cristo. Ora, é falsa a proposição — A alma é o corpo. Logo, também falsa é a outra: Deus é homem.

4. Demais. — Como se demonstrou na Primeira Parte, o predicado de Deus, não relativa mas absolutamente, convém a toda a Trindade e a cada uma das Pessoas. Ora, o nome homem não é relativo, mas absoluto. Se, pois, é verdadeiramente predicado de Deus, segue-se que toda a Trindade e qualquer das suas pessoas é homem. O que é evidentemente falso.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: O qual, tendo a natureza de Deus, se aniquilou a si mesmo, tomando a natureza de servo fazendo-se semelhante aos homens e sendo reconhecido na condição como homem. E assim, aquele que tem a natureza de Deus é homem. Ora, aquele que tem a natureza de Deus é Deus. Logo, Deus é homem.

**SOLUÇÃO.** — A proposição — Deus é homem todos os cristãos a concedem; mas não todos pela mesma razão. Pois, certos a concedem, mas não na acepção própria dos seus termos. — Assim, os Maniqueus consideram o Verbo de Deus como homem, mas não verdadeiro, senão só por semelhança, dizendo que o Filho de Deus assumiu um corpo imaginário; e então, dizemos que Deus é homem no mesmo sentido em que dizemos que é homem uma figura de cobre, por ter a semelhança humana. — Semelhantemente, também os que ensinavam não terem sido unidos, em Cristo, a alma e o corpo, não admitiam fosse Deus verdadeiro homem; mas que o era só figuradamente, em razão das partes. — Ora, ambas estas opiniões já foram refutadas.

Outros, porém, ao inverso, ensinam a verdade em relação ao homem, mas a negam. em relação a Deus. Pois, dizem que Cristo, sendo Deus e homem, é Deus, não por natureza, mas por participação, isto é, pela graça; assim como todos os varões santos se chamam deuses, mas, mais excelentemente, Cristo, que todos, por ter uma graça. mais abundante. E assim, quando dizemos — Deus é homem — a palavra Deus não supõe um Deus verdadeiro e de natureza divina. E tal foi a heresia de Fotino, supra refutada.

Outros, porém, concedem a referida proposição admitindo como verdadeiros ambos os seus termos e, portanto, que Cristo é verdadeiro Deus e verdadeiro homem; mas nem por isso salvam a verdade da predicação. Pois, dizem que homem é predicado, de Deus, por uma certa união de dignidade ou de autoridade ou ainda de afeto ou de habilitação. E assim Nestório ensinava que Deus é homem, não querendo com isso significar senão que Deus está unido ao homem por uma tal união, que Deus nele habita e Ihe está unido pelo afeto e pela participação da autoridade e da honra divina. — E em semelhante erro caem todos os que introduzem duas hipóstases ou dois supostos em Cristo. Pois, não é possível entender-se que, de dois seres distintos pelo suposto ou pela hipóstase, um seja propriamente predicado do outro, senão só por um modo figurado de falar, enquanto tem algum ponto de união. Assim, se dissermos que Pedro é João, por terem alguma coisa que os une entre si. Ora, estas opiniões também já foram refutadas.

Por onde, supondo, segundo a verdade da fé, Católica, a união da verdadeira natureza divina com a verdadeira natureza humana, não só na pessoa, mas também no suposto ou na hipóstase, dizemos ser verdadeira e própria a proposição — Deus é homem. Não só pela verdade dos termos, isto é, por ser Cristo verdadeiro Deus e verdadeiro homem, mas ainda pela verdade da predicação. Pois o nome que significa a natureza comum em concreto, pode ser suposto seja pelo que for que estiver contido nessa natureza comum; assim o nome de homem pode ser suposto por qualquer homem particular. Por onde, o nome de Deus, pelo modo mesmo da sua significação, pode ser suposto pela pessoa do Filho de Deus, como também já demonstramos na Primeira Parte. De qualquer suposto, porém, de uma natureza, pode ser verdadeira e propriamente predicado o nome significativo dessa natureza em concreto; assim, de Sócrates e de Platão é própria e verdadeiramente predicado a palavra homem. Ora, sendo a pessoa do Filho de Deus, pela qual é suposto o nome de Deus, o suposto da natureza humana, verdadeira e propriamente o nome de homem pode ser predicado do nome Deus, enquanto suposto pela pessoa do Filho de Deus.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Quando formas diversas não podem convir num mesmo suposto, então a proposição versa necessariamente sobre matéria remota, da qual o sujeito significa uma dessas formas e o predicado, a outra. Mas, quando duas formas podem convir num mesmo suposto, a matéria não é remota, mas, natural ou contingente, como quando digo — um homem branco é músico. Ora, a natureza divina e a humana, embora distantes uma da outra em máximo grau, contudo convêm, pelo mistério da Encarnação, num mesmo suposto, no qual nenhuma delas existe por acidente, mas por essência, Por onde, a proposição — Deus é homem — nem é em matéria remota nem em matéria contingente, mas em matéria natural. E o nome de homem é predicado de Deus, não acidentalmente, mas por essência, como da sua hipóstase; não por certo em razão da forma significada pelo nome de Deus, mas em razão do suposto, que é a hipóstase da natureza humana.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — As três Pessoas divinas convêm na mesma natureza, mas distinguem-se pelo suposto; e portanto não podem predicar-se uma de outra. Mas no mistério da Encarnação, as naturezas, por serem distintas, certamente não se predicam uma da outra, enquanto de significação abstrata, pois, não é a natureza divina a humana; mas, por terem o mesmo suposto, predicam-se uma da outra em concreto.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Alma e carne tem significação abstrata, como a tem divindade e humanidade; mas, em significação concreta, dizemos animado e carnal ou corpóreo, assim como dizemos, de outro lado, Deus e homem. Por onde, de ambos os lados, não é predicado o abstrato, do abstrato, mas só, o concreto, do concreto,

**RESPOSTA À QUARTA.** — O nome de homem é predicado de Deus em razão da união pessoal; e essa união implica relação. E por isso, não segue a regra daqueles nomes que absolutamente e abeterno são predicados de Deus.

## **Art. 2 — Se é falsa a proposição: o homem é Deus.**

**O segundo discute-se assim. — Parece falsa a proposição — o homem é Deus.**

1. — Pois, o nome de Deus é incomunicável; donde o repreender a Escritura os idólatras, porque deram o nome incomunicável de Deus às pedras e ao pau. Logo, pela mesma razão, parece inconveniente predicar o nome de Deus, do homem.

2. Demais. — Tudo o predicado do predicado também o é do sujeito. Ora, é verdadeira a proposição — Deus é o Pai, ou Deus é a Trindade. Se, pois, é verdadeira a proposição — O homem é Deus — verdadeira também há de ser esta outra — O homem é o Pai ou, O homem é a Trindade. As quais são evidentemente falsas. Logo, também o é a primeira.

3. Demais. — A Escritura diz: Não haverá em ti Deus novo. Ora, o homem é de certo modo novo, pois, Cristo nem sempre foi homem. Logo, é falsa a proposição: O homem é Deus.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: De quem descende Cristo segundo a carne, que é Deus sobre todas as coisas bendito por todos os séculos. Ora, Cristo, segundo a carne, é homem. Logo, é verdadeira a proposição — O homem é Deus.

**SOLUÇÃO.** — Suposta a verdade de uma e outra natureza — a divina e a humana — e a união na pessoa e na hipóstase, é verdadeira e própria a proposição — O homem é Deus, como o é esta outra — Deus é homem. Pois, o nome de homem pode ser suposto por qualquer hipóstase da natureza humana; e portanto pode ser suposto pela pessoa do Filho de Deus, que dissemos ser a hipóstase da natureza humana. Ora, é manifesto que da pessoa do Filho de Deus pode verdadeira e propriamente ser predicado o nome de Deus, como demonstramos na Primeira Parte. Donde se conclui que é verdadeira e própria a proposição — O homem é Deus.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Os idólatras davam o nome da divindade à pedra e ao pau, considerados na sua natureza mesma, por pensarem que havia neles algo da divindade. Nós porém não atribuímos o nome de Deus a Cristo homem, segundo a natureza humana, mas segundo o suposto eterno, que também é pela união, o suposto da natureza humana, como se disse.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O nome Pai predica-se do nome Deus quando o nome de Deus é suposto pela pessoa do Pai. E nesse sentido não se predica da pessoa do Filho, porque a pessoa do Filho não é a pessoa do Pai. E por consequência não é necessário o nome de Pai ser predicado do nome homem, do qual é predicado o nome de Deus, quando o nome de homem é suposto pela pessoa do Filho.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Embora a natureza humana em Cristo fosse assumida no tempo, contudo o suposto dela não é temporal, mas eterno. E o nome Deus, não se predicando do homem em razão da natureza humana, mas em razão do suposto, não resulta daí que concebamos Deus como temporal. O que resultaria se disséssemos que o homem supõe um suposto criado; o que devem ensinar necessariamente os que introduzem em Cristo dois supostos.

### **Art. 3 — Se Cristo pode ser chamado o homem do Senhor.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que Cristo pode ser chamado. o homem do Senhor.**

1. — Pois, diz Agostinho: Devemos advertir que são de se esperar os bens que existiam naquele homem do Senhor. Ora, refere-se a Cristo, Logo, parece que Cristo é homem do Senhor.

2. Demais. — Assim como o domínio convém a Cristo em razão da natureza divina, assim também a humanidade pertence à natureza humana. Ora, Deus é dito humanado, como o faz Damasceno quando, se refere à humanação, que demonstra a união com o homem. Logo, pela mesma razão, pode-se dar ao homem Cristo a denominação de homem do Senhor.

3. Demais. — Assim como a denominação latina dominicus (do Senhor) deriva de dominas, assim divino deriva de Deus. Ora, Dionísio diz que Cristo denomina o diviníssimo Jesus. Logo, pela mesma razão, podemos dizer que Cristo é o homem do Senhor.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: Não vejo se se chama com acerto a Jesus Cristo homem do Senhor, pois é propriamente Senhor.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, quando dizemos o homem. Jesus Cristo, designamos o suposto eterno, que é a pessoa do Filho de Deus, porque ambas as suas naturezas tem o mesmo suposto. Ora, da pessoa do Filho de Deus se predica Deus e Senhor, essencialmente. Logo, não devem ser predicados denominativamente, porque iria contra a verdade da união. Por onde, como dominicus (do Senhor) tira a sua denominação de dominus (Senhor), não podemos dizer verdadeira e propriamente que Cristo seja o homem do Senhor, mas antes, que é Senhor, Mas, se pela expressão Jesus Cristo homem designamos um suposto criado, como o ensinam os que introduzem em Cristo dois supostos, podemos então dizer que Cristo é homem do Senhor, por ter sido assumido para participar da honra divina, como o ensinavam os Nestorianos. E também deste modo não dizemos que a natureza é essencialmente deusa, mas, deificada; não, certo, por se converter em a natureza divina, mas pela união com a natureza divina, na unidade da hipóstase, como está claro em Damasceno.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Essas expressões e outras semelhantes Agostinho as retratou. Por isso, depois das palavras dessa retração acrescenta: Onde disse, que Cristo Jesus fosse homem do Senhor, não queria tê-lo dito, Pois, vi depois que não devia ser assim, porque nenhuma razão o pode sustentar. Isto é, porque poderia alguém dizer que é chamado homem do Senhor em razão da natureza humana, significada pela palavra homem, mas não em razão do suposto.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Esse suposto único, da natureza divina e da humana foi, primeiro, da natureza divina isto é, abeterno; mas depois temporalmente, pela Encarnação foi feito o suposto da natureza humana. E por isso se chama humanado, não por ter assumido o homem, mas porque assumiu a natureza humana. Mas não se dá o inverso, a saber, que o suposto da natureza humana tivesse assumido a natureza humana. Por isso, Cristo não pode ser chamado homem deificado ou do Senhor.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O nome divino costuma predicar-se também daquilo de que se predica essencialmente o nome de Deus. Assim, dizemos que a essência divina é Deus, em razão da identidade; e que a essência é de Deus ou divina, pelo modo diverso de significar; e Verbo divino, embora o Verbo seja Deus. E semelhantemente, dizemos pessoa divina como dizemos também a pessoa de Platão, por causa do modo diverso de significar. Ora, a expressão — do Senhor — não se predica daquilo de que se predica o nome de Senhor; assim, não se costuma dizer que um homem, que é senhor, seja do senhor; mas, o que de algum modo é do senhor se chama do senhor, como quando dizemos: a vontade do

Senhor ou a mão do Senhor ou a paixão do Senhor. Por onde, o homem Cristo, que é Senhor, não pode ser chamado do Senhor; mas a sua carne pode ser denominada carne do Senhor e a sua paixão do Senhor.

#### **Art. 4 — Se o próprio à natureza humana pode-se atribuir a Deus.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que o próprio à natureza humana não se pode atribuir a Deus.**

1. — Pois, é impossível os contrários serem predicados do mesmo sujeito. Ora, as propriedades da natureza humana são contrárias às de Deus: porquanto, sendo Deus incriado, imutável e eterno é próprio da natureza humana ser criada, temporal e mutável. Logo, o próprio à natureza humana não pode ser atribuído a Deus.

2. Demais. — Atribuir a Deus o que constitui uma deficiência, contraria à honra divina e é uma blasfêmia. Ora, o próprio à natureza humana, como sofrer, morrer e causas semelhantes, são deficiências. Logo, parece que de nenhum modo podemos atribuir a Deus o próprio à criatura.

3. Demais. — Ser assumida convém à natureza divina. Ora, não convém a Deus ser assumido. Logo, não podemos atribuir a Deus o próprio à natureza humana.

Mas, *em contrário*, Damasceno diz que Deus assumiu as particularidades da carne, isto é, as propriedades, por lhe convir a denominação de passível e ter sido o Deus da glória, crucificado.

**SOLUÇÃO.** — Nesta questão divergem os Nestorianos e os Católicos.

Assim, os Nestorianos queriam dividir as denominações atribuídas a Cristo, de modo que não se atribuísem a Deus as que o são à natureza humana; nem ao homem, as próprias da natureza divina. Donde o dizer Nestório: Quem tentar atribuir paixões ao Verbo de Deus seja anátema. Mas os nomes atribuíveis a ambas as naturezas, desses se pode predicar o que delas é próprio; assim, o nome de Cristo ou de Senhor. Por isso concediam que Cristo nasceu da Virgem Maria e existiu abeterno; mas não admitiam que Deus tivesse nascido da Virgem ou que o homem fosse abeterno.

Mas os Católicos ensinavam que o atribuído a Cristo, quer segundo a natureza divina, quer segundo a humana, tanto se pode dizer de Deus como do homem. Por isso Cirilo ensina: Quem atribuir separadamente às duas pessoas ou substâncias, isto é, hipóstases, as denominações dos livros evangélico é apostólicos, quer essas denominações os santos as atribuísem a Cristo, quer as tivesse Cristo dito de si mesmo; de modo a crer serem umas delas aplicáveis, ao homem e destinar as outras só para o Verbo, esse tal seja anátema. E a razão disto está em que, sendo uma mesma a hipóstase das duas naturezas, a mesma hipóstase é suposta no nome de ambas. Por onde, quer digamos homem, quer digamos Deus, supomos a hipóstase das naturezas divina e humana. Portanto, podemos atribuir ao homem o próprio à natureza divina; e a Deus, o próprio à natureza humana.

Devemos, porém, saber que numa proposição onde se predica uma coisa, de outra, não somente se atende à coisa a que se atribui o predicado, mas também ao modo da predicação. E assim, embora não se distingam entre si as predicações feitas de Cristo, distinguem-se contudo pelo modo pelo qual cada uma é feita. Pois, as propriedades da natureza divina são predicadas da natureza divina de Cristo; e as da natureza humana, da sua natureza humana. Por isso diz Agostinho: Distingamos as expressões que a Escritura atribui a Cristo, enquanto Deus, por onde é igual ao Pai, daquelas que lhe aplica segundo a forma de servo, que assumiu, pela qual é menor que o Pai. E a seguir: O leitor prudente, diligente e pio compreenderá o que é atribuído essencialmente, do que o é de certo modo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Os contrários serem predicados de um mesmo sujeito, num mesmo ponto de vista, é impossível; mas nada impede o sejam, a luzes diversas. Ora, é neste último sentido que os contrários se predicam de Cristo: não no mesmo ponto de vista, mas, segundo as naturezas diversas.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Atribuir uma deficiência a Deus, segundo a sua natureza divina, seria blasfêmia, por lhe diminuir a honra; mas não seria uma injúria a Deus atribuir-lhe essa deficiência segundo a natureza assumida. Por isso, um sermão pronunciado no Concílio Efesino diz: Deus não considera de nenhum modo como injúria o que é uma ocasião para os homens se salvarem. Assim, nenhuma das abjeções que escolheu, por nosso amor, pode causar injúria àquela natureza que não pode estar sujeita a injúrias; pois, tomou as coisas inferiores como próprias para salvar a nossa natureza. Quando, pois; as abjeções e as vilezas longe de injuriar a natureza divina, obram a salvação do homem, como dizer que aquilo que é carne da nossa salvação foi ocasião de injúria a Deus?

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Ser assumida convém à natureza humana, não em razão do suposto, mas em razão dela mesma. E por isso não convém a Deus.

## **Art. 5 — Se as propriedades da natureza humana podem ser atribuídas à natureza divina.**

**O quinto discute-se assim — Parece que as propriedades da natureza humana podem ser atribuídas à natureza divina.**

1. — Pois, as propriedades da natureza humana se predicam do Filho de Deus e de Deus. Ora, Deus é a sua natureza. Logo, as propriedades da natureza humana podem predicar-se da natureza divina.

2. Demais. — A carne faz parte da natureza humana. Ora, como diz Damasceno, afirmamos, segundo os santos Atanásio e Cirilo, a natureza encarnada do Verbo. Logo, parece que, pela mesma razão, as propriedades, da natureza humana podem predicar-se da natureza divina.

3. Demais. — As propriedades da natureza divina convêm à natureza humana de Cristo, assim, conhecer o futuro e ter o poder de salvar. Logo, parece que, pela mesma razão, as propriedades da natureza humana podem predicar-se da natureza divina.

Mas, *em contrário*, Damasceno diz: Quando falamos da divindade não lhe atribuímos as particularidades da humanidade, isto é, as propriedades; assim não dizemos ser a divindade passível ou um ser criável. Ora, a divindade é a natureza divina. Logo, as propriedades da natureza humana não podem predicar-se da natureza divina.

**SOLUÇÃO.** — As propriedades de um ser não podem verdadeiramente se predicar de outro, a menos que seja idêntico com ele; assim, a faculdade de rir-se só convém ao homem. Ora, no mistério da Encarnação, não se identifica a natureza divina com a humana; é a mesma porém a hipóstase de ambas. Por onde, as propriedades de uma natureza não podem predicar-se da outra, enquanto significadas em abstrato. Mas os nomes concretos supõem a hipóstase da natureza. Por isso, as propriedades de uma e de outra natureza podem, sem diferenças, ser predicadas dos nomes concretos. Quer o nome de que se predicam exprima uma e outra natureza, como o nome Cristo, pelo qual se entende a divindade que unge a humanidade, que é unvida; quer exprima só a natureza divina, como o nome de Deus, ou de Filho de Deus; quer, só a natureza humana, como o nome de homem ou de Jesus. Donde o dizer Leão Papa: Não importa a substância pela qual designemos Cristo; desde que, subsistindo a unidade de

pessoa, o mesmo ser é totalmente o filho do homem, por causa da carne, e totalmente o filho de Deus, por causa da divindade, que Ihe é comum com o Pai.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Em Deus realmente se identifica a pessoa com a natureza; e em razão dessa identidade a natureza divina se predica do Filho de Deus. Mas, o modo de significar não é o mesmo. Por isso, certas atribuições convêm ao Filho de Deus, que não convêm à natureza divina; assim, dizemos ser o Filho de Deus gerado, mas não dizemos que o seja a natureza divina, como se estabeleceu na Primeira Parte. E semelhantemente, no mistério da Encarnação dizemos que o Filho de Deus sofreu; mas não dizemos que sofreu a natureza divina .

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A Encarnação supõe antes a união com a carne do que as propriedades da carne. Ora, cada natureza, em Cristo, se uniu à outra, na pessoa; em razão de cuja união dizemos, de um lado, que a natureza humana encarnou-se e que a natureza humana deificou-se, como mostramos.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — As propriedades da natureza divina predicam-se da natureza humana, não segundo convêm essencialmente à natureza divina, mas enquanto deriva participativamente para a natureza humana. Por onde, o que não pode ser participado pela natureza humana, como ser incriada ou onipotente, de nenhum modo é dela predicado. Ora, a natureza divina nada recebe, por participação, da natureza humana. Logo, as propriedades da natureza humana de nenhum modo podem predicar-se da natureza divina.

## **Art. 6 — Se é falsa a proposição; Deus se fez homem.**

**O sexto discute-se assim. — Parece falsa a proposição: Deus se fez homem.**

1. — Pois, homem, significando uma substância, fazer-se homem é fazer-se em sentido absoluto. Ora, é falsa a proposição: Deus se fez, em sentido absoluto. Logo também é falsa esta outra: Deus se fez homem.

2. Demais. — Fazer-se homem é mudar-se. Ora, Deus não pode ser sujeito de mudança, conforme a Escritura: Eu sou o Senhor e não me mudo. Logo, parece falsa a proposição: Deus se fez homem.

3. Demais. — A palavra homem, predicada de Deus, supõe a pessoa do Filho de Deus. Ora, é falsa a proposição: Deus se fez a pessoa do Filho de Deus. Logo, é falsa também esta outra: Deus se fez homem.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: O Verbo se fez carne. Ora, como diz Atanásio, o dito — O Verbo se fez carne — é semelhante ao outro — Deus se fez homem.

**SOLUÇÃO.** — Dizemos que um ser é feito quando podemos Ihe atribuir uma qualificação nova. Ora, ser homem verdadeiramente se predica de Deus, como dissemos. Mas, no sentido em que não convém a Deus ser homem abeterno, senão só temporalmente, pela assunção da natureza humana. Logo, é verdadeira a proposição — Deus se fez homem. Mas essa proposição — bem como a outra: Deus é homem — diversos a entendem diversamente, como se disse.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Fazer-se homem é fazer-se em sentido absoluto, para todos aqueles nos quais a natureza humana começa a existir num suposto criado no tempo. Mas, dizemos que Deus se fez homem, por ter a natureza humana começado a existir, no suposto da natureza divina preexistente abeterno. Logo, o fazer-se Deus, homem, não é fazer-se absolutamente falando.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Como dissemos ser feito implica uma predicação nova atribuída a um ser. Por onde, sempre que uma predicação nova é atribuída a um ser, implicando neste uma mudança,

fazer-se é mudar-se. E isto se aplica a tudo o que se diz em sentido absoluto; assim, não pode a brancura ou a negrura ser uma atribuição nova de um sujeito, senão porque este sofreu uma mudança no sentido da brancura ou da cor negra. As predicções relativas, porém, podem começar a ser atribuídas a um sujeito, sem nenhuma mudança deste; assim um homem poderá passar à direita sem sofrer nenhuma mudança pelo movimento do que passou à esquerda. E tais casos, não implicam nenhuma mudança naquilo de que se diz que foi feito; pois, isto pode resultar da mudança de outro ser. E é nesse sentido que dizemos a Deus: Senhor, tu tens sido o nosso refúgio. — Ora, ser homem convém a Deus em virtude da união, que é uma relação. Por onde, ser homem começa a ser predicado de Deus, sem nenhuma mudança nele, por mudança da natureza humana, assumida na Pessoa divina. E assim, quando dizemos — Deus se fez homem — não implica isso nenhuma mudança por parte de Deus; mas só da parte da natureza humana.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Homem supõe a pessoa do Filho de Deus, não pura e simples, mas enquanto subsistente em a natureza humana. Por onde, embora seja falsa a proposição — Deus se fez a pessoa do Filho de Deus — contudo é verdadeira esta outra — Deus se fez homem — por se ter unido à natureza humana.

## **Art. 7 — Se é verdadeira a proposição: o homem foi feito Deus.**

**O sétimo discute-se assim. — Parece verdadeira a proposição: o homem foi feito Deus.**

1. — Pois, diz a Escritura: O que tinha ele antes prometido pelos seus profetas nas Santas Escrituras sobre seu Filho, .que lhe foi feito da linhagem de Davi segundo a carne. Ora, Cristo enquanto homem, é da raça de Davi segundo a carne. Logo, o homem se fez filho de Deus.

2. Demais. — Agostinho diz: Foi tal aquela assunção, que fez Deus homem e o homem, Deus. Ora, em virtude dessa assunção, é verdadeira a proposição: Deus se fez homem. Logo e semelhante, é verdadeira a proposição; o homem foi feito Deus.

3. Demais. — Gregório Nazianzeno diz: Deus se humanou e o homem ficou glorificado, ou seja como for que o digamos. Ora, dizemos que Deus se humanou porque se fez homem. Logo, dizemos que o homem foi deificado porque se fez Deus. Portanto, é verdadeira a proposição: o homem foi feito Deus.

4. Demais. — Quando dizemos — Deus foi feito homem — o sujeito da feitura ou da mutação não é Deus, mas, a natureza humana, significada pelo nome de homem. Ora, é sujeito de uma feitura aquilo a que ela é atribuída. Logo, a proposição — O homem foi feito Deus — é mais verdadeira que a outra — Deus foi feito homem,

Mas, *em contrário*, Damasceno diz: Não dizemos que o homem foi deificado, mas que Deus foi humanado. Ora, o mesmo é fazer-se Deus, que deificar-se. Logo, é falsa a proposição: O homem foi feito Deus.

**SOLUÇÃO.** — A proposição — O homem foi feito Deus — pode ser entendida em três sentidos. Primeiro, determinando o participio feito, absolutamente, ou ao sujeito ou ao predicado. E então, a proposição é falsa, porque nem o homem Cristo, de quem esse participio se predica, foi feito, nem Deus foi feito, como depois diremos, E, no mesmo sentido, é falsa a proposição — Deus foi feito homem. Mas, neste sentido não se trata agora, dessas proposições.

Noutro sentido podemos entender — feito — como determinando toda a proposição, que significará então — o homem foi feito Deus, isto é, foi feito que o homem seja Deus — como a outra — Deus foi

feito homem. Mas esse não é o sentido próprio dessas expressões, salvo se se entender que a palavra homem não tem uma suposição pessoal, mas, simples. Pois, embora o homem Cristo não fosse feito Deus, porque o suposto, isto é, a pessoa do Filho de Deus, era Deus abeterno, contudo o homem comumente falando, não foi sempre Deus.

Num terceiro sentido, entende-se propriamente que o participio supõe uma mudança sofrida pelo homem, como o termo da ação de Deus. E neste sentido, admitido que, em Cristo, a pessoa, a hipóstase e o suposto de Deus e do homem sejam os mesmos, como demonstramos, a referida proposição é falsa. Pois, quando dizemos — O homem foi feito Deus — a palavra homem tem uma suposição pessoal. Porque o ser Deus não se verifica do homem em razão da natureza humana, mas em razão do seu suposto. Ora, esse suposto da natureza humana, a que se atribui com verdade o nome de Deus, é idêntico à hipóstase ou à pessoa do Filho de Deus, que foi sempre Deus. Por isso, não podemos dizer que o homem Cristo começou a ser Deus, ou que se faça Deus, ou que foi feito Deus.

Se, porém, fosse uma a pessoa ou a hipóstase de Deus e do homem, de modo que ser Deus fosse predicado do homem e inversamente, por uma certa união dos supostos, ou da dignidade pessoal, ou do afeto, eu da habitação, como diziam os Nestorianos, então pela mesma razão, poderíamos dizer que o homem foi feito Deus, isto é, foi unido a Deus, como também que Deus foi feito homem, isto é, foi unido ao homem.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Nas palavras do Apóstolo citadas, o relativo que, referente à pessoa do Filho de Deus, não deve ser entendido como aplicado ao predicado, como se Cristo descendente de Davi, segundo a carne, fosse feito Deus — sentido em que a objeção procederia. Mas deve ser entendido em relação ao sujeito, sendo o sentido: O Filho de Deus foi feito para ele (isto é, para a honra do Pai, como expõe a Glosa), descendente da raça de Davi segundo a carne; como se dissesse — O Filho de Deus- foi feito revestido de carne, da raça de Davi, para a honra de Deus.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — As palavras citadas de Agostinho, devem entender-se como significando que, da assunção da Encarnação, resultou que o homem se tornou Deus e Deus, homem. E nesse sentido ambas as locuções são verdadeiras, como se disse.

E o mesmo devemos **RESPONDER À TERCEIRA OBJEÇÃO.** — Pois, ser deificado é o mesmo que ser feito Deus.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Quando o termo reside no sujeito, é tomado materialmente, isto é, pelo suposto; mas quando reside no predicado, é tomá-lo formalmente, isto é, pela natureza significada. Por onde, quando dizemos — o homem foi feito Deus — o ser feito não se atribui à natureza humana, mas ao suposto da natureza humana, o qual é Deus abeterno e, portanto, não lhe convém o ser feito Deus. Mas quando dizemos Deus foi feito homem — entende-se que o ser feito tem o seu termo na natureza humana. E por isso, propriamente falando, é verdadeira a proposição — Deus se fez homem; mas é falsa esta outra: o homem foi feito Deus. Assim se Sócrates, tendo sido, primeiro, homem, se tornou branco, é verdadeira esta proposição de quem, mostrando Sócrates, dissesse: Este homem hoje foi feito branco; mas seria falso dizer: Este branco hoje foi feito homem. Se, porém, se aplicasse ao sujeito um nome significativo da natureza humana em abstrato, poderia ser designado com sujeito da facção; como se se dissesse que a natureza humana foi feita Filho de Deus.

## **Art. 8 — Se é verdadeira a proposição; Cristo é uma criatura.**

**O oitavo discute-se assim. — Parece verdadeira a proposição – Cristo é uma criatura.**

1. — Pois, diz Leão Papa: Nova e inaudita união — Deus, que é e era, torna-se criatura. Ora, podemos predicar, de Cristo, que foi feito Filho de Deus pela Encarnação. Logo, é verdadeira a proposição: Cristo é uma criatura.

2. Demais. — As propriedades de uma e outra natureza podem ser predicadas da hipóstase comum delas, seja qual for o nome que a cada uma delas signifique, como se disse. Ora, é propriedade da natureza humana ser criatura; assim como é propriedade da natureza divina ser Criador. Logo, ambas estas coisas podemos dizer de Cristo: que é criatura e que é incriado e Criador.

3. Demais. — A alma é mais principal parte do homem do que o corpo. Ora, em razão do corpo, que Cristo recebeu da Virgem, dizemos, absolutamente falando, que nasceu da Virgem. Logo, em razão da alma, criada por Deus, devemos dizer, absolutamente falando, que Cristo é criatura.

Mas, *em contrário*, Ambrósio diz: Porventura foi o Cristo feito, com uma palavra? foi porventura criado por um ato da vontade suprema? quase se respondesse – não. Por isso acrescenta: Como, pois, pode Deus ser uma criatura? Pois, que a natureza de Deus é simples e não, composta. Logo, não devemos conceder a proposição: Cristo é uma criatura.

**SOLUÇÃO.** — Como diz Jerônimo, palavras proferidas inconsideradamente podem-nos fazer incorrer em heresia. Ora, não devemos ter nenhuma comunidade de expressão com os heréticos, para não parecermos participar-lhes do erros. Ora, os heréticos Arianos diziam ser Cristo uma criatura e menor que o Pai; não só em razão da natureza humana, mas ainda em razão da Pessoa divina. Por onde, não devemos dizer, em sentido absoluto, que Cristo é uma criatura, ou menor que o Pai, senão em sentido determinado, isto é, pela natureza humana. Mas, quando se trata de uma atribuição da qual nem ainda podemos suspeitar que convenha à Pessoa divina em si mesma, podemos então em sentido absoluto atribuí-la à natureza humana de Cristo; assim, absolutamente falando, dizemos que Cristo sofreu, morreu e foi sepultado. Assim também, na ordem das coisas materiais e humanas, quando podemos duvidar se uma atribuição convém ao todo ou à parte, se convém a uma parte não a aplicamos ao todo em sentido absoluto, isto é, sem determinação; por isso não dizemos que um Etíope é branco, mas, de dentes brancos. Dizemos porém, sem determinação, que é crespo, porque isto só lhe pode convir aos cabelos.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Às vezes os santos doutores, por brevidade, aplicam a palavra criatura a Cristo sem nenhuma determinação. Mas devemo-la subentender nas expressões deles.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Todas as propriedades da natureza humana, como da divina, podem de certo modo ser atribuídas a Cristo. Por isso diz Damasceno: Cristo que é Deus e homem, é chamado criável e incriável, passível e impassível. Contudo, expressões duvidosas em relação a qualquer das suas naturezas, não se lhe devem aplicar sem restrição. Por isso, a seguir, o mesmo doutor acrescenta: A sua hipóstase única é, em si mesma, incriada, pela divindade, e criada, pela humanidade. Assim como e ao inverso, não devemos dizer sem restrição — Cristo é incorpóreo — ou — impassível — para evitar o erro de Maniqueu, que ensinava não ter Cristo um verdadeiro corpo nem ter verdadeiramente sofrido. Mas devemos dizer, em sentido restrito, que Cristo, pela sua divindade, é incorpóreo e impassível.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Não podemos de modo nenhum duvidar que a natividade, da Virgem, convenha à pessoa do Filho de Deus; como podemos, que lhe convenha a criação. Logo, não há paridade em ambos esses casos.

## **Art. 9 — Se referente a Cristo, é verdadeira a proposição: o homem começou a existir.**

**O nono discute-se assim. Parece verdadeira a proposição, referente a Cristo: o homem começou a existir.**

1 — Pois, diz Agostinho: Antes de existir o mundo, nem nós existíamos, nem o mediador entre Deus e os homens — o homem Jesus Cristo. Ora, o que não existiu sempre, começou a existir. Logo, o homem, com referência a Cristo, começou a existir.

2. Demais. — Cristo começou a ser homem. Ora, ser homem é existir em sentido absoluto. Logo, o homem Cristo começou a existir absolutamente falando.

3. Demais. — Homem implica o suposto da natureza humana. Ora, Cristo nem sempre foi suposto da natureza humana. Logo, o homem Cristo começou a existir.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Jesus Cristo era ontem e é hoje; o mesmo também será por todos os séculos.

**SOLUÇÃO.** — Não se pode dizer, sem acrescentar nenhuma restrição, que o homem Cristo começou a existir. E isto por duas razões. — Primeiro, porque essa afirmação é falsa, absolutamente falando, segundo a doutrina da fé católica, que nos ensina haver em Cristo um suposto e uma hipóstase, assim como uma só pessoa. Neste sentido, pois, quando aplicamos a palavra homem a Cristo, designamos um suposto eterno, a cuja eternidade repugna tenha começado a existir. Por isso, é falsa a proposição: O homem Cristo começou a existir. Nem obsta que o começar a existir convenha à natureza humana, expressa pela palavra homem; pois, o termo atribuído ao sujeito não é tomado formalmente pela natureza mas antes, formalmente, pelo suposto, como dissemos. — Segundo, porque mesmo se essa proposição fosse verdadeira, nem por isso deveríamos usar dela, sem restrição, para evitar heresia de Ario que, assim como atribui à pessoa do Filho de Deus o ser criatura, e menor que o Pai, assim também lhe atribui o começar a existir, dizendo que existia quando não existia.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O lugar citado se entende em sentido restrito, significando que o homem Jesus Cristo não existia, na sua humanidade, antes de existir o mundo.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O Verbo começar não nos autoriza a argumentar do inferior para o superior. Pois, não há sequência se dissermos: Isto começou a ser branco, logo começou a ser colorido. Porque começar implica em existir num determinado tempo e não, antes. Assim, não há sequência neste raciocínio: Isto antes não era branco, logo não era antes colorido. Ora, existir, em sentido absoluto, é superior ao homem. Logo, não há sequência no raciocínio: Cristo começou a ser homem, logo, começou a existir.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O nome de homem, quando tomado por Cristo, embora signifique a natureza humana, que começou a existir, contudo implica um suposto eterno, que não o começou. Por onde, quando atribuído ao sujeito, é tomado pelo suposto; e quando atribuído ao predicado, refere-se à natureza. E por isso: é falsa a proposição — O homem Cristo começou a existir; mas é verdadeira esta outra: Cristo começou a ser homem.

## **Art. 10 — Se é falsa a proposição – Cristo, enquanto homem, é criatura, ou começou a existir.**

**O décimo discute-se assim. — Parece falsa a proposição: Cristo, enquanto homem, é criatura, ou, começou a existir.**

1. — Pois, nada há de criado em Cristo, senão a natureza humana. Ora, é falsa a proposição: Cristo, enquanto homem é a natureza humana. Logo, também esta outra o é: Cristo, enquanto homem, é criatura.

2. Demais. — O predicado se aplica mais estreitamente a um termo restritivo do sujeito do que ao próprio sujeito da proposição. Assim, se dissermos — o corpo, enquanto colorido, é visível — segue-se que o colorido é visível. Ora, como foi dito, não podemos conceder em sentido absoluto a proposição — o homem Cristo é uma criatura. Logo, nem esta: Cristo enquanto homem é criatura.

3. Demais. — Tudo o predicado de um homem, como tal, é dele predicado essencial e absolutamente; pois, falar de uma coisa, considerada como tal e de maneira essencial, é o mesmo; como diz Aristóteles. Ora, é falsa a proposição: Cristo é, em si e absolutamente considerado, criatura. Logo, também esta outra é falsa: Cristo, enquanto homem, é criatura.

Mas, *em contrário*. — Tudo o existente ou é o Criador ou é criatura. Ora, é falsa a proposição: Cristo, enquanto homem, é Criador. Logo é verdadeira a outra: Cristo, enquanto homem, é criatura.

**SOLUÇÃO.** — Quando dizemos — Cristo, enquanto homem — a palavra homem. pode ser retomada na explicação, em razão do suposto ou em razão da natureza. Se for em razão do suposto, sendo o suposto da natureza humana em Cristo eterno e inciado, será falsa a proposição: Cristo, enquanto homem, é criatura. Se porém o for em razão da natureza humana, então é verdadeira; pois, em razão da natureza humana, ou segundo a natureza humana, convêm-lhe ser criatura, como dissemos.

Devemos porém saber, que o nome, assim retomado na explicação, mais propriamente é tomado pela natureza que pelo suposto; pois, é reaplicado com força de predicado, que é tomado formalmente. Pois, a expressão — Cristo enquanto homem — equivale a esta — Cristo, segundo é homem. Logo, mais é para conceder que para negar a proposição: Cristo, segundo é homem, é uma criatura. Se, porém, fizéssemos alguns acréscimo, por onde o termo se referisse ao suposto, a proposição deveríamos antes negá-la que concedê-la; por exemplo, se dissessemos: Cristo, enquanto um determinado homem, é uma criatura.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Embora Cristo não seja a natureza humana, contudo tem a natureza humana. Ora, o nome de criatura, por natureza, se predica não só em abstrato, mas ainda em concreto; assim, dizemos que a humanidade é criatura, e que o homem é uma criatura.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A palavra homem, aplicada ao sujeito, mais se refere ao suposto; mas, quando usada em sentido restritivo, refere-se, antes, à natureza, como se disse. Ora, sendo a natureza criada, e o suposto inciado, embora não concedamos em sentido absoluto a proposição — Este homem não é criatura concedemos porém esta outra: Cristo, segundo é homem, é criatura.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A todo homem, que é suposto só da natureza humana, é lhe natural não existir senão segundo a natureza humana. Por onde, de qualquer suposto tal segue-se, se segundo é homem é uma criatura, que é criatura absolutamente falando. Ora, Cristo, não somente é o suposto da natureza humana, mas também da divina, segundo a qual tem o ser inciado. Donde, pois, não se segue, se, enquanto homem é uma criatura, que o seja absolutamente falando.

## **Art. 11 — Se Cristo, enquanto homem, é Deus.**

**O undécimo discute-se assim. — Parece que Cristo, enquanto homem, é Deus.**

1. — Pois, Cristo é Deus pela graça da união. Ora, Cristo, enquanto homem, tem a graça da união. Logo, Cristo, enquanto homem, é Deus.

2. Demais. — Perdoar os pecados é próprio de Deus, segundo a Escritura: Eu. sou, eu mesmo sou o que apago as tuas iniquidades por amor de mim. Ora, Cristo, enquanto homem, perdoa os pecados, conforme o diz o Evangelho: Pois, para que saibais que o Filho do homem tem poder sobre a terra de perdoar pecados, etc. Logo, Cristo, enquanto homem, é Deus.

3. Demais. — Cristo não é homem, em geral, mas este determinado homem. Ora, Cristo, enquanto este determinado homem, é Deus; pois, este homem determinado designa um suposto eterno que, por natureza, é Deus. Logo, Cristo, enquanto homem, é Deus.

Mas, *em contrário*. — O conveniente a Cristo, enquanto homem, convém a qualquer homem. Se, logo, Cristo, enquanto homem, fosse Deus, resultaria que todo homem seria Deus, o que evidentemente é falso.

**SOLUÇÃO.** — A palavra homem, tomada em sentido restritivo, pode entender-se de dois modos. — Primeiro, na sua natureza. E então, não é verdade que Cristo, enquanto homem, seja Deus; porque a natureza humana é distinta da divina, por uma diferença de natureza. — Noutra sentido, pode ser entendida em razão do suposto. E então, sendo o suposto da natureza humana, em Cristo, a pessoa do Filho de Deus, a que convém por natureza ser Deus, é verdade que Cristo, enquanto homem, é Deus. Como porém o termo, tomado em sentido restritivo, mais propriamente significa a natureza, que o suposto, como se disse, por isso, a proposição — Cristo, enquanto homem, é Deus — deve antes ser negada que afirmada.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Não é pela mesma razão que um ser se move para um termo e constitui esse termo; pois, um ser se move em razão da matéria ou do sujeito; e é atual, em razão da forma. Semelhantemente, não convém a Cristo, à mesma luz, ordenar-se a ser Deus pela graça da união, e ser Deus. Mas, aquilo lhe convém, segundo a natureza humana; e isto, segundo a divina. Por onde, é verdadeira a proposição — Cristo, enquanto homem, tem a graça da união; mas não esta — Cristo, enquanto homem, é Deus.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O Filho do homem tem na terra o poder de perdoar os pecados, não em virtude da natureza humana, mas, da natureza divina. Dessa natureza divina promana o poder de perdoar os pecados por autoridade própria; ao passo que a natureza humana exerce a função de instrumento e de ministro. Donde, expondo esse assunto, o dizer Crisóstomo: O Evangelho disse sinaladamente — na terra, de perdoar os pecados — para mostrar que à natureza humana uniu, por uma união indivisível, o poder da divindade. Pois, embora feito homem, continuou sendo o Verbo de Deus.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Quando se diz — este homem — o pronome demonstrativo liga a palavra homem — ao suposto. Por isso, a proposição — Cristo, enquanto este homem, é Deus, é mais verdadeira que a outra — Cristo enquanto homem é Deus.

## **Art. 12 — Se Cristo, enquanto homem, é hipóstase ou pessoa.**

**O duodécimo discute-se assim. — Parece que Cristo, enquanto homem, é hipóstase ou pessoa.**

1 — Pois, o conveniente a qualquer homem convém a Cristo, enquanto homem. Porque é semelhante aos outros homens, conforme à Escritura: Fazendo-se semelhante aos homens. Ora, todo homem é pessoa. Logo, Cristo, enquanto homem, é pessoa.

2. Demais. — Cristo, enquanto homem, é uma substância de natureza racional. Não porém uma substância universal. Logo, uma substância individual. Ora, a pessoa não é senão uma substância individual de natureza racional, como define Boécio. Logo, Cristo, enquanto homem é uma pessoa.

Mas, *em contrário*. — Cristo, enquanto homem, não é uma pessoa eterna. Se, pois, Cristo, enquanto homem, é pessoa, segue-se que há em Cristo duas pessoas — uma temporal e outra eterna. O que é errôneo, como se disse.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, a palavra homem, tomada em sentido restritivo, pode significar o suposto ou a natureza. Assim, pois, quando dizemos, Cristo, enquanto homem, é pessoa, se homem é tomado como suposto, é manifesto que, enquanto homem, Cristo é pessoa; pois, o suposto da natureza humana não é senão a pessoa do Filho de Deus. Se, porém, for tomado pela natureza, então é susceptível de dupla interpretação. Num sentido, significa que à natureza humana é próprio existir numa pessoa. E então, neste sentido também a proposição é verdadeira; pois tudo o subsistente em a natureza humana é pessoa. Noutro sentido pode entender-se como significando que a natureza humana em Cristo tem uma personalidade própria causada pelos princípios da natureza humana. E então Cristo enquanto homem, não é pessoa; porque a natureza humana não subsiste por si, separadamente da natureza divina, ao contrário do que exige a noção de pessoa.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Todo homem é propriamente pessoa, porque é pessoa todo o ser subsistente da natureza humana. Mas é próprio ao homem Cristo, que a pessoa subsistente na sua natureza humana seja eterna e não causada pelos princípios da natureza humana. Por onde, é pessoa, de um modo, enquanto homem; mas de outro modo não o é, como dissemos.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A substância individual, posta na definição de pessoa, supõe uma substância completa subsistente por si, separada das outras. Do contrário, a mão do homem podia chamar-se pessoa, pois é uma certa substância individual; mas, por ser uma substância individual existente em outra, não pode chamar se pessoa. Pela mesma razão, também não o pode a natureza humana em Cristo, que contudo pode chamar-se indivíduo ou um ser particular.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Assim como pessoa significa um ser completo e por si subsistente em a natureza racional; assim também, a hipóstase, o suposto e um ser da natureza pertencente ao gênero da substância significam um ente subsistente por si mesmo. Por onde, assim como a natureza humana não é em si mesma uma pessoa separada da pessoa do Filho de Deus, assim também não é em si mesma uma hipóstase ou um suposto ou um ser da natureza. E portanto, no sentido em que deve ser negada a proposição — Cristo, enquanto homem, é pessoa — devem também sê-lo todas as outras.

## **Questão 17: Do que pertence à unidade de Cristo quanto ao seu ser mesmo**

Em seguida devemos tratar do pertinente à unidade de Cristo em geral. Pois, o pertinente à unidade ou à pluralidade, em especial, devemos determiná-lo no lugar oportuno; assim, como já determinamos que em Cristo não há uma só ciência, assim, mais adiante será determinado que em Cristo não há uma só natividade.

Por onde, devemos considerar, primeiro, a unidade de Cristo, quanto ao seu ser mesmo. Segundo, quanto ao querer. Terceiro, quanto ao obrar.

Na primeira questão discutem-se dois artigos:

### **Art. 1 — Se em Cristo há unidade ou dualidade.**

**O primeiro discute-se assim. — Parece que em Cristo não há unidade, mas dualidade.**

1 — Pois, diz Agostinho: A forma de Deus assumiu a forma de servo; ambos Deus, por causa do Deus assumente; ambos homem, por causa do homem assumido. Ora, ambas essas afirmações não se podem fazer senão por serem dois. Logo, em Cristo há dualidade.

2. Demais. — Onde quer que haja uma coisa e outra coisa, aí há duas coisas. Ora, Cristo é uma coisa e outra coisa, conforme o diz Agostinho: Sendo a forma de Deus, tomou a forma de servo, essas duas coisas reduzidas à unidade; mas é uma coisa por causa do Verbo e outra, por causa do homem. Logo, em Cristo há duas coisas.

3. Demais. — Cristo não é só homem, porque se fosse um puro homem não seria Deus. Logo, é ainda algo mais, além de homem. E assim há em Cristo uma coisa e outra coisa. Logo, em Cristo há dualidade.

4. Demais. — Cristo é algo, que é o Pai, e algo, que não é o Pai. Logo, Cristo é uma coisa e outra coisa. Logo, em Cristo há dualidade.

5. Demais. — Assim como no mistério da Trindade há três pessoas numa só natureza, assim no mistério da Encarnação há duas naturezas numa só pessoa. Ora, por causa da unidade da natureza, não obstante a distinção da pessoa, o Pai e o Filho são um só, segundo aquilo do Evangelho: Eu e o pai somos uma mesma coisa. Logo, não obstante a unidade de pessoa, por causa da dualidade das naturezas, em Cristo há dualidade,

6. Demais. — O Filósofo diz, que unidade e dualidade são predicções denominativas. Ora, Cristo tem dualidade de naturezas. Logo, em Cristo há dualidade.

7. Demais. — Assim como a forma accidental é causa da alteridade, assim a forma substancial, da aliedade, como diz Porfírio. Ora, em Cristo há duas naturezas substanciais — a humana e a divina. Logo, Cristo é uma coisa e outra coisa e portanto há nele dualidade.

Mas, *em contrário*, Boécio diz: Tudo o que é, enquanto é, é um. Ora, nós confessamos ser Cristo uno. Logo, é Cristo uno.

**SOLUÇÃO.** — A natureza, em si mesma considerada, em significação abstrata, não pode ser verdadeiramente predicada do suposto ou pessoa, a não ser de Deus em quem não difere a existência (quod est) e a essência (quo est), como demonstramos na Primeira Parte. Mas, havendo em Cristo duas

naturezas, a divina e a humana, uma delas, a divina, pode ser predicada de Deus em abstrato e em concreto. Assim, dizemos que o Filho de Deus, suposto em o nome de Cristo, é a natureza divina e é Deus. A natureza humana, porém, não pode ser, em si mesma, predicada de Cristo, em abstrato, mas só em concreto, isto é, enquanto significada no suposto. Pois, não podemos verdadeiramente dizer que Cristo é a natureza humana, por não ser próprio da natureza humana predicar-se do seu suposto. Mas dizemos que Cristo é homem, assim como — Cristo é Deus. Ora, Deus significa quem tem a divindade e homem, quem tem a humanidade. Mas, uma coisa é ter a humanidade, expressa pela palavra homem; e outra, o tê-la, significada pelos vocábulos Jesus ou Pedro. Pois, a palavra homem significa ter a humanidade indistintamente, assim como o nome de Deus implica em ter indistintamente a divindade. Ao passo que o nome de Pedro ou o de Jesus implica em ter a humanidade distintamente, isto é, com certas propriedades individuais; assim como o nome de Filho de Deus importa em ter a divindade com uma determinada propriedade pessoal.

Ora, a dualidade numérica existe em Cristo em relação às naturezas mesmas. Por onde, se ambas as naturezas fossem predicadas de Cristo em abstrato, resultaria a existência de dois Cristos. Mas, como as duas naturezas não se predicam de Cristo, senão enquanto significa das no suposto, é forçoso dizer-se, em razão do suposto, que em Cristo há unidade ou dualidade. — Ora, certos atribuíram a Cristo dois supostos, mas uma só peso soa, a qual, na opinião deles, desempenha o papel de suposto completo, perfeitamente completo. Por onde, os que introduziram em Cristo dois supostos atribuíam-lhe a dualidade, em sentido neutro; mas como lhe atribuíam uma só pessoa, admitiam nele a unidade em sentido masculino. Porque o gênero neutro designa uma realidade informe e imperfeita; ao passo que o gênero masculino designa um ser formado e perfeito. - Os Nestorianos, por seu lado, atribuindo a Cristo duas pessoas, diziam que Cristo encerra uma dualidade, não só em sentido neutro, mas ainda masculino. — Nós, porém, que admitimos em Cristo uma só pessoa e um suposto, como do sobredito se colige, temos também que admitir a unidade de Cristo, não só em sentido masculino, mas ainda em sentido neutro.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Nas palavras citadas de Agostinho a expressão ambos não deve ser entendida como aplicada ao predicado e quase significando que Cristo é ambos, mas, como aplicada ao sujeito. E então o vocábulo ambos é tomado, não quase significando os dois supostos, mas sim, os dois nomes expressivos das duas naturezas em concreto. E também podemos dizer que ambos, isto é, Deus e homem, são Deus, por causa do Deus assumente; e ambos, isto é, Deus e homem, são homem, por causa do homem assumido.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Quando se diz — Cristo é uma causa e outra causa — devemos tomar essa expressão como significando que tem uma e outra natureza. Tal é a exposição de Agostinho quando, depois de ter dito — no mediador entre Deus e os homens, uma causa é o Filho de Deus e outra, o Filho do homem — acrescenta: Digo uma coisa — para distinguir as substâncias; não digo outro — por causa da unidade de pessoa. Donde o dizer Gregório Nazianzeno: Se devemos nos exprimir compendiosamente, o Salvador é uma coisa e outra coisa quanto às duas substâncias de que é composto; entendendo-se que não quero identificar o invisível com o visível, e o atemporal com o temporal. Mas longe de mim o querer ver nele um ser e outro ser; pois, ambos não fazer mais que um.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — É falsa a proposição — Cristo é somente homem — porque não exclui outro suposto, mas, a outra natureza; pois, os termos postos no predicado são tomados formalmente. Mas, um acréscimo, que os fizesse aplicar ao suposto; tornaria verdadeira a proposição — Cristo é somente aquilo que é o homem. Donde porém não se segue seja algo outro que o homem, porque sendo — outro

– um relativo, que exprime a diversidade de substância, refere-se propriamente ao suposto, como todos os relativos expressivos de uma relação pessoal. Mas a consequência é: Logo, tem outra natureza.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Quando dizemos — Cristo é algo, que é o Pai — algo é aí tomado pela natureza divina, que mesmo em abstrato se predica do Pai e do Filho. Mas, quando dizemos — Cristo é algo que não o Pai — algo é tomado, não pela natureza humana mesmo enquanto significada em abstrato, mas enquanto significada em concreto. Não, certo, segundo um suposto distinto, mas segundo um suposto indistinto; isto é, segundo sub-está à natureza e não, às propriedades individuantes. E por isso, daí não se segue que Cristo seja uma e outra coisa, ou que seja dois; pois, o suposto da natureza humana em Cristo, que é a pessoa do Filho de Deus, não faz número com a natureza divina, predicada do Pai e do Filho.

**RESPOSTA À QUINTA.** — No mistério da divina Trindade, a natureza divina é predicada, mesmo em abstrato, das três Pessoas; e por isso podemos dizer, absolutamente falando, que as três Pessoas são uma só realidade. Mas, no mistério da Encarnação, ambas as naturezas não são predicadas, em abstrato, de Cristo; e por isso não podemos dizer, em sentido absoluto, que Cristo seja dois.

**RESPOSTA À SEXTA.** — Dois significa dualidade, não num outro ser, mas no ser mesmo de que é predicado. Ora, a predicação é feita, do suposto, implicado em o nome de Cristo. Embora, pois, Cristo tenha dualidade de naturezas, como porém não tem dualidade de supostos, não podemos dizer que seja dois.

**RESPOSTA À SÉTIMA.** — A alteridade implica diversidade accidental. Por onde, a diversidade accidental basta para que o vocábulo outro se aplique em sentido absoluto, a um ser. Ao passo que a aliedade implica diversidade substancial. Ora, a substância designa não só a natureza, mas também o suposto, como diz Aristóteles. Por onde, a diversidade de natureza não basta para se atribuir a aliedade a um ser, em sentido absoluto, salvo se houver diversidade quanto ao suposto. A diversidade de natureza porém é causa da aliedade relativa, isto é, segundo a natureza, se não houver diversidade do suposto.

## **Art. 2 — Se em Cristo há um só ser ou dois.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que em Cristo não há um só ser, mas dois.**

1. — Pois, diz Damasceno, as coisas resultantes da natureza se duplicam, em Cristo. Ora, o ser resulta da natureza, pois, vem da forma. Logo, em Cristo há dois seres.

2. Demais. — O ser do Filho de Deus é a natureza divina mesma, e é eterno. Ora, o ser do homem Cristo não é a natureza divina, mas um ser temporal. Logo, em Cristo não há só um ser.

3. Demais. — Na Trindade, embora sejam três as pessoas, há contudo um só ser, por causa da unidade da natureza. Ora, em Cristo há duas naturezas, embora haja uma só pessoa. Logo, em Cristo não há só um ser, mas dois.

4. Demais. — Em Cristo, a alma dá um certo ser ao corpo, por ser a forma dele. Ora, não lhe dá o ser divino, pois, é incriado. Logo, em Cristo há outro ser além do divino. E assim, em Cristo, não há só um ser.

Mas, *em contrário*. — Um ente é ser na medida em que é um, pois, unidade e ser se convertem. Se, pois, em Cristo houvesse dois seres e não um só, haveria em Cristo dualidade e não, unidade.

**SOLUÇÃO.** — Havendo em Cristo duas naturezas e uma hipóstase, há de necessariamente haver dualidade no que pertence à natureza, e unidade no que só respeita à hipóstase. Ora, o ser diz respeito tanto à natureza como à hipóstase: à hipóstase, como ao que tem o ser; à natureza, como ao pelo que um ente existe. Pois, a natureza é significada a modo de forma, chamada ser por ser o princípio da existência dos entes; assim a brancura é a que torna um ser branco e a humanidade, homem. Ora, devemos considerar que, havendo uma forma ou natureza, não pertinente ao ser pessoal da hipóstase subsistente, esse ser não se considera como próprio dessa pessoa, em sentido absoluto, mas sim relativamente; assim, ser branco é próprio a Sócrates, não enquanto Sócrates, mas enquanto branco. E nada impede um tal ser multiplicar-se numa hipóstase ou pessoa; pois, um é o ser pelo qual Sócrates é branco, e outro o pelo qual é músico. Mas aquele ser próprio à hipóstase mesma ou à pessoa em si mesma, é impossível multiplicar-se numa hipóstase ou numa pessoa; pois, é impossível não seja um só o ser de uma coisa.

Se, pois, a natureza humana o Filho de Deus a tivesse, não hipostaticamente ou pessoalmente, mas acidentalmente, como certos ensinaram. seria forçoso admitir em Cristo duas existências: uma enquanto Deus e outra, enquanto homem. Como Sócrates tem um ser enquanto branco, e outro, enquanto homem; porque, ser branco não pertence ao ser mesmo pessoal de Sócrates; ao passo que ter cabeça, corpo e alma, tudo pertence à pessoa mesma de Sócrates; e assim, tudo isso não faz de Sócrates senão um único ser. E se se desse, que depois da constituição da pessoa de Sócrates, é que ele viesse, a ter mãos, pés, ou olhos — como acontece com um cego nato — tudo isso não enriqueceria o ser de Sócrates, mas só constituiria uma relação com tais coisas. Pois, então, lhe atribuíamos o ser, não só pelo que já antes tinha, mas também pelo que depois se lhe acrescentou. Assim, pois, como a natureza humana está unida ao Filho de Deus hipostática ou pessoalmente, como dissemos, e não acidentalmente, resulta por consequência que, com a natureza humana, não adquiriu Cristo nenhum ser pessoal, mas só uma nova relação do ser pessoal preexistente com a natureza humana; de modo que a sua pessoa já a devíamos considerar como subsistente, não só segundo a natureza divina, mas também, segundo a humana.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O ser resulta da natureza, não pelo ter ela, mas por ser o princípio dele; ao passo que resulta da pessoa ou da hipóstase, que o têm. Por isso, Cristo tem, antes, a unidade hipostática do que a dualidade resultante da natureza.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O ser eterno do Filho de Deus, que é a natureza divina, torna-se o ser do homem, por ser a natureza humana assumida pelo Filho de Deus na unidade de pessoa.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como dissemos na Primeira Parte, por ser a pessoa divina idêntica à natureza, não há nas pessoas divinas outro ser além do ser da natureza; e por isso, as três pessoas não tem senão um ser. Ora, teriam um ser tríplice, se fosse nelas uma coisa o ser da pessoa e outro, o da natureza.

**RESPOSTA À QUARTA.** — A alma de Cristo lhe dá o ser ao corpo, pelo tornar atualmente animado; o que é dar-lhe o complemento da natureza e da espécie. Mas se entendemos o corpo como perfeito pela alma, sem a hipóstase que os contém a um e a outra, esse todo composto da alma e de corpo, enquanto significado pelo nome de humanidade, não o é como um: ser, mas, como o princípio de um ser, E por isso é o ser mesmo da pessoa subsistente, enquanto tem relação com tal natureza; e dessa relação a causa é a alma, enquanto aperfeiçoa a natureza humana, informando o corpo.

## Questão 18: Da unidade de Cristo quanto a vontade

Em seguida devemos tratar da unidade de Cristo quanto à vontade.

E nesta questão discutem-se seis artigos:

### **Art. 1 — Se Cristo tem duas vontades – uma divina e outra humana.**

**O primeiro discute-se assim. — Parece que Cristo não tem duas vontades – uma divina e outra humana.**

1. — Pois, a vontade é o motor primeiro e o primeiro imperante em todo sujeito dela dotado. Ora, em Cristo o primeiro motor e o primeiro imperante era a vontade divina; porque tudo o humano em Cristo era movido pela vontade divina. Logo, parece que em Cristo só havia uma vontade – a divina.

2. Demais. — Um instrumento não se move por vontade própria, mas pela vontade do movente. Ora, a natureza humana era em Cristo instrumento da sua divindade, Logo, a natureza humana de Cristo não se movia por vontade própria, mas pela divina.

3. Demais. — Em Cristo só há multiplicidade no atinente à natureza. Ora, a vontade não pertence à natureza, pois, ao passo que o natural é necessário, o voluntário não o é. Logo, Cristo tinha uma só vontade.

4. Demais. — Damasceno diz, que querer de certo modo não é próprio da natureza, mas da nossa inteligência, isto é, pessoal. Ora, toda vontade é uma determinada vontade, porque não pertence a um gênero o que não pertence a nenhuma espécie dele. Logo, toda vontade pertence à pessoa. Ora, em Cristo houve e há uma só pessoa. Logo, Cristo tem uma só vontade.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Pai, se é do teu agrado, transfere de mim este cálix não se faça contudo a minha vontade, senão a tua. O que Ambrósio comenta: Assim como assumiu a minha vontade, assumiu a minha tristeza. E noutro lugar: Refere ao homem a sua vontade e ao Pai a divindade. Pois, a vontade do homem é temporal e a vontade divina, eterna.

**SOLUÇÃO.** — Certos disseram que Cristo tem uma só vontade. Mas, para o afirmarem foram levados por diversas razões. — Assim; Apolinário não admitia que Cristo tivesse uma alma racional; mas, que o Verbo estava em lugar da alma, ou ainda, do intelecto. Ora, como a sede da vontade é a razão, no dizer do Filósofo, resultava não ter Cristo uma vontade humana. E portanto, só tinha uma vontade. — E semelhantemente Eutiques e todos os que admitiam como composta a natureza de Cristo eram forçados a lhe atribuir uma só vontade. — Também Nestório, que ensinava ser a união de Deus e do homem feita só pelo afeto e pela vontade, admitia só uma vontade em Cristo. — Depois, porém, Macário, o patriarca Antioqueno, Ciro Alexandrino, Sérgio Constantinopolitano e certos sequazes deles atribuíam a Cristo uma só vontade, embora lhe atribuíssem duas naturezas unidas na hipóstase. Porque diziam que a natureza humana de Cristo não tinha nunca nenhum movimento próprio, mas que só era movida pela divindade, como se lê na Epístola Sinódica do Papa Ágato. — Por isso, no Sexto Sínodo, celebrado em Constantinopla, foi determinado que se devem admitir em Cristo duas vontades. Assim, nele se lê: De acordo com o que os Profetas outrora disseram de Cristo, e com o que ele próprio nos ensinou, e nos transmitiu o símbolo dos santos Padres, confessamos haver nele duas vontades naturais e dois modos naturais de agir.

E era necessário dizer assim. Pois é manifesto que o Filho de Deus assumiu a natureza humana perfeita, como demonstramos. Ora, a natureza humana completa supõe a vontade, faculdade natural dela como

o intelecto, segundo resulta do dito na Primeira Parte. Donde forçosamente devemos concluir que o Filho de Deus assumiu a vontade humana ao mesmo tempo que a natureza humana. Ora, pela assunção da natureza humana a natureza divina do Filho de Deus não sofreu nenhum detrimento; deve portanto ter vontade, como demonstramos na Primeira Parte. Donde necessariamente concluimos, que em Cristo há duas vontades, a divina e a humana.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Tudo o existente em a natureza humana de Cristo estava sujeito ao nuto da vontade divina; mas daí se não segue que em Cristo não houvesse movimentos da vontade próprios à natureza humana. Pois, também os pios atos de vontade dos outros santos obedecem à vontade de Deus, que obra neles o querer e o perfazer, como diz o Apóstolo. Embora, pois, a vontade não possa ser interiormente movida por nenhuma criatura, é porem, interiormente movida por Deus, como dissemos na Primeira Parte. E assim também a vontade humana de Cristo obedecia à vontade divina, segundo aquilo da Escritura: Para fazer a tua vontade, Deus meu, eu o quis. Daí o dizer Agostinho: Quando o Filho disse ao Pai — não o que eu quero, mas o que tu queres — de que te serve ajuntares as palavras seguintes e dizeres — mostrou verdadeiramente ter a vontade sujeita ao seu Pai — como se nós negássemos que a vontade do homem deve estar sujeita à vontade de Deus?

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O instrumento é propriamente movido pelo agente principal; mas de modos diversos conforme a propriedade da natureza dele, Pois o instrumento inanimado como o machado ou a serra é movido pelo artífice pelo só movimento corpóreo; ao passo que o instrumento animado pela alma sensível é movido pelo apetite sensitivo como o cavalo pelo cavaleiro; e enfim o instrumento animado pela alma racional é movido pela vontade dela como pelo império do senhor é movido o escravo a praticar um ato, cujo escravo é como um instrumento animado, no dizer do Filósofo. Assim, pois, a natureza humana em Cristo foi o instrumento da divindade, para que fosse movido pela vontade própria.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O poder mesmo da vontade é natural e resulta necessariamente da natureza. Mas, o movimento ou o ato mesmo dessa potência, também chamado vontade, é às vezes natural e necessário, por exemplo, em respeito à felicidade; outras vezes provém do livre arbítrio da razão e não é necessário nem natural, como resulta do dito na Segunda Parte. E contudo, também a razão em si mesma, princípio desse movimento, é natural. E portanto, além da vontade divina é mister admitirmos em Cristo a vontade humana não só enquanto potência natural, ou como movimento natural, mas também como um movimento da razão.

**RESPOSTA À QUARTA.** — A expressão — querer de certo modo — designa um modo determinado de querer. Ora, um modo determinado pertence à coisa mesma de que é modo. Ora, a vontade, pertencendo à natureza, o princípio do querer de certo modo também pertence à natureza, não absolutamente considerada mas enquanto existente numa determinada hipóstase. Por onde, também a vontade humana de Cristo teve um certo modo determinado por ter existido na hipóstase divina, de modo que se movia sempre ao nuto da divina vontade.

## **Art. 2 — Se em Cristo havia uma vontade sensitiva, além da vontade racional.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que em Cristo não havia uma vontade sensitiva além da vontade racional.**

1. — Pois, diz o Filósofo, que a vontade está na razão; ao passo que no apetite sensitivo tem sua sede o irascível e o concupiscível. Ora, a sensibilidade significa o apetite sensitivo. Logo, em Cristo não havia nenhuma vontade sensitiva.

2. Demais. — Segundo Agostinho, a sensualidade é significada pela serpente. Ora, nada de serpentino houve em Cristo; pois, teve a semelhança do animal venenoso, sem veneno, no dizer de Agostinho, comentando aquilo da Escritura. - Como Moisés no deserto levantou a serpente. Logo, em Cristo não havia nenhuma vontade sensitiva.

3. Demais. — A vontade resulta da natureza, como se disse. Ora, Cristo não teve senão uma natureza, além da divina. Logo, em Cristo não houve senão uma vontade humana.

Mas, *em contrário*, diz Ambrósio: É minha a vontade a que chama sua, porque, como homem, assumiu a minha tristeza. E isso significa que a tristeza respeita à vontade humana de Cristo. Ora, a tristeza diz respeito à sensibilidade, como se estabeleceu na Segunda Parte. Logo, parece que houve em Cristo uma vontade sensitiva, além da racional.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, o Filho de Deus assumiu — natureza humana com todas as perfeições que ela encerra., Ora, a natureza humana implica também a animal, como na especie se inclui o gênero. Por onde e necessariamente, o Filho de Deus assumiu, com a natureza humana, também o pertencente à perfeição da natureza animal. O que inclui o apetite sensitivo, chamado sensualidade. Donde devemos concluir, que houve em Cristo o apetite sensitivo ou sensualidade. Devemos porém saber que a sensualidade ou o apetite sensível, enquanto por natureza obedece à razão, chama-se racional por participação, como está claro no Filósofo. E, estando a vontade na razão, como se disse, pelo mesmo motivo devemos dizer, que a sensualidade é vontade por participação.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A objeção colhe, quanto à vontade essencialmente dita que só existe na parte intelectiva. Ora, a vontade, como participação, pode residir na parte sensitiva, enquanto esta obedece à razão.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A sensualidade é significada pela serpente, não quanto à natureza da sensualidade, que Cristo assumiu; mas, quanto à corrupção da concupiscência, que não existiu em Cristo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Aquilo que existe por causa de outra coisa com esta se identifica; assim a superfície, visível pela cor, faz com esta um só visível. Semelhantemente, porque a sensualidade não se chama vontade senão por participar da razão, assim como Cristo só tem uma natureza humana, assim também lhe atribuímos uma só vontade humana.

## **Art. 3 — Se Cristo tinha duas vontades racionais.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que Cristo tinha duas vontades racionais.**

1. — Pois, como diz Damasceno, há duas vontades no homem a natural, chamada e a racional, chamada. Ora, Cristo na sua natureza humana tinha tudo o concernente à perfeição da natureza humana. Ora, ambas as referidas vontades existiam em Cristo.

2. Demais. — A potência apetitiva se diversifica no homem conforme as diversidades da potência apreensiva; e portanto, da diferença entre o sentido e o intelecto deriva para o homem a diferença entre o sensitivo e o intelectivo. Ora, semelhantemente, quanto à apreensão no homem, há diferença entre a razão e o intelecto, que ambos existiram em Cristo. Logo, houve nele dupla vontade — uma intelectual e outra, racional.

3. Demais. — Certos atribuem a Cristo uma vontade de piedade que só pode pertencer à parte racional. Logo, em Cristo há várias vontades racionais.

Mas, *em contrário*, em toda ordem há um primeiro motor. Ora, a vontade é primeiro motor na ordem dos atos humanos. Logo, cada homem não tem senão uma vontade propriamente dita, e é a racional. Ora, Cristo é homem. Logo, em Cristo só há a vontade humana.

**SOLUÇÃO.** — Como se disse, a vontade é umas vezes, tomada pela potência e outras, pelo ato. Se, pois, a vontade é tomada pelo ato, então, devemos atribuir a Cristo duas vontades racionais, isto é, duas espécies de atos de vontade. Pois, a vontade, como se disse, na Segunda Parte, tanto tem por objeto o fim, como os meios para consegui-lo; e num outro sentido, é levada para ambos.

Pois, o fim ela o quer simples e absolutamente falando, como o bem essencial; e os meios ela os quer com uma certa dependência, enquanto tiram a sua bondade do fim a que se ordenam. Por onde, o ato da vontade tem uma natureza quando é levada a querer o que é em si mesmo digno de ser querido, como a saúde, e a essa Damasceno chama, isto é, simples vontade, ao que os Mestres lhe dão o nome de vontade como natureza. É porém de outra natureza, quando é levada a querer um objeto como meio para conseguir um fim, como quando tomamos um remédio; a cuja vontade Damasceno chama, isto é, vontade conciliativa, e os Mestres lhe dão o nome de vontade como razão. Mas, essa diversidade de atos não constitui diversidade de potências, pois uns e outros se fundam num objeto da mesma natureza, que é o bem. Por onde, devemos dizer, que se falamos da potência da vontade, há em Cristo uma só vontade humana essencialmente dita e não participativamente. Mas se nos referimos à vontade como ato, então distinguimos em Cristo uma vontade como natureza, chamada e uma vontade como razão, chamada.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Essas duas vontades não constituem potências diversas, mas só se diferenciam pelos seus atos, como se disse.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Mesmo o intelecto e a razão não constituem potências diversas, como dissemos na Primeira Parte.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A vontade de piedade não difere da vontade considerada como natureza, pois, ela evita o mal alheio, absolutamente considerado.

## **Art. 4 — Se em Cristo havia livre arbítrio.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que em Cristo não havia livre arbítrio.**

1. — Pois, diz Damasceno: Se quisermos falar com propriedade, a gnome (isto é, o juízo, o pensamento ou o raciocínio) e a proairesis (isto é, a eleição) não podemos atribuí-las a Deus. Ora, sobretudo em matéria de fé, devemos falar com propriedade de expressão. Logo, em Cristo não houve eleição. E por consequência, nem livre arbítrio, do qual a eleição é ato.

2. Demais. — Como diz o Filósofo, a eleição é o desejo do que já foi deliberado. Ora, parece que em Cristo não houve conselho, pois, não deliberamos sobre aquilo de que estamos certos; ora, Cristo tinha certeza de tudo. Logo, em Cristo não houve eleição. E portanto, nem livre arbítrio.

3. Demais. — O livre arbítrio não é determinado. Ora, a vontade de Cristo queria determinadamente o bem, pois, não podia pecar, como dissemos. Logo, em Cristo não houve livre arbítrio.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Ele comerá manteiga e mel até que saiba rejeitar o mal e escolher o bem, o que é um ato de livre arbítrio. Logo, em Cristo houve livre arbítrio.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, havia em Cristo duplo ato de vontade. Um pelo qual a sua vontade era levada para um objeto como querido em si mesmo, e que tem a natureza de fim; outro, pelo qual a sua vontade queria um objeto conducente a outro, o que tem a natureza de meio. Ora, como diz o Filósofo, a eleição difere da vontade em que a vontade, propriamente falando, busca o fruir, ao passo que a eleição tem por objeto os meios. E assim, em sentido absoluto, a vontade é o mesmo que a vontade como natureza; ao passo que a eleição é o mesmo que a vontade como razão e é o próprio ato do livre arbítrio, como dissemos na Primeira Parte. Ora, como atribuindo a Cristo a vontade, enquanto razão, havemos necessariamente de admitir nele a eleição; e por consequência o livre arbítrio, do qual a eleição é um ato, conforme estabelecemos na Primeira Parte.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Damasceno exclui de Cristo a eleição, por entender que a denominação de eleição inclui a ideia de dúvida. Contudo, a dúvida não é de necessidade, à eleição; pois, também Deus pode eleger, como se lê na Escritura: Elegeu-nos nele mesmo antes do estabelecimento do mundo, embora em Deus não haja nenhuma dúvida. Mas, a eleição inclui a dúvida, quando quem eleger é por natureza sujeito à ignorância. E o mesmo devemos dizer do mais a que se refere a referida autoridade.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A eleição pressupõe o conselho; mas, não resulta do conselho, senão quando já determinado pelo juízo; pois, o que julgamos devemos praticar, depois da perquisição do conselho, isso escolhemos, como diz Aristóteles. Por onde, se julgamos que revemos praticar um ato, sem ter precedido nenhuma dúvida e nenhuma perquisição, isso basta para a eleição. Por onde é claro, que a dúvida ou a perquisição não se incluem, como tais, na eleição, mas só quando se trata de quem por natureza está sujeito à ignorância.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A vontade de Cristo, embora determinada para o bem, não está contudo determinada a um ou outro bem particular. E por isso, era próprio de Cristo eleger pelo livre arbítrio confirmado no bem, como se dá com os bem-aventurados.

## **Art. 5 — Se a vontade humana de Cristo quis coisas diferentes das que Deus quer.**

**O quinto discute-se assim. — Parece que a vontade humana de Cristo não quis coisas diferentes das que Deus quer.**

1. — Pois, diz a Escritura: Para fazer a tua vontade, Deus meu, eu o quis. Ora, quem quer fazer a vontade de outrem quer o que este quer. Logo, parece que a vontade humana de Cristo não queria senão o que a sua vontade divina queria.

2. Demais. — A alma de Cristo tinha uma caridade perfeitíssima, excelente mesmo à compreensão da nossa ciência, segundo aquilo do Apóstolo: A caridade de Cristo, que excede todo entendimento. Ora, a caridade faz querermos o que Deus quer; donde o dizer o Filósofo, que uma das características dos amigos é querer e escolher as mesmas coisas. Logo, a vontade humana de Cristo nada mais queria do que queria a sua vontade divina.

3. Demais. — Cristo gozava realmente da visão beatífica, Ora, os santos que gozam da visão beatífica no céu, não querem senão o que Deus quer. Do contrário, não seriam santos, por não terem tudo quanto quisessem; pois, como diz Agostinho, bem-aventurado é quem tem tudo o que quer e nada quer de mau. Logo, Cristo nada mais quis, pela sua vontade humana, senão o que a vontade divina queria.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: Quando Cristo disse — não o que eu quero, mas o que tu queres — mostrou querer cousa diferente que a querida pelo Pai. E isso só o podia pela sua vontade humana, pois, transfigurou a nossa fraqueza no seu desejo, não divino, mas humano.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, a natureza humana de Cristo encerra dupla vontade, a sensitiva, chamada vontade por participação, e a racional, considerada quer como natureza, quer como razão. Ora, como dissemos, o Filho de Deus, por uma certa dispensa e antes da sua paixão, permitia à carne fazer e sofrer como carne. E semelhantemente, permitia a todas as suas faculdades agir como lhes era próprio. Ora, é manifesto que a vontade sensitiva evita naturalmente as dores sensíveis e os sofrimentos do corpo. Semelhantemente, a vontade como natureza evita o que lhe é contrário e o mal em si mesmo, como a morte e males semelhantes. Ora, tais coisas a vontade, como razão, pode às vezes eleger, em dependência do fim, assim como a sensualidade, e mesmo a vontade, absolutamente considerada, de um homem tal, enquanto tal, evita uma queimadura, que contudo a vontade racional elege, em vista da saúde a adquirir. Ora, a vontade de Deus era, que Cristo padecesse dores, sofrimentos e a morte, não pelos querer Deus como tais; mas em ordem ao fim da salvação humana. Por onde é claro, que Cristo, pela vontade da sensualidade, e pela vontade racional, considerada como natureza, podia querer coisas diversas das queridas por Deus. Mas, pela vontade racional queria sempre o mesmo que Deus. Isso resulta das palavras mesmas de Cristo: Não se faça a minha vontade, mas sim a tua. Pois, queria, pela vontade racional, cumprir a vontade divina, embora diga que quer coisa diversa, pela sua outra vontade.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Cristo queria que a vontade do Pai se cumprisse; não porém pela vontade sensitiva, cujo movimento não se alça até a vontade de Deus; nem pela vontade considerada como natureza, que busca um objeto absolutamente considerado, e não em ordem à vontade divina.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A conformidade da vontade humana com a divina se funda na vontade racional, pela qual também concordam as vontades dos amigos, enquanto a razão considera a coisa querida, relativamente à vontade do amigo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Cristo ao mesmo tempo que vivia esta vida, contemplava a essência divina, enquanto que a sua alma gozava de Deus, e tinha uma carne passível. E por isso, pela sua carne passível, podia padecer certos sofrimentos repugnantes à sua vontade natural e mesmo ao apetite sensitivo.

## **Art. 6 — Se havia em Cristo vontades contrárias.**

**O sexto discute-se assim. — Parece que havia em Cristo vontades contrárias.**

1 — Pois, vontades contrárias supõem a contrariedade dos seus objetos; assim como também a contrariedade dos movimentos supõe a contrariedade dos seus termos, como está claro no Filósofo. Ora, Cristo, pelas suas vontades diversas, queria coisas contrárias; assim, pela vontade divina queria a morte, que repugnava à sua vontade humana. Donde o dizer Atanásio: Quando o Cristo exclama — Pai, se é possível, passe de mim este cálix, todavia não se faça nisto a minha vontade, mas sim: a tua; e ainda — o espírito está pronto mas a carne é fraca; revela ter duas vontades, - a humana que, pela fraqueza da carne, fugia o sofrimento; e a divina, pronta para a paixão. Logo, havia em Cristo vontades contrárias.

2. Demais. — O Apóstolo diz: Porque a carne deseja contra o espírito e o espírito contra a carne. Há, pois, vontades contrárias, quando o espírito deseja uma coisa e a carne, outra. Ora, tal se dava com Cristo; pois, pela vontade de caridade, que o Espírito Santo lhe causava na alma, queria o sofrimento, segundo aquilo da Escritura. — Foi oferecido porque ele mesmo quis; ao contrário, pela carne, fugia o sofrimento. Logo, havia nele contrariedade de vontades.

3. Demais. — O Evangelho diz, que posto em agonia orava Jesus com maior instância. Ora, a agonia implica uma luta da alma, que tende para uma direção oposta. Logo, parece que em Cristo havia vontades contrárias.

Mas, *em contrário*, determina o Sexto Sínodo: Afirmamos duas vontades naturais não contrárias, ao invés do que os ímpios ensinam hereticamente; e que a vontade humana de Cristo obedece, sem resistência nem relutância, antes com sujeição, à sua vontade divina e onipotente.

**SOLUÇÃO.** — Não pode haver contrariedade, sem haver oposição fundada num mesmo sujeito e no mesmo ponto de vista. Pois, a diversidade fundada em coisas diferentes e a luzes diversas não basta para constituir uma contrariedade, nem ainda uma contradição; assim, se um homem for belo ou são de mãos e não de pés.

Por onde, para haver vontades contrárias é necessário, primeiro, que essa contrariedade tenha o mesmo sujeito. Assim, se a vontade de um quiser fazer uma coisa fundada numa razão universal, e a de outro não quiser fazer a mesma coisa por uma razão particular, não há absolutamente contrariedade de vontades. Por exemplo, se o rei quiser que um ladrão seja enforcado, para o bem da república, e um dos parentes deste não o quiser, pelo amor particular que lhe tem, não haverá contrariedade de vontades. Salvo talvez se a vontade do particular chegar a ponto de querer impedir o bem público, para conservar o seu bem particular; pois, então, a repugnância das vontades se funda no mesmo objeto.

Em segundo lugar é necessário, para haver vontades contrárias, que a contrariedade se funde na mesma vontade. Assim, se quisermos uma coisa pelo apetite racional e outra, pelo sensitivo, não há aí nenhuma contrariedade; salvo se o apetite sensitivo prevalecer a ponto de alterar ou retardar o apetite racional; pois, então, já o movimento contrário do apetite sensitivo teria, de certo modo, atingido a vontade racional em si mesma.

Donde devemos concluir, que embora a vontade natural e a vontade sensitiva, em Cristo, quisessem coisas diferentes das queridas pela vontade divina e pela sua própria vontade racional, não havia contudo nele nenhuma contrariedade de vontades. — Primeiro, porque nem a vontade sensitiva repudiava aquela razão pela qual a vontade divina e a vontade da razão humana, em Cristo, queriam a paixão. Pois, a vontade absoluta de Cristo queria a salvação do gênero humano; não podiam porém querê-la como um meio. Quanto, ao movimento da sensibilidade, ele não podia elevar-se até aí. — Segundo, porque nem a vontade divina nem a racional eram impedidas ou retardadas em Cristo pela vontade natural ou pelo apetite sensível. Semelhantemente e ao contrário, nem a sua vontade divina ou a vontade racional evitavam ou retardavam o movimento da vontade natural humana e o movimento da sensibilidade. Pois, aprazia a Cristo, pela sua vontade divina e também pela vontade racional, que a sua vontade natural e a sua vontade sensível se movessem conforme a ordem das suas naturezas. — Por onde é claro, que em Cristo não havia nenhuma repugnância ou contrariedade de vontades.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O mesmo querer a vontade humana de Cristo coisa diferente do que quisesse a sua vontade divina procedia da própria vontade divina, a cujo beneplácito a natureza humana de Cristo se movia com seu movimento próprio; como diz Damasceno.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A concupiscência da carne retarda ou impede em nós a concupiscência do espírito; o que não se dava em Cristo. E por isso em Cristo não havia, como há em nós, contrariedade entre a carne e o espírito.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Cristo não sofreu agonia na parte racional da alma, enquanto isso implica um choque de vontades procedente de razões diversas; por exemplo, quando queremos uma coisa que a razão nos oferece, e queremos também o contrário, que ela nos propõe. O que provém da fraqueza da razão, incapaz de discernir o que é absolutamente melhor. E tal não se dava em Cristo, que, com a sua razão julgava ser, absolutamente, melhor cumprir pela sua paixão a vontade divina, no tocante à salvação do gênero humano. Houve porém agonia em Cristo quanto à parte sensitiva, que implica o temor do infortúnio iminente, como diz Damasceno.

## Questão 19: Da unidade de operação em Cristo

Em seguida devemos tratar da unidade de operação em Cristo.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

### **Art. 1 — Se em Cristo é uma só a operação da divindade e da humanidade.**

**O primeiro discute-se assim. — Parece que em Cristo é só uma a operação da divindade e da humanidade.**

1. — Pois, diz Dionísio: A operação de Deus para conosco foi discernidamente benigníssima, porquanto o Verbo supersubstancial humanou-se, íntegra e verdadeiramente, assumindo uma natureza semelhante à nossa, de nós mesmos recebida, e operou e sofreu tudo o que se compadecia com a sua operação divina e humana. E isso a que aí chama operação humana e divina, em grego se denomina, isto é, divino humano. Logo, parece que havia em Cristo uma operação composta.

2. Demais. — O agente principal e o instrumento tem uma mesma operação. Ora, a natureza humana em Cristo era instrumento da divina, como se disse. Logo, em Cristo, as operações divina e humana se identificam.

3. Demais. — Havendo em Cristo duas naturezas numa só hipóstase ou pessoa, necessariamente é um mesmo o ser da hipóstase ou da pessoa, pois, só o suposto subsistente é que opera; donde o dizer o Filósofo, que agir é próprio do indivíduo. Logo, em Cristo é uma mesma a operação da divindade e da humanidade.

4. Demais. — Assim como o existir é próprio da hipóstase subsistente, assim também o agir. Ora, por causa da unidade da hipóstase, Cristo tem um só ser, como se disse. Logo, também pela mesma unidade, há em Cristo unidade de operação.

5. Demais. — A uma obra corresponde uma operação. Ora, uma mesma era a obra da divindade e da humanidade, como a cura de um leproso ou a ressurreição de um morto. Logo, parece que em Cristo é uma mesma a operação da divindade e da humanidade.

Mas, *em contrário*, diz Ambrósio: Como pode uma mesma operação provir de potências diversas? Por ventura poderá o menor operar como o maior e haverá uma só operação onde há diversidade de substâncias?

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, os heréticos, que atribuíram a Cristo uma só vontade, atribuíram-lhe também uma só operação. E para que melhor compreendamos quão errônea é essa opinião, devemos considerar que quando há muitos agentes ordenados, o inferior é movido pelo superior; assim, no homem, o corpo é movido pela alma e as potências inferiores pela razão. Por onde, as ações e os movimentos do princípio inferior são, antes, efeitos operados, que operações; ao passo que as operações do princípio supremo são operações propriamente ditas. Assim, se disséssemos, que no homem o andar dos pés e o apalpar das mãos são operações dele, operando-os a alma — pelos pés, a primeira, e a segunda, pelas mãos. E sendo a mesma alma que opera, desses dois modos, da parte do agente, que é o primeiro princípio motor, há uma só e mesma operação; diferem elas porém quanto aos efeitos operados. Assim, pois, como, no homem, enquanto tal, o corpo é movido pela alma e o apetite sensitivo, pela razão, assim também, em Nosso Senhor Jesus Cristo, a natureza humana era movida e

governada pela divina. Por isso, os referidos heréticos diziam que as operações são as mesmas, sem nenhuma diferença, relativamente à divindade que opera, mas são diversas as coisas operadas. E assim, a divindade de Cristo agia, de um modo, por si mesma, enquanto sustentava todas as coisas com o poder da palavra; e agia de outro modo, pela sua natureza humana, assim, por exemplo, andava corporalmente. Por isso, o Sexto Sínodo cita as palavras do herético Severo, que soam: As ações e as operações mesmas de Cristo muito diferiam entre si. Pois, umas eram próprias de Deus e outras, do homem. Assim, andar corporalmente sobre a terra por certo o pode o homem; mas, fazer andar os coxos e os que de nenhum modo são capazes de se mover, é próprio de Deus. Ora, uma e outra cousa o fez o Verbo encarnado, sem que fossem umas próprias de uma determinada natureza e outras, de outra, nem por serem diversas as obras diríamos, com acerto, que procedem de duas naturezas.

Mas, assim pensando, enganava-se. Pois, a ação do que é movido por outro é dupla: uma a tem pela sua forma própria, outra, enquanto recebe de fora o movimento. Assim, a ação do machado; pela forma própria dele, é cortar; mas, enquanto movido pelo artífice, a sua ação própria é fazer um móvel. Por onde, a operação própria de um ser é a que ele realiza em virtude da sua forma; nem pertence ao motor senão na medida em que dele se serve para a sua ação própria. Assim, aquecer é operação própria do fogo; não porém, do ferreiro, senão na medida em que se serve do fogo para aquecer o ferro. Mas a operação de um ser, só enquanto movido por outro, não difere da do agente que o move; assim, fazer um móvel não é operação diferente da do artífice. Por onde, sempre que o motor e o movido tem forma ou virtudes operativas diversas, então e necessariamente, uma é a operação do motor e outra, a do movido; embora o movido participe da operação do motor e o motor se sirva da operação do movido, e assim um obre com a cooperação do outro.

Assim, pois, em Cristo, a natureza humana tem uma forma e virtude próprias, pelas quais obra; e também a natureza divina. E portanto, a natureza humana tem uma operação própria distinta da operação divina, e vice-versa. Contudo, a natureza divina se serve da operação da natureza humana, como sendo a operação do seu instrumento; e semelhantemente, a natureza humana participa da operação da natureza divina, como o instrumento participa da operação do agente principal. E é o que diz Leão Papa: Uma e outra forma, isto é, tanto a natureza divina de Cristo como a humana, em comunhão com a outra, jaz o que lhe é próprio: o Verbo obra o que é próprio do Verbo, e a carne executa o que lhe pertence executar. Se, porém, a operação, da divindade e da humanidade fosse uma só em Cristo, deveríamos admitir ou que a natureza humana não tinha forma e virtude próprias, donde — sendo impossível dizê-lo, da natureza divina — se seguiria que em Cristo só havia a operação divina; ou que a divina virtude e a humana se fundiram em Cristo numa só virtude. Ora, tudo isso é impossível, pois, pela primeira hipótese teríamos de admitir a imperfeição da natureza humana de Cristo; e pela segunda, a confusão das naturezas.

Por isso e com razão o Sexto Sínodo condenando a opinião referida, dispõe: Glorificamos no mesmo Cristo Senhor nosso e verdadeiro Deus duas operações naturais indivisas, inconvertíveis, inconfusas, inseparáveis, isto é, uma operação divina e outra humana.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A operação teândrica isto é, divino humana ou humano divina, que Dionísio atribui a Cristo, ele não a funda em nenhuma confusão de operações ou de virtudes de ambas as naturezas; mas porque a divina operação de Cristo se serve da humana e a humana participa da virtude da divina. E por isso diz numa Epístola: Os seus atos humanos ele os realizava de modo superior ao humano, como o demonstra a conceição sobrenatural da Virgem e o fato de ter-se sustentado à tona da água apesar do peso do seu corpo. Ora, é manifesto, que tanto conceber como andar, a natureza humana o pode; mas, uma e outra coisa Cristo a fez sobrenaturalmente; do mesmo

modo, quando curou o leproso pelo simplesmente tocar, obrava humanamente, enquanto Deus. Por isso Dionísio acrescenta: Não agia divinamente, como Deus, nem humanamente, como homem; mas tendo o Deus sido feito homem, obrava, por uma nova operação, obras próprias de Deus e do homem. - Mas, que entendia serem duas as operações em Cristo — uma da natureza divina e outra, da humana, resulta claro do passo onde, declara: Do pertinente à sua ação humana nem o Pai nem o Espírito Santo participam, por nenhuma razão, salvo se disséssemos participarem, por uma benigníssima e misericordiosa vontade, isto é, enquanto que o Pai e o Espírito Santo quiseram por sua misericórdia, que Cristo agisse como homem e sofresse. Mas acrescenta: Em todas as sublimíssimas e inefáveis obras divinas que obrou, feito homem, mostra-se imutavelmente Deus e Verbo de Deus. Por onde é claro que uma é a sua operação humana, da qual nem o Pai nem o Espírito Santo participam, salvo pela aceitação da sua misericórdia, e outra a que obra como Verbo de Deus, da qual participam o Pai e o Espírito Santo.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Dissemos que um instrumento age quando movido pelo agente principal; mas, além dessa ação, pode o instrumento ter uma operação própria resultante da sua forma, como dissemos a respeito do fogo. Assim, pois, a ação do instrumento, como tal, não difere da do agente principal; mas pode, como um determinado ser que é, ter outra operação. Por onde, a operação da natureza humana de Cristo, enquanto instrumento da divindade, não difere da operação da divindade; assim, a salvação obrada pela humanidade não difere da operada pela divindade. Mas, a natureza humana em Cristo, enquanto uma determinada natureza, tem uma operação própria, além da divina, como dissemos.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Operar é próprio da hipóstase subsistente; mas, segundo a forma e a natureza da qual a operação recebe a sua espécie. Por onde, da diversidade das formas ou naturezas resultam espécies diversas de operações, ao passo que da unidade da hipóstase resulta a unidade numérica da operação especificada. Assim, o fogo tem duas operações especificamente diversas — iluminar e aquecer — por causa da diferença entre a luz e o calor; contudo, a iluminação é uma operação única e simultânea produzida pelo fogo. Semelhantemente, pelas suas duas naturezas, hão de ser por força duas e especificamente diferentes as operações de Cristo; mas, cada uma delas é numericamente uma e simultaneamente realizada por Cristo; assim um é o seu ato de andar e um, o de curar.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Existir e operar a pessoa o tem da natureza, mas de modos diferentes. Pois, a existência pertence à constituição mesma da pessoa; e assim considerada, ela exerce a função de termo; e por isso a unidade de pessoa supõe a unidade do ser mesmo completo e pessoal. Mas a operação é um efeito da pessoa, em virtude de uma determinada forma ou natureza. Por isso, a pluralidade de operações não prejudica a unidade pessoal.

**RESPOSTA À QUINTA.** — Um é o efeito próprio da operação divina e outro, o da humana, em Cristo. Assim, efeito próprio da operação divina é a cura do leproso; ao passo que efeito próprio da natureza humana é o tê-lo tocado. Mas, ambas essas operações concorrem para o mesmo efeito, porque uma natureza age com a participação da outra, como dissemos.

## **Art. 2 — Se em Cristo há várias operações humanas.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que há em Cristo várias operações humanas.**

1. — Pois, Cristo, enquanto, homem, participa da natureza vegetativa das plantas e da natureza sensitiva dos animais; e, pela sua natureza intelectual, é como os outros homens, semelhante aos anjos.

Ora, uma é a atividade da planta, como planta e outra, a do animal, como animal. Logo, Cristo, enquanto homem, tem várias operações.

2. Demais. — As potências e os hábitos distinguem-se pelos seus atos. Ora, a alma de Cristo tinha diversas potências e diversos hábitos. Logo, também diversas operações.

3. Demais. — Os instrumentos devem ser proporcionados às operações. Ora, o corpo humano tem diversos membros de formas diferentes e portanto acomodados a operações diferentes. Logo, a natureza humana de Cristo tem diversas operações.

Mas, *em contrário* diz Damasceno: a operação resulta da natureza. Ora em Cristo há uma só natureza humana. Logo, em Cristo havia uma só operação humana.

**SOLUÇÃO.** — Sendo o homem o que é pela sua razão, chama-se operação humana, em sentido absoluto, a procedente da razão por meio da vontade, que é o apetite racional. Se houver porém no homem alguma operação não procedente da razão e da vontade, essa não será humana em sentido absoluto, mas convém ao homem por uma parte da natureza humana. E, ora, pela natureza mesma do elemento corpóreo, como ser levado para baixo; ora, pela virtude da alma vegetativa, como nutrir-se e crescer; ora, pela parte sensitiva, como ver e ouvir, imaginar e lembrar-se, desejar e encolerizar-se. E entre essas operações há diferenças. Pois, as operações da alma sensitiva são de certo modo obedientes à razão; e portanto são de certo modo racionais e humanas, isto é, enquanto obedientes à razão, como está claro no Filósofo. Quanto às operações resultantes da alma vegetativa, ou ainda da natureza elementar do corpo, essas não estão sujeitas à razão e portanto de nenhum modo são racionais nem humanas em sentido absoluto, mas só por uma parte da natureza humana.

Pois, como dissemos, quando o agente inferior age pela sua forma própria então a sua ação difere da do agente superior; mas quando o agente inferior não age senão enquanto movido pelo superior então ambos os agentes tem a mesma operação. Assim, pois, em qualquer homem puramente homem, uma é a operação do corpo elementar e da alma vegetativa e outra, a da vontade, que é propriamente humana; também e semelhantemente, uma é a operação da alma sensitiva, enquanto não movida pela razão e outra enquanto movida por ela, pois então, é a mesma que a da parte racional. Quanto à alma racional, ela só tem uma operação, se lhe atendermos ao princípio da operação, que é a razão ou a vontade; mas ela se diversifica pelos seus objetos diversos. E essa diversidade uns a chamaram diversidade, antes, de efeitos operados, que de operações, julgando a unidade de operação só relativamente ao princípio operativo. E é neste sentido que agora indagamos da unidade ou da pluralidade das operações de Cristo.

Portanto, no homem puro e simples, há só uma operação, chamada propriamente humana; além da qual, porém, há nele certas outras operações, não propriamente humanas, como dissemos. Mas no homem Jesus Cristo nenhum movimento havia da parte sensitiva que não fosse ordenado pela razão. Mesmo as operações naturais e corpóreas de certo modo lhe pertenciam à vontade, por querer a sua vontade que a sua carne agisse e sofresse como lhe é próprio, segundo dissemos. E, pois, muito mais é una a operação de Cristo, que em qualquer outro homem.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A operação da parte sensitiva e também da nutritiva não é propriamente humana, como se disse. E contudo, em Cristo essas operações eram mais humanas, que nos outros.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — As potências e os hábitos se diversificam por comparação com os seus objetos. Por onde, a diversidade de operações responde à diversidade de potências e de hábitos, do

mesmo modo pelo qual responde a objetos diversos. Ora, tal diversidade de operações não pretendemos excluir da humanidade de Cristo; assim como a determinada pela diversidade de instrumentos; mas só a procedente de um primeiro princípio ativo, como se disse.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À TERCEIRA OBJEÇÃO**.

### **Art. 3 — Se a ação humana de Cristo podia ser meritória.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que a ação humana de Cristo não podia ser meritória.**

1. — Pois, Cristo, antes da sua morte, já gozava da visão beatífica tal como agora a goza. Ora, quem goza da visão beatífica não pode merecer. Pois, a sua caridade é o prêmio da bem-aventurança, porquanto nesta se funda o gozo da visão; portanto, não pode ser princípio de merecimento, porque o mérito não se confunde com o prêmio. Logo, Cristo, antes da paixão não merecia, como atualmente não merece.

2. Demais. — Não merecemos o que nos é devido. Ora, por natureza Filho de Deus, Cristo tem direito à herança eterna que os outros homens merecem pelas suas boas obras. Logo, Cristo, que desde o princípio foi Filho de Deus, nada podia merecer para si.

3. Demais. — Se temos um bem principal, não merecemos propriamente o que desse bem resulta. Ora, Cristo tinha a glória da alma, da qual ordinariamente resulta a glória do corpo, como diz Agostinho; em Cristo, porém, por exceção, a glória da alma não derivava para o corpo. Logo, Cristo não mereceu a glória do corpo.

4. Demais. — A manifestação da excelência de Cristo não é um bem de Cristo mesmo, mas, dos que o conhecem. Pois, como prêmio aos seus amantes Cristo promete que há de se lhes manifestar, como está no Evangelho: Aquele que me ama será amado de meu Pai e eu o amarei também e me manifestarei a ele. Logo, Cristo não mereceu a manifestação da sua grandeza.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo diz: Feito obediente até a morte; pelo que Deus também o exaltou. Logo, obedecendo mereceu a sua exaltação e, portanto, algo para si mereceu.

**SOLUÇÃO.** — Ter um bem, por si mesmo, é mais nobre que tê-lo por outrem; pois, como diz Aristóteles, a coisa que por si mesma o é, é mais nobre que a que o é mediante outro. Ora, dizemos que tem uma causa por si mesmo quem de certo modo é causa dela, para si mesmo. Ora, a causa primeira de todos os nossos bens como autor deles, é Deus. E, assim, nenhuma criatura tem qualquer bem por si mesma, segundo aquilo da Escritura: Que tens tu que não recebesses? Mas, podemos, de modo secundário, ser a causa de um bem que tenhamos, como um resultado da nossa colaboração com Deus; e então, o que temos pelo nosso próprio mérito nós o temos de certo modo por nós mesmo. Por onde, o que temos por mérito o temos mais nobremente que o que temos sem mérito.

Ora, toda perfeição e toda nobreza devemos atribuí-las a Cristo. Logo e conseqüentemente, também ele terá por mérito o que os outros por mérito o tem; salvo se se tratar daquilo cuja carência mais prejudique à dignidade e à perfeição de Cristo do que a aumente, pelo mérito. Por isso, Cristo não mereceu a graça, nem a ciência, nem a beatitude da alma, nem a divindade; pois, como não merecemos senão o que não temos, havia Cristo, algum tempo, de ter carecido desses bens; ora, carecer deles mais diminui a dignidade de Cristo, do que a aumenta o merecê-las. A glória do corpo porém, ou de um bem semelhante, é menor que a dignidade de merecer, que pertence à virtude da caridade. Donde devemos concluir, que Cristo teve por mérito a glória do corpo e o que implica uma excelência exterior sua, como a ascensão, a veneração e bens tais. Por onde é claro que podia merecer para si.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O gozo, que é um ato de caridade, pertence à glória da alma, que Cristo não mereceu. Por onde, de ter merecido pela caridade, não se segue a confusão do mérito e do prêmio. Mas não mereceu pela caridade, enquanto era a sua caridade a de quem frui da visão beatífica, mas a do viandante. Pois, ao mesmo tempo foi viandante e vidente, como demonstramos. Logo, como já agora não é viandante, não está em estado de merecer.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A Cristo, enquanto Filho de Deus e Deus por natureza é lhe devida a glória divina e o domínio sobre todas as coisas, como ao primeiro e supremo Senhor. Nem por isso, contudo, deixa de lhe ser devida a glória, como a quem é bem-aventurado; e essa, de certo modo, devia tê-la sem mérito; e de certo outro, com mérito, como do sobredito se colige.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O redundar da glória, do alma para o corpo, resulta da ordenação divina, de conformidade com os méritos humanos. Assim, como merecemos pelo ato, que a alma exerce sobre o corpo, assim, também somos remunerados pela glória, redundante, da alma, para o corpo. E por isso, não somente a glória da alma, mas também a do corpo é susceptível de mérito, segundo aquilo do Apóstolo: Dará vida aos vossos corpos mortais, pelo seu Espírito, que habita em vós. E assim podia ser merecida por Cristo.

**RESPOSTA À QUARTA.** — A manifestação da excelência de Cristo inclui-se-lhe no bem, que lhe resulta do conhecimento dos outros, embora mais principalmente pertença ao bem dos que o conhecem, pelo ser que em si mesmos tem. Mas isso mesmo se refere a Cristo, enquanto membros dele.

## **Art. 4 – Se Cristo podia merecer para os outros.**

**O quarto procede-se assim. — Parece que Cristo não podia merecer para os outros.**

1 — Pois, diz a Escritura: A alma que pecar essa morrerá. Logo, e pela mesma razão, a alma que merecer será remunerada. Logo, não é possível tivesse Cristo merecido pelos outros.

2. Demais. — Todos nós participamos da plenitude da graça de Cristo, diz o Evangelho. Ora, os outros homens, tendo a graça de Cristo, não podem merecer pelos outros, segundo aquilo da Escritura: Se Noé, Daniel e Jó se acharem na cidade não livrarão nem a seus filhos nem a suas filhas, mas eles livrarão as suas almas pela sua própria justiça. Logo, também Cristo não podia merecer nada por nós.

3. Demais. — A recompensa que merecemos nos é devida por justiça e não por graça, como o diz o Apóstolo. Se, pois, Cristo mereceu a nossa salvação, segue-se que a nossa salvação não provém da graça de Deus, mas da sua justiça; e que procede injustamente com os que não salva, pois que o mérito de Cristo se estende a todos.

Mas, em contrario, o Apóstolo: Assim como pelo pecado de um só incorreram todos os homens na condenação, assim também pela justiça de um só recebem todos os homens a justificação da vida. Ora, o demérito de Adão redundou em condenação dos outros. Logo, com maior razão, o mérito de Cristo deriva para os demais.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, Cristo teve a graça, não só como um homem particular, mas como cabeça de toda a Igreja, a que todos estão unidos como os membros à cabeça, com o que se constitui misticamente uma pessoa. Donde vem, que o mérito de Cristo se estende aos demais, como membros seus; assim como num homem a ação da cabeça de certo modo pertencente a todos os membros, pois, não sente só para si, mas por todos eles.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O pecado de uma pessoa particular não é nocivo senão a si mesma; mas o pecado de Adão, constituído por Deus princípio de toda a natureza, se transmitiu aos outros pela propagação da carne. E semelhantemente, o mérito de Cristo, constituído por Deus, cabeça de todos os homens, quanto à graça, estende-se a todos os seus membros.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Os outros recebem da plenitude de Cristo, não certo a fonte da graça, mas uma certa graça particular. Por onde, não é necessário que os outros homens possam merecer para os demais, como Cristo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Assim como o pecado de Adão não se transmite aos outros senão pela geração carnal, assim também aos outros não se transmite o mérito de Cristo senão pela regeneração espiritual, operada pelo batismo, pelo qual nos incorporamos em Cristo, segundo aquilo do Apóstolo: Todos os que fostes batizados em Cristo revestiste-vos de Cristo. E isto mesmo é uma graça, o ser concedido ao homem regenerar-se em Cristo. E assim, a salvação do homem provém da graça.

## Questão 20: Da sujeição de Cristo ao Pai

Em seguida devemos tratar do que convém a Cristo relativamente ao Pai. E nessa matéria certas coisas se lhe atribuem relativamente ao Pai; por exemplo, o lhe ser sujeito, o lhe ter orado, o lhe ter servido como sacerdote. Outras lhe são atribuídas ou lho podem ser pela relação do Pai para com ele; por exemplo, o tê-lo o Pai adotado e predestinado.

Em primeiro lugar, pois, devemos tratar da sujeição de Cristo ao Pai. Segundo, da sua oração. Terceiro, do seu sacerdócio. Quarto, se lhe convém a adoção. Quinto, da sua predestinação.

Na primeira questão discutem-se dois artigos:

### Art. 1 — Se devemos dizer que Cristo era sujeito ao Pai.

**O primeiro discute-se assim. — Parece que não devemos dizer que Cristo fosse sujeito ao Pai.**

1 — Pois, tudo o sujeito a Deus Pai é criatura; porque, como foi dito, na Trindade nada serve nem é sujeito. Ora, não podemos dizer, em sentido absoluto, que Cristo seja uma criatura, como dissemos. Logo, também não devemos dizer, em sentido absoluto, que Cristo fosse sujeito a Deus Pai.

2. Demais. — Dissemos que está sujeito a Deus o que lhe serve ao domínio. Ora, não podemos atribuir nenhuma servidão à natureza humana de Cristo. Pois, diz Damasceno: Devemos saber, que não podemos considerar sujeita à servidão a natureza humana de Cristo. Pois, as denominações de servidão e de domínio não designam a natureza nem são sinais de conhecimento, mas exprimem relações, como os nomes de paternidade e de filiação. Logo, Cristo, pela sua natureza humana, não está sujeito a Deus Padre.

3. Demais. — O Apóstolo diz: E quando tudo lhe estiver sujeito, então ainda o mesmo Filho estará sujeito aquele que sujeitou a ele todas as coisas. Ora, como diz ainda o Apóstolo, nós não vemos ainda que lhe esteja sujeito tudo. Logo, Cristo ainda não está sujeito ao Pai, que lhe sujeitou tudo.

Mas, em contrario, o Senhor diz: O Pai é maior que eu. E Agostinho: Não impropriamente diz a Escritura ser o Filho igual ao Pai e o Pai, maior que o Filho. Entendendo-se sem nenhuma confusão que é igual, pela forma de Deus; e maior, por ter o Filho se revestido da forma de servo. Ora, o menor é sujeito ao maior. Logo, Cristo, pela forma de servo, é sujeito ao Pai.

**SOLUÇÃO.** — Ao ser de uma determinada natureza convêm-lhe as propriedades dessa natureza. Ora, a natureza humana, pela sua condição, está sujeita a Deus, de três modos. — Primeiro, pelo grau de bondade. Pois, ao passo que a natureza divina é a bondade mesma por essência, como diz Dionísio, a natureza criada tem uma certa participação da bondade divina, sendo como um raio projetado por ela. — Segundo, a natureza humana está sujeita a Deus, quanto ao poder divino; isto é, enquanto que a natureza humana, como qualquer outra criatura, está sujeita ao ato da disposição divina. — Terceiro, a natureza humana especialmente está sujeita a Deus, pelo seu ato próprio; isto é, enquanto que, por vontade própria, lhe obedece aos mandamentos.

E essa tríplice sujeição ao Pai, Cristo a confessa, de si mesmo. — A primeira, quando diz: Por que me perguntas tu o que é bom? Bom só Deus o é. O que comenta Jerônimo: Aquele que chamara ao mestre, bom e não o proclamara Deus ou Filho de Deus, fica sabendo que, apesar de ser um homem santo, não é bom em comparação com Deus. Com o que quis significar que Cristo, pela sua natureza humana, não chegava ao grau da bondade divina. E como, quando não se trata da grandeza material, ser maior é o mesmo que ser melhor, na expressão de Agostinho, por isso, o Pai é considerado maior que Cristo,

quanto à natureza humana deste. — A segunda espécie de sujeição é atribuída a Cristo, por crermos que o que Cristo praticou, na sua humanidade, ele o fez por disposição divina. Donde o dizer Dionísio, que Cristo está sujeito às ordens de Deus Padre. E esta é uma sujeição de servidão, pela qual toda criatura serve a Deus, sujeitando-se-lhe às ordens, conforme àquilo da Escritura: A criatura servindo-te a ti, seu Criador. E neste sentido também o Apóstolo diz, que o Filho de Deus recebeu a forma de servo. — A terceira sujeição, Cristo a si mesmo se atribui, quando diz: Eu sempre faço o que é do seu agrado. E essa é a sujeição da obediência. Donde o dizer o Apóstolo: Feito obediente ao Pai até a morte.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Assim como não devemos pensar seja Cristo Criatura, absolutamente falando, mas só em virtude da sua natureza humana, quer lhe acrescentemos, quer não, qualquer restrição, como dissemos; assim também não devemos pensar, em sentido absoluto, que Cristo fosse sujeito ao Pai, senão só pela sua natureza humana, mesmo se não lhe acrescentarmos essa restrição. É conveniente porém lha acrescentarmos, para cortar o erro de Ario, que dizia ser o Filho menor que o Pai.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A relação de servidão e do domínio se funda na ação e na paixão; enquanto que é próprio do servo ser movido pelo império do Senhor. Agir, porém, não o atribuímos à natureza como agente, mas à pessoa; pois, o ato é próprio do suposto e do indivíduo, segundo o Filósofo. Mas, a seção é atribuída à natureza como o meio pelo qual a pessoa ou a hipóstase age. Por onde, embora não possamos dizer, propriamente, que a natureza é senhora ou serva podemos porém afirmar com propriedade, que qualquer hipóstase ou pessoa seja senhora ou serva, segundo esta natureza determinada, ou aquela outra. E assim, nada impede dizermos que Cristo está sujeito ao Pai ou lhe é servo, pela sua natureza humana.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Diz Agostinho: Então Cristo transmitirá o seu reino a Deus e ao Pai, quando conduzir a plena visão os justos sobre os quais reina pela fé, de modo que contemplem a essência comum do Pai e do Filho. E então estará totalmente sujeito ao Pai não só em si mesmo, mas também nos seus membros, pela plena participação da vontade divina. Embora, pois, atualmente todas as causas lhe estejam sujeitas, quanto ao seu poder, conforme o Evangelho: Tem-se me dado o poder no céu e na terra.

## **Art. 2 — Se Cristo estava sujeito a si próprio.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que Cristo não estava sujeito a si próprio.**

1. — Pois, diz Cirilo, numa Epístola aceita pelo Sínodo Efesino: Não era Cristo seu próprio servo nem senhor. E assim, é fátuo, e ainda mais, impio, senti-lo e dizê-lo, O que também afirma Damasceno quando diz: O mesmo ser, Cristo, não podia ser servo e senhor de si mesmo. Ora, Cristo é chamado servo do Pai enquanto lhe está sujeito. Logo, Cristo não estava sujeito a si mesmo.

2. Demais. — O servo supõe o senhor. Ora, não pode haver relação de um ser para consigo mesmo; e por isso diz Hilário, que nada é semelhante ou igual a si mesmo. Logo, não podemos dizer fosse Cristo senhor de si mesmo. E por consequência, nem que a si mesmo estivesse sujeito.

3. Demais. — Assim como a alma racional e a carne constituem um só homem; assim o Deus e o homem constituem um só Cristo, no dizer de Atanásio. Ora, não dizemos, de ninguém, que esteja sujeito a si mesmo ou seja servo de si mesmo ou seja maior que si mesmo, pelo fato de ter o corpo sujeito à alma. Logo, nem que Cristo fosse sujeito a si mesmo, pelo fato de ser a sua humanidade sujeita à divindade.

Mas, em contrario, Agostinho diz: A verdade mostra, deste modo, isto é, pelo qual o Pai é maior que Cristo segundo a natureza humana, que o Filho é menor que si próprio.

Demais. — Como Agostinho argumenta no mesmo lugar, o Filho de Deus recebeu a forma de servo mas de modo a não perder a forma de Deus. Ora, pela forma de Deus, comum ao Pai e ao Filho, o Pai é maior que o Filho segundo a natureza humana. Logo, também o Filho é maior que si próprio segundo a natureza humana.

Demais. — Cristo, segundo a natureza humana, é servo de Deus Padre, conforme àquilo do Evangelho. Vou para meu Pai e vosso Pai, para meu Deus e vosso Deus. Ora, quem é servo do Pai o é também do Filho; do contrário, nem tudo o que é do Pai seria do Filho. Logo, Cristo é servo de si mesmo e a si mesmo sujeito.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, ser senhor e servo é atributo da pessoa ou da hipóstase, segundo uma certa natureza. Quando, pois, dizemos que Cristo é Senhor ou servo de si mesmo, ou que o Verbo de Deus é Senhor do homem Cristo, essas expressões podemos entendê-las de dois modos. - Num sentido se aplicam em razão de uma hipóstase ou pessoa; como se uma seja a Pessoa do Verbo de Deus, como senhor, e outra a do homem, como servo; o que constitui a heresia de Nestório. Por isso, na condenação de Nestório, diz o Sínodo Efesino: Quem disser que é Deus ou Senhor o Verbo de Cristo, procedente de Deus Padre, e não o confessar simultaneamente como Deus é homem, por ter o Verbo sido feito carne, segundo as Escrituras, seja anátema. E é nesse sentido que o negam Cirilo e Damasceno; devendo-se no mesmo sentido negar que Cristo fosse menor que si próprio, ou a si próprio sujeito. — De outro modo podemos entender as referidas expressões relativamente à diversidade de naturezas numa mesma Pessoa ou hipóstase. E então podemos dizer, relativamente a uma delas, na qual convém com o Padre, que Cristo, simultaneamente com o Pai é senhor e domina; relativamente porém à outra natureza, na qual convém conosco, está sujeito e serve. E, neste sentido, Agostinho diz ser o Filho menor que si próprio.

É mister porém saber que, sendo o nome de Cristo um nome de Pessoa, como o é o nome de Filho, podemos atribuir a Cristo, essencial e absolutamente falando, o que lhe convém em razão da sua Pessoa, que é eterna; e sobretudo essas relações consideradas como mais propriamente pertencentes à pessoa ou à hipóstase. Ao passo que o que lhe convém segundo a natureza humana, devemos, antes, lhe atribuir com restrição. Assim, podemos dizer que Cristo é, absolutamente falando, Máximo, Senhor e Chefe; mas o ser sujeito ou servo ou menor devemos lhe atribuir com restrição, isto é, segundo a natureza humana.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Cirilo e Damasceno negam fosse Cristo Senhor de si mesmo, se isso importar pluralidade de supostos, necessária para alguém ser senhor de si mesmo, absolutamente falando.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Absolutamente falando, é necessário que o senhor seja diferente do servo; pode porém o domínio e a servidão se revestirem de um certo aspecto, de modo que possa alguém ser senhor e servo de si mesmo, a luzes diversas.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Por causa das partes diversas do homem, das quais uma é superior e outra inferior, diz também o Filósofo, que pode haver justiça do homem para consigo mesmo, quando o irascível e o concupiscível obedecem à razão. E assim, desse modo, pode um homem considerar-se sujeito a si mesmo e de si mesmo servidor, conforme as suas partes diversas.

As **RESPOSTAS** aos outros argumentos resultam claras do que ficou dito. — Assim, Agostinho afirma que o Filho é menor que si próprio, ou a si mesmo sujeito, segundo a natureza humana, não segundo a diversidade de supostos.

## Questão 21: Da oração de Cristo

Em seguida devemos tratar da oração de Cristo.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

### Art. 1 — Se convinha a Cristo orar.

**O primeiro discute-se assim. — Parece que a Cristo não convinha o orar.**

1. — Pois, como diz Damasceno, orar é pedir o que convém, a Deus. Ora, podendo Cristo fazer tudo, não lhe convém pedir nada a ninguém. Logo, parece que não convinha a Cristo o orar.

2. Demais. — Não devemos pedir, em nossas orações, o que sabemos haver certamente de se dar; assim, não oramos para o sol nascer amanhã. Também não é conveniente pedir em nossas orações o que sabemos que de nenhum modo se dará. Ora, Cristo sabia, em tudo, o que haveria de suceder. Logo, não lhe cabia pedir nada, pela oração.

3. Demais. — Damasceno diz que a oração é ascensão do nosso intelecto para Deus. Ora, o intelecto de Cristo não precisava ascender para Deus, com quem estava sempre unido, não só pela união hipostática mas também pela fruição da beatitude. Logo, a Cristo, não convinha orar.

Mas, em contrario, o Evangelho: Aconteceu naqueles dias que saiu ao monte a orar e passou toda a noite em oração a Deus.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos na Segunda Parte, a oração é um como expandir-se da nossa vontade para com Deus, para que a satisfaça. Se, pois, Cristo tivesse uma só vontade – a divina, de nenhum modo lhe cabia orar; pois, a vontade divina faz por si mesma tudo quanto quer, segundo a Escritura: Quantas coisas quis todas fez o Senhor. Mas, tendo Cristo uma vontade divina e outra, humana, e não sendo a sua vontade humana capaz, por si mesma, de fazer o que quer, senão por virtude divina, daí vem que era natural a Cristo orar, enquanto homem e dotado de uma vontade humana.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Cristo, como Deus, podia fazer tudo o que queria; mas não como homem, pois, como tal, não tinha a onipotência, como dissemos. Contudo quis ele, mesmo como homem e Deus, fazer oração ao Pai, não porque não fosse onipotente, mas para nossa instrução. — Primeiro, para mostrar que vinha do Pai, sendo por isso que disse: Falei assim, isto e, orei por atender a este povo que está à roda de mim, para que eles creiam que tu me enviaste. Donde o dizer Hilário: Não precisava de orar; orou por nós, para que o Filho não fosse ignorado. — Segundo, para nos dar o exemplo da oração. E por isso diz Ambrósio : Não escuteis com ouvidos enganosos, pensando que o Filho de Deus orava, por fraqueza, pedindo se realizar o que não podia ele realizar. Mas, como fonte de todo poder, como mestre da obediência, ensina-nos, com o seu exemplo, os preceitos da virtude. Daí o dizer Agostinho: O Senhor podia, sob a forma de servo, e se o fosse necessário, orar em silêncio; mas quis se apresentar ao Pai como pecador, para lembrar que era o nosso Mestre.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Entre as várias coisas futuras que Cristo sabia, sabia que certas se realizariam mediante suas orações. E essas não era inconveniente as pedisse a Deus.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A ascensão não é mais que o movimento para o que está em cima. Ora, o movimento, conforme Aristóteles, é susceptível de duplo sentido. - Num sentido próprio implica a passagem a potencia para o ato, enquanto é o ato do que é imperfeito. E assim, ascender é próprio do que é potencial, e não atual, em relação ao que está em cima. E neste sentido Damasceno diz: O

intelecto humano de Cristo não precisava de ascender para Deus, pois, estava sempre unido com Deus, tanto pela sua existência pessoal, como pela contemplação beatífica. — Noutro sentido, o movimento é o ato do perfeito, isto é, do que existe em ato; e assim chamamos movimento ao inteligir e ao sentir. E neste sentido, o intelecto de Cristo sempre ascende para Deus, pois sempre o contemplava como o que tinha uma existência superior.

## **Art. 2 — Se a Cristo, considerado na sua sensibilidade, convinha orar.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que a Cristo, considerado na sua sensibilidade, convinha orar.**

1. — Pois, diz a Escritura, da pessoa de Cristo: O meu coração e a minha carne se regozijaram no Deus vivo. Ora, a sensibilidade significa um desejo da carne. Logo, a sensibilidade de Cristo podia ascender para o Deus vivo, regozijando-se e, pela mesma razão, orando.

2. Demais. — Ora quem deseja o que pede. Mas, Cristo pediu o que desejava a sua sensibilidade, quando disse — Passe de mim este cálice, como se lê no Evangelho. Logo Cristo, na sua sensibilidade, orou.

3. Demais. — É mais unir-se a Deus em pessoa, que ascender a ele pela oração. Ora, a sensibilidade foi assumida por Deus na unidade de pessoa, assim como qualquer outra parte da natureza humana. Logo, com maior razão, podia ascender a Deus pela oração.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo diz que o Filho de Deus, pela natureza que assumiu, fez-se semelhante aos homens. Ora, os outros homens não oram pela sensibilidade. Logo, também Cristo não orou pela sensibilidade.

**SOLUÇÃO.** — Orar, mediante a sensibilidade, podemos entendê-la de dois modos.

Primeiro, de modo que a oração mesma seja um ato sensível. E deste modo, Cristo não orou sensivelmente; pois. a sua sensibilidade foi da mesma natureza e da mesma espécie que a nossa. Ora, em nós a sensibilidade não pode orar, por duas razões. — Primeiro, porque o movimento da sensibilidade não pode transcender o sensível, e portanto, não pode subir até Deus, como o exige a oração. — Segundo, porque a oração implica uma certa ordem. consistente em desejarmos alguma coisa, como devendo ser realizada por Deus; o que é próprio só da razão. Por onde, a oração é um ato de razão.

Noutro sentido, dizemos que alguém ora mediante a sensibilidade, porque quando faz a sua oração propõe a Deus o objeto do desejo da sua sensibilidade. E neste sentido Cristo orou mediante a sua sensibilidade: enquanto que a sua oração exprimia o afeto da sensibilidade, como se fosse advogado desta. E para assim nos dar uma tríplice instrução. Primeiro, para mostrar que assumiu verdadeiramente a natureza humana, com todos os seus afetos naturais. Segundo, para mostrar que é lícito ao homem, pelo seu afeto natural, querer o que Deus não quer. Terceiro, para mostrar que o homem deve sujeitar o seu afeto próprio à vontade divina. Donde o dizer Agostinho: Cristo, enquanto homem, mostra uma certa vontade particularmente humana, quando diz — Passe de mim este cálice; pois, essa era urna vontade humana, a querer uma causa propriamente particular. Mas como quer, com coração recto, ser homem e ser dirigido para Deus, acrescenta — Contudo, não se faça a minha vontade, senão a tua; como se dissesse — considera-te em mim pois, posso querer algo como próprio, embora Deus queira de outro modo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A carne se regozija em Deus vivo, não pelo ato pelo qual ascende para o Deus vivo, mas pelo redundar nela o coração; isto é, enquanto o apetite sensitivo segue o movimento racional.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Embora a sensibilidade quisesse o que a razão pedia, pedi-lo, contudo, nas suas orações, não era próprio da sensibilidade, mas, da razão.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A união, na pessoa, se funda no ser pessoal, implicado em qualquer parte da natureza humana. Mas, a ascensão da oração é mediante um ato só próprio da razão, como se disse. Logo, a comparação não colhe.

### **Art. 3 — Se convinha a Cristo orar por si.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que não era conveniente a Cristo orar por si.**

1. — Pois, diz Hilário: Embora de nada lhe servisse proferir palavras, contudo falou, para proveito da nossa fé. Assim, pois, parece que Cristo não orou por si, mas por nós.

2. Demais. — Ninguém ora senão pelo que quer; pois, como já dissemos, a oração é uma expansão da nossa vontade afim de ser satisfeita por Deus. Ora, Cristo queria sofrer o que sofria; e assim diz Agostinho: O homem, muitas vezes, encoleriza-se contra a sua vontade; embora não queira, se entristece; dorme embora não queira; e contra a vontade tem fome e sede. Ora, Cristo por tudo isso passou porque quis. Logo, não lhe competia orar por si.

3. Demais. — Cipriano diz: O Mestre da paz e da unidade não quis orar secreta e privadamente, como quem, quando ora, não pede só por si. Ore, Cristo fez o que ensinou, como o diz a Escritura: Jesus começou a fazer e a ensinar. Logo, Cristo não orou nunca só por si.

Mas, *em contrário*, o próprio Senhor, ao orar, dizia: Glorifica ao teu Filho.

**SOLUÇÃO.** — Cristo orou por si, de dois modos. Primeiro, exprimindo o afeto da sua sensibilidade, como se disse; ou ainda o da simples vontade, considerada como natureza, como quando pediu que passasse de si o cálice da paixão. De outro modo, exprimindo o afeto da vontade deliberada, considerada como razão, como quando pediu a glória da ressurreição. E isto racionalmente. Pois, como dissemos, Cristo quis recorrer ao Pai, na sua oração, para nos dar o exemplo de orar e para nos mostrar, que o seu Pai é o autor de que eternamente procede, segundo a sua natureza divina e que dele tem, segundo a sua natureza humana, todo bem que tem. Assim, pois, como pela sua natureza humana já tinha recebido do Pai certos bens, assim também dele esperava certos outros, que ainda não tinha, mas que devia receber. Por onde, assim como pelos bens já recebidos, na sua natureza humana, dava graças ao Pai, reconhecendo-lhe a autoridade deles conforme o lemos nos Evangelhos, assim também para que reconhecesse o Pai como autor, pedia-lhe nas suas orações o que lhe faltava à natureza humana, por exemplo, a glória do corpo e outros bens semelhantes. E nisto também nos deixou o exemplo, para que demos graças pelos bens que recebemos e peçamos também os que ainda não temos.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Hilário se refere à oração vocal, que não precisava, por si mesmo, mas só por causa de nós; por isso diz sinaladamente, que de nada lhe servia proferir palavras. Se, pois, o Senhor ouviu o desejo dos pobres, como diz a Escritura, com muito maior razão só a vontade de Cristo tem o poder da oração, perante o Pai. E por isso ele mesmo dizia: Eu bem sabia que tu sempre me ouves; mas falei assim por atender a este povo que está à roda de mim, para que eles creiam que tu me enviaste.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Cristo por certo queria sofrer o que sofria, e no tempo em que o sofria; queria contudo, depois da paixão, ser glorificado no seu corpo, glória que ainda não tinha. E essa ele a esperava do Pai como autor dela. Donde, e convenientemente, o pedir Iho.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A glória mesma que Cristo pedia nas suas orações, era pertinente à salvação dos outros, segundo aquilo do Apóstolo: Ressuscitou para nossa justificação. E por isso, as orações que fazia, por si, de certo modo também redundavam para os outros. Assim como quando pedimos um bem a Deus para o empregarmos em benefício alheio, oramos não só por nós mesmos mas também pelos outros.

## **Art. 4 — Se a oração de Cristo sempre foi ouvida.**

**O quarto discute-se assim: — Parece que a o oração de Cristo nem sempre foi ouvida.**

1. — Pois, pediu que passasse de si o cálice da paixão, e contudo dele não passou. Logo, parece que nem toda oração sua foi ouvida.

2. Demais. — Cristo pediu fosse perdoado o pecado dos que o crucificaram, como se lê no Evangelho. Contudo esse pecado não foi perdoado a todos, pois os Judeus foram punidos por ele. Logo parece que nem todas as suas orações foram ouvidas.

3. Demais. — O Senhor orou por aqueles que haviam de crer nele, por meio da palavra dos Apóstolos, para que todos fossem. nele um e chegassem à união com ele. Ora, nem todos chegam a tal. Logo, nem todas as suas orações foram ouvidas.

4. Demais. — A Escritura diz, da Pessoa de Cristo: Clamarei durante o dia e tu não me ouvirás. Logo, nem todas as suas orações foram ouvidas.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo: Oferecendo com um grande brado e com lágrimas, foi atendido pela sua reverência.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, a oração é de certo modo interpretativa da vontade humana. Pois, quando oramos, a nossa oração é ouvida, se a nossa vontade é satisfeita. Ora, em sentido absoluto, a vontade do homem é a vontade racional; pois, queremos, absolutamente falando, o que queremos com razão deliberada. Mas, o que queremos por um movimento da sensualidade, ou ainda por um movimento de simples vontade, considerada como natureza, não o queremos absolutamente falando, mas só relativamente, isto é, se não se opuser nenhum obstáculo proveniente da deliberação da razão. Por isso essa vontade se chama antes veleidade que vontade absoluta; isto é, consiste em querermos uma determinada coisa, se nenhum obstáculo se nos opuser. Ora, pela vontade racional, Cristo não queria senão o que sabia estar de acordo com a vontade de Deus. Por isso, toda vontade absoluta de Cristo, mesmo humana, foi cumprida, porque era conforme a Deus; e por consequência todas as suas orações foram ouvidas. Pois, também as orações dos outros são exalçadas, quando as suas vontades estão conformes com Deus, segundo àquilo do Apóstolo: Aquele que esquadrinha os corações sabe, isto é, aprova, o que deseja o Espírito, isto é, que faz os santos desejarem, porque ele só pede pelos santos segundo Deus, isto é, de conformidade com a vontade divina.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O pedido de Cristo de se lhe passar o cálice os santos e expõem diversamente. - Assim, Hilário diz: Quando rogava que de si passasse aquele cálice, não pedia que fosse livre dele, mas que recaísse sobre outros o que de si passasse. E desse modo orava pelos que depois dele haveriam de sofrer, sendo o sentido: Assim como eu bebo este cálice da paixão, assim

também o bebam com esperança confiante, sem sentir dor e sem medo da morte. - Ou, segundo Jerônimo: Diz sinaladamente – este cálice, isto é, do povo judeu, que não tem nenhuma escusa de ignorância, se me matar, porque tem as leis e os profetas que todos os dias vaticinam a meu respeito. — Ou segundo Dionísio Alexandrino: Quando disse — Passe de mim este cálice — não quis significar — Não me seja oferecido — pois, sem lho ter sido oferecido, dele não podia passar. Mas significava que assim como o pretérito nem é intacto nem permanente, assim o Salvador pede seja afastado a tentação que de leve ia penetrando. — Ambrósio, porém, Orígenes e Crisóstomo, dizem que pediu como homem, que por vontade natural foge a morte. — Se, pois, entendermos que pedia, com essas palavras, que os outros mártires lhe viessem a ser os imitadores da paixão, segundo Hilário; ou se pediu que o temor de beber o cálice não o perturbasse; ou que a morte não o detivesse, de qualquer modo cumpriu-se o que ele pediu. — Se porém se entende que pediu para não beber o cálice da morte e da paixão; ou que não o bebesse, dado pelos Judeus, por certo não se cumpriu o que pediu, porque a razão, que propôs a petição, não queria que tal se cumprisse; mas, para nossa instrução, quis nos mostrar a sua vontade natural e o movimento da sensibilidade, que, como homem. tinha.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O Senhor não orou por todos os que o crucificaram, nem também por todos os que haviam de acreditar nele; mas só pelos predestinados para que, por ele, conseguissem a vida eterna.

Donde se deduz também a **RESPOSTA À TERCEIRA OBJEÇÃO.**

**RESPOSTA À QUARTA.** — A expressão — Clamarei e tu não me ouvirás — devemos entendê-la quanto ao efeito da sensibilidade, a que repugnava a morte. Cristo foi porém ouvido quanto ao afeto da razão, como se disse.

## Questão 22: Do sacerdócio de Cristo

Em seguida devemos tratar do sacerdócio de Cristo.

E nesta questão discutem-se seis artigos:

### Art. 1 — Se a Cristo convém ser sacerdote.

**O primeiro discute-se assim. — Parece que a Cristo não convém ser sacerdote.**

1 — Pois, o sacerdote é menor que o anjo, e por isso diz a Escritura: O Senhor me mostrou o sumo sacerdote Jesus, que estava diante do anjo do Senhor. Ora, Cristo é maior que os anjos, segundo o Apóstolo: Feito tanto mais excelente que os anjos, quanto herdou mais excelente nome que eles. Logo, a Cristo não convém ser sacerdote.

2. Demais. — No Antigo Testamento estavam as figuras de Cristo, segundo o Apóstolo: Que são sombra das causas vindouras, mas o corpo é em Cristo. Ora, Cristo não era carnalmente descendente dos sacerdotes da lei antiga; assim, diz o Apóstolo: Manifesta coisa é que da linhagem de Judá nasceu Nosso Senhor; na qual tribo nada falou Moisés tocante aos sacerdotes. Logo, a Cristo não convém ser sacerdote.

3. Demais. — Na lei antiga, que é figura de Cristo, não era o mesmo o legislador e o sacerdote, donde o dizer o Senhor a Moisés, legislador: Faze chegar a ti Arão, teu irmão, para que exercite diante de mim as funções do sacerdócio. Ora, Cristo é o legislador da lei nova, segundo a Escritura: Imprimirei a minha lei nas suas entranhas. Logo, a Cristo não convém ser sacerdote.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Temos aquele pontífice que penetrou os céus, Jesus, Filho de Deus.

**SOLUÇÃO.** — O ofício próprio do sacerdote é ser mediador entre Deus e o povo, porque transmite ao povo os dons divinos, chamando-se sacerdote por ser o como dados das coisas sacras, segundo aquilo da Escritura: Da sua boca, isto é, do sacerdote, os mais buscarão a inteligência da lei. E também por ser quem oferece a Deus as preces do povo, e de certo medo satisfaz a Deus pelos pecados dele. Onde o dizer o Apóstolo: Todo pontífice assunto dentre os homens é constituído o favor dos homens naquelas causas que tocam a Deus, para que ofereça dons e sacrifícios pelos pecados. Ora, isto sobremaneira convém a Cristo. Pois por ele, os bens divinos foram conferidos aos homens, segundo aquilo da Escritura: Pelo qual, isto é, por Cristo, nos comunicou as mui grandes e preciosas graças, que tinha prometido, para que por elas sejais feitos participantes da natureza divina. E também ele reconciliou o gênero humano com Deus, segundo o Apóstolo: Foi do agrado do Pai que nele, isto é, em Cristo, residisse toda a plenitude e o reconciliar por ele a si mesmo todas as coisas.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O poder hierárquico convém aos anjos, enquanto medianeiros entre Deus e os homens, como está claro em Dionísio; por isso o sacerdote, enquanto mediano entre Deus e o povo, tem o nome de anjo, segundo a Escritura: É o anjo do Senhor dos exércitos. Ora, Cristo foi maior que os anjos, não só pela divindade, mas também pela humanidade, por ter a plenitude da graça e da glória. Por onde e de modo mais excelente, teve, acima dos anjos, o poder hierárquico ou sacerdotal, de modo tal que os próprios anjos lhe foram ministros do sacerdócio, como se lê no Evangelho: Chegaram os anjos e o serviam. Mas, pela passibilidade da carne, por um pouco foi feito menor que os anjos, no dizer do Apóstolo. E, assim, foi comparável aos mortais constituídos sacerdotes.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Como diz Damasceno, duas coisas em tudo iguais são idênticas e não, semelhantes. Ora, sendo o sacerdócio da lei antiga a figura do sacerdócio de Cristo, não quis Cristo nascer da estirpe dos sacerdotes, que o figuravam, para mostrar que o seu sacerdócio não era absolutamente idêntico ao deles, mas que diferia como o verdadeiro, do figurado.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como dissemos, os outros homens tem certas graças particulares; mas Cristo, enquanto cabeça de todos, tem a perfeição de todas as graças. Por onde, no atinente aos mais, o legislador difere do sacerdote, que difere do rei; ao passo que Cristo era tudo isso ao mesmo tempo, como a fonte de todas as graças. Donde o dizer a Escritura: O Senhor é o nosso juiz, o Senhor o nosso legislador, o Senhor o nosso rei, ele mesmo nos salvará.

## **Art. 2 — Se Cristo foi ao mesmo tempo sacerdote e vítima.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que Cristo não foi ao mesmo tempo sacerdote e vítima.**

1 — Pois, é função do sacerdote imolar a vítima. Ora, Cristo não se imolou a si mesmo. Logo, não foi simultaneamente sacerdote e vítima.

2. Demais. — O sacerdócio de Cristo era mais semelhante ao sacerdócio dos Judeus, instituído por Deus, que ao sacerdócio dos gentios, adoradores do demônio. Ora, na lei antiga, nunca o homem era oferecido em sacrifício, o que a Escritura sobretudo incrimina nos sacrifícios gentílicos, quando diz: Derramaram o sangue inocente, o sangue de seus filhos e de suas filhas, que haviam sacrificado aos ídolos de Canaã, Logo, o sacerdócio de Cristo não devia ter o próprio homem Cristo como vítima.

3. Demais. — Toda hóstia, por ser oferecida a Deus, é santificada por Deus. Ora a humanidade mesma de Cristo foi desde o princípio santificada por Deus, com quem estava unida. Logo, não podemos convenientemente dizer que Cristo, enquanto homem, fosse vítima.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Cristo nos amou e se entregou a si mesmo por nós outros, como oferenda e hóstia a Deus em odor de suavidade.

**SOLUÇÃO.** — Como diz Agostinho, todo sacrifício visível é sacramento, isto é, sinal sagrado, do sacrifício invisível. Ora, pelo sacrifício invisível, o homem oferece a Deus o seu espírito, segundo aquilo da Escritura: Sacrifício para Deus é o espírito tributado. Por onde, tudo o oferecido a Deus, para elevarmos a ele o nosso espírito, pode chamar-se sacrifício.

Ora, o homem precisa de sacrifícios por três razões. — Primeiro, para remissão dos pecados, que o afastam de Deus. E por isso diz o Apóstolo, que ao sacerdote pertence oferecer dons e sacrifícios pelo pecado. — Segundo, para conservar-se em estado de graça, sempre unido a Deus, que lhe constitui a paz e a salvação. Por isso, na lei antiga imolavam-se hóstias pacíficas pela saúde dos oferentes, como se lê na Escrituras. — Terceiro, para o seu espírito se unir perfeitamente com Deus, o que sobretudo se dará na glória. Por isso, na lei antiga oferecia-se o holocausto, que quer dizer como totalmente queimado.

Ora, tudo isso nos resultou da humanidade de Cristo. — Assim, primeiro, os nossos pecados foram delidos, conforme àquilo do Apóstolo: Foi entregue por nossos pecados. — Segundo, por ele recebemos a graça salvífica, como se lê no Apóstolo: Veio a fazer-se autor da salvação eterna para todos os que lhe obedecerem. — Terceiro, por alcançarmos a perfeição da glória, ainda no dizer do Apóstolo: Temos confiança de entrar no santuário, pelo seu sangue, isto é, na glória celeste. Por onde, o próprio Cristo,

enquanto homem, não só foi sacerdote, mas também hóstia perfeita, ao mesmo tempo hóstia pelo pecado, hóstia pacífica e holocausto.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Cristo não se imolou a si mesmo, mas se expôs voluntariamente à morte, conforme o diz a Escritura: Foi oferecido porque ele mesmo quis. Por isso dizemos que ele se ofereceu.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A imolação do homem Cristo é relativa a uma dupla vontade. - Primeiro, à vontade dos que o imolaram. E então, não tem natureza de vítima; pois, não dizemos que os imoladores de Cristo ofereceram uma hóstia a Deus, mas que delinquiram gravemente. E semelhança desse pecado eram os ímpios sacrifícios dos Gentios, nos quais imolavam homens aos ídolos. - Noutra sentido, podemos considerar a imolação de Cristo relativamente à sua vontade de paciente, que voluntariamente se ofereceu à paixão. E por aí tem natureza de vítima. No que não convém com os sacrifícios dos Gentios.

### **Art. 3 — Se o efeito do sacerdócio de Cristo é a expiação dos pecados.**

**O terceiro discute-se assim.** — Parece que o efeito do sacerdócio de Cristo não é a expiação dos pecados.

1. — Pois, só Cristo pode apagar os pecados, conforme àquilo da Escritura: Eu sou o que apaga as tuas iniquidades. Ora, Cristo não é sacerdote enquanto Deus, mas enquanto homem. Logo, o sacerdócio de Cristo não é expiativo dos pecados.

2. Demais. — O Apóstolo diz que as vítimas do Antigo Testamento não podiam fazer perfeitos; doutra sorte teriam elas cessado de se oferecer, pelo motivo de que não teriam de ali em diante consciência de pecado algum os ministros que uma vez fossem purificados; mas nos mesmos sacrifícios se faz memória dos pecados todos os anos. Ora, semelhantemente, no sacrifício de Cristo há uma comemoração de pecados, quando se diz — Perdoai-nos as nossas dívidas. E também é oferecido continuamente o sacrifício na Igreja, donde o dizer-se ainda — o Pão nosso de cada dia nos dai hoje. Logo, pelo sacerdócio de Cristo não se expiam os pecados.

3. Demais. a lei antiga sobretudo era imolado um bode pelo pecado do príncipe; ou uma cabra pelo pecado de alguém do povo; ou um vitela, pelo pecado do sacerdote, como se lê na Escritura. Ora, Cristo a nenhum desses animais é comparado, mas ao cordeiro, como se lê na Escritura: Eu era como um manso cordeiro, que é levado a ser vítima. Logo, parece que o seu sacerdócio não é expiativo dos pecados.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: O sangue de Cristo, que pelo Espírito Santo se ofereceu a si mesmo sem mácula a Deus, alimpará a nossa consciência das obras da morte, para servir ao Deus vivo. Ora, obras da morte chamam-se os pecados. Logo, o sacerdócio de Cristo tem a virtude de purificar os pecados.

**SOLUÇÃO.** — Duas condições são necessárias para a perfeita purificação dos pecados, pois que duas coisas há no pecado, o saber, a mácula da culpa e o reato da pena. Quanto à mácula da culpa, ela se apaga pela graça, que converte para Deus o coração do pecador; e quanto ao reato da pena, fica totalmente eliminado pelo satisfazer do homem a Deus. Ora, ambos esses efeitos os realizou o sacerdócio de Cristo. Assim, pela sua virtude, foi-nos dada a graça, pela qual os nossos corações se convertem a Deus, segundo aquilo do Apóstolo: Tendo sido justificados gratuitamente por sua graça, pela redenção que tem em Jesus Cristo, ao qual propôs Deus para ser vítima de propiciação pela fé no

seu sangue. E também ele plenariamente satisfaz por nós, enquanto tornou sobre si as nossas fraquezas e ele mesmo carregou com as nossas dores. Por onde é claro que o sacerdócio de Cristo tem plena virtude de expiar os pecados.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Embora Cristo não fosse sacerdote, enquanto Deus, mas enquanto homem, contudo ele mesmo foi sacerdote e simultaneamente Deus. E por isso se lê no Sínodo Efesino: Quem disser, que aquele que se fez nosso Pontífice e Apóstolo não foi o Verbo de Deus, mas um como homem especialmente nascido da mulher e diferente dele, seja anátema. Por onde, na medida em que a sua humanidade obrava em virtude da divindade, o seu sacrifício foi efficacíssimo para apagar os pecados. Donde o dizer Agostinho: Em todo sacrifício quatro causas se consideram — a quem é oferecido, por quem é oferecido, o que; oferecido, por quem é oferecido. Por onde, Cristo, sendo o único e verdadeiro mediador, que nos reconciliou com Deus pelo sacrifício da paz, permanecia um com aquele a quem oferecia, reduziu em si à unidade todos aqueles por quem oferecia, e era uma mesma unidade, ele que oferecia, com o que oferecia.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Os pecados não lembram, na lei nova, por causa da ineficácia do sacerdócio de Cristo, como se por ele os pecados não estivessem suficientemente expiados. Mas, são lembrados, relativamente àqueles que ou não lhe querem participar do sacrifício, como os infiéis, por cujos pecados oramos, para que se convertam; ou também relativamente àqueles, que depois de terem participado, desse sacrifício, desviam-se de qualquer modo dele, pelo pecado. Quanto ao sacrifício que quotidianamente na Igreja se oferece, não é diverso do sacrifício que Cristo mesmo ofereceu. mas, comemoração dele. E por isso diz Agostinho: O próprio Cristo, que ofereceu o sacrifício, foi a oblação dele; cujo sinal sagrado e quotidiano, quer que fosse o sacrifício da Igreja.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como diz Orígenes, embora na lei antiga se oferecessem diversos animais, contudo o sacrifício quotidiano, que era oferecido de manhã e de tarde, era o cordeiro, como se lê na Escritura. E por isso significava, que a oblação do verdadeiro cordeiro, isto é, de Cristo, seria o sacrifício consumativo de todos os outros. Donde o dizer a Escritura: Eis aqui o cordeiro de Deus, eis aqui o que tira o pecado do mundo.

#### **Art. 4 — Se o efeito do sacerdócio de Cristo não só pertencia aos outros, mas também a ele próprio.**

**O quarto discute-se assim.** — Parece que o efeito do sacerdócio de Cristo não pertencia só aos outros, mas também a ele próprio.

1. — Pois, é ofício do sacerdote orar pelo povo, segundo aquilo da Escritura: Os sacerdotes estavam fazendo oração enquanto o sacrifício se consumava. Ora, não somente orou pelos outros, mas também por si mesmo, como se disse e como expressamente o afirma o Apóstolo, quando escreve que nos dias da sua mortalidade ofereceu com um grande brado e com lágrimas preces e rogos a Deus que o podia salvar da morte. Logo, o sacerdócio de Cristo teve o efeito não só para os outros mas também para si.

2. Demais. — Cristo ofereceu-se a si mesmo em sacrifício, na sua paixão. Ora, pela sua paixão mereceu não somente pelos outros, mas também para si, como se estabeleceu. Logo, o sacerdócio de Cristo produziu efeito não só para os outros mas também para si.

3. Demais. — O sacerdócio da lei antiga foi figura do sacerdócio de Cristo. Ora, o sacerdote da lei antiga oferecia sacrifício não só pelos outros, mas também por si mesmo, no dizer da Escritura: O pontífice

entra no santuário para orar por si e pela sua casa e por todo o ajuntamento de Israel. Logo, também o sacerdócio de Cristo produziu efeito não só para ele próprio, mas ainda para os outros.

Mas, *em contrário*, lê-se no Sínodo Efesino: Quem disser que Cristo ofereceu sacrifício por si e não, antes, só por nós — pois não precisava de sacrifício quem era isento de pecado — esse seja anátema. Ora, o ofício do sacerdote consistia sobretudo em oferecer sacrifícios. Logo, o sacerdócio de Cristo nenhum efeito produziu para Cristo.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, o sacerdote é constituído mediano entre Deus e o povo. Ora, precisa de um mediano quem por si só não pode chegar a Deus; e por isso depende do sacerdócio e participa do efeito dele. Ora, de tal não precisava Cristo e assim diz o Apóstolo: Chegando-se por si mesmo a Deus, vivendo sempre para interceder por nós. Por isso não cabia a Cristo beneficiar do efeito do sacerdócio; ao contrário, comunicava-o ele aos outros. Pois, o agente primeiro, em qualquer gênero, é, nesse gênero, influente e não recipiente; assim, o sol ilumina e não é iluminado e o fogo não é aquecido, que aquece. Ora, Cristo é a fonte de todo sacerdócio; pois, se figura dele era o sacerdócio da lei, o sacerdote da lei nova obra, na pessoa dele, segundo aquilo do Apóstolo: Pois eu a indulgência de que usei, se de alguma tenho usado, foi por amor de vós em pessoa de Cristo. Por isso não cabia a Cristo beneficiar do efeito do sacerdócio.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A oração, embora própria dos sacerdotes, contudo não é o ofício peculiar deles; pois, qualquer pode orar por si e por outrem, segundo a Escritura: Orai uns pelos outros para serdes salvos. E assim, poderíamos dizer que a oração, na qual Cristo rogou por si, não era ato de sacerdócio seu. Mas essa resposta fica excluída pelas Palavras que o Apóstolo, depois de ter dito — Tu és sacerdote eternamente, segundo a ordem de Melquisedeque acrescenta: O qual nos dias da sua mortalidade, preces etc., como acima; e assim, a oração feita por Cristo pertencia-lhe ao sacerdócio. E por isso devemos dizer, que os outros sacerdotes participam-lhe o efeito do sacerdócio, não enquanto sacerdotes, mas enquanto pecadores, como mais abaixo diremos. Ora Cristo, absolutamente falando, não teve nenhum pecado. Mas teve na sua carne a semelhança do pecado. Por isso não devemos, em sentido absoluto, afirmar que participou do efeito do sacerdócio; mas só, de certo modo, isto é, pela passibilidade da carne. Donde o dizer sinaladamente: Que o podia salvar da morte.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Na oblação do sacrifício de qualquer sacerdote duas coisas podemos considerar: o sacrifício mesmo oferecido e a devotação do .oferente. Ora, o efeito próprio do sacerdócio é o resultado mesmo do sacrifício. Ora, Cristo alcançou, pela sua paixão, a glória do ressurgir; não quase em virtude do sacrifício, oferecido a modo de satisfação, mas pela devotação mesma, pelo qual sofreu a paixão humildemente e segundo a caridade.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A figura não pode adequar-se à verdade. Por isso o sacerdócio figurado da lei antiga não podia chegar à perfeição de não precisar do sacrifício satisfatório, do qual Cristo não precisava. Por onde, não há semelhanças de razão em ambos os casos. E tal é o que diz o Apóstolo: A lei constituiu sacerdotes a homens que tem enfermidade; mas a palavra do juramento, que é depois da lei, constitui ao Filho perfeito eternamente.

## **Art. 5 — Se o sacerdócio de Cristo permanece eternamente.**

**O quinto discute-se assim. — Parece que o sacerdócio de Cristo não permanece eternamente.**

1. — Pois, como se disse, só precisam do efeito do sacerdócio os contaminados pela enfermidade do pecado, que pode ser expiada pelo sacrifício do sacerdote. Ora, isso não se dará nunca, porque os

santos não tem nenhum pecado, segundo aquilo da Escritura: O teu povo serão todos os justos; e quanto ao pecado dos pecadores será inexpiável, porque não há para o inferno nenhuma redenção. Logo, o sacerdócio de Cristo não é eterno.

2. Demais. — O sacerdócio de Cristo sobretudo se manifestou pela sua paixão e morte, quando pelo seu próprio sangue entrou no santuário, como diz o Apóstolo. Ora, Cristo não sofrerá paixão nem morrerá eternamente, segundo o Apóstolo: Tendo Cristo ressurgido dos mortos, já não morre. Logo, o sacerdócio de Cristo não é eterno.

3. Demais. — Cristo é sacerdote, não enquanto Deus, mas enquanto homem. Ora, Cristo algum tempo não foi homem, isto é, no tríduo da sua morte. Logo, o sacerdócio de Cristo não é eterno.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Tu és sacerdote eternamente.

**SOLUÇÃO.** — No ofício do sacerdote duas coisas, podemos considerar: primeiro, a oblação mesma; do sacrifício; segundo, a consumação do sacrifício, consistente em lhe alcançarem o fim aqueles por quem é oferecido. Ora, o fim do sacrifício que Cristo ofereceu não foram os bens temporais, mas os eternos, que pela sua morte alcançamos. Por isso diz o Apóstolo, que Cristo é o Pontífice presente dos bens vindouros; em razão do que se diz ser eterno o sacerdócio de Cristo. E essa consumação do sacrifício de Cristo foi prefigurada no fato mesmo de que o pontífice da lei entrava uma vez no ano no santo dos santos com o sangue de um bode e de um novilho, como lemos na Escritura; embora o bode e o novilho não os imolasse no santo dos santos, mas fora. Semelhantemente, Cristo entrou no santo dos santos, isto é, no céu, e nos preparou o caminho para nele entrarmos por virtude do seu sangue, que por nós derramou em terra.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Os santos que estiverem na pátria, não precisam mais de expiar, pelo sacerdócio de Cristo; mas, tendo já expiado, precisarão de consumir, mediante o mesmo Cristo, de quem lhes depende a glória. Donde o dizer a Escritura: A claridade de Deus a alumia, isto é, a cidade dos santos, e a lâmpada dela é o Cordeiro.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Embora a paixão e a morte de Cristo não devam renovar-se para o futuro, contudo a virtude de uma tal vítima, já oferecida, permanece eternamente; pois, como diz o Apóstolo, com uma só oferenda fez perfeitos para sempre os que tem santificado.

Donde se deduz clara **A RESPOSTA À TERCEIRA OBJEÇÃO.** — Mas a unidade dessa oblação era figurada na lei pelo fato de uma vez no ano o pontífice da lei entrar no santo dos santos com a solene oblação, como se lê na Escritura. Mas a verdade da figuração não era completa por não ter essa vítima uma virtude sempiterna, e por isso haver necessidade de ser renovada anualmente.

## **Art. 6 — Se o sacerdócio de Cristo era segundo a ordem de Melquisedeque.**

**O sexto discute-se assim.** — Parece que o sacerdócio de Cristo não era segundo a ordem de Melquisedeque.

1. — Pois, Cristo é a fonte de todo sacerdócio, como sacerdote principal. Ora, o principal não depende da ordem alheia, antes, esta é que depende daquele. Logo, Cristo não deve ser chamado sacerdote segundo a ordem Melquisedeque.

2. Demais. — O sacerdócio da lei antiga estava mais próximo do sacerdócio de Cristo do que o sacerdócio anterior ao da lei. Ora, os sacramentos tanto mais expressamente significavam a Cristo, quanto mais próximos dele estavam, como resulta do que foi dito na Segunda Parte. Logo, o sacerdócio de Cristo deve ser antes denominado segundo o Sacerdócio da lei, que segundo o sacerdócio de Melquisedeque, anterior à lei.

3. Demais. — O Apóstolo diz, que o rei da paz, sem pai nem mãe, sem genealogia, não tem princípio de dias nem fim de vida, coisas que convêm só ao Filho de Deus. Logo, Cristo não deve chamar-se sacerdote segundo a ordem de Melquisedeque, como se fosse de outrem; mas, segundo a sua própria ordem.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Tu és sacerdote eternamente segundo a ordem de Melquisedeque.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, o sacerdócio legal foi a figura do sacerdócio de Cristo; não que o exprimisse verdadeira e adequadamente, pois dele muito distava. Quer porque o sacerdócio legal não purificava dos pecados, quer também porque não era eterno, como o sacerdócio de Cristo. Mas a excelência do sacerdócio de Cristo sobre o sacerdócio levítico foi figurado no sacerdócio de Melquisedeque, que recebeu dízimos de Abraão, de cujos lombos recebia dízimos, de certo modo, o sacerdócio da lei. Por onde, o sacerdócio de Cristo é chamado segundo à ordem de Melquisedeque, por causa da excelência do verdadeiro sacerdócio sobre o sacerdócio figurado da lei.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Cristo não é considerado como da ordem de Melquisedeque, quase de um sacerdote mais principal; mas como do que prefigura a excelência do sacerdócio de Cristo sobre o sacerdócio levítico.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Duas coisas podemos considerar no sacerdócio de Cristo: a oblação mesma de Cristo e a sua participação. Quanto à oblação, o sacerdócio da lei mais expressamente figurava, pela efusão do sangue, o sacerdócio de Cristo, que o sacerdócio de Melquisedeque, onde não havia essa efusão. Mas, quanto à participação do sacrifício de Cristo e do seu efeito, pela qual principalmente se lhe manifesta a excelência do sacerdócio sobre o sacerdócio da lei, ele era mais expressamente prefigurado pelo sacerdócio de Melquisedeque, que oferecia pão e vinho, significativos, como diz Agostinho, da união eclesiástica, constituída pela participação do sacrifício de Cristo. Por isso também na lei nova o verdadeiro sacrifício de Cristo é comunicado aos fiéis sob a espécie de pão e de vinho.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Diz-se que Melquisedeque é sem pai nem mãe e sem genealogia, e que não tem princípio de dias nem fim de vida, não pelos não ter, mas por não lermos na Escritura que os tivesse. E por isso mesmo, como diz o Apóstolo no mesmo lugar, foi feito semelhante ao Filho de Deus, que não tem na terra pai e, no céu, não tem mãe nem genealogia, conforme àquilo da Escritura: Quem contara a sua geração? E, segundo a divindade, não tem princípio nem fim de dias.

## Questão 23: Se a adoção convém a Cristo

Em seguida devemos tratar da adoção – se ela convém a Cristo.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

### Art. 1 – Se a Deus convém adotar filhos.

**O primeiro discute-se assim. — Parece que a Deus não convém adotar filhos.**

1. — Pois, ninguém adota como filho senão uma pessoa estranha, conforme o ensinam os juristas. Ora, Deus, sendo criador de todas as coisas, nenhuma pessoa lhe é estranha. Logo, parece que a Deus não convém adotar.

2. Demais. — A adoção foi introduzida para suprir a falta de filiação natural. Ora, em Deus há filiação natural, como se estabeleceu. Logo, não convém a Deus adotar filhos

3. Demais. — A adoção tem por fim fazer o adotado suceder na herança do adotante. Ora, ninguém pode suceder na herança de Deus, porque este nunca morrerá. Logo, a Deus não convém adotar.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: O qual nos destinou para sermos seus filhos adotivos. Ora, a predestinação de Deus não é vã. Logo, Deus adota para si certos como filhos.

**SOLUÇÃO.** — Adotamos alguém como filho para, por nossa bondade, fazê-lo participar da nossa herança. Ora, a bondade de Deus é infinita, e por isso admite as suas criaturas a lhe participarem dos bens; e sobretudo as criaturas racionais, que enquanto feitas à imagem de Deus são capazes da beatitude divina. E esta consiste na fruição de Deus; pela qual também o próprio Deus é feliz e rico por si mesmo, por fruir de si mesmo. Ora, chama-se herança de alguém o que o torna rico. Por onde, por Deus na sua bondade admitir certos homens à herança da beatitude, dizemos que os adota. Mas a adoção divina tem sobre a humana a vantagem de Deus tornar o homem que adota idôneo, pelo dom da graça, a receber a herança celeste; ao contrário, o homem não torna idôneo aquele que adota, mas o escolhe para a adoção já idôneo

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O homem, considerado na sua natureza, não é estranho para que Deus, quanto aos bens naturais que recebe, mas é estranho quanto aos bens da graça e da glória; e é por causa disto que é adaptado.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — É próprio do homem agir para suprir a sua indigência; mas não, de Deus, a quem convém o obrar para comunicar a abundância da sua perfeição. Por onde, assim como, pelo ato de criação, a bondade divina é comunicada a todas as criaturas segundo uma certa semelhança, assim, pelo ato de adoção é comunicada uma semelhança de filiação natural aos homens, segundo aquilo dos Apóstolo: Os que ele conheceu na sua presciência também os destinou para serem conformes à imagem de seu Filho.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Os bens espirituais podem ser possuídos simultaneamente por muitos, mas não os materiais. Por isso, ninguém pode receber uma herança material senão sucedendo ao morto; mas a herança espiritual todos a recebem simultânea e integralmente, sem detrimento do Pai sempre vivo. Embora possamos dizer que o Deus, existente em nós pela fé, morre, para começar a existir em nós, pela visão, segundo a Glosa àquilo do Apóstolo: Se filhos, também herdeiros.

## **Art. 2 — Se adotar convém a toda a Trindade.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que adotar não convém a toda a Trindade.**

1. — Pois, a adoção divina é assim chamada por semelhança com as coisas humanas. Ora, na ordem humana, só podem adotar os que podem gerar filhos; o que, em Deus, só cabe ao Pai. Logo, na ordem divina só o Pai pode adotar.

2. Demais. — Os homens, pela adoção, tornam-se irmãos de Cristo, segundo aquilo do Apóstolo: Para que ele seja o primogênito de muitos irmãos. Ora, irmãos se chamam os filhos do mesmo pai, donde o dizer o Senhor: Vou para meu Pai e vosso Pai. Logo, só o Pai de Cristo tem filhos adotivos.

3. Demais. — O Apóstolo diz: Enviou Deus a seu Filho, para que recebêssemos a adoção de filhos. E porque vós sois filhos, mandou Deus aos vossos corações o Espírito de seu Filho que clama nos vossos corações Pai, Pai. Logo, é próprio adotar àquele a quem o Pai tem o Filho e o Espírito Santo. Ora, isto só é próprio à pessoa do Pai. Logo, adotar ó convém à pessoa do Pai.

Mas, *em contrário*. — É próprio adotar-nos como filhos àquele a quem podemos denominar pai. Onde o dizer, o Apóstolo: Recebeste a adoção de filhos, no qual clamamos — Pai, Pai. Ora, quando dizemos a Deus — Padre nosso, referimo-nos a toda a Trindade, como a ele lhe pertencem os outros nomes que lhe aplicamos relativamente à criatura, como demonstramos na Primeira Parte. Logo, adotar convém a toda a Trindade.

**SOLUÇÃO.** — A diferença entre o Filho adotivo e o Filho natural de Deus está em que o Filho natural de Deus é gerado e não, feito; ao passo que o filho adotivo é feito, segundo aquilo do Evangelho: Deu-lhes ele o poder de se fazerem filhos de Deus. Mas às vezes dizemos que o filho adotivo é gerado, por ter recebido uma nova geração espiritual, que é gratuita e não, natural; donde o dizer a Escritura: De pura vontade sua é que ele nos gerou. Embora, pois, gerar, em Deus, seja próprio da pessoa do Pai, contudo produzir qualquer efeito, na criatura é comum a toda a Trindade, por causa da unidade de natureza: porque onde há uma natureza é necessário haver uma virtude e uma operação. Onde o dizer o Senhor: Tudo o que fizer o Pai o faz também semelhantemente o Filho. Por onde, adotar os homens como filhos de Deus convém a toda a Trindade.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Todas as pessoas humanas não são numericamente da mesma natureza, para que tenham todas a mesma operação e um mesmo efeito, como acontece com Deus. E por isso, aí não há fundamento para semelhança, em ambos os casos.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Nós por adoção nos tornamos irmãos de Cristo, quase tendo o mesmo Pai que ele. O qual, contudo, de um modo, é Pai de Cristo e, de outro, nosso Pai. Por isso sinaladamente diz o Evangelho, em separado — Meu Pai, e em separado, Vosso Pai. Pois, é Pai de Cristo, naturalmente, pela geração, o que lhe é próprio a ele; mas é nosso Pai, por agir voluntariamente, o que lhe é comum a ele, ao Filho e ao Espírito Santo. Por isso não é filho de toda a Trindade, como nós.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como dissemos, a filiação adotiva é uma certa semelhança da filiação eterna; assim como tudo o que foi feito no tempo é de certo modo semelhança das coisas abeterno existentes. Ora, o homem é assimilado ao esplendor do Filho eterno pela claridade da graça, atribuída ao Espírito Santo. Por onde, a adoção, embora comum a toda a Trindade, é contudo apropriada ao Pai como autor, ao Filho como exemplar, ao Espírito Santo como o que imprime em nós a semelhança desse exemplar.

### **Art. 3 — Se ser adotado é próprio da criatura racional.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que ser adaptado não é próprio da criatura racional.**

1. — Pois, Deus não é chamado Pai da criatura racional senão por adoção. Pois, é também chamado Pai da criatura irracional, como quando a Escritura diz: Quem é o Pai da chuva? ou quem produziu as gotas de orvalho? Logo, ser adaptado não é próprio da criatura racional.

2. Demais. — Certos se chamam filhos de Deus por adoção. Ora, o serem filhos de Deus a Escritura propriamente o atribui aos anjos, como naquele passo: Mas um certo dia como os filhos de Deus se tivessem apresentado na frente do Senhor. Logo, não é próprio da criatura racional o ser adaptado.

3. Demais. — O próprio a uma natureza convém a todos os seres que a tem; assim, a faculdade de rir convém a todos os homens. Ora, ser adaptado não convém a toda natureza racional. Logo, ser adaptado não é próprio à natureza racional.

Mas, *em contrário*, os filhos adaptados são herdeiros de Deus, como diz o Apóstolo. Ora, tal herança convém à criatura racional. Logo, é próprio da criatura racional ser adaptada.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, a filiação da adoção é uma certa semelhança da filiação natural. Pois, o Filho de Deus naturalmente procede do Pai, como Verbo mental, tendo unidade de existência com ele. Ora, a esse Verbo pode um ser se assemelhar, de três modos. De um modo, em razão da forma, mas não pela mente; assim, a forma exterior de uma casa construída se assemelha ao Verbo mental do artífice, pela espécie formal; mas não pela mente, porque a forma da casa, na matéria; não é inteligível, quando o era na mente do artífice. E deste modo, qualquer criatura se assimila ao Verbo eterno, por ter sido feita pelo Verbo. - De um segundo modo, uma criatura se assimila ao Verbo, não só em razão da forma, mas ainda quanto a sua mente, assim, a ciência, que nasce na mente do discípulo, se assimila ao Verbo existente na mente do Mestre. E deste modo, a criatura racional, mesmo pela sua natureza, se assemelha ao Verbo de Deus, pela unidade que tem com o Pai; resultante da graça e da caridade. Por isso o Senhor orava: Para que eles sejam um, como também nós somos um. E tal assimilação completa a ideia de adoção, pois, a seres assim assimilados é lhes devida a herança eterna. — Por onde é manifesto, que ser adotado convém só à criatura racional, mas não a todas, senão só as que tem a caridade, que está derramada em nossos corações pelo Espírito Santo, no dizer do Apóstolo. E por isso, ainda na frase do Apóstolo, o Espírito Santo se chama espírito de adoção de filhos.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Deus é chamado Pai da criatura irracional, não propriamente pela adoção, mas pela criação, participando da semelhança, no primeiro sentido.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Os anjos se chamam filhos de Deus pela filiação adotiva; não que ela lhes convenha primariamente, mas por terem sido eles os primeiros que receberam a adoção de filhos.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A adoção não é uma propriedade resultante da natureza, mas, da graça da qual a natureza racional é capaz. Por isso, não é necessário convenha a toda criatura racional. Mas sim, que toda criatura racional seja capaz da filiação adotiva.

### **Art. 4 — Se Cristo, enquanto homem, é filho adotivo de Deus.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que Cristo, enquanto homem, é filho adotivo de Deus.**

1. — Pois, diz Hilário, referindo-se a Cristo: Não perde a dignidade do poder quando adapta a humildade da carne. Logo, Cristo, enquanto homem, é filho adotivo.

2. Demais. — Agostinho diz, que Cristo é homem pela mesma graça pela qual alguém se torna Cristão em virtude da fé inicial. Ora, os outros homens são Cristãos pela graça da adoção. Logo, também Cristo é homem por adoção E portanto, é filho adotivo.

3. Demais. — Cristo, enquanto homem, é servo. Ora, é mais digno ser filho adotivo, que servo. Logo, com maior razão, Cristo, enquanto homem é filho adotivo.

Mas, *em contrário*, diz Ambrósio: Não consideramos o filho adotivo como filho por natureza; mas dizemos filho por natureza o que verdadeiramente o é. Ora, Cristo é verdadeiro e natural Filho de Deus, segundo o Evangelho: Para que estejamos em seu verdadeiro Filho, Jesus Cristo. Logo, Cristo, enquanto homem, não é filho adotivo.

**SOLUÇÃO.** — A filiação propriamente convém à hipóstase ou à pessoa, mas não à natureza; por isso na Primeira Parte dissemos, que a filiação é uma propriedade pessoal. Ora, em Cristo não há outra pessoa ou hipóstase além da incriada, o que convém ser Filho por natureza. Pois, como dissemos, a filiação da adoção é uma semelhança participada da filiação natural. Ora, não dizemos que existe participativamente o que por si mesmo existe. E por isso, Cristo, que é por natureza Filho de Deus, de nenhum modo pode ser chamado filho adotivo. — Quanto aos que atribuem a Deus duas pessoas ou duas hipóstases ou dois supostos, nada racionalmente os impediria dizer que Cristo, enquanto homem, é filho adotivo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Assim como a filiação propriamente não convém à natureza, assim também não, a adoção. E por isso, é expressão imprópria dizer que foi adotada a humildade da carne; entendendo-se aí por adoção a união da natureza humana com a pessoa do Filho.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Essa semelhança de Agostinho devemos entendê-la quanto ao princípio; isto é, porque, assim como não é por méritos de sua parte que qualquer homem é Cristão, assim não foi por nenhum mérito que o homem Cristo foi Cristo. Mas esses dois casos diferem pelo termo, porque Cristo, pela graça da união, é Filho por natureza; ao passo que qualquer homem é filho adotivo pela graça habitual. Mas, a graça habitual, em Cristo, não o fez passar, de não filho, a filho adotivo; é apenas uma consequência da filiação natural, na alma de Cristo, segundo aquilo do Evangelho: Nós vimos a sua glória, como de Filho unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O ser criatura e também a servidão ou a sujeição a Deus não respeitam só à pessoa mas ainda à natureza; o que não pode dizer-se da filiação. Por isso não colhe a comparação.

## Questão 24: Da predestinação de Cristo

Em seguida devemos tratar da predestinação de Cristo.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

### Art. 1 — Se a Cristo cabia ser predestinado.

**O primeiro discute-se assim. — Parece que a Cristo não cabia ser predestinado.**

1 — Pois, o termo da predestinação é a adoção como filho, segundo o Apóstolo: O qual nos predestinou para sermos seus filhos adotivos. Ora, a Cristo não cabia ser filho adotivo. Logo, não lhe cabia ser predestinado.

2. Demais. — Em Cristo duas coisas devemos considerar — a natureza humana e a pessoa. Ora, não podemos dizer que Cristo fosse predestinado em razão da natureza humana; pois, é falsa a proposição — A natureza humana é filho de Deus. Semelhantemente, nem em razão da pessoa; porque a sua pessoa é a do Filho de Deus, não por graça, mas por natureza; ora, a predestinação implica a graça, como se disse na Primeira Parte. Logo, Cristo não foi Filho de Deus por predestinação.

3. Demais. — Assim, como o feito nem sempre existiu, assim, o predestinado, porque a predestinação importa uma certa anterioridade. Ora, como Cristo sempre foi Deus e Filho de Deus, não se diz propriamente que o homem Cristo fosse feito Filho de Deus. Logo, pela mesma razão, não devemos dizer que Cristo foi Filho de Deus por predestinação.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo, falando de Cristo: Que foi predestinado Filho de Deus com poder.

**SOLUÇÃO.** — Como resulta do que dissemos na Primeira Parte, a predestinação em sentido próprio é uma certa divina e abeterna preordenação do que a graça de Deus realizará no tempo. Ora, Deus, com a graça da união, tornou o homem temporalmente, Deus e Deus, homem. Nem pode dizer-se que Deus não preordenasse abeterno que isso se realizasse no tempo; pois, daí resultaria que Deus seria susceptível de uma ideia nova. Donde portanto devemos concluir que a união mesma das naturezas, na pessoa de Cristo inclui-se na predestinação eterna de Deus. É, em razão disso, dissemos que Cristo foi predestinado.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O Apóstolo se refere, no lugar aduzido, à predestinação pela qual nós somos predestinados para filhos adotivos. Pois, assim como Cristo é de um modo singular e excelente Filho de Deus por natureza, assim também foi predestinado, de modo singular.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Como diz a Glosa, certos ensinaram que a predestinação deve ser entendida da natureza e não, da pessoa; e isso por ter sido feita à natureza humana à graça de ser unida ao Filho de Deus, na unidade de pessoa. — Mas, neste sentido, a locução do Apóstolo é imprópria, por duas razões. Primeiro, por uma razão geral. Pois, não dizemos que é a natureza de alguém a predestinada, mas o suposto; pois, predestinar é dirigir para a salvação, a qual é própria do suposto, que age em vista do fim da beatitude. Segundo, por uma razão especial, porque ser Filho de Deus não convém à natureza humana; pois, é falsa a proposição. — A natureza humana é Filho de Deus. Salvo se alguém quisesse compreender o pensamento do Apóstolo, forçando-lhe o sentido, assim: Que foi predestinado Filho de Deus com poder, isto é, foi predestinado que a natureza humana se unisse ao Filho de Deus em pessoa. - Donde se conclui que a predestinação é atribuída à pessoa de Cristo, não em si mesma, ou enquanto subsistente em a natureza divina, mas enquanto subsistente em a natureza humana. Por isso, o Apóstolo, depois de ter dito – Que foi jeito da linhagem de Davi segundo a carne, acrescenta: Que foi

predestinado Filho de Deus com poder. Para nos fazer compreender que, por ter sido feito da linhagem de Davi segundo a carne, foi predestinado Filho de Deus com poder. Embora seja natural à pessoa de Cristo, em si mesma considerada, ser Filho de Deus com poder; o que porém não lho é pela natureza humana, pela qual essa filiação lhe convém pela graça da união.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Origines ensina ser o seguinte o que o Apóstolo literalmente diz: Que foi destinado Filho de Deus com poder, que não supõe nenhuma anterioridade, não havendo, pois aí qualquer dificuldade. — Mas outros, a anterioridade implicada no particípio predestinado a referem, não ao fato de ser Filho de Deus, mas à sua manifestação, segundo o modo habitual de a Escritura se exprimir, pelo qual considera feito o que é conhecido. E então será o sentido: Cristo foi predestinado para manifestar-se como Filho de Deus. — Mas nesse caso, predestinação não é tomada em sentido próprio. Pois, consideramos propriamente predestinado quem é dirigido ao fim da beatitude; ora, a beatitude de Cristo não depende do nosso conhecimento.

E por isso é melhor dizermos, que a anterioridade implicada no particípio predestinado não se refere à pessoa, em si mesma, mas em razão da natureza. Pois, essa pessoa, embora fosse abeterno Filho de Deus, contudo não foi sempre Filho de Deus o subsistente em a natureza humana. E por isso diz Agostinho: Jesus, que havia de ser pela carne filho de Davi, foi contudo predestinado para ser Filho de Deus pelo poder.

E devemos considerar que, embora o particípio — predestinado implique anterioridade, como o particípio — feito não o significa contudo do mesmo modo. Pois, ser efeito exprime uma realidade como ela em si mesma é; ao passo que ser predestinado se refere ao que está na apreensão de quem preordena. Ora, o que subsiste como tal, em virtude de uma forma e de uma natureza, pode ser apreendido enquanto ligado a essa forma, ou ainda absolutamente. E como, em sentido absoluto, não convém à pessoa de Cristo o ter começado a ser Filho de Deus, convém-lhe contudo enquanto inteligida ou apreendida como existente em a natureza humana; pois, teve um começo temporal a existência do Filho de Deus revestido da natureza humana. Por onde, é mais verdadeira a proposição — Cristo foi predestinado Filho de Deus que a outra: Cristo foi feito Filho de Deus.

## **Art. 2 — Se é falsa a proposição - Cristo, enquanto homem, foi predestinado para Filho de Deus.**

**O segundo discute-se assim — Parece falsa a proposição: Cristo, enquanto homem, foi predestinado para Filho de Deus.**

1. — Pois, cada qual é num determinado tempo, o para que foi predestinado, porque a predestinação de Deus não falha. Se, portanto, Cristo, enquanto homem, foi predestinado para Filho de Deus, resulta que é Filho de Deus, enquanto homem. Ora, isto é falso. Logo, também a primeira proposição.

2. Demais. — O que convém a Cristo, enquanto homem, convém a qualquer homem, pois, ele é da mesma espécie que os outros homens. Se, pois, Cristo, enquanto homem, foi predestinado Filho de Deus, resulta que isso também cabe a qualquer homem. Ora, tal é falso. Logo, também a primeira proposição.

3. Demais. — O que se fará no tempo foi predestinado abeterno. Ora, a proposição — O Filho de Deus foi feito homem — é mais verdadeira que a outra — O homem foi feito filho de Deus. Logo, a proposição — Cristo, enquanto Filho de Deus foi predestinado para ser homem — é mais verdadeira que a sua inversa — Cristo, enquanto homem, foi predestinado para Filho de Deus.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Dizemos que foi predestinado o próprio Senhor da glória, por ter sido feito homem o Filho de Deus.

**SOLUÇÃO.** — Duas coisas podemos considerar na predestinação. Uma, relativa à própria predestinação eterna; que, então, implica uma certa anterioridade relativa ao suposto da predestinação. Noutra sentido, pode ser considerada quanto ao seu efeito temporal, dom gratuito de Deus. Por onde, devemos concluir que, de ambos estes modos a predestinação é atribuída a Cristo em razão da só natureza humana. Pois, a natureza humana nem sempre esteve unida ao Verbo; e também lhe foi conferido pela graça, que se unisse à pessoa do Filho de Deus. E portanto, só em razão da natureza humana é que a predestinação convém a Cristo. Donde o dizer Agostinho: Uma elevação tão grande, tão alta e tão sublime foi predestinada à natureza humana, que não podia, assim, ser mais exaltada. Ora, dizemos que convém a alguém, enquanto homem, o que lhe convém em razão da natureza humana. Donde, pois, devemos concluir, que Cristo, enquanto homem, foi predestinado para Filho de Deus.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Na proposição — Cristo, enquanto homem, foi predestinado para Filho de Deus — a restritiva — enquanto homem, pode referir-se ao ato significado pelo participio, de dois modos. — Primeiro, quanto ao que está materialmente incluído na predestinação. E então é falsa. Pois, o sentido é: ter sido predestinado que Cristo, enquanto homem fosse Filho de Deus. E neste sentido a objeção colhe. De outro modo, pode referir-se à razão mesma do ato; isto é, enquanto que a predestinação implica, por natureza, anterioridade e efeito gratuito. E, neste sentido, a predestinação convém a Cristo em razão da natureza humana, como se disse; é considerado então predestinado, enquanto homem.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Uma causa pode convir a um homem, em razão da natureza humana, de dois modos. — Primeiro, por ser dela a causa a natureza humana; assim a faculdade de rir convém a Sócrates em razão da natureza humana, de cujos princípios procede essa faculdade. E, neste sentido, ser predestinado não convém a Cristo nem a nenhum homem, em razão da natureza humana. Neste sentido, pois, procede a objeção. — De outro modo, dizemos que uma causa convém a alguém, em razão da natureza humana, quando a natureza humana é susceptível de tal causa. E então dizemos que Cristo foi predestinado em razão da natureza humana porque a predestinação se refere à exaltação da natureza humana em Cristo, como dissemos.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O Verbo de Deus assumiu a natureza humana de um modo tão infavelmente singular, que simultaneamente se chamassem Deus — o filho do homem por causa da natureza humana assumida; e o Filho de Deus, por causa do Unigênito, assumente — como diz Agostinho. E portanto, como essa assunção se inclui na predestinação, como gratuita, podemos dizer tanto que o Filho de Deus foi predestinado para ser homem, como que o foi o Filho do Homem, para ser Filho de Deus. Mas, como não foi ao Filho de Deus a graça de ser homem, mas antes, à natureza humana, para que se unisse ao Filho de Deus, podemos mais propriamente dizer, que Cristo, enquanto homem, foi predestinado para ser Filho de Deus, do que: Cristo, enquanto Filho de Deus, foi predestinado para ser homem.

### **Art. 3 — Se a predestinação de Cristo é o exemplar da nossa predestinação.**

**O terceiro discute-se assim.** — Parece que a predestinação de Cristo não foi o exemplar da nossa predestinação.

1 — Pois, o exemplar preexiste ao exemplado. Ora, nada preexiste ao eterno. Sendo, pois, a nossa predestinação eterna, parece que a predestinação de Cristo não é o exemplar da nossa.

2. Demais. — O exemplar conduz ao conhecimento da nossa predestinação, do exemplado. Ora, não precisava Deus de Ihe ser trazido o conhecimento por um terceiro, segundo o Apóstolo: Os que ele conheceu na sua presciência também os destinou, Logo, a predestinação de Cristo não é o exemplar da nossa predestinação.

3. Demais. — O exemplar é conforme ao exemplado, Ora, uma é a razão da predestinação de Cristo e outra, a da nossa. Porque, nós somos destinados para filhos da adoção, e Cristo foi destinado como Filho de Deus com poder, na expressão do Apóstolo. Logo, a sua predestinação não é o exemplar da nossa.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Ele, o Salvador, o mediador entre Deus e os homens, o homem Cristo Jesus, é a preclaríssima luz da predestinação e da graça. Ora, é chamado luz da predestinação e da graça, porque pela sua predestinação e a sua graça se manifesta a nossa predestinação; o que é próprio do exemplar. Logo, a predestinação de Cristo é o exemplar da nossa.

**SOLUÇÃO.** — A predestinação pode ser considerada a dupla luz. — Primeiro, quanto ao ato mesmo do destinante. E então a predestinação de Cristo não pode ser chamada exemplar da nossa predestinação; pois, de um modo pelo mesmo ato eterno, Deus nos destinou a nós e a Cristo. — De outro modo, a predestinação pode ser considerada relativamente àquilo para que alguém é destinado; o que é o termo e o efeito da predestinação. — E assim, a predestinação de Cristo é o exemplar da nossa predestinação. E isto de dois modos. Primeiro, quanto ao bem ao qual somos destinados. Pois, Cristo foi destinado a ser por natureza o Filho de Deus; ao passo que nós somos destinados à filiação de adoção, que é uma semelhança participada pela filiação natural.

Donde o dizer o Apóstolo: Os que ele conheceu na sua presciência também os destinou para serem conformes à imagem de seu Filho. De outro modo, quanto à maneira de conseguir o referido bem, que é mediante a graça. O que em Cristo é manifestíssimo; porque a natureza humana em Cristo está unida ao Filho de Deus, sem precedência de nenhum mérito seu. E, como diz o Evangelho, todos nós participamos da plenitude da sua graça.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A objeção colhe relativamente ao ato mesmo do destinante.

E o mesmo devemos **RESPONDER À SEGUNDA.**

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Não é necessário o exemplado conformar-se em tudo ao exemplar; mas basta que o exemplado de algum modo imite o seu exemplar.

#### **Art. 4 — Se a predestinação de Cristo é a causa da nossa predestinação.**

**O quarto discute-se assim.** — Parece que a predestinação de Cristo não é a causa da nossa predestinação.

1 — Pois, o eterno não tem causa. Ora, a nossa predestinação é eterna. Logo, a predestinação de Cristo não é a causa da nossa predestinação.

2. Demais. — O que depende da simples vontade de Deus não tem outra causa senão essa vontade. Ora, a predestinação depende da simples vontade de Deus, ao dizer do Apóstolo: Sendo destinados pelo

decreto daquele que obra todas as coisas seguido o conselho da sua vontade. Logo, a predestinação de Cristo não é causa da nossa.

3. Demais. — Removida a causa, removido fica o efeito. Ora, removida a predestinação de Cristo, removida não fica a nossa predestinação; porque, mesmo se o Filho de Deus não se tivesse encarnado, haveria algum modo possível de operar a nossa salvação, como diz Agostinho. Logo, a predestinação de Cristo não é a causa da nossa predestinação.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: O qual nos predestinou para sermos seus filhos adotivos por Jesus Cristo.

**SOLUÇÃO.** — Considerada a predestinação no seu ato mesmo, a predestinação de Cristo não é a causa da nossa, pois, por um mesmo ato Deus predestinou a Cristo e a nós. Se, porém, considerarmos a predestinação, quanto ao seu termo, então a predestinação de Cristo é a causa da nossa; porque Deus preordenou a nossa salvação, predestinando ab eterno, que seria ela operada por Cristo. Pois, a predestinação eterna não só inclui o que se fará no tempo, mas ainda o modo e a ordem pelos quais nele e se cumprirá.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA E À SEGUNDA OBJEÇÕES.** — Essas objeções procedem, quanto ao ato da predestinação.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Se Cristo não devesse encarnar-se, Deus teria preordenado, que os homens se salvassem por outra causa. Mas, como preordenou a Encarnação de Cristo, simultaneamente preordenou que ele fosse a causa da nossa salvação.

## Questão 25: Da adoração de Cristo

Em seguida devemos tratar do que respeita a Cristo em relação a nós. E primeiro, da adoração de Cristo, pela qual nós o adoramos. Segundo, de ser ele o mediador nosso, perante Deus.

Na primeira questão discutem-se seis artigos:

### **Art. 1 — Se por uma mesma adoração deve ser adorada a divindade e a humanida de Cristo.**

**O primeiro discute-se assim. — Parece que por uma mesma adoração não deve ser adorada a divindade e a humanidade de Cristo.**

1. — Pois, a divindade de Cristo deve ser adorada pela adoração comum ao Pai e ao Filho; donde o dizer o Evangelho: Todos honrem ao Filho assim como honram ao Pai. Ora, a humanidade de Cristo não é comum com o Pai. Logo, não deve pela mesma adoração ser adorada a humanidade de Cristo e a sua divindade.

2. Demais. — A honra é propriamente o prêmio da virtude, como diz o Filósofo. Ora, a virtude merece o seu prêmio pelo seu ato. Mas, como, em Cristo, uma é a operação da sua natureza divina e outra, da humana, como demonstramos, resulta que deve ser uma a honra tributada à sua humanidade, e outra à sua divindade.

3. Demais. — A alma de Cristo, se não estivesse unida ao Verbo, devia ser venerada pela excelência da sabedoria e da graça que tem. Ora, nada perdeu da sua dignidade por se ter unido ao Verbo. Logo, à natureza humana em Cristo deve ser tributada uma adoração própria, além da que lhe é prestada à divindade.

Mas, *em contrário*, diz o Quinto Sínodo: Quem afirmar que adora a Cristo nas suas naturezas, o que constitui duas adorações; e que não adora, por uma só adoração, o Verbo de Deus encarnado, simultaneamente com a sua carne, como foi estabelecido desde o início da Igreja de Deus, esse seja anátema.

**SOLUÇÃO.** — Em quem é honrado duas coisas podemos considerar, a saber: A pessoa a quem a honra é tributada e a causa da honra. Ora, propriamente, a honra é prestada a todo ser por si subsistente. Assim, não dizemos que a mão de um homem é honrada, mas que esse homem o é. E se às vezes dissermos, que é honrada a mão ou o pé de alguém, isso não significa sejam essas partes por si mesmas honradas, mas que, nelas, honramos o todo. De cujo modo também um homem pode ser honrado por alguma exterioridade sua, como na sua roupa, na sua imagem ou no seu embaixador. Mas, a causa da honra é princípio em virtude do qual o honrado tem alguma excelência; pois, a honra é a reverência prestada a alguém por causa da sua excelência, como se disse na Segunda Parte. Se, pois, num só homem existirem várias causas de ser honrado, Por exemplo, a Superioridade, a ciência e a virtude, esse homem receberá por certo uma só honra por parte de quem o honra, mas serão várias as honras, pelas suas causas; pois, o mesmo homem é o honrado tanto pela ciência como pela virtude. Ora, havendo em Cristo uma só pessoa, de natureza divina e humana, e também uma só hipóstase e um suposto, só uma é a adoração e só uma a honra por parte dos que o adoram; mas, quanto à causa por que é honrado, podemos considerar várias as adorações, de modo que será uma a honra tributada à sabedoria incriada e outra, à salvação criada. - Mas, se tivesse Cristo várias pessoas ou hipóstases seriam também várias as adorações, em sentido absoluto. E tal é o que o Sínodo condena. Pois, determina o seguinte: Quem ousar dizer que devemos coadorar o homem assumido, com o Verbo de Deus, como se fossem duas

adorações diferentes, e que, ao contrário, não é a mesma adoração que honra o Emanuel, enquanto Verbo feito carne, esse seja anátema.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Na Trindade três são os honrados, mas uma só a causa da honra. O contrário se dá no mistério da Encarnação. Por isso, é uma a honra tributada à Trindade e outra a tributada a Cristo.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Não é a operação a honrada, que é só a razão da honra. Por isso, o haver em Cristo duas operações não prova serem duas as adorações, mas sim, duas causas de adoração.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Se a alma de Cristo não estivesse unida ao Verbo de Deus, seria a parte mais principal da humanidade dele. Por isso sobretudo devia ser honrada, por a ser nele o homem a parte principal. Mas, por estar a alma de Cristo unida a uma pessoa mais digna, a essa pessoa sobretudo, a qual a alma de Cristo está unida, é devida a honra. Mas isso não diminui a dignidade da alma de Cristo, ao contrário, a aumenta, como também dissemos.

## **Art. 2 — Se a humanidade de Cristo deve ser adorada por adoração de latria.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que a humanidade de Cristo não deve ser adorada por adoração de latria.**

1. — Pois aquilo da Escritura: Adorai o escabelo de seus pés porque é ele é santo — diz a Glosa: A carne assumida pelo Verbo de Deus nós a adoramos sem nenhuma impiedade; pois, ninguém lhe come espiritualmente a carne, antes de adorá-la; mas não me refiro à adoração de latria, devida só ao Criador. Ora, a carne de Cristo é parte da sua humanidade. Logo, a humanidade de Cristo não deve ser adorada com adoração de latria.

2. Demais. — O culto de latria a nenhuma criatura é devido; pois, os Gentios foram reprovados porque adoraram e serviram à criatura, no dizer do Apóstolo. Ora, a humanidade de Cristo é uma criatura. Logo, não deve ser adorada com adoração de latria

3. Demais. — A adoração de latria é devida a Deus como reconhecimento do seu domínio máximo, segundo a Escritura: Adorarás ao Senhor teu Deus e só a ele servirás. Ora, Cristo enquanto homem é menor que o Pai. Logo, a sua humanidade não deve ser adorada com adoração de latria.

Mas, *em contrário*, Damasceno diz: É adorada a carne de Cristo, depois de encarnado o Verbo de Deus, não em si mesma, mas pelo Verbo de Deus a ela hipostaticamente unido. E aquilo da Escritura — Adorai o escabelo de seus pés — diz a Glosa: Quem adora o corpo de Cristo não olha para a terra, mas antes aquele de quem é o escabelo, em honra do qual adora o escabelo. Ora, o Verbo encarnado é adorado por adoração de latria. Logo, também o seu corpo ou a sua humanidade.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, a honra da adoração propriamente é devida à hipóstase subsistente; contudo a razão da honra pode ser o que não é subsistente, por causa do que é honrado o seu sujeito. E assim de dois modos podemos entender a adoração da humanidade de Cristo. Primeiro, que lhe pertença, como ao ser adorado. E portanto, adorar a carne de Cristo não é senão adorar o Verbo de Deus encarnado; assim como adorar a veste do rei não é senão adorar o rei vestido. E, desse modo, a adoração da humanidade de Cristo é uma adoração de latria. - Em segundo lugar, podemos entender a adoração da humanidade de Cristo, que lhe é tributada em razão de ser ela perfeita, por todos os dons da graça. E então a adoração da humanidade de Cristo não é uma adoração de latria; mas de dulia; de

modo que a mesma pessoa una de Cristo seja adorada por adoração de latria, por causa da sua divindade; e por adoração de dulia por causa da perfeição da sua humanidade. Nem há nisso incongruência, porque a Deus Padre é devida a honra de latria por causa da divindade, e a honra de dulia por causa do domínio com que governa a criatura. Por isso, àquilo da Escritura — Senhor Deus meu, em ti esperei — diz a Glosa — Deus de todos, pelo poder, a quem é por isso devida a dulia; Deus de todos pela criação, a quem é devida então a latria.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A Glosa citada não devemos entendê-la como significando, que deva a carne de Cristo ser adorada separadamente da sua divindade; pois, isso seria possível somente se não fosse uma mesma a hipóstase de Deus e do homem. Mas como diz Damasceno, se separamos, com penetração de inteligência, o que é visto, do que é compreendido, não deve ser adorado como criatura, isto é, com adoração de latria. E então, assim entendida, como separada do Verbo de Deus, é lhe devida a adoração de dulia; não qualquer, por exemplo, a prestada às outras criaturas; mas uma de mais excelência, chamada hiperdulia.

**DONDE** também se deduz a **RESPOSTA À SEGUNDA E À TERCEIRA OBJEÇÕES.** — Porque a adoração de latria não é prestada à humanidade de Cristo em razão dela mesma, mas em razão da divindade, a que está unidade, pela qual Cristo não é menor que o Pai.

### **Art. 3 — Se a imagem de Cristo deve ser adorada com adoração de latria.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que à imagem de Cristo não deve ser adorada com adoração de latria.**

1. — Pois, diz a Escritura: Não farás para ti imagem de escultura, nem figura alguma. Ora, nenhuma adoração deve ser prestada contra o preceito de Deus. Logo, a imagem de Cristo não deve ser adorada com adoração de latria.

2. Demais. — Não devemos imitar as práticas dos gentios, como diz o Apóstolo. Ora, os gentios são precipuamente acusados porque mudaram a glória do Deus incorruptível em semelhança de figura de homem corruptível. Logo, a imagem de Cristo não deve ser adorada com adoração de latria.

3. Demais. — A Cristo é devida a adoração de latria em razão da divindade, e não, da humanidade. Ora, à imagem da sua divindade, impressa na alma racional, não é devida a adoração de latria. Logo, muito menos o é à imagem corpórea, que lhe representa a humanidade.

4. Demais. — No culto divino não se deve praticar senão o instituído por Deus. Por isso o Apóstolo, ao transmitir a doutrina do sacrifício da Igreja, diz; Eu recebi do Senhor o que também vos ensinei a vós. Ora, a Escritura nada nos diz sobre a adoração das imagens. Logo, a imagem de Cristo não deve ser adorada com adoração de latria.

Mas, *em contrário*, Damasceno cita Basílio, que diz: A honra prestada à imagem é prestada ao ser a que ela pertence, isto é, ao modelo. Ora, o modelo mesmo isto é, Cristo, deve ser adorado com adoração de latria. Logo, também a sua imagem.

**SOLUÇÃO.** — Como diz o Filósofo, a nossa alma se aplica com duplo movimento, a uma imagem, à em si mesma, como uma determinada coisa e enquanto imagem de alguém. E entre esses dois movimentos há a diferença seguinte: o primeiro movimento, pelo qual nos aplicamos a uma imagem, enquanto uma determinada coisa, difere daquele pelo qual nos aplicamos ao ser a que ela pertence; ao passo que o segundo movimento, cujo objeto é a imagem como tal, é idêntico ao que tem por objeto o ser ao qual

ela pertence. Donde, pois, devemos concluir, que à imagem de Cristo, enquanto uma determinada coisa, por exemplo, madeira esculpida ou pintada, nenhuma reverência é prestada, por que reverência só é devida à natureza racional. E daí resulta que lhe prestamos reverência só enquanto imagem. Donde se segue que a mesma reverência é prestada à imagem de Cristo e ao próprio Cristo. Sendo, portanto, Cristo adorado com adoração de latria, conseqüentemente a sua imagem deve ser adorada também com adoração de latria.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O referido preceito não proíbe fazer qualquer escultura ou imagem, mas, fazê-la para adorar, e por isso acrescenta: Não as adorarás nem lhes darás culto. Mas, como se disse, o movimento para a imagem é o mesmo que o para a realidade; por isso, é proibida a adoração da imagem do mesmo modo pelo qual o é a adoração do ser a que ela pertence. E por isso se entende a proibição, do lugar aduzido, de adorar as imagens, que os gentios faziam para venerar os seus deuses, isto é, os demônios. Donde o acrescentar a Escritura: Não terás deuses estrangeiros diante de mim. Pois, do verdadeiro Deus, que é incorpóreo, não se pode fazer nenhuma imagem corpórea; porque, como diz Damasceno, é suma insipiência e impiedade dar figura ao divino. Mas, como no Novo Testamento Deus se fez homem, pode ser adorado na sua imagem corpórea.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O Apóstolo proíbe tomarmos parte nas obras infrutuosas dos Gentios; mas não o proíbe que lhes participemos das obras úteis, Ora, a adoração das imagens deve ser contada entre as obras infrutuosas, por duas razões. Primeiro, porque certos gentios adoravam essas imagens como se fossem as realidades, crendo habitar nelas a divindade, por causa das respostas que os demônios por meio delas davam, e outros efeitos insólitos semelhantes. Segundo, por causa das realidades que elas manifestavam; pois, faziam essas imagens, de certas criaturas, veneradas nelas pela veneração de latria. Ao passo que nós adoramos por adoração de latria a imagem por causa da realidade que ela representa, como dissemos.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — À criatura racional é devida reverência, em si mesma. Por onde, se à criatura racional, que é a imagem de Deus, fosse tributada a adoração de latria, poderia haver ocasião de erro; isto é, poderia o afeto dos adoradores limitar-se ao homem, como um determinado ser, sem levar-se até Deus, de que ele é a imagem. O que não pode dar-se com a imagem esculpida ou pintada na matéria sensível.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Os Apóstolos, por uma inspiração familiar do Espírito Santo, ensinaram certas práticas a serem observadas pelas Igrejas, que não deixaram por escrito, mas na observância da Igreja, através das gerações do fiéis, Por isso o Apóstolo mesmo diz: Estai firmes e conservai as tradições que aprendestes, ou de palavra, isto é, proferida oralmente, ou de carta nossa, isto é, por um escrito transmitido. E entre essas tradições está a da adoração das imagens de Cristo. Por isso São Lucas pintou a imagem de Cristo, que, segundo se conta, está em Roma.

#### **Art. 4 — Se à cruz de Cristo devemos prestar a adoração de latria.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que a cruz de Cristo não devemos prestar a adoração de latria.**

1. — Pois, nenhum filho piedoso venera a contumélia feita contra o seu próprio pai, por exemplo, o flagelo com que é flagelado, o madeiro em que foi suspenso; do contrário, aborrece tudo isso. Ora, Cristo, no lenho da cruz, sofreu aprobiosíssima morte, segundo aquilo da Escritura: Condenemo-lo a uma morte mais infame. Logo, em vez de venerá-la, devemos aborrecer a cruz.

2. Demais. — A humanidade de Cristo, é adorada pela adoração de latria, enquanto unida à pessoa do Filho de Deus; o que não se pode dizer da cruz. Logo, à cruz de Cristo não deve ser prestada adoração de latria.

3. Demais. — Assim como a cruz de Cristo foi o instrumento da sua paixão e morte, assim também o foram muitas outras coisas, como os cravos, a coroa e a lança; as quais contudo não prestamos o culto de latria. Logo, parece que não devemos tributar à cruz de Cristo a adoração de latria.

Mas, *em contrário*, prestamos o culto de latria aquele em quem pomos a esperança da nossa salvação. Ora, pomos na cruz de Cristo a esperança da nossa salvação. Assim, a Igreja canta no hino da Paixão.

O cruz, ave, esperança única!

Neste tempo da paixão,

Aumenta dos pios a justiça,

E aos réus dá vênica.

Logo, devemos prestar à cruz de Cristo a adoração de latria.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, honra ou reverência não é devida senão à natureza racional; e à criatura insensível não devemos honra nem reverência senão por causa da natureza racional. E isto de dois modos: ou enquanto representa uma natureza racional, ou por estar a esta de algum modo unida. Do primeiro modo, costumaram os homens venerar a imagem do rei; do segundo, as suas vestes. Mas, uma e outra coisa, com a mesma veneração com que veneram o rei. — Se, pois, nos referimos à cruz mesma onde foi Cristo crucificado, de um e outro modo deve ela ser venerada. Primeiro, porque nos representa a figura de Cristo estendido nela; segundo por causa do contato dos seus membros e por ter sido embebida do seu sangue. Por onde, de um e outro modo, é adorada pela mesma adoração por que o é Cristo, isto é, pela adoração de latria. E também por isso dirigimos palavras e oração à Cruz como o faríamos ao próprio crucificado. — Se porém se trata da efígie da cruz de Cristo, em qualquer outra matéria por exemplo, pedra ou madeira, prata ou ouro, então veneramos a cruz somente como imagem de Cristo, que veneramos com adoração de latria, segundo dissemos.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A intenção ou a opinião dos infiéis considera a cruz como o opróbrio de Cristo, mas, pelo efeito que produziu, da nossa salvação, consideramo-la como a virtude divina dele, com a qual triunfou dos inimigos, segundo o Apóstolo: Despojando os principados e potestades, os trouxe confiadamente, triunfando em público deles em si mesmo. E por isso, noutra lugar: A palavra da cruz é na verdade uma estultícia para os que se perdem, mas para os que se salvam, que somos nós, é ela a virtude de Deus.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A cruz de Cristo, embora não fosse unida ao Verbo de Deus, em pessoa, foi-lhe contudo unida de certo modo, isto é, pela representação e pelo contato. E só por essa razão nós lhe prestamos reverência.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Pela razão do contato dos membros de Cristo, adoramos não só a cruz, mas também tudo o que é de Cristo. Donde o dizer Damasceno: É racional adorarmos o lenho precioso como santificado pelo contato do seu santo corpo e sangue; e também os cravos, as vestes e a lança; e os seus santos tabernáculos. Mas, tudo isso não representa a imagem de Cristo, como a cruz, chamada sinal do Filho do Homem, que aparecerá no céu, como diz o Evangelho. E por isso às mulheres disse o anjo Vós buscais a Jesus Nazareno, que foi crucificado; não disse — lanceado, mas, crucificado. Donde

vem que veneramos a imagem da cruz de Cristo, em qualquer matéria; mas não, a imagem dos cravos ou de qualquer outra coisa semelhante.

## **Art. 5 — Se à Mãe de Deus deve ser prestada a adoração de latria.**

**O quinto discute-se assim. — Parece que à Mãe de Deus deve ser prestada a adoração de latria.**

1. — Pois, a mesma é a honra prestada à mãe do rei, que o é ao rei. Donde o dizer a Escritura: Pôs-se um trono para a mãe do rei, a qual se assentou à sua mão direita. E Agostinho: No trono de Deus, no tálamo do Senhor do céu e no tabernáculo de Cristo é também digna de estar a mãe de Deus. Ora, a Cristo é devida a adoração de latria. Logo, também à sua mãe.

2. Demais. — Damasceno diz que a honra da mãe é referida ao Filho. Ora, ao Filho é devida a adoração de latria. Logo, também à Mãe.

3. Demais. — A Mãe de Cristo lhe é mais chegada, que a cruz. Ora, à cruz é tributada adoração de latria. Logo, à Mãe de Cristo deve ser tributada a mesma adoração.

Mas, *em contrário*, a Mãe de Deus é uma pura criatura. Logo, não lhe é devida a adoração de latria.

**SOLUÇÃO.** — Sendo a latria devida só a Deus, não o é à criatura; não o é, no sentido em que a venerássemos em si mesma. Mas, embora as criaturas insensíveis não sejam em si mesmas dignas de veneração, a criatura racional o é. Por isso, não devemos o culto de latria a nenhuma criatura racional como tal. Sendo, porém, a bem-aventurada Virgem uma criatura racional, em si mesma, não lhe devemos a adoração de latria, mas só a veneração de *dulia*. De maneira mais eminente, contudo, que às outras criaturas, por ser Mãe de Deus. E por isso dizemos que lhe é devida, não qualquer *dulia*, mas a *hiperdulia*.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A mãe do rei não é devida honra igual à que o é ao rei; mas, é lhe devida uma honra semelhante, em razão de certa excelência. E é o que querem dizer as autoridades citadas.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A honra de Maria é referida ao Filho, porque a mãe deve ser adorada por causa do Filho. Mas não do modo pelo qual a honra da imagem é referida ao exemplar, pois, a imagem, considerada em si mesma como uma determinada coisa, de nenhum modo deve ser venerada.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A cruz não é digna de veneração considerada em si mesma, como dissemos. Mas a Santa Virgem é em si mesma digna de veneração. Logo, a comparação não colhe.

## **Art. 6 — Se as relíquias dos santos devem de algum modo ser adoradas.**

**O sexto discute-se assim — Parece que as relíquias dos santos de nenhum modo devem ser adoradas.**

1. — Pois não devemos fazer nada que seja ocasião de erro. Ora, adorar as relíquias dos mortos parece constituir um erro dos gentios, que prestavam honorificência aos mortos. Logo, não devemos honrar as relíquias dos santos.

2. Demais. — E estulto adorar uma coisa insensível. Ora, as relíquias dos santos são insensíveis. Logo, é estulto venerá-las.

3. Demais. — O corpo morto não é da mesma espécie que o vivo, e por consequência não é numericamente idêntico a ele. Logo, parece que depois da morte de um santo, não lhe devemos adorar o corpo.

Mas, *em contrário*, Genádio: Cremos sincerissimamente, que devem ser honrados os corpos dos santos e sobretudo os dos santos mártires. E depois acrescenta: Quem não o admitir não é considerado Cristão, mas Eumoniano e Vigilanciano.

**SOLUÇÃO.** — Como diz Agostinho, se as vestes paternas, um anel ou coisas semelhantes tanto mais queridas são dos filhos, quanto maior o afeto que tinham pelos pais, de modo nenhum devemos desprezar o corpo que nos é muito mais familiar e muito mais unido, do que qualquer roupa que usemos; pois, o corpo pertence à própria natureza humana. Por onde é claro, que quem tem afeto por outrem venera-lhe também o que dele resta, depois da morte; e não só o corpo ou partes do corpo, mas também certos bens exteriores, como as vestes e outros semelhantes. Ora, é manifesto que devemos venerar os santos de Deus, como membros de Cristo, filhos e amigos de Deus e nossos intercessores, Por isso, devemos lhes venerar quais relíquias, com a honra devida, em memória deles; e sobretudo os seus corpos, que foram os templos e os órgãos do Espírito Santo; que neles habitou e operou, e hão de assemelhar-se ao corpo de Cristo pela glória da ressurreição. Por isso, o próprio Deus honra convenientemente essas relíquias, fazendo milagres na presença delas.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A razão de Vigilância, cujas palavras são citadas por Jerônimo no livro que contra ele escreveu, é a seguinte: Vemos introduzido, diz, a pretexto de religião, o costume mais ou menos igual ao dos Gentios, de adorar, beijando-os, não sei que pósinhos encerrados em um vaso envolto em pano precioso. Contra o que diz Jerônimo : Afirmo que não adoramos as relíquias dos Mártires como não adoramos o sol nem a lua nem os anjos, isto é, com adoração de latria. Mas, honramos as relíquias dos mártires, para adorarmos aquele a quem eles pertenceram; honramos os servos, para que a honra, a eles tributada redunde para o Senhor. Assim, pois, honrando as relíquias dos santos, não incidimos no erro dos Gentios, que prestavam culto de latria aos mortos.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O corpo insensível não o adoramos, em si mesmo, mas por causa da alma, que lhe esteve unida e que agora frui de Deus; e por causa de Deus, de que foram os ministros.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O corpo de um santo morto não é numericamente idêntico ao de quando vivia, por causa da diversidade da forma, que é a alma; mas, é lhe idêntico pela identidade da matéria, que deve de novo unir-se à sua forma.

## **Questão 26: Da denominação dada a Cristo, de medianeiro entre Deus e os homens**

Em seguida devemos tratar da denominação dada a Cristo, de medianeiro entre Deus e os homens.

E nesta questão discutem-se dois artigos:

### **Art. 1 — Se é próprio de Cristo ser o medianeiro entre Deus e os homens.**

**O primeiro discute-se assim. — Parece que não é próprio de Cristo ser o medianeiro entre Deus e os homens.**

1. — Pois, assim como o sacerdote, assim também o profeta é mediador entre Deus e os homens, segundo a Escritura: Eu fui o que intervim como mediador entre o Senhor e vós, naquele tempo. Ora, ser sacerdote e profeta não convém a Cristo. Logo, nem ser medianeiro.

2. Demais. — O que convém aos anjos bons e maus não pode ser considerado próprio de Cristo. Ora, ser medianeiro entre Deus e os homens convém aos anjos bons, como diz Dionísio. E convém também aos anjos maus, isto é, aos demônios, que tem certa comunidade com Deus, pela sua imortalidade; e certa outra com os homens, a saber, um espírito passível e, por consequência, sujeito à dor, como está claro em Agostinho. Logo, ser o medianeiro entre Deus e os homens não é próprio de Cristo.

3. Demais. — Ao ofício do medianeiro pertence aproximar aqueles entre os quais se interpõe. Ora, o Espírito Santo, no dizer do Apóstolo, intercede por nós a Deus com gemidos inexplicáveis. Logo, o Espírito Santo é o medianeiro entre Deus e os homens. O que, portanto, não é próprio de Cristo.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Só há um mediador entre Deus e os homens, que é Jesus Cristo homem.

**SOLUÇÃO.** — É ofício próprio do mediador unir aqueles entre os quais se interpôs; pois os extremos se unem no meio. Ora, unir os homens a Deus, de modo perfeito, convém a Cristo, por meio de quem os homens se reconciliaram com Deus, segundo o Apóstolo: Deus estava em Cristo reconciliando o mundo consigo. Logo, só Cristo é o perfeito medianeiro entre Deus e os homens, por ter reconciliado o gênero humano com Deus, pela sua morte. E por isso, depois de o Apóstolo ter dito — Mediador entre Deus e os homens, que é Jesus Cristo homem — acrescenta: Que se deu a si mesmo para redenção de todos. Mas nada impede certos outros serem, de algum modo, considerados mediadores entre Deus e os homens; isto é, se cooperam para a união dos homens com Deus, por via de preparação ou de ministério.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Os profetas e os sacerdotes da lei antiga foram chamados mediadores entre Deus e os homens, por via de preparação e de ministério; isto é, enquanto prenunciavam e prefiguravam o verdadeiro e perfeito mediador entre Deus e os homens. Ao passo que os sacerdotes do Novo Testamento podem chamar-se mediadores entre Deus e os homens, enquanto ministros do verdadeiro mediador, ministrando aos homens, em nome dele, os sacramentos da salvação.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Os anjos bons, como diz Agostinho, não podem chamar-se com propriedade mediadores entre Deus e os homens. Pois, tendo de comum com Deus a beatitude e a imortalidade, mas não as tendo em comum com os homens miseráveis e mortais, como não hão de antes, estar afastados dos homens e unidos com Deus, do que serem constituídos medianeiros entre ambos? E Dionísio também diz que são medianeiros, porque, segundo o grau da natureza, foram constituídos inferiores a Deus e superiores aos homens, E exercem o ofício de mediador, não principal e

perfeitamente, mas ministerial e dispositivamente. Por isso, o Evangelho diz, que chegaram os anjos e o serviam isto é, a Cristo. — Quanto aos demônios, eles tem de comum com Deus a imortalidade e, com os homens, a miséria. E entre um ser imortal e outro sujeito a misérias, o demônio se interpõe como mediador, a fim de impedir o homem de chegar à imortalidade feliz, fazendo cair na miséria imortal. Por isso, é um mau mediano, que separa os amigos. Quanto a Cristo, ele tinha de comum com Deus a beatitude, e com os homens, a mortalidade. Por isso, interpôs-se como mediador para que, depois de passada a sua mortalidade, os fizesse, de mortos, imortais, o que demonstrou pela sua ressurreição; e para que, de miseráveis, os tornasse felizes, nunca deixou de ter a felicidade. Donde o ser ele o bom mediador, que reconcilia os inimigos.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O Espírito Santo, sendo em tudo igual a Deus, não pode chamar-se mediador entre Deus e os homens; mas só Cristo, que, embora pela divindade seja igual ao Pai, contudo, pela humanidade é menor que o Pai, como se disse. Por isso, àquilo do Apóstolo — Cristo é mediador — diz a Glosa: Não o Pai nem o Espírito Santo. Mas dizemos que o Espírito Santo intercede por nós, por nos fazer orar.

## **Art. 2 — Se Cristo enquanto homem é o mediador entre Deus e os homens.**

**O segundo discute-se assim. Parece que Cristo, enquanto homem não é o mediador entre Deus e os homens.**

1. — Pois, diz Agostinho: Uma só é a pessoa de Cristo, a fim de que não deixe de ser um. Cristo, não uma substância; a fim de afastada a benefício de mediador, não ser considerado Filho ou só de Deus ou só do homem. Ora, enquanto homem, não é Filho de Deus e do homem; mas simultaneamente, enquanto Deus e homem. Logo, não devemos dizer que seja mediador entre Deus e o homem, só enquanto homem.

2. Demais. — Assim como Cristo, enquanto Deus, tem a mesma natureza que o Pai e o Espírito Santo, assim, enquanto homem, tem a mesma natureza que os homens. Ora, por ter, como Deus, a mesma natureza que o Pai e o Espírito Santo, não pode chamar-se mediador. Assim, aquilo do Apóstolo: Ele é mediador entre Deus e os homens, a Glosa: Enquanto Verbo não é mediador, por ser igual a Deus, Deus perante Deus e simultaneamente uno com Deus. Logo, também enquanto homem não pode chamar-se mediador, por ter a mesma natureza que os homens.

3. Demais. — Cristo é chamado mediador, por nos ter reconciliado com Deus, o que realizou, delindonos do pecado, que nos separava de Deus. Ora, delir o pecado fá-lo Cristo, não como homem, mas como Deus. Logo, Cristo, enquanto homem, não é mediador, mas, como Deus.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Cristo não é mediador por ser o Verbo; pois, o Verbo, absolutamente imortal e absolutamente feliz, está acima das misérias dos mortais. Mas é mediador enquanto homem.

**SOLUÇÃO.** — Duas coisas podemos considerar no mediador: primeiro, a natureza de mediador; segundo, o ofício de unir. Ora, da natureza do mediador é distar de um e outro extremo. E quanto a unir, o mediador o faz, transferindo a um dos extremos o que é do outro. Ora, nada disto pode convir a Cristo, enquanto Deus, mas só enquanto homem. Pois, enquanto Deus, não difere do Pai e do Espírito Santo em natureza nem em poder de domínio. Nem o Padre e o Espírito Santo tem nada que não seja do Filho; de modo que pudesse deferir a outros o que é do Pai ou do Espírito Santo, como se de outrem o fosse. Pois, enquanto homem, difere de Deus em natureza; e dos homens, em dignidade e graça. E

como homem, cabe-lhe unir os homens com Deus, transmitindo-lhes os preceitos e os dons, e satisfazer e interceder pelos homens, perante Deus. Por isso, verdadeirissimamente se chama mediador, enquanto homem.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Eliminada de Cristo a natureza divina, ser-lhe à por consequência eliminada a singular plenitude das graças, que lhe convém, enquanto unigênito do Pai, como diz o Evangelho. De cuja plenitude lhe resulta o ser constituído superior de todos os homens, e mais próximo de Deus.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Cristo, enquanto Deus, é em tudo igual ao Pai. Mas também pela natureza humana excede os outros homens. Por isso, enquanto homem, pode ser mediador; mas não como Deus.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Embora convenha a Cristo, enquanto Deus, delir o pecado por autoridade própria, contudo, satisfazer pelo pecado do gênero humano só lhe convém; como homem. E, por isso, chama-se mediador entre Deus e os homens.

# A vida de Cristo

---

## **Questão 27: Da santificação da Virgem Maria**

Depois de termos tratado da união de Deus e do homem e do que resulta dessa união, resta tratarmos do que fez ou sofreu o Filho de Deus encarnado na natureza humana a que se uniu. Cujo tratado é quadripartido. Assim, primeiro, consideraremos o pertinente ao seu ingresso no mundo. Segundo, o pertinente ao desenrolar-se da sua vida neste mundo. Terceiro, a sua partida deste mundo. Quarto, do relativo à sua exaltação, depois desta vida.

No primeiro tratado, quatro pontos devem ser considerados. Primeiro, a concepção de Cristo. Segundo, a sua natividade. Terceiro, a sua circuncisão. Quarto, o seu batismo. Sobre a sua concepção, devemos, primeiro, tratar de certos pontos relativos à conceição de sua mãe. Segundo, do modo da conceição. Terceiro, da perfeição do filho concebido. Quanto à mãe, quatro questões se oferecem ao nosso exame. Primeiro, a sua santificação. Segundo, a sua virgindade. Terceiro, os seus desposórios. Quarto, a sua anunciação. Quinto, a sua preparação para conceber.

Na primeira questão discutem-se seis artigos:

### **Art. 1 — Se a Santa Virgem foi santificada antes de nascer, no ventre materno.**

O primeiro discute-se assim. — Parece que a Santa Virgem não foi santificada antes de nascer, no ventre materno.

1 — Pois, diz o Apóstolo: Não primeiro o que é espiritual, senão o que é animal, depois o que é espiritual. Ora, pela graça da santificação o homem nasce espiritualmente filho de Deus, segundo aquilo do Evangelho: Nasceram de Deus. Mas, a natividade, do ventre, é uma natividade corpórea. Logo, a Santa Virgem não foi santificada, antes de nascer do ventre materno.

2 — Demais. Agostinho diz: A santificação, que nos torna templos de Deus, só é a dos renascidos. Ora, ninguém renasce senão depois de nascer. Logo, a Santa Virgem não foi santificada, ante de nascida do ventre materno.

3 — Demais. Todo santificado pela graça é purificado do pecado original e do atual. Se, pois, a Santa Virgem foi santificada antes da natividade no ventre materno, foi então, por consequência purificada do pecado original. Ora, só o pecado original podia impedir-lhe a entrada no reino celeste. Se, portanto, tivesse morrido, então, teria transposto as portas do reino celeste. O que contudo não podia dar-se, antes da paixão de Cristo; pois, como diz o Apóstolo, temos confiança de entrar no santuário, pelo sangue de Cristo. Donde se conclui, portanto, que a Santa Virgem não foi santificada antes de nascida do ventre materno.

4 — Demais. O pecado original é o que vem de origem, assim como o pecado atual, o que pressupõe um ato. Ora, enquanto praticamos o ato de pecar não podemos ser purificados do pecado. Logo, também a Beata Virgem não podia ser purificada do pecado original, enquanto existia original e atualmente no ventre materno.

Mas, *em contrário*, a Igreja celebra a natividade da Santa Virgem; ora, a Igreja não celebra nenhuma festa senão por algum santo. Logo, a Santa Virgem, na sua natividade mesma, não foi santa. Logo, foi santificada no ventre materno.

**SOLUÇÃO.** — Sobre se a Santa Virgem foi santificada no ventre materno, nada nos ensina a Escritura canônica, a qual também não faz menção da sua atividade. Mas, assim como Agostinho prova com razões que a Virgem foi assunta ao céu em corpo, o que contudo não o diz a Escritura, assim também podemos pensar racionalmente que foi santificada no ventre materno. Pois, é racional crermos, que aquela que gerou o Unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade, recebeu maiores privilégios de graça que as demais mulheres. E por isso diz o Evangelho, que o Anjo lhe anunciou: Ave, cheia de graça. Pois, sabemos que a certos foi concedido esse privilégio da santificação no ventre materno; assim, a Jeremias, a quem foi dito — Antes que tu saíesses da clausura do ventre materno, te santifiquei. E a João Batista, de quem foi dito. Já desde o ventre de sua mãe será cheio do Espírito Santo. Por onde e racionalmente, cremos que a Santa Virgem foi santificada, antes de nascer, no ventre materno.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Também na Santa Virgem primeiro existiu o corpo e depois, o espírito; pois, foi primeiro concebida carnalmente e depois, santificada no seu espírito.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Agostinho se exprime segundo a lei comum, pela qual ninguém se regenera pelos sacramentos senão depois de ter nascido. Mas Deus não sujeitou o seu poder a essa lei dos sacramentos, que não pudesse conferir a sua graça, por um especial privilégio, a certos, mesmo antes de nascidos do ventre materno.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A Santa Virgem foi purificada, no ventre materno, do pecado original, quanto à mácula pessoal; mas não ficou isenta do reato, a que toda natureza estava sujeita, não podendo por isso entrar no paraíso, senão mediante o sacrifício de Cristo; como também se deu com os santos Patriarcas que existiram antes de Cristo.

**RESPOSTA À QUARTA.** — O pecado original foi contraído na origem, pois é pela origem que se comunica a natureza humana, a que propriamente respeita o pecado original. O que se dá quando a criatura concebida recebe a alma. E por isso nada impede seja ela purificada, depois de recebida a alma; pois, depois disso, se ainda continua no ventre materno, é para receber, não a natureza humana, mas uma certa perfeição da natureza já recebida.

## **Art. 2 — Se a Santa Virgem foi santificada antes de ser animada.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que a Santa Virgem foi santificada antes de ser animada.**

1 - Pois, como se disse, mais graças foram conferidas à Virgem Mãe de Deus, que a qualquer santo. Ora, a certos foi concedido o serem santificados antes da animação. Pois, diz a Escritura: Antes que eu te formasse no ventre de tua mãe, te conheci; ora, a alma não é infundida antes da formação do corpo. Semelhantemente, diz, de João Batista, Ambrósio: Ainda não tinha o espírito da vida e já nele existia o Espírito da graça. Logo, com muito maior razão, a Santa Virgem podia ser santificada, antes da animação.

2. Demais. — Era conveniente, como diz Anselmo, que a Santa Virgem resplendesse pela maior pureza possível, logo abaixo de Deus. Donde o dizer a Escritura: Toda tu és formosa, amiga minha, e em ti não há mácula. Ora, maior seria a pureza da Santa Virgem se nunca a sua alma tivesse sido inquinada do contágio do pecado original. Logo, foi-lhe concedida a santificação da carne, antes de animada.

3. Demais. — Como se disse, não se celebra festa senão de quem é santo. Ora, certos celebram a festa da Conceição da Santa Virgem. Logo, parece que foi santa na sua concepção mesma. E assim foi santificada antes da animação.

4. Demais. — O Apóstolo diz: Se a raiz é Santa, também os ramos. Ora, a raiz dos filhos são os seus pais. Logo, a Santa Virgem também podia ser santificada nos seus pais antes da animação.

Mas, *em contrário*, as coisas do Antigo Testamento são as figuras do Novo, conforme aquilo do Apóstolo: Todas estas coisas lhes aconteciam a eles em figura. Ora, parece que a santificação do tabernáculo, do qual diz a Escritura — santificou o seu tabernáculo o Altíssimo — significa a santificação da Mãe de Deus, chamada também pela Escritura, tabernáculo de Deus, como se lê: No sol pôs o seu tabernáculo. E do tabernáculo foi ainda dito: Depois de acabadas todas estas coisas, cobriu uma nuvem o tabernáculo do testemunho e a glória do Senhor o encheu. Logo, também a Santa Virgem não foi santificada, senão depois de perfeitas todas as suas partes, isto é, o corpo e a alma.

**SOLUÇÃO.** — Dupla razão podemos dar, da santificação da Santa Virgem, antes de animada. A primeira é que, a santificação, de que tratamos não é mais que a purificação do pecado original; pois, a santidade é a pureza perfeita, como diz Dionísio. Ora, a culpa só pode ser delida pela graça, cujo sujeito só é a criatura racional. E por isso, antes, da infusão da alma racional, a Santa Virgem não foi purificada. — Segundo, porque, sendo susceptível de culpa só a criatura racional, o ser concebido não é contaminado pela culpa senão depois da infusão da alma racional. Assim, de qualquer modo que a Santa Virgem fosse santificada, antes da animação, não teria nunca incorrido na mácula da culpa original; e, portanto, não teria precisado da redenção e da salvação, operada por Cristo, de quem diz o Evangelho: Ele salvará o seu povo dos pecados deles. Ora, é inadmissível que Cristo não seja o Salvador de todos os homens, como diz o Apóstolo. - Donde se conclui, que a santificação da Santa Virgem se deu depois da sua animação.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Quando o Senhor diz que conheceu Jeremias, antes de formado no ventre materno, isso se entende, pela ciência de predestinação; mas diz que o santificou, não antes de formado, mas antes de saído do ventre materno. — Quanto ao dizer Ambrósio, que João Batista ainda não tinha o espírito da vida e já tinha o Espírito da graça, não se deve entender como significando o espírito da vida a alma vivificante, mas significando espírito o ar exterior respirado. Ou podemos dizer, que ainda não tinha o espírito da vida, isto é, a alma, nas suas operações manifestas e completas.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O não ter sido nunca a alma da Santa Virgem inquinada do contágio do pecado original, se oporia à dignidade de Cristo, como Salvador universal de todos. Por isso, logo abaixo de Cristo, que não precisava ser salvo, como Salvador universal, a máxima pureza foi a de Santa Virgem. Pois, Cristo de nenhum modo contraiu o pecado original, mas foi santo desde a sua concepção, segundo aquilo do Evangelho: O santo que há de nascer de ti será chamado Filho de Deus. Mas, a Santa Virgem contraiu por certo o pecado original, sendo contudo dele purificada, antes de nascida do ventre materno. E é o que significa a Escritura quando diz, referindo-se à noite do pecado original. Espere a luz, isto é, Cristo, e não a veja — porque nada mais manchado cai nela; nem o nascimento da aurora quando raia, isto é, da Santa Virgem, que, no seu nascimento, foi imune do pecado original.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Embora não celebre a Igreja Romana a Conceição da Santa Virgem, tolera contudo o costume de certas igrejas celebrarem essa festividade. Por isso, não deve essa celebração ser totalmente reprovada. Nem o fato, porém, de ser celebrada a festa da Conceição, significa que a Virgem

foi santa na sua Conceição. Mas sim, que por se lhe ignorar o tempo da santificação, celebram-lhe a festa da santificação, antes que a da conceição, no dia da conceição.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Há duas espécies de santificação. — Uma, de toda a natureza, isto é, enquanto que toda a natureza é liberada totalmente da corrupção da culpa e da pena. O que se dará na ressurreição. — Outra é a santificação pessoal, que não se transmite à prole carnalmente gerada, porque não diz respeito essa santificação à carne, mas, ao espírito. Por onde, se os pais da Santa Virgem foram purificados do pecado original, contudo a Santa Virgem não deixou de contrair o pecado original, por ter sido concebida na concupiscência da carne e pela conjunção do homem e da mulher. Assim, diz Agostinho: Tudo o nascido do concúbito é carne de pecado.

### **Art. 3 — Se a Santa Virgem foi purificada do contágio do gérmen da concupiscência.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que a Santa Virgem não foi purificada do contágio do gérmen da concupiscência.**

1. Pois, assim como a pena do pecado original é a concupiscência, consistente na rebelião das potências inferiores contra a razão, assim também a pena do pecado original é a morte e as demais penalidades corpóreas. Ora, a Santa Virgem foi sujeita a essas penalidades. Logo, também não foi totalmente isenta da concupiscência.

2. Demais. — O Apóstolo diz: A virtude se aperfeiçoa na enfermidade, referindo-se à enfermidade da concupiscência, por causa da qual sofria o estímulo da carne. Ora, a Santa Virgem não foi privada de nada do que exige a perfeição da virtude. Logo, não foi de todo isenta da concupiscência.

3. Demais. — Damasceno diz, que o Espírito Santo sobrevém à Santa Virgem, purificando-a antes da concepção do Filho de Deus. O que não pode entender-se senão da purificação da concupiscência, pois, nenhum pecado cometeu, como diz Agostinho. Logo, pela santificação no ventre materno não foi de todo isenta da concupiscência.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Toda tu és formosa, amiga minha, e em ti não há mácula. Ora, a concupiscência é mácula, pelo menos da carne. Logo, na Santa Virgem não houve concupiscência.

**SOLUÇÃO.** — Nesta matéria divergem as opiniões. — Assim, uns disseram que a Santa Virgem, pela sua santificação mesma, operada no ventre materno, ficou totalmente isenta da concupiscência. — Mas outros dizem que lhe permaneceu a concupiscência, enquanto causa de dificuldade na prática do bem; ficou porém dela isenta, enquanto inclinação para o mal. — Outros, ainda, disseram que ficou isenta da concupiscência, no atinente à corrupção da pessoa, enquanto impede para o mal e dificulta o bem; mas não o ficou, quanto à corrupção da natureza, isto é, enquanto a concupiscência é a causa da transmissão do pecado original aos filhos. — Outros, enfim, dizem que, a primeira santificação não eliminou a concupiscência, mas a deixou travada nos seus efeitos; sendo porém totalmente eliminada na concepção mesma do Filho de Deus.

Mas, para bem compreendermos, neste assunto, devemos notar que contágio do pecado nada mais é que uma concupiscência desordenada do apetite sensível; mas, habitual, porque a concupiscência atual é o movimento do pecado. Diremos porém que a concupiscência da sensualidade é desordenada, porque repugna à razão; o que se dá, por inclinar para o mal ou opor dificuldades ao bem. Por onde, é da natureza mesma da concupiscência inclinar para o mal, ou dificultar a prática do bem. Por isso, dizer

que a concupiscência existiu na Santa Virgem, sem a inclinar para o mal, é querer que coexistam duas coisas opostas. - Semelhantemente, também implica oposição o permanecer da concupiscência enquanto corrupção da natureza e não enquanto corrupção da pessoa. Pois, segundo Agostinho, é a concupiscência que transmite para a prole o pecado original. Ora, essa é uma concupiscência desordenada e não totalmente sujeita à razão. Se, pois, a concupiscência tivesse sido totalmente eliminada, enquanto corrupção da pessoa, não poderia permanecer enquanto corrupção da natureza.

Resta, pois, admitirmos ou que a primeira santificação a isentou totalmente da concupiscência ou que, se esta subsistiu, ficou travada nos seus efeitos. Pois, poder-se-ia entender que a concupiscência ficou totalmente eliminada, na Santa Virgem, por lhe ter sido concedida, pela abundância da graça que lhe foi conferida, uma tal disposição das potências da alma, que as inferiores nunca se movessem sem o assentimento da razão. Tal o que dissemos ter passado com Cristo, de quem sabemos que não teve inclinação para o pecado, e com Adão, antes do pecado, pela justiça original. De modo que, assim, nesta matéria, a graça da santificação teve para a Virgem a virtude da justiça original. Mas, embora esta opinião venha salvar a dignidade da Virgem Mãe, contraria de algum modo à dignidade de Cristo, sem cuja virtude ninguém pode livrar-se da condenação primitiva. E embora pela fé de Cristo, e, antes da sua Encarnação, certos fossem espiritualmente livres dessa condenação, contudo ninguém poderia livrar-se dela, quanto à carne, senão depois da Encarnação, pela qual devia primariamente manifestar-se a imunidade dessa condenação. Por onde, assim como antes da imortalidade da carne de Cristo ressurrecto, ninguém alcançou a imortalidade da carne, assim é inconveniente admitirmos que, antes da carne de Cristo, que não teve nenhum pecado, a carne da Virgem sua Mãe, ou de quem quer que seja, fosse isenta da concupiscência, chamada lei da carne ou dos membros.

Por isso parece melhor pensarmos que, a santificação no ventre materno não isentou a Santa Virgem da concupiscência, na sua essência, mas os seus efeitos ficaram paralisados. Não por ato da sua razão, como se deu com os varões santos; pois, não teve o uso do livre arbítrio logo que começou a existir no ventre materno – privilégio especial de Cristo; mas, a abundância da graça, recebida na santificação, e ainda mais perfeitamente por ação da divina providência, paralisou-lhe todo movimento desordenado dos sentidos. Mas, depois, na concepção mesma da carne de Cristo, quando primeiramente devia refulgir a imunidade do pecado, devemos crer que do filho redundou ela para a mãe, ficando então totalmente eliminada a inclinação para o pecado. E já isso estava figurado na Escritura, quando diz: Eis que entrava a glória do Deus de Israel pela banda do oriente, isto é, por meio da Santa Virgem; e a terra estava resplandecente pela presença da sua majestade, isto é de Cristo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A morte e outras penalidades semelhantes por si mesmas não inclinam ao pecado. E por isso Cristo, embora assumisse a elas, não se sujeitou à concupiscência. E por isso também na Santa Virgem, para conformar-se ao Filho, de cuja plenitude recebeu a graça - primeiro, a concupiscência ficou impedida nos seus efeitos e, depois, foi eliminada; mas não ficou livre da morte e de outras penalidades semelhantes.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A fraqueza da carne constituída pela sua inclinação ao pecado, é certo, para os varões santos uma ocasião de virtude perfeita; mas não a causa sem a qual não possa a perfeição ser alcançada. Basta, pois, atribuir à Santa Virgem a virtude perfeita pela abundância da graça; nem lhe é preciso atribuir toda ocasião possível de perfeição.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O Espírito Santo operou na Santa Virgem uma dupla purificação. - Uma, quase preparatória à conceição de Cristo, que veio, não purificá-la de qualquer impureza da culpa ou da concupiscência, mas imprimir mais profundamente na sua alma o caráter de unidade e elevá-la acima da multidão. Assim, também dizemos que são purificados os anjos, nos quais não há nenhuma impureza,

como diz Dionísio. - A outra purificação o Espírito Santo operou na Santa Virgem, mediante a concepção de Cristo, obra do mesmo Espírito. E, por ela, podemos dizer que a purificou totalmente da concupiscência.

#### **Art. 4 — Se pela santificação no ventre materno a Santa Virgem foi preservada de todo pecado atual.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que, pela santificação no ventre materno, a Santa Virgem não foi preservada de todo pecado atual.**

1. — Pois, como se disse, depois da primeira purificação, permaneceu na Virgem a inclinação para o pecado. Ora, o movimento da concupiscência, mesmo se prevenir a razão, é pecado venial, embora levíssimo, como diz Agostinho. Logo, na Santa Virgem houve algum pecado venial.

2. Demais. — Aquilo do Evangelho — Uma espada transpassará a tua mesma alma — diz Agostinho, que a Santa Virgem, na morte do Senhor, duvidou por causa da sua dor imensa. Ora, duvidar da fé é pecado. Logo, não foi preservada imune de todo pecado.

3. Demais. — Crisóstomo, expondo aquilo do Evangelho — Olha que tua mãe e teus irmãos estão ali fora e te buscam — diz: É manifesto que só por vanglória o faziam. E aquele outro lugar do Evangelho — não tem vinho — diz o mesmo Crisóstomo, que ela queria assim fazer-lhes uma graça e tornar-se mais ilustre, pelo seu Filho; e talvez resolvia algo de humano em seu coração, como os seus irmãos que diziam — manifesta-te a ti mesmo ao mundo. E logo depois acrescenta: Ainda não tinha dele a opinião que devia ter. O que tudo constitui pecado. Logo, a Santa Virgem não foi preservada imune de todo pecado.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Quando se trata da Santa Virgem, de nenhum modo admito que se fale em pecado, por causa da honra de Cristo. Não podemos duvidar tivesse ela recebido uma graça excepcional para vencer inteiramente o pecado, pois mereceu conceber e dar a luz àquele que sabemos foi absolutamente isento de pecado.

**SOLUÇÃO.** — Aqueles que Deus escolhe para algum fim, ele os prepara e dispõe, para serem idôneos ao fim para que foram escolhidos, segundo aquilo do Apóstolo: O qual nos fez idôneos ministros do Novo Testamento. Ora, a Santa Virgem foi divinamente escolhida para ser a Mãe de Deus. E por isso não devemos duvidar não a tenha Deus tornado idônea para tal, pela sua graça, segundo o anjo lhe anunciou: Achaste graça diante de Deus — eis conceberás, etc. Ora, não teria sido idônea para Mãe de Deus, se algum pecado tivesse cometido. — Quer porque a honra dos pais redundaria para os filhos, segundo a Escritura: A glória dos filhos são os pais deles; e, por oposição, a ignomínia da mãe redundaria para o Filho. — Quer também porque tinha uma singular afinidade com Cristo, que dela recebeu a carne. Donde o dizer o Apóstolo: Que concórdia entre Cristo e Belial? - Quer ainda porque de um modo singular o Filho de Deus, que é a sabedoria de Deus, nela habitou; não só na alma, mas também no ventre. Assim, diz a Escritura: na alma maligna não entrará a sabedoria, nem habitará no corpo sujeito a pecados. - E por isso devemos pura e simplesmente confessar que a Santa Virgem não cometeu nenhum pecado atual, nem mortal e nem venial, de modo que nela se cumpriu o lugar da Escritura: Toda tu és formosa, amiga minha, e em ti não há mácula, etc.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Na Santa Virgem, depois de santificada no ventre, permaneceu por certo a inclinação para o pecado, mas sem produzir efeitos, não podendo por isso prorromper em nenhum movimento desordenado, que prevenisse a razão. E embora para isso

contribuísse a graça da santificação, contudo para tal não bastava; do contrário, em virtude dessa graça, lhe teria sido concedido não existir nenhum movimento nos seus sentidos que não fosse prevenido pela razão; e então, nenhuma concupiscência teria, o que vai contra o já estabelecido. Donde devemos concluir, que o complemento a essa paralisação da concupiscência proveio da divina providência, que não permitia brotar nenhum movimento desordenado, da concupiscência.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Às referidas palavras de Simeão Orígenes, certos outros doutores as aplicam a dor sofrida por Cristo na paixão. - Quanto a Ambrósio, pela espada entende significar a prudência de Maria, não ignorante do mistério celeste. Pois, vivo é o verbo de Deus, válido e mais agudo que toda espada de dois gumes. - Outros, porém, entendem por isso a espada da dúvida não devendo, porém, entender-se se por esta a dúvida da infidelidade, mas a da admiração e da discussão. Assim, diz Basílio, que a Santa Virgem, aos pés da cruz e presenciando tudo o que se passou, depois mesmo do testemunho de Gabriel, depois do inefável conhecimento da divina concepção, depois da ingente realização dos milagres, flutuava na sua alma, vendo, de um lado, as humilhações que sofria seu Filho e, de outro, as maravilhas que realizava.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — As palavras citadas de Crisóstomo são exageradas. Podem, porém, ser interpretadas de modo a significar que o Senhor coibiu, não o movimento desordenado da vanglória, em si mesma, mas em relação à opinião que podiam ter os outros.

## **Art. 5 — Se a Santa Virgem, pela santificação no ventre materno, obteve a plenitude ou a perfeição da graça.**

**O quinto discute-se assim. — Parece que a Santa Virgem, pela santificação no ventre materno, não obteve a plenitude ou a perfeição da graça.**

1. — Pois, isso constitui privilégio de Cristo, segundo o Evangelho: Nós vimos a sua glória de Filho unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade. Ora, o próprio de Cristo a ninguém mais deve ser atribuído. Logo, a Santa Virgem, não recebeu, na santificação, a plenitude das graças.

2. Demais. — Ao que tem a plenitude e a perfeição nada se lhe pode acrescentar, pois, perfeito é o ao que nada falta, segundo Aristóteles. Ora, a Santa Virgem recebeu, depois da sua santificação, um aumento de graça, quando concebeu a Cristo; pois, diz o Evangelho: O Espírito Santo descera sobre ti. E ainda, quando foi da sua assunção para a glória. Logo, parece que não teve, na sua primeira santificação, a plenitude das graças.

3. Demais. — Deus nada faz em vão, como diz Aristóteles. Ora, a Santa Virgem teria tido em vão certas graças, cujo uso nunca exerceu; pois, o Evangelho não nos diz que ela tivesse ensinado, o que seria o exercício da sabedoria; nem que tivesse feito milagres, exercício da graça gratuita. Logo, não teve a plenitude das graças.

Mas, *em contrário*, o Anjo lhe disse: Ave cheia de graça. O que Jerônimo assim explica: Na verdade, cheia de graça; pois, ao passo que os outros as recebem por partes, em Maria se lhe infundiu total e simultaneamente a plenitude das graças.

**SOLUÇÃO.** Quanto mais uma coisa se aproxima do princípio, num determinado gênero, tanto mais participa do efeito desse princípio; por isto diz Dionísio, que os anjos, mais próximos de Deus, mais, participam da bondade divina, que os homens. Ora, Cristo é o princípio da graça; pela divindade, como autor dela; pela humanidade, como instrumento. Donde o dizer o Evangelho: A graça e a verdade foi

trazida por Jesus Cristo. Ora, a Santa Virgem Maria foi a mais próxima de Cristo pela humanidade, pois dela recebeu ele a natureza humana. Por isso, mais que ninguém, devia receber de Cristo a plenitude da graça.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A cada um Deus dá a graça conforme o para que é escolhido. E como Cristo, enquanto homem foi predestinado e escolhido para que fosse, no dizer do Apóstolo, predestinado Filho de Deus com poder, segundo o espírito de santificação, era-lhe próprio ter uma plenitude de graça tal que redundasse para os outros, conforme aquilo do Evangelho: Todos nós participamos da sua plenitude. A Santa Virgem Maria, porém, obteve a plenitude de modo a ser a mais chegada ao autor da graça; de maneira que recebesse em si o que é a plenitude de todas as graças e, dando-o a luz, a graça em algum sentido derivasse para todos.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Na ordem natural, o que primeiro existe é a perfeição da disposição, por exemplo, a perfeição da matéria para receber a forma. Depois vem a perfeição da forma superior; assim, mais perfeito é o calor em si, proveniente da forma do fogo, que o que dispôs para a forma ígnea. Em terceiro lugar, vem a perfeição do fim: assim, o fogo tem as suas qualidades no grau mais perfeito, quando chegado ao seu lugar.

Semelhantemente, tríplice perfeição houve na Santa Virgem. — A primeira, e como dispositiva, que a tornava idônea para ser Mãe de Cristo. É essa foi a perfeição da santificação. — A segunda perfeição da graça foi na Santa Virgem, a presença do Filho de Deus incarnado no seu ventre. — A terceira foi a perfeição do fim, que desfruta na glória.

Ora, que a segunda perfeição é superior à primeira e à terceira, que a segunda, é claro, de um modo, pela liberação do mal. Pois, primeiro, pela sua santificação foi liberta da culpa original; depois, na concepção do Filho de Deus, foi totalmente purificada da concupiscência; enfim, em terceiro lugar pela sua glorificação, foi libertada também de todas as misérias da vida. — De segundo modo, pela ordenação para o bem. Assim, primeiro, na sua santificação, alcançou a graça, que inclina para o bem; depois, na concepção do Filho de Deus, consumou-se-lhe a graça, tendo sido confirmada no bem; e enfim na sua glorificação, consumou-se-lhe a graça, que lhe deu a fruição perfeita de todos os bens.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Não podemos duvidar que recebesse a Santa Virgem, e excelentemente, o dom da sabedoria e a graça das virtudes e também a graça da profecia, como a teve Cristo. Não as recebeu, porém, de modo a ter o uso de todas essas graças e de outras semelhantes, como o teve Cristo; mas só na medida em que lhe convinha à sua condição. — Assim, teve o uso da sabedoria, na contemplação, segundo o Evangelho: Maria conservava todas essas palavras, conferindo lá no fundo do seu coração umas com as outras. Mas, não teve o uso da sabedoria, porque ensinasse, pois isso não convinha ao sexo feminino, segundo aquilo do Apóstolo: Eu não permito à mulher que ensine. — Quanto à realizar milagre, não lhe convinha durante a vida, porque, nesse tempo a doutrina devia confirmar-se pelos milagres de Cristo; por isso só a Cristo e aos seus discípulos, portadores da doutrina de Cristo, convinha fazer milagres. Por isso, mesmo de João Batista diz o Evangelho, que não fez nenhum milagre; e isso para que todos buscassem a Cristo. — E enfim, o uso da profecia ela o teve, como o declara o Cântico que fez: A minha alma magnifica o Senhor.

## **Art. 6 — Se ser santificada no ventre materno foi, depois de Cristo, próprio à Santa Virgem.**

**O sexto discute-se assim. — Parece que ser santificada no ventre materno foi, depois de Cristo, próprio à Santa Virgem.**

1. — Pois, como se disse, a Santa Virgem foi santificada no ventre materno para tornar-se, assim, idônea a ser Mãe de Deus. Ora, isto lhe foi próprio a ela. Logo, só ela foi santificada no ventre materno.

2. Demais. — Certos foram mais próximos de Cristo, que Jeremias e João Batista, dos quais refere a Escritura, que foram santificados no ventre materno. Pois, Cristo é especialmente chamado filho de Davi e de Abraão, por causa da promessa a eles especialmente feita, a respeito de Cristo. E também Isaías mui expressamente profetou sobre Cristo. Os Apóstolos, por seu lado, conviveram com o próprio Cristo. E contudo de nenhum desses se lê que fosse santificado no ventre materno. Logo, nem Jeremias nem João Batista poderiam tê-lo sido.

3. Demais. — Jó diz de si: Desde a minha infância cresceu comigo a comisseração, e do ventre de minha mãe saía comigo. Nem por isso, contudo, dizemos que foi santificado no ventre materno. Logo, também não somos forçados a admitir que João Batista e Jeremias foram santificados no ventre materno.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura, de Jeremias: Antes que eu te formasse no ventre de tua mãe, te santifiquei. E, de João Batista: Já desde o ventre de sua mãe será cheio do Espírito Santo.

**SOLUÇÃO.** — Agostinho manifesta alguma dúvida quanto à santificação das duas referidas personagens, no ventre materno. Pois, diz, o saltor de João no ventre materno podia significar que esse tão grande acontecimento, a saber, que a mulher seria a Mãe de Deus, deveria ser conhecido pelos pais da criança concebida, e não por ela. Por isso, o Evangelho não diz — O menino creu, no ventre, mas — deu saltos. Ora, saltos nós os vemos darem não só as crianças, mas também os animais. Mas, os de que tratamos foram insólitos, por terem sido no ventre materno. E assim, como soem se fazerem os milagres, esses saltos o menino os deu por ação divina e não por suas próprias e humanas forças. Embora também pudéssemos admitir que, nesse menino, o uso da razão e da vontade foi de tal modo precoce que, ainda nas vísceras maternas, já pudesse conhecer, crer, consentir, o que só em idade mais avançada o podem as outras crianças; e isso penso dever ser atribuído a milagre do poder divino.

Mas, como o Evangelho diz expressamente de João, que já desde o ventre de sua mãe será cheio do Espírito Santo; e também expressamente, de Jeremias: Antes que eu te formasse no ventre de tua mãe te santifiquei, devemos admitir, que foram santificados no ventre materno, embora não tivessem o uso do livre arbítrio, que é questão levantada por Agostinho; assim como também as crianças santificadas pelo batismo não tem desde então o uso do livre arbítrio. Nem devemos crer que quaisquer outros fossem santificados no ventre materno, dos quais nenhuma menção faz a Escritura; pois, tais privilégios da graça, conferidos a certos fora da lei geral, ordenam-se ao privilégio dos outros, segundo o Apóstolo: A cada um é dada a manifestação do Espírito para proveito. Ora, essa utilidade seria nula se a Igreja não soubesse quem fosse santificado no ventre materno. E embora não possamos por razão dos juízos de Deus e porque foi esse dom da graça conferido a um, de preferência a outro, foi contudo conveniente que João Batista e Jeremias fossem santificados no ventre materno, para prefigurarem a santificação que havia de ser operada por Cristo. Primeiro, pela sua paixão, conforme aquilo do Apóstolo: Também Jesus, para que santificasse ao povo pelo seu sangue, padeceu fora da porta. Cujas paixões, Jeremias mui claramente anunciou, com palavras e com mistérios, e pelos seus sofrimentos muito expressamente

prefigurou. Segundo, pelo batismo, como o diz o Apóstolo: Mas haveis sido lavados, mas haveis sido santificados. Para cujo batismo João preparou os homens, pelo seu batismo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A Santa Virgem, escolhida por Deus como mãe, recebeu mais ampla graça de santificação que João Batista e Jeremias, que foram eleitos com especiais prefigurantes da santificação de Cristo. E a prova é que à Santa Virgem foi concedido que, no futuro, não pecasse, nem mortal nem venialmente; ao passo que aos outros santificados cremos lhes foi concedido que, no futuro não pecassem, por proteção da graça divina.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Por outros lados podiam os santos estar mais unidos a Cristo, que Jeremias e João Batista; os quais, contudo mais unidos estavam com ele, como figuras expressivas que eram, da santificação dele, como se disse.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A comiseração a que se refere Jó não significa a virtude infusa, mas uma certa inclinação natural para o ato.

## Questão 28: Da virgindade da Santa Virgem Maria

Em seguida devemos tratar da virgindade da Mãe de Deus.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

### **Art. 1 — Se a Mãe de Deus foi virgem quando concebeu a Cristo.**

**O primeiro discute-se assim. — Parece que a Mãe de Deus não foi virgem quando concebeu a Cristo.**

1. — Pois, nenhum filho de pai e mãe é concebido de mãe virgem. Ora, o Evangelho não somente diz que Cristo teve mãe, mas também pai. Assim, no lugar: Seu pai e sua mãe estavam admirados daquelas coisas que dele se diziam. E mais adiante: Sabe que teu pai e eu te andávamos buscando cheios de aflição. Logo, Cristo não foi concebido de mãe virgem.

2. Demais. — O Evangelho prova que Cristo foi filho de Abraão e de Davi, pelo fato de ser José descendente de Davi; prova essa que seria nula se José não fosse o pai de Cristo. Donde se conclui que a mãe de Cristo concebeu-o do sêmen de José. E portanto, não foi virgem na sua concepção.

3. Demais. — O Apóstolo diz: Enviou Deus a seu filho, feito de mulher. Ora, no modo habitual de falar, chama-se mulher a que tem marido. Logo, Cristo não foi concebido de mãe virgem.

4. Demais. — Seres da mesma espécie são gerados do mesmo modo; pois, a geração, como todo movimento, se especifica pelo seu termo. Ora, Cristo era da mesma espécie que os outros homens, segundo aquilo do Apóstolo: Fazendo-se semelhante aos homens e sendo reconhecido na condição, como homem. E, como os outros homens nasceu da união do homem com a mulher, resulte que Cristo foi também gerado do mesmo homem. Portanto, não foi concebido de mãe virgem.

5. Demais. — Toda forma natural corresponde a uma determinada matéria, separada da qual não pode existir. Ora, a matéria da forma humana é o sêmen do homem e o da mulher. Se, pois, o corpo de Cristo não foi concebido do sêmen do homem e da mulher, não foi verdadeiramente um corpo humano, o que é admissível. Logo, parece que não foi concebido de mãe virgem.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Eis que uma virgem conceberá.

**SOLUÇÃO.** — Devemos confessar, absolutamente, que a Mãe de Cristo concebeu virgem. O contrário constituiu a heresia dos Elionitas e de Cerinto, que consideravam Cristo como puro homem e o tinham como nascido da união dos dois sexos. Ora, o ser Cristo concebido de uma virgem foi conveniente por quatro razões. — Primeiro, para conservar a dignidade do Pai, que o enviou. Pois, sendo Cristo, natural e verdadeiramente, Filho de Deus, não era conveniente tivesse outro pai, que Deus, a fim de não se transferir para outro a dignidade de Deus. — Segundo, tal convinha à propriedade do Filho mesmo, que é enviado. O qual é o Verbo de Deus. Ora, o Verbo é concebido sem nenhuma corrupção da mente; ao contrário, a corrupção da mente não se compadece com a concepção do verbo perfeito. Sendo, pois, a carne assumida pelo Verbo de Deus para ser a sua carne, era conveniente fosse também ela concebida sem a corrupção da mãe. — Em terceiro lugar tal convinha à dignidade humana de Cristo, na qual não devia haver lugar para o pecado, pois devia tirar o pecado do mundo, segundo aquilo do Evangelho: Eis o Cordeiro de Deus, isto é, o inocente, que tira o pecado do mundo. Ora, na natureza já corrupta pelo concúbito, a carne não podia deixar de ficar contaminada pelo pecado original. Por isso, diz Agostinho: No matrimônio de Maria e de José não houve o concúbito nupcial; pois, na carne do pecado este não pode ter lugar sem a concupiscência resultante do pecado; ora, Deus quis que fosse concebido sem ela aquele que devia ser sem pecado. - Quarto, por causa do fim mesmo da encarnação de Cristo. que foi

fazer os homens renascerem filhos de Deus, não da vontade da carne, nem da vontade do varão, mas de Deus, isto é, pelo poder de Deus. E exemplar disso devia ser a concepção mesma de Cristo. Por isso diz Agostinho: Devia o nosso chefe, por um insigne milagre, nascer, segundo o corpo, de uma virgem, para significar que os seus membros deviam nascer, segundo o espírito, da Igreja virgem.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Diz Beda: O pai do Salvador foi chamado José, não por ter este sido, realmente, o seu pai, como ensinam os Focinianos; mas, para conservar-se a pureza de Maria, os homens o consideraram como pai. Por isso o Evangelho diz: Filho, como se julgava, de José. — Ou, como diz Agostinho, José é chamado pai de Cristo, do mesmo modo porque é considerado esposo de Maria: sem conjugação carnal, só por uma união conjugal espiritual; o que o une mais estreitamente a Cristo do que o faria uma simples adoção. Mas nem por isso, pelo não ter gerado carnalmente, devia José ser menos considerado pai de Cristo; pois, poderá ser pai mesmo se tivesse adotado quem não tivesse sido nascido de sua esposa.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Como diz Jerônimo, embora José não seja o pai do Salvador e Senhor, contudo a ordem da sua geração se estende até José, primeiro, por não ser costume das Escrituras incluir as mulheres na ordem das gerações. — Segundo, porque José e Maria eram da mesma tribo. E por isso está obrigado pela lei a recebê-la, como parenta. — E, como diz Agostinho, a ordem das gerações devia ser conduzida até José, para que não houvesse, nesse casamento, injúria ao sexo, em definitivo, mais nobre; sem nenhum detrimento para a verdade, porque tanto José como Maria eram da raça de Deus.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como diz a Glosa, o Apóstolo usou da palavra mulher, em vez de feminina, ao modo de falar dos Hebreus. Pois, no uso comum da língua hebraica, mulher significa toda pessoa do sexo feminino, e não a que perdeu a virgindade.

**RESPOSTA À QUARTA.** — O fato aduzido na objeção não se dá senão com os seres procedentes por via da natureza; porque a natureza, assim como é determinada a um só efeito, assim também o é a um só modo de produzi-lo. Mas o poder sobrenatural divino, sendo infinito, assim como não é determinado a um só efeito, assim também não o é ao modo de produzir qualquer efeito. Por onde, assim como o poder divino foi capaz de formar o primeiro homem do limo da terra, assim também o foi, de formar o corpo de Cristo, de uma virgem, sem cooperação masculina.

**RESPOSTA À QUINTA.** — Segundo o Filósofo, o sêmen masculino não exerce a função de matéria na concepção carnal, mas só a de agente; pois, é a fêmea que subministra a matéria para a concepção. Por onde, não tendo havido o sêmen masculino na concepção do corpo de Cristo, daí não se segue que lhe tivesse faltado a matéria devida. — Se porém o sêmen masculino fosse a matéria do feto animal concebido, é manifesto que não é matéria sempre dotada da mesma forma, mas, transmutada. E como a virtude natural não transmuda para uma certa forma senão uma determinada matéria, contudo o poder divino, que é infinito, pode dar a toda matéria qualquer forma. Por onde, assim como transformou o limo da terra no corpo de Adão, assim também pode transmutar no corpo de Cristo a matéria ministrada pela mãe, mesmo se essa não fosse matéria suficiente para a concepção natural.

Art. 2 — Se a mãe de Cristo foi virgem no parto.

O segundo discute-se assim. — Parece que a mãe de Cristo não foi virgem no parto.

1. — Pois, diz Ambrósio: Quem santificou o ventre de uma mulher para que dela nascesse um profeta, esse foi o mesmo que abriu o ventre de sua mãe, para sair dele imaculado. Ora, tal fato exclui a virgindade. Logo, a mãe de Cristo não foi virgem no parto.

2. Demais. — No mistério de Cristo nada devia haver, que nos levasse a lhe considerar o corpo como imaginária. Ora, não convém a um corpo verdadeiro, mas só a um fantástico, poder atravessar o que está fechado; porque dois corpos não podem ocupar simultaneamente o mesmo lugar. Logo, não devia o corpo de Cristo sair do ventre materno, sem ele romper-se. Portanto, a virgem não pôde ser virgem no parto.

3. Demais. — Como diz Gregório, quando, depois da ressurreição, o Senhor passou através de portas fechadas e entrou a ter com os discípulos, mostrou ser o seu corpo da mesma natureza, mas revestido de uma outra glória. E assim, é próprio do corpo glorioso atravessar portas fechadas. Ora, o corpo de Cristo, na sua concepção, não foi glorioso, mas passível, tendo a Semelhança da carne do pecado, no dizer do Apóstolo. Logo, não saiu do ventre materno, sem que ele se abrisse.

Mas, *em contrário*, diz o concílio Efesino: A natureza destrói, com o parto, a virgindade. Mas a graça uniu o parto e a maternidade com a virgindade. Logo, a mãe de Cristo foi Virgem, mesmo no parto.

**SOLUÇÃO.** — Sem nenhuma dúvida devemos afirmar que a mãe de Cristo foi Virgem, mesmo no parto. Pois, o Profeta não só disse — Eis que uma Virgem conceberá, mas acrescentou — e parirá um filho. E isto se funda numa tríplice conveniência. — Primeiro, por convir à propriedade do que ia nascer, Que era o Verbo de Deus. Pois, o Verbo não somente é concebido no coração, sem nenhum detrimento, mas também sem nenhuma corrupção dele procede. E por Isso, para mostrar que esse era o corpo mesmo do Verbo de Deus, foi conveniente nascesse do ventre incorrupto da virgem. Por isso, lemos no concílio Efesino: A que gera uma carne puramente humana perde a sua virgindade. Mas o Verbo de Deus, nascendo na carne, conserva a virgindade da Mãe, mostrando assim ser lealmente o Verbo. Pois também o nosso verbo, quando gerado, não corrompe a mente; nem o Verbo substancial, que é Deus, havia de destruir a virgindade, quando nasceu. — Segundo, tal foi conveniente quanto ao efeito da Encarnação de Cristo. Pois, veio para tirar a nossa corrupção. E por isso não convinha que, ao nascer, destruísse a virgindade materna. Donde o dizer Agostinho, que não era justo que quem veio sanar a corrupção violasse, com o seu advento, a integridade virginal. — Terceiro, isso foi conveniente a fim de que quem mandou honrarmos os pais não viesse, com o seu nascimento, diminuir a honra materna.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Ambrósio assim o diz, quando expõe as palavras da lei citadas pelo evangelista. Todo filho macho que for primogênito será consagrado ao Senhor. O que, como diz o Venerável Beda, é um modo habitual de se referir à natividade, sem querer significar devamos crer que o Senhor desvirginou, ao nascer, o ventre que lhe serviu de asilo e que santificou. Donde, o abrir, a que se refere Ambrósio, não significa a ruptura do claustro do pudor virginal, mas só o nascer do filho, do ventre materno.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Cristo quis mostrar que tinha verdadeiramente corpo, mas de modo que também manifestasse a sua divindade. Por isso ajuntou causas miraculosas com coisas humildes. Assim, para mostrar que tinha um verdadeiro corpo, nasce de uma mulher; e para mostrar a sua divindade, nasce de uma virgem, pois, tal é o parto que convém a Deus, como diz Jerônimo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Certos disseram que Cristo, na sua natividade, assumiu o dote da subtileza; assim, quando andou, sem molhar os pés, sobre o mar, dizem que assumiu o dote da agilidade. - Mas, isto não concorda com o que foi determinado antes. Pois, tais dotes do corpo glorioso provêm da redundância da glória da alma para o corpo, como diremos quando tratarmos dos corpos gloriosos. Ora, segundo dissemos, Cristo, antes da sua paixão permitia ao seu corpo fazer e sofrer o que lhe é próprio; nem havia tal redundância da glória, da alma para o corpo. Por onde, devemos concluir serem miraculosos todos esses fatos supra referidos, por virtude divina. Por isso diz Agostinho: Um corpo tal

unido à divindade, não era impedido por nenhum obstáculo. Pois, aquele podia entrar, sem que portas lhe fossem abertas, que veio ao mundo sem que sua mãe perdesse a virgindade. E Dionísio diz que Cristo realizava as obras próprias do homem, de um modo superior; e isso o demonstra a concepção sobrenatural da virgem, e o lhe ser o peso material dos pés suportado pela superfície móvel das águas.

### **Art. 3 — Se a mãe de Cristo permaneceu Virgem depois do parto.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que a mãe de Cristo não permaneceu Virgem depois do parto.**

1. — Pois, diz o Evangelho: Antes de coabitarem José e Maria, se achou ela ter concebido por obra do Espírito Santo. Ora, o Evangelista não teria dito — antes de coabitarem — se não fosse certo que haveriam de coabitar; assim não diremos, que não vai comer, quem não ia comer. Logo, parece que a Santa Virgem chegou a ter conjunção carnal com José. E portanto não permaneceu virgem depois do parto.

2. Demais. — No mesmo lugar, o Evangelho refere as palavras do anjo a José: Não temas receber a Maria, tua mulher. Ora, o casamento se consuma pela cópula carnal. Logo, parece que houve cópula carnal entre Maria e José. Donde, pois, resulta que não permaneceu virgem depois do parto.

3. Demais. — Logo a seguir, acrescenta o Evangelho: E recebeu a sua mulher; e ele não na conheceu, enquanto ela não pariu o seu primogênito. Ora, a expressão adverbial — até que — costuma significar um tempo determinado; completo o qual, se faz o que até então não se fez. E quanto ao verbo conhecer — ele significa o coito; assim, como quando a Escritura diz: Adão conheceu a sua mulher. Logo, parece que depois do parto a Santa Virgem foi conhecida de José. E portanto, parece que não permaneceu virgem depois do parto.

4. Demais. — Primogênito não pode chamar-se senão quem teve outros irmãos mais moços. Por isso, diz o Apóstolo: Os que ele conheceu na sua presciência, também os predestinou para serem conforme a imagem Filho, para que ele seja o primogênito entre muitos irmãos. Ora, o Evangelista chama a Cristo primogênito da sua mãe. Logo, teve ela outros filhos além de Cristo. E assim, parece que a mãe de Cristo não permaneceu virgem depois do parto.

5. Demais — O Evangelho diz: Depois disto vieram para Cafarnaum, ele, isto é, Cristo, e sua mãe e seus irmãos. Ora, chamam-se irmãos os que tem os mesmos pais. Logo, parece que a santa Virgem teve outros filhos, além de Cristo.

6. Demais. — O Evangelho diz: Achavam-se também ali, isto é, ao pé da cruz de Cristo, vindo de longe, muitas mulheres, que desde Galileia tinham seguido a Jesus, subministrando-lhe o necessário; entre as quais estavam Maria Madalena e Maria, Mãe de Tiago e de José, e a Mãe dos filhos de Zebedeu. Ora, essa era Maria, chamada aí mãe de Tiago e de José, é também a mãe de Cristo; pois, como diz o Evangelho, estava em pé junto à cruz de Jesus, sua mãe. Logo, parece que a mãe de Cristo não permaneceu virgem depois do parto.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Esta porta estará fechada; ela não se abrir e nenhum homem passará por ela, porque o Senhor Deus de Israel entrou por esta porta. Expondo o que, diz Agostinho: Que significa a porta fechada na casa do Senhor, senão que Maria sempre será intacta? E que significa a expressão — nenhum homem passará por ela — senão que José não a conhecerá? E só o Senhor entrará e sairá por ela — que quer dizer, senão que o Espírito Santo a fecundará e dela nascerá o Senhor dos anjos? E que significa — estará eternamente fechada — senão que Maria será virgem antes, durante e depois do parto?

**SOLUÇÃO.** — Sem nenhuma dúvida devemos detestar o erro de Celvídio, que pretendia ter sido a mãe de Cristo, depois do parto, conhecida de José e ter gerado outros filhos. - Pois, isto, primeiro, vai contra a perfeição de Cristo, que, assim como, pela sua natureza divina, é o Unigênito do Pai, como o seu Filho em tudo perfeito, assim também convinha que fosse o unigênito da mãe, como o perfeitíssimo gerado dela. - Segundo, esse erro faz injúria ao Espírito Santo, cujo sacrário foi o ventre virginal, no qual formou a carne de Cristo; por isso não convinha, que a seguir fosse violado pela conjunção marital. - Terceiro, vai contra a dignidade e a santidade da Mãe de Deus, que seria ingrátíssima se não se tivesse contentado com um tão grande Filho; se a virgindade, nela conservada milagrosamente, quisesse espontaneamente perdê-la pelo concúbito carnal. - Quarto, seria também uma pretensão soberanamente imputável a José, tentar poluir aquela que, por uma revelação do Anjo, sabia que concebeu do Espírito Santo. - Donde devemos absolutamente concluir que a Mãe de Deus, assim como concebeu virgem e virgem deu à luz, assim também permaneceu sempre virgem depois do parto.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Como diz Jerônimo, devemos entender a palavra — antes — como indicativa, às vezes, somente do que foi anteriormente pensado, embora de ordinário indique uma consequência. Nem é necessário o realizar-se do que foi pensado, pois, às vezes um obstáculo interveniente impede essa realização. Assim, o dizer alguém — antes de ter comido, no porto, naveguei — não significa que comeu no porto, depois de ter navegado; mas, que pensava haver de comer, no porto. Semelhantemente, o evangelista diz — Antes de coabitarem, se achou ela ter concebido por obra do Espírito Santo; não que depois coabitassem: concepção pelo Espírito Santo e, pois não realizaram o concúbito.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Como diz Agostinho, a Mãe de Deus é chamada esposa, pela fé primeira dos desposórios, ela que nem conheceu nem havia de conhecer o concúbito. Pois, no dizer de Ambrósio, a celebração das núpcias não declara a perda da virgindade, mas a testificação do casamento.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Certos disseram que esse lugar do Evangelho não deve entender-se do conhecimento carnal, mas do conhecimento informativo. Assim, diz Crisóstomo, que José não lhe conhecia a dignidade, antes de ela ter dado à luz; mas, depois do parto, então o soube. Pois, concebendo um tal filho, tornou-se maior e mais digna que todo o mundo; por ter, só ela, recebido no augusto âmbito do seu ventre, aquele a quem todo o mundo não podia conter. — Mas outros referem o lugar em questão ao conhecimento de visão. Pois, assim como o rosto de Moisés, quando falava com Deus, se lhe glorificou de modo que não podiam fitá-lo os filhos de Israel, assim Maria, obumbrada pelo esplendor da virtude do Altíssimo, não podia ser reconhecida por José, antes do parto. Mas, depois do parto, José reconheceu-lhe a feição das faces, sem nenhum contato corpóreo. — Mas Jerônimo, que concede devamos entender a expressão evangélica, do conhecimento carnal, diz que até (usque) ou até que (donec), na Escritura, pode ser entendido de dois modos. Assim, às vezes designa o tempo, conforme aquilo do Apóstolo: Por causa das transgressões foi posta a lei, até que viesse a semente, a quem havia feito a promessa. Outras vezes, porém, significa o tempo infinito, segundo aquilo: Os nossos olhos estão fitos no Senhor nosso Deus, até que tenha misericórdia de nós; o que não se deve entender como significando que, depois de pedida a misericórdia, os nossos olhos se afastam de Deus. E, segundo este modo de falar, são-nos expressas as coisas de que poderíamos duvidar, se não estivessem escritas; quanto as demais, são confiadas à nossa inteligência. E, assim, o Evangelista diz que a Mãe de Deus não foi conhecida por nenhum homem, até o parto, para entendermos que, com maior razão, não o foi depois do parto.

**RESPOSTA À QUARTA.** — É costume das divinas Escrituras chamar primogênito não só aquele que teve outros irmãos, como o que nasceu em primeiro lugar. Do contrário se não fosse primogênito senão

quem teve irmãos, os direitos de primogenitura não seriam, pela lei, devidos enquanto não sobreviessem mais irmãos. O que é claramente falso, pois, a lei mandava que, dentro de um mês, fossem os primogênitos resgatados.

**RESPOSTA À QUINTA.** — Certos, como refere Jerônimo, pensam que os referidos irmãos do Senhor José os teve de outra mulher. Mas nós pensamos que os irmãos do Senhor não eram filhos de José, mas primos do Salvador, filhos de uma outra Maria, tia dele. Pois, na Escritura, há quatro espécies de irmão: por natureza, pela raça, pela cognação e pelo afeto. Donde o serem chamados irmãos do Senhor, não por natureza, como se fossem nascidos da mesma mãe; mas, por cognação, quase como sendo os seus consanguíneos. José, porém, como diz Jerônimo, devemos antes crer que permaneceu virgem, pois, de um lado, dele não diz a Escritura que tivesse outra mulher e, de outro, não se pode atribuir a fornicção a um varão santo.

**RESPOSTA À SEXTA.** — A Maria chamada Mãe de Tiago e de José não se entende que fosse a mãe do Senhor, a que não se refere o Evangelho senão atribuindo-lhe a sua dignidade de Mãe de Jesus. Ora, essa Maria se entende que era a mulher de Alfeu, cujo filho era Tiago menor, chamado irmão do Senhor.

#### **Art. 4 — Se a Mãe de Deus fez voto de virgindade.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que a Mãe de Deus não fez voto de virgindade.**

1. — Pois, diz a Escritura: Não haverá em ti estéril nem de um nem de outro sexo. Ora, a esterilidade é consequente à virgindade Logo, a conservação da virgindade era contra o preceito da lei antiga. Ora, a lei antiga ainda vigorava quando Cristo nasceu. Logo, nesse tempo, a Santa Virgem não podia licitamente fazer voto de virgindade.

2. Demais. — O Apóstolo diz: Quanto porém às virgens, não tenho mandamento do Senhor, mas dou conselho. Ora, a perfeição do conselho devia começar com Cristo, que é o fim da lei, como diz o Apóstolo. Logo, não foi conveniente que a Virgem fizesse voto de virgindade.

3. Demais. — A Glosa de Jerônimo diz: Aos que fizeram voto de castidade é condenável não só casar, mas querer casar. Ora, a Mãe de Cristo não cometeu nenhum pecado condenável, como se estabeleceu. Logo, como foi desposada, parece que não fez voto de virgindade.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Ao anjo que lhe anunciava, Maria respondeu: Como se fará isso, pois eu não conheço varão? O que certamente não diria, se antes não tivesse feito voto da sua virgindade a Deus.

**SOLUÇÃO.** — Como estabelecemos na Segunda Parte, as obras de perfeição mais louváveis são quando celebradas com voto. Ora, a Virgindade devia por excelência resplender na Virgem Mãe, pelas razões já aduzidas. Por isso foi conveniente consagrasse por voto a sua virgindade a Deus. Ora, no tempo da lei, tanto as mulheres como os varões deviam gerar, porque a propagação do culto de Deus dependia de uma nação rica em homens, antes de Deus ter nascido desse povo. Por onde, não se crê que a Mãe de Deus tivesse, absolutamente falando, feito voto de virgindade, antes de desposar José; mas, embora tivesse o desejo de o fazer, cometeu, contudo, a sua vontade ao arbítrio divino. Mas depois que recebeu esposo, como o exigiam os costumes do tempo, simultaneamente fez voto de virgindade.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Como era proibido pela lei o não se esforçar um por deixar descendência na terra, por isso a Mãe de Deus não fez voto de virgindade, absolutamente, mas,

condicionalmente, isto é, se agradasse a Deus. Mas depois de ter conhecido que Deus assim o aceitara, fez voto absoluto de virgindade, antes de receber o anúncio do anjo.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Assim como Cristo teve a plenitude da graça perfeitamente, e contudo certas graças preexistiram incoativamente em sua mãe, assim também a observância dos conselhos, que se realiza pela graça de Deus, começou, certo, perfeitamente em Cristo, mas de algum modo teve início em sua mãe.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — As palavras citadas do Apóstolo devem entender-se como aplicáveis aos que fazem voto absoluto de castidade, o que a Mãe de Deus não fez antes de ter desposado José. Mas, depois de tê-lo desposado, de vontade própria juntamente com seu esposo, existiu o voto de virgindade.

## Questão 29: Dos desposórios da Mãe de Deus

Em seguida devemos tratar dos desposórios da Mãe de Deus; e nesta questão discutem-se dois artigos:

### Art. 1 — Se Cristo devia nascer de uma virgem esposada.

**O primeiro discute-se assim. — Parece que Cristo não devia nascer de uma virgem esposada.**

1. — Pois, os desposórios se ordenam a cópula carnal. Ora, a Mãe de Deus não queria jamais usar da cópula carnal, que iria contra a virgindade do seu coração. Logo, não devia ser esposada.

2. Demais. — Que Cristo nascesse de uma virgem foi milagre. Donde o dizer Agostinho: Foi ao poder mesmo de Deus que aprouve a fazer saírem. os membros de uma criança através do seio virginal de sua Mãe inviolada, como lhe aprouverá mais tarde fazer entrar os membros de um homem feito através de portas fechadas. Se se procura aqui uma razão, desvanece-se o milagre; se se pede um exemplo, nada mais tem de singular. Ora, os milagres feitos para confirmar a fé devem ser manifestos. Logo, como os desposórios obumbraram esse milagre, parece não foi conveniente que Cristo nascesse de uma desposada.

3. Demais. — Inácio Mártir, como refere Jerônimo, assinalou como causa aos desposórios da Mãe de Deus, que o seu parto fosse oculto ao demônio, de modo a ficar este pensando que ele foi gerado, não por uma virgem, mas de uma casada. Quer porque o diabo com a perspicácia dos seus sentidos conhece o que se realiza materialmente. Quer também porque, depois, por muitos sinais evidentes, os demônios de certo modo conheceram a Cristo. Donde o dizer o Evangelho, que um homem possesso do espírito imundo gritava dizendo: Que tens tu conosco, Jesus Nazareno? Vieste a perder-nos? Bem sei quem és: que és o Santo de Deus. Logo, parece não foi conveniente que a Mãe de Deus fosse desposada.

4. Demais. — Jerônimo assinala outra razão: a fim de que a Mãe de Deus não fosse lapidada pelos Judeus como adúltera. Ora, essa razão nada vale; pois, se não fosse desposada não podia ser condenada como adúltera. Logo, parece não era racional que Cristo tivesse nascido de uma desposada.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Estando já Maria, sua mãe, desposada com José. E noutro lugar: Foi enviado o anjo Gabriel à Virgem Maria desposada com um varão que se chamava José.

**SOLUÇÃO.** — Era conveniente que Cristo nascesse de uma virgem casada: quer por causa dele próprio, quer por causa da mãe, quer também por causa de nós.

Por causa do próprio Cristo, por quatro razões. — Primeiro, para que não fosse rejeitado dos infiéis, como ilegítimo de nascimento. Donde o dizer Ambrósio: Que se poderia censurar aos Judeus e a Herodes se tivessem perseguido a quem nasceu de um adultério? — Segundo, para que, ao modo acostumado, fosse descrita a sua genealogia pela linha paterna. Por isso diz Ambrósio: Quem veio ao século deve ser descrito ao modo do século. Pois, no Senado e nas outras assembleias, procura-se um varão a quem caibam as honras devidas a sua família. E o mesmo costume testemunham as Escrituras, que sempre buscam a origem viril. — Terceiro, em defesa do menino nascido: para o diabo não suscitar mais violentas ciladas contra ele. Por isso diz Inácio, que a Virgem foi desposada para que o seu parto ficasse oculto ao diabo. — Quarto, para que fosse se educado por José. Por isso este foi chamado seu pai, quase o educador.

Foi também conveniente relativamente à Virgem. — Primeiro, porque assim ficou imune da pena, isto é, para que não fosse lapidada pelos Judeus, como adúltera. — Segundo, para que assim ficasse livre da infâmia. Donde o dizer Ambrósio: Foi desposada para não ser marcada com a infâmia de uma virgindade

profanada, quando a gravidez pudesse ser sinal da corrupção. — Terceiro, para que José lhe prestasse o seu ministério, como diz Jerônimo.

Também foi conveniente relativamente a nós. — Primeiro, porque pelo testemunho de José ficou comprovado o nascimento de Cristo, de uma virgem. — Donde o dizer Ambrósio: O testemunho do marido é o melhor testemunho do pudor da mulher; pois se não tivesse conhecido o mistério, o marido é quem teria maior direito a se afligir com a injúria e vingar o opróbrio. — Segundo, porque as palavras mesmas da Virgem se tornavam mais dignas de crédito quando afirmava a sua virgindade. Por isso diz Ambrósio: A fé nas palavras de Maria é mais firme, que remove as causas de mentira. Se tivesse ficado grávida, sem ser casada, parecia querer, mentirosamente, esconder a sua culpa. Ao passo que casada, nenhum motivo tinha para mentir, pois, o prêmio do casamento e a glória das núpcias é, para as mulheres, o parto. E essas duas razões concernem à firmeza da nossa fé. — Terceiro, para que não tivessem desculpa as virgens que, por incautela, não evitam a infâmia. Por isso, diz Ambrósio: Não convinha deixar às virgens, que vivem com má reputação, pudessem velar-se com a escusa de também a Mãe do Senhor ter tido uma semelhante reputação. — Quarto, porque os desposórios da Virgem são o símbolo da Igreja universal, que, sendo virgem, desposou contudo um esposo, o Cristo, como diz Agostinho. — Pode-se ainda aduzir uma quinta razão, a saber, que a Mãe do Senhor foi casada e virgem, porque na sua pessoa, é honrada tanto a virgindade como o matrimônio, contra os heréticos que detramem aquela e este.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Devemos crer que foi por uma familiar inspiração do Espírito Santo que a Santa Virgem. Mãe de Deus quis ser desposada. Confiando no divino auxílio, que nunca haveria de usar da cópula carnal; contudo, cometeu essa matéria ao divino arbítrio. Por isso, nenhum detrimento sofreu na sua virgindade.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Como diz Ambrósio, o Senhor preferiu que certos duvidassem antes da sua origem que do pudor de sua mãe. Pois, sabia quão delicado é o pudor de uma virgem e de quanto resguardo precisa a sua reputação; nem pensava que a fé na sua origem precisasse defender-se em detrimento de sua mãe. — Devemos porém saber que em certos milagres de Deus devemos ter fé, como. o milagre do parto virginal, da ressurreição do Senhor e também o do Sacramento do Altar. Por isso o Senhor quis que esses mistérios fossem mais ocultos, para que fosse mais meritória a fé neles. — Mas, outros milagres servem para comprovação da fé. E esses devem ser mais manifestos.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como diz Agostinho, o diabo pode muitas coisas em virtude da sua natureza, que contudo o poder divino lhe impede. E, assim, podemos dizer que em virtude da sua natureza, o diabo podia saber que a Mãe de Deus não tinha se corrompido, mas era virgem; mas Deus lhe proibiu conhecer o modo do parto divino. — Nem obsta que depois o diabo de certo modo conhecesse, que esse parto fora o do Filho de Deus; porque já era o tempo de Cristo manifestar o seu poder contra ele e sofrer a perseguição por ele concitada. Mas, durante a infância, era preciso impedir a malícia do diabo; a fim de que não o perseguisse mais cruelmente, numa idade em que Cristo não determinara que houvesse de sofrer nem de manifestar o seu poder, mas em que se mostrava semelhante a todas as mais crianças. Por isso o Papa Leão diz: Os Magos viram a Jesus pequeno de corpo, necessitado do socorro alheio, incapaz de falar e em nada diferente do comum à infância humana. - Ambrósio porém parece ter em conta sobretudo os adeptos do diabo. Pois, depois de ter proposto a razão, do engano do príncipe do mundo, acrescenta: Contudo, esse mistério enganou sobretudo os príncipes deste mundo. Pois, embora a malícia dos demônios também facilmente depreenda as coisas ocultas, contudo as que se ocupam com as vaidades da século não podem saber as coisas divinas.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Pela condenação de adultério eram lapidadas não só as já desposadas ou casadas, mas também as que eram conservadas como virgens na casa paterna para casarem um dia. Por isso diz Escritura: Se a moça não se achou virgem, os habitantes da cidade a apedrejarão e morrerá; porque cometeu um crime detestável em Israel, tenda caído em fornicação em casa de seu pai. — Ou podemos dizer, segundo certos, que a Santa Virgem era da estirpe ou da parentela de Aarão, sendo por isso cognata de Isabel, como diz o Evangelho. Ora, uma virgem de raça sacerdotal se cometia estupro era condenada à morte, como se lê na Escritura: Se a filha de um sacerdote apanhada em estupro e desonrar o nome de seu pai, será entregue às chamas. - Mas certos referem as palavras de Jerônimo ao apedrejamento por infâmia.

## **Art. 2 — Se entre Maria e José houve verdadeiro matrimônio.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que entre Maria e José não houve verdadeiro matrimônio.**

1. — Pois, diz Jerônimo, que José foi guarda de Maria, antes que seu marido. Ora, se entre eles tivesse havido verdadeiro matrimônio, José teria sido verdadeiramente seu marido. Logo, parece que não houve verdadeiro matrimônio entre Maria e José.

2. Demais. — Aquilo do Evangelho — Jacó gerou a José, esposo de Maria — diz Jerônimo: Quando ouvires o nome de esposo, não vás logo pensar que se trate de núpcias; mas lembra-te que as Escrituras costumam chamar aos noivos, esposos e as noivas, esposas. Ora, o verdadeiro matrimônio não são os esposais, mas as núpcias. Logo, não houve verdadeiro matrimônio entre a Santa Virgem e José.

3. Demais. — O Evangelho diz: José seu esposo, como era justo, não queria infamá-la, isto é, levá-la para sua casa para com ela coabitar habitualmente; mas resolveu deixá-la secretamente, isto é, transferir o tempo das núpcias, como expõe Remígio. Logo, parece que, antes de celebradas as núpcias, ainda não havia verdadeiro casamento; sobretudo porque, depois de contraído o matrimônio, a ninguém é lícito abandonar a mulher.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Não devemos crer que, segundo o Evangelista, José tivesse recusado receber Maria em casamento, a pretexto que ela teria, como virgem, dado à luz Cristo, sem o seu concurso. Mas esse exemplo prova claramente aos fiéis casados, que podem ser verdadeiros esposos e merecer tal nome, ao mesmo tempo que guardam a promessa de recíproca continência, sem ter comércio conjugal.

**SOLUÇÃO.** — Chama-se verdadeiro matrimônio ou casamento o que realiza a sua perfeição. Ora, dupla pode ser a perfeição de uma coisa: primária e secundária. A perfeição primária de uma coisa consiste na sua forma, donde tira a sua espécie. A perfeição secundária consiste na sua operação, pela qual de certo modo atinge o seu fim. Ora, a forma do matrimônio consiste numa certa e indivisível conjunção das almas, pela qual cada cônjuge está obrigado a conservar uma fé íntegra para com o outro. Quanto ao fim do matrimônio, é a geração e a educação da prole; e esse é atingido, primeiramente, pelo concúbiteo conjugal; e, secundariamente, pela cooperação do homem e da mulher, que mutuamente se ajudam, para a manutenção dos filhos.

Assim, pois, devemos dizer, quanto à primeira perfeição, que houve matrimônio absolutamente verdadeiro entre a Virgem Mãe de Deus e José. Pois, ambos consentiram na convivência conjugal; mas não expressamente, na cópula carnal, senão sob a condição, se isso aprouvesse a Deus, por isso, o Anjo chama a Maria esposa de José, quando lhe disse a este: Não temas receber a Maria, tua mulher. Expondo o que, diz Agostinho: Chama-lhe esposa, pela fé primeira dos desposórios, aquela que jamais

conhecera nem nunca haveria de conhecer pelo concúbite. — Quanto porém à segunda perfeição, pelo ato do matrimônio, se a referirmos ao concúbite carnal, gerador dos filhos, então não se consumou o matrimônio entre José e Maria. Donde o dizer de Ambrósio: Não te perturbes com o chamar frequentemente a Escritura a Maria de esposa; pois, a celebração do casamento não implica em perda da virgindade, sendo apenas a testificação das núpcias. - Contudo, o matrimônio em questão foi também perfeito quanto à educação da prole. Por isso diz Agostinho: Os pais de Cristo tiveram o bem completo das núpcias – a prole, a fé e o sacramento. Pela prole, significamos o próprio Senhor Jesus; pela fé, a ausência de todo adultério; pelo sacramento, a não existência do divórcio. Só não houve o concúbite nupcial.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Jerônimo, no lugar citado, se refere ao marido, quanto ao ato da consumação do matrimônio.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Jerônimo chama às núpcias concúbite nupcial.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como diz Crisóstomo, a Santa Virgem quando desposou a José já lhe habitava a casa. Pois, se a concepção de uma mulher, na casa de seu marido, é considerada regular, é suspeita a da que concebeu fora de casa. Por isso, não teria sido suficientemente acutelada a reputação da Santa Virgem só pelo fato de ter casado, sem que estivesse habitando no domicílio conjugal. Por onde, a expressão — não queria levá-la para casa — entende-se melhor como significando que não queria difamá-la em público, do que como significativa do ato de levá-la para a casa. Por isso o Evangelista acrescenta, que resolveu deixá-la secretamente. Embora porém estivesse habitando a casa de José, pela fé primeira dos desposórios, antes ainda de celebradas solenemente as núpcias; por causa do que, também ainda não tinha tido comércio carnal. Por isso, como ensina Crisóstomo, o Evangelista não disse — Antes de ter sido levada para a casa do esposo — pois já lhe habitava a casa. Porque era costume entre os antigos que a noiva habitasse a casa do noivo. Donde o ter também dito o Anjo: Não temas receber a Maria tua mulher, isto é, não temas celebrar núpcias solenes com ela. - Embora outros digam, que ainda não habitava a casa de José, mas era somente noiva. Mas, a anterior explicação melhor concorda com o Evangelho.

## Questão 30: Da Anunciação da Santa Virgem

Em seguida devemos tratar da anunciação da Santa Virgem.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

### **Art. 1 — Se era necessário fosse anunciado à Santa Virgem o que nela haveria de cumprir-se.**

**O primeiro discute-se assim. — Parece que não era necessário fosse anunciado à Santa Virgem o que nela haveria de cumprir-se.**

1. — Pois, parece que a anunciação só era necessária para obter o consentimento da Virgem. Ora, parece que não era necessário o seu consentimento; pois, a conceição da Virgem foi prenunciada pela profecia da predestinação, que se cumpre sem a cooperação do nosso arbítrio, como diz uma certa glosa. Logo, não era necessário que tal anunciação se fizesse.

2. Demais. — A Santa Virgem tinha fé na Encarnação, sem a qual ninguém podia trilhar a via da salvação; pois, como diz o Apóstolo, a justiça de Deus é infundida pela fé de Jesus Cristo em todos. Ora, quem crê com certeza não precisa ser instruído ulteriormente. Logo, à Santa Virgem não lhe era necessário fosse anunciada a encarnação do Filho de Deus.

3. Demais. — Assim como a Santa Virgem concebeu corporalmente a Cristo, assim também qualquer alma santa o concebe espiritualmente. Donde o dizer o Apóstolo: Filhinhos meus, por quem eu de novo sinto as dores do parto, até que Jesus Cristo se forme em vós. Ora, aos que devem conceber espiritualmente a Cristo, essa conceição não lhes é anunciada. Logo, também não devia ser anunciado à Santa Virgem, que conceberia no seu ventre ao Filho de Deus.

Mas, *em contrário*, está no Evangelho que o Anjo lhe disse: Eis conceberás no teu ventre e parirás um filho.

**SOLUÇÃO.** — Era conveniente fosse anunciado à Santa Virgem que havia de conceber a Cristo. — Primeiro, para que se observasse a ordem devida da união do Filho de Deus com a Virgem; isto é, para que, antes da sua carne concebê-lo, a sua alma tivesse disso conhecimento. Donde o dizer Agostinho: Maria foi mais feliz percebendo a fidelidade de Cristo que lhe concebendo a carne. E depois acrescenta: A proximidade de seu Filho em nada teria sido útil a Maria, se não tivesse com maior felicidade trazido a Cristo no seu coração, que na sua carne. — Segundo, para que pudesse ser mais certa testemunha desse sacramento, quando nele fosse instruída por Deus. — Terceiro, para que oferecesse a Deus o voluntário dom da sua submissão, ao que prontamente se ofereceu quando disse: Eis a escrava do Senhor. — Quarto, para que se mostrasse haver um como matrimônio espiritual entre o Filho de Deus e a natureza humana. Por isso, pela anunciação foi pedido o consentimento da Virgem, como representante de toda a natureza humana.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A profecia da predestinação se cumpre sem a cooperação causal do nosso arbítrio; não porém sem o consentimento dele.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A Santa Virgem tinha fé expressa na Encarnação futura; mas, humilde como era, não se julgava digna de tão altas coisas. Por isso, necessitava de ser instruída nessa matéria.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A concepção espiritual de Cristo, mediante a fé, precede a anunciação, realizada pela fé da pregação, segundo o dito do Apóstolo, que a fé é pelo ouvido. Mas nem por isso sabe ninguém com certeza que tem a graça; conhece, porém, como verdadeira a fé que recebeu.

## **Art. 2 — Se à Santa Virgem a anunciação devia ser feita por um anjo.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que à Santa Virgem a anunciação não devia ter sido feita por um anjo.**

1. — Pois, aos anjos supremos a revelação se faz imediatamente por Deus, como diz Dionísio. Ora, a Mãe de Deus foi exaltada acima de todos os anjos. Logo, parece que o mistério da Encarnação devia ter-lhe sido feito imediatamente por Deus e não, por um anjo.

2. Demais. — Se nesta matéria era necessário observar a ordem comum, pela qual as coisas divinas são reveladas aos homens pelos anjos, semelhantemente devem tais coisas ser reveladas a uma mulher, por um homem; donde o dizer o Apóstolo: As mulheres estejam caladas nas igrejas, e se querem aprender alguma coisa, perguntem-na em casa aos seus maridos. Logo, parece que à Santa Virgem devia ter sido anunciado o mistério da Encarnação por algum homem, sobretudo que José, seu marido, foi nesse assunto instruído pelo Anjo, como se lê no Evangelho.

3. Demais. — Ninguém pode anunciar convenientemente o que ignora. Ora, mesmo os anjos supremos não conheceram plenamente o mistério da Encarnação; por isso Dionísio diz que da pessoa deles se deve entender a pergunta da Escritura — Quem é este que vem de Edom? Logo, parece que por nenhum anjo podia ser convenientemente anunciada a realização da Encarnação.

4. Demais. — Coisas maiores devem ser anunciadas por maiores embaixadores. Ora, o mistério da Encarnação é o máximo, dos anunciados aos homens, pelos anjos. Logo, parece que se por algum anjo devia ser anunciado, este deveria ser um dos da ordem suprema. Ora, Gabriel não é da ordem suprema, mas da ordem dos arcanjos, que é a penúltima. Por isso a Igreja canta: Sabemos que, mandado por Deus, Gabriel Arcanjo te anunciou. Logo, essa anunciação não foi convenientemente feita, por meio de Gabriel Arcanjo.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Foi enviado por Deus o anjo Gabriel, etc.

**SOLUÇÃO.** — Foi conveniente que o mistério da Encarnação fosse anunciado à Mãe de Deus, por meio de um anjo, por três razões. — Primeiro, para que, assim, se observasse a ordem divina, pela qual as coisas divinas são transmitidas aos homens, mediante os anjos. Donde o dizer Dionísio, que do mistério divino do amor de Jesus foram primeiro instruídos os anjos; depois, por meio deles a graça desse conhecimento chegou até nós. Assim, pois, o diviníssimo Gabriel anunciou a Zacarias que dele havia de nascer um profeta: e a Maria, como nela se cumpriria o mistério Trierárquico da infável formação de Deus. — Segundo, porque era conveniente a restauração do gênero humano, que Cristo havia de realizar. E por isso diz Beda: Convinha à restauração da humanidade, que um anjo fosse enviado por Deus à Virgem, que devia consagrar o parto de um Deus. Pois, a causa primeira da perdição da humanidade foi o diabo, quando mandou a serpente ir ter com a mulher a fim de enganá-la com o espírito de soberba. — Terceiro, porque convinha à virgindade da Mãe de Deus. E por isso diz Jerônimo: Foi bem o anjo ter sido enviado à Virgem, pois, a virgindade é cognata da natureza angélica. Pois, na verdade, viver na carne, como se esta não existisse, não é vida terrena, mas celeste.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A Mãe de Deus era superior aos anjos quanto à dignidade, para que Deus a elegeu. Mas, quanto ao estado da vida presente, era inferior aos anjos; pois, o próprio Cristo, em razão da sua vida passível, por um pouco foi feito menor que os anjos, na frase do Apóstolo. Contudo, como Cristo foi ao mesmo tempo mortal e bem-aventurado, não precisava ser instruído pelos anjos, quanto ao conhecimento das coisas divinas. Mas, a Mãe de Deus ainda não se achava no estado de bem-aventurança. Por isso, precisava ser instruída pelos anjos, quanto à sua divina concepção.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Como diz Agostinho, a Santa Virgem escapa a certas leis gerais humanas. Pois, nem teve muitas concepções, nem viveu sob poder de um homem, isto é, de um marido, ela que, conservando a sua virgindade íntegra, concebeu Cristo, do Espírito Santo. Por isso não lhe devia ser instruída no mistério da Encarnação, por nenhum homem, mas pelo anjo. E por isso também foi ela instruída nele, antes de José; pois, ao passo que o foi antes da sua concepção, José só depois dela o foi.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como é claro pela autoridade citada de Dionísio, os anjos conheceram o mistério da Encarnação; contudo interrogavam, desejando saber, de Cristo, mais perfeitamente, as razões desse mistério, que são incompreensíveis a todo intelecto criado. Por isso Máximo diz, que não podemos duvidar se os anjos conheceram a Encarnação futura. Mas escapou-lhes a investigável concepção do Senhor, e o modo pelo qual o Filho, todo inteiro no Pai que o engendrou, podia também ficar inteiramente em todos, e mesmo num seio virginal.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Certos afirmam que Gabriel era da suprema ordem dos anjos, fundados no dito de Gregório: Era digno de ter vindo o anjo supremo a anunciar o sumo dos mistérios. Mas, daí não se conclui que fosse ele o supremo de todas as ordens, mas só quanto aos anjos; pois era da ordem dos arcanjos. Por isso, a Igreja lhe dá o nome de arcanjo e o próprio Gregório diz que se chamam arcanjos os que anunciam as coisas mais elevadas. É bastante crível, pois, que foi ele o primeiro na ordem dos arcanjos. E, como diz Gregório, esse nome lhe quadra ao ofício, pois, Gabriel significa força de Deus. E assim, onde, pela força de Deus devia ser anunciado aquele que, Senhor das virtudes e poderoso no combate, vinha para vencer os poderes do ar.

### **Art. 3 — Se o anjo anunciante devia aparecer à Virgem em forma corpórea.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que o anjo anunciante não devia aparecer à Virgem em forma corpórea.**

1. — Pois, ver em espírito é mais nobre que ver materialmente, como diz Agostinho; e sobretudo é mais conveniente ao anjo, porque pela visão do espírito o anjo é visto na sua substância e, pela material, é visto na figura corpórea que assumiu. Ora, assim como o anunciar da concepção divina era conveniente fosse feito por um nuncio supremo, assim também parece que lhe competia o sumo gênero de visão. Logo, parece que o anjo anunciante apareceu à Virgem em visão espiritual.

2. Demais. — Parece que a visão imaginária também é mais nobre que a visão corpórea, tanto quanto a imaginação é mais elevada potência que os sentidos. Ora, o anjo apareceu a José durante o sono, em visão imaginária, como se lê no Evangelho. Logo, parece que também devia aparecer à Santa Virgem em visão imaginária e não em visão material.

3. Demais. — A visão corpórea de uma substância espiritual perturba quem a vê; por isso a Igreja canta, da Virgem — e a Virgem pasmou à vista da luz. Ora, melhor teria sido que a sua alma tivesse sido

preservada de tal perturbação. Logo, não foi conveniente que a referida anunciação se fizesse por uma visão corpórea.

Mas, *em contrário*, Agostinho põe na boca da Santa Virgem as palavras seguintes: Veio a mim o Arcanjo Gabriel com as faces rútilas, com vestes coruscantes, de aspecto admirável. Ora, isso só pode pertencer a uma visão corpórea. Logo, o anjo que anunciou à Santa Virgem lhe apareceu em forma corpórea.

**SOLUÇÃO.** — O anjo anunciante apareceu à Mãe de Deus em forma corpórea. E isto era conveniente. — Primeiro, quanto ao anunciado. Pois, o anjo vinha anunciar a Encarnação do Deus invisível. Portanto, era conveniente que, para anunciar esse acontecimento, uma criatura invisível assumisse uma forma que lhe permitisse aparecer visivelmente. Porque, além disso, todas as aparições do Antigo Testamento se ordenem à aparição pela qual o Filho de Deus se manifestou encarnado. — Segundo, era conveniente à dignidade da Mãe de Deus, que havia de receber o Filho de Deus não somente na sua alma, mas também corporalmente, no seu ventre. Por isso, não somente a sua alma, mas também os sentidos do seu corpo deviam ser favorecidos com a visão angélica: — Terceiro, era isso conveniente à certeza do que foi anunciado. Pois, o que é visto com os olhos nós o apreendemos mais certamente do que aquilo que imaginamos. Donde o dizer Crisóstomo, que o Anjo se apresentou real e visivelmente à Virgem e não em sonhos. Pois, devendo receber do anjo uma comunicação de tão alta importância, ela tinha necessidade de uma aparição solene, nuncia de um acontecimento tão relevante.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A visão intelectual é superior à visão imaginária ou corporal, se for só. Mas, o próprio Agostinho diz ser mais excelente a profecia acompanhada simultaneamente da visão intelectual e da imaginária, que a que o é só de uma delas. Ora, a Santa Virgem não somente percebeu uma manifestação espiritual. Por isso, essa aparição foi mais nobre. Mas teria sido ainda mais, se tivesse visto o próprio anjo, na sua substância, por uma visão Intelectual. Mas o estado de um mortal não se compadecia com ver um anjo em essência.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A imaginação é certamente uma potência mais alta que os sentidos exteriores. Como porém a base do conhecimento humano são os sentidos, o conhecimento sensível é o dotado da máxima certeza, pois, os princípios do conhecimento hão de sempre ter maior certeza. Por isso José, a quem o anjo apareceu durante o sono, não viu uma aparição tão excelente com o que viu a Santa Virgem.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como diz Ambrósio, ficamos perturbados e alheios dos sentidos quando surpreendidos pela ação inesperada de uma força superior. E isto se dá não só em se tratando de uma visão real como também imaginária. Donde o dizer a Escritura, que ao pôr do sol veio um profundo sono sobre Abraão e um horror grande e temeroso o acometeu. Mas, essa perturbação não pode ser nociva ao homem ao ponto de dever ficar ele privado de uma aparição angélica. — Primeiro, porque o fato mesmo de ser o homem elevado acima de si mesmo, como o requer a sua dignidade, enfraquece a parte inferior da sua natureza, donde procede a perturbação referida, assim como a concentração do calor natural no interior do corpo faz tremerem os membros exteriores. — Segundo porque, como diz Orígenes, o anjo que apareceu, conhecedor da natureza humana, começou por acalmar a perturbação. Por isso, tanto a Zacarias como a Maria, vendo-os: perturbados, disse-lhes: Não temas. Razão pela qual, como se lê na vida de Antão, não é difícil discernirmos os espíritos bem-aventurados, dos maus. Se, pois, ao temor suceder a alegria, saibamos que o auxílio vem de Deus, porque a segurança da alma é sinal da presença da majestade. Se, ao contrário, o temor incutido permanecer, é inimigo o que vemos. — E, além disso, a perturbação mesma da Virgem era própria do pudor virginal. Pois, como diz Ambrósio, tremer é próprio dos virgens, bem como o temerem com a aproximação de qualquer homem e se amedrontarem quando algum lhes dirige a palavra. — Mas certos dizem, que como a Santa Virgem

estava acostumada a ver os anjos, não ficou perturbada com a aparição angélica; mas, tomada de espanto com o que o anjo lhe dizia por não se julgar digna de coisas tão sublimes. Por isso o Evangelista não diz que ficou perturbada com a visão, mas sim, com as palavras do anjo.

#### **Art. 4 — Se a anunciação se cumpriu em perfeita ordem.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que a anunciação não se cumpriu em perfeita ordem.**

1. — Pois, a dignidade de Mãe de Deus depende da prole concebida. Ora, a causa deve manifestar-se antes do efeito. Logo, o Anjo devia ter anunciado à Virgem a concepção do filho antes de a ter saudado com a proclamação da sua dignidade.

2. Demais. — Não podemos exigir prova em matéria onde não pode haver dúvida nem em matéria que pode ser sujeita a dúvidas. Ora, parece que o Anjo anunciou, primeiro, o de que a Virgem duvidava e, por duvidar, perguntou. Como se fará isso? E só depois acrescentou a prova tirada tanto do exemplo de Isabel, como da onipotência de Deus. Logo, a anunciação do anjo se realizou numa ordem inconveniente.

3. Demais. — O mais não pode ser suficientemente provado pelo menos. Ora, mais admirável foi dar à luz uma virgem, que se o fizesse uma velha. Logo, não foi prova suficiente a do Anjo, provando a concepção virginal pela concepção de uma velha.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Tudo o proveniente de Deus é ordenado. Ora, o Anjo foi enviado por Deus para anunciar à Virgem, como diz o Evangelho. Logo, a anunciação pelo Anjo se cumpriu de maneira mui ordenada.

**SOLUÇÃO.** — A anunciação se cumpriu pelo Anjo na ordem conveniente. Pois, o Anjo tinha tríplice desígnio em relação à Virgem. — Primeiro, tornar-lhe o coração atento à consideração de um tão grande acontecimento. O que fez, saudando-a com uma nova e insólita saudação. Por isso diz Orígenes, que se a Virgem, que conhecia a lei judaica, soubesse que uma saudação semelhante tivesse algum dia sido feita a alguém, não teria ficado amedrontada do seu caráter estranho. E nessa saudação o Anjo anunciou-lhe em primeiro lugar a sua idoneidade para a concepção, quando disse — Cheia de graça; depois, anunciou a concepção, ao declarar-lhe — O Senhor é contigo; e enfim renunciou-lhe a honra consequente, com as palavras — Bendita tu entre as mulheres. - O segundo desígnio do anjo era instruí-la no mistério da Encarnação, que nela devia cumprir-se. E isso o fez, renunciando-lhe a concepção e o parto, quando disse — Eis, conceberás no teu ventre, etc.; e lhe mostrou a dignidade do filho concebido, dizendo — Este será grande, etc. E também quando lhe revelou o modo da concepção, com as palavras — O Espírito Santo descera sobre ti. — O terceiro desígnio ao Anjo era induzir-lhe o ânimo ao consentimento. O que fez com o exemplo de Isabel e pela razão deduzida da onipotência divina.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Para uma alma humilde nada causa maior admiração que ouvir falar da sua própria excelência. Pois, a admiração desperta soberanamente a atenção da alma. Por isso o Anjo, querendo tornar atenta a mente da Virgem, para ouvir a revelação de um tão grande mistério, começou por elogiá-la.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Ambrósio diz expressamente que a Santa Virgem não duvidou das palavras do Anjo. São palavras suas: Mais comedida é a resposta de Maria que as palavras do sacerdote. Esta pergunta: Como se fará isto? Aquele responde: Por onde conhecerei eu a verdade dessas coisas? Recusa assim a sua fé, negando conhecer tais coisas. A Virgem, porém, não duvida, no momento em que

pergunta como se fará, da sua realização. — Agostinho, porém, parece dizer que a Virgem deixou-se invadir da dúvida, quando afirmou: A Maria que hesita sobre a concepção, o anjo afirma a sua possibilidade. Mas, essa dúvida foi, antes, de admiração que de incredulidade. Por isso, o anjo aduz a sua prova, não para adquirir a confiança da Virgem, mas antes para lhe remover a admiração.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como diz Ambrósio, se muitas mulheres estéreis conceberam, foi para que se acreditasse no parto da Virgem. Por isso foi aduzido o exemplo da estéril Isabel; não como um argumento suficiente, mas como um exemplo figurado. Por isso, para confirmação desse exemplo, acrescenta o argumento peremptório da onipotência de Deus.

## **Questão 31: Da concepção do Salvador quanto à matéria de que o Seu corpo foi concebido**

Em seguida devemos tratar da concepção mesma do Salvador. Primeiro, quanto à matéria da qual o seu corpo foi concebido. Segundo, quanto ao autor da concepção. Terceiro, quanto ao modo e à ordem da concepção.

### **Art. 1 — Se a carne de Cristo foi tomada de Adão.**

**O primeiro discute-se assim. — Parece que a carne de Cristo não foi tomada de Adão.**

1. — Pois, diz o Apóstolo: O primeiro homem, formado da terra, é terreno; o segundo homem, do céu, celestial. Ora, o primeiro homem foi Adão; o segundo é Cristo. Logo, Cristo não descende de Adão, mas teve uma origem distinta dele.

2. Demais. — A concepção de Cristo devia ser miraculosa por excelência. Ora, maior milagre foi formar o corpo do homem do limo da terra, do que de uma humana matéria, tirada de Adão. Logo, parece que não era conveniente Cristo tirar a sua carne, de Adão. Portanto, parece que o corpo de Cristo não devia ser formado da massa do gênero humano derivada de Adão, mas de uma outra matéria.

3. Demais. — O pecado entrou neste mundo por um homem, isto é, por Adão, porque todas as gentes nele pecaram originalmente, como está claro no Apóstolo. Mas, se o corpo de Cristo tivesse sido tomado de Adão, também ele teria estado originalmente em Adão, quando este pecou. Logo, teria contraído o pecado original. O que não condizia com a pureza de Cristo. Logo, o corpo de Cristo não foi formado da matéria tirada de Adão.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo: Ele, isto é, o Filho de Deus, em nenhum lugar tomou os anjos, mas tomou a descendência de Abraão. Ora, a descendência de Abraão foi originada em Adão. Logo, o corpo de Cristo foi formado de matéria tomada de Adão.

**SOLUÇÃO.** — Cristo assumiu a natureza humana para purificá-la da sua corrupção. Ora, a natureza humana não precisava de purificação senão porque estava contaminada pela origem viciada da sua descendência de Adão. Por isso foi conveniente que tomasse Cristo uma carne derivada de Adão, de modo que a natureza mesma fosse curada por essa assunção.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Diz-se que o segundo homem, isto é, Cristo procedia do céu, não quanto à matéria do seu corpo, mas, ou quanto à virtude formativa dele, ou também quanto à sua própria divindade. Pois, quanto à matéria, o corpo de Cristo era terreno, como o foi o de Adão.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Como dissemos, o mistério da Encarnação de Cristo é um fato milagroso, não como ordenado à confirmação da fé, mas como um artigo de fé. Por isso, esse mistério não precisa de ser contado entre os maiores milagres, como o háo de ser os milagres feitos para a confirmação da fé. Mas, devemos descobrir nele uma conveniência maior com a divina sabedoria e mais expediente à salvação humana, o que é necessário a tudo o que é objeto de fé. Já podemos dizer que no mistério da Encarnação não consideramos o milagre relativamente à matéria da concepção, mas sobretudo quanto ao modo da concepção e do parto, isto é, por ter sido uma virgem a que concebe e deu a luz a Deus.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como se disse, o corpo de Cristo existiu em Adão pela sua origem material, isto é, porque a matéria mesma do corpo de Cristo foi derivada de Adão. Mas nele não existiu pela

origem seminal, pois não foi gerado do sêmen humano. Por isso não contraiu o pecado original, como os outros homens, derivados de Adão por via de origem seminal.

## **Art. 2 — Se Cristo tomou a sua carne da raça de Davi.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que Cristo não tomou a sua carne da raça de Davi.**

1. — Pois, quando Mateus descreve a genealogia de Cristo ele a conduz até José. Ora, José não foi pai de Cristo, como se disse. Logo, parece que Cristo não descendia da raça de Davi.

2. Demais. — Arão foi da tribo de Levi. Ora, Maria, Mãe de Cristo, é chamada prima de Isabel, descendente de Adão. Como, pois, Davi era da tribo de Judá, parece que Cristo não descendia da raça de Davi.

3. Demais. — O profeta Jeremias diz, de Jeconias: Escreve que este homem será estéril, pois não sairá de sua linhagem varão que se assente sobre o trono de Davi. Ora, de Cristo diz a Escritura: Assentar-se à sobre o trono de Davi. Logo, Cristo não era da raça de Jeconias. E por consequência, nem da raça de Davi, pois, Mateus conduz a série das gerações partindo de Davi e passando por Jeconias.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Que foi feito da linhagem de Davi segundo a carne.

**SOLUÇÃO.** — Como se lê no Evangelho, Cristo era especialmente considerado filho dos dois antigos Patriarcas, Abraão e Davi. E isso por muitas razões. - Primeiro, porque a eles foi especialmente feita a promessa, da descendência de Cristo. Assim, foi dito a Abraão: Todas as gentes da terra serão benditas naquele que há de proceder de ti. O que o Apóstolo aplica a Cristo, quando diz: As promessas foram feitas a Abraão e à sua semente. Não diz – e às sementes, como de muitos; senão como de um – e à tua semente, que é Cristo. E a Davi foi dito: Do fruto do teu ventre porei sobre o teu trono. Por isso, o povo dos Judeus, ao receber honorificamente o seu rei, clamava: Hosana ao filho de Davi. - Segundo, porque Cristo havia de ser rei, profeta e sacerdote. Pois, Abraão foi sacerdote, como se conclui das palavras que o Senhor lhe disse: Toma-me uma vaca de três anos, etc. Foi também profeta, segundo aquele outro lugar: ele é profeta e rogará por ti. Ora, Davi foi rei e profeta. - Terceiro, porque com Abraão teve início a circuncisão; e em Davi manifestou-se sobretudo a eleição de Deus, segundo o dito da Escritura: O Senhor buscou para si um homem conforme ao seu coração. Por isso, Cristo é especialissimamente chamado filho de um e de outro, para mostrar que veio trazer a salvação aos Judeus circuncisos e aos pagãos eleitos.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Essa objeção foi feita por Fausto Maniqueu, que pretendia provar não ser Cristo filho de Davi, por não ter sido concebido de José, até quem Mateus conduz a série das gerações. Mas Agostinho assim lhe responde: Como o mesmo Evangelista diz que José era o esposo de Maria e Cristo era da raça de Davi, que resta senão crermos que Maria não era estranha ao parentesco com Davi? Que não foi em vão chamada a esposa de José, em razão da união das suas almas e não de seus corpos? E que a série das gerações foi conduzida até José, antes por causa da dignidade inerente à descendência masculina? Assim, pois, cremos que Maria era do parentesco de Davi, por crermos na Escritura. E esta diz, tanto que Cristo era da raça de Davi segundo a carne, como que sua Mãe Maria não teve nenhum comércio com o esposo, mas permaneceu virgem. Pois, como diz Jerônimo, José e Maria eram da mesma tribo; donde o estar ele obrigado pela lei a recebê-la, como parenta. Por isso figuravam juntos no censo, em Belém, como gerados de um mesmo tronco.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Gregório Nazianzeno responde a essa objeção quando diz, que foi por vontade divina que uma raça real se uniu à uma família sacerdotal, a fim de que Cristo, ao mesmo tempo rei e sacerdote, nascesse de ambos, segundo a carne. Por isso, Arão, o primeiro sacerdote da lei, casou com Isabel, da tribo de Judá, e filha de Anínadab. E assim foi também possível que o pai de Isabel tivesse uma esposa da estirpe de Davi, em razão do que a Santa Virgem Maria, pertencente à raça de Davi, foi prima de Isabel. Ou antes e inversamente, que o Pai da Santa Maria, sendo da estirpe de Davi, casou na estirpe de Arão. - Ou, como diz Agostinho, se Joaquim, pai de Maria, foi da estirpe de Arão, como o herético Fausto afirmava, fundado em certas escrituras apócrifas, devemos crer que a mãe de Joaquim foi da estirpe de Davi, ou também a sua mulher; e assim, de algum modo, podemos dizer que Maria era da raça de Davi.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A citada autoridade profética, como diz Ambrósio, não nega que nenhuma descendência houvesse de nascer da raça de Jeconias. Por isso Cristo fez parte da sua estirpe. E o ter Cristo reinado não vai contra a profecia. Pois, o seu reino não era temporal; e ele próprio o confessou quando disse: O meu reino não é deste mundo.

### **Art. 3 — Se a genealogia de Cristo foi bem discriminada pelos Evangelistas.**

**O terceiro discute-se assim.** — Parece que a genealogia de Cristo não foi bem discriminada pelos Evangelistas.

1. — Pois, diz a Escritura, de Cristo: Quem contará a sua geração? Logo, não se devia contar a geração de Cristo.

2. Demais. — É impossível um mesmo homem ter dois pais. Ora, Mateus diz, que Jacó gerou a José, esposo de Maria; e Lucas, por seu lado, que José era filho de Heli. Logo, escreveu um o contrário do outro.

3. Demais. — Mateus e Lucas fazem relações diversas. Assim, Mateus, no princípio do livro, começando de Abraão e descendo até José, enumera quarenta e duas gerações. Lucas, por seu lado, depois do batismo de Cristo, refere a geração de Cristo, começando por ele e, levando o número das gerações até Deus, conta setenta e sete gerações, computando os extremos. Logo, parece que discriminam mal a geração de Cristo.

4. Demais. — Na Escritura se lê, que Jorão gerou Ocosias: a quem sucedeu o filho Joás; a este, o seu filho Amásias; depois, reinou o filho deste, Azarias; chamado Osias: a quem sucedeu Joatan, seu filho. Mateus, porém, diz que Jorão gerou Osias. Logo, parece mal discriminada uma geração de Cristo, que omite, no meio, três reis.

5. Demais. — Todos os assolados na geração de Cristo tiveram pais e mães; e muitos deles, também irmãos. Ora, Mateus, na geração de Cristo, enumera só três mães, a saber, Tamar, Rut e a esposa de Urias. Como irmãos designa Judas e Jeconias, e além deles, Fares e Zarão. Ora, nenhum desses Lucas menciona. Logo, parece que os Evangelistas discriminaram mal a genealogia de Cristo.

Mas, *em contrário*, a autoridade da Escritura.

**SOLUÇÃO.** — Como diz o Apóstolo, toda a Escritura é divinamente inspirada. Ora, as coisas divinas se realizam de maneira ordenadíssima, segundo ainda o Apóstolo: As causas de Deus são ordenadas. Por onde, a genealogia de Cristo foi bem discriminada pelos Evangelistas.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Como ensina Jerônimo, Isaías se refere à geração da divindade de Cristo. Ao passo que Mateus narra a geração de Cristo segundo a humanidade; não, certo, explicando o modo da Encarnação, que é inefável também; mas, enumerando os pais de que Cristo procedeu segundo a carne.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Essa objeção, suscitada por Juliano o Apóstata, recebeu soluções diversas. Assim, certos, como Gregório Nazianzeno opinam, que ambos os Evangelistas enumeram o mesmo personagem, Jacó e Heli, mas com dois nomes diferentes. - O que não é admissível, porque Mateus enumera Salomão um dos filhos de Davi; ao passo que Lucas enumera outro, que é Natan, os quais consta terem sido irmãos, segundo a Escritura.

Por isso, outros disseram, que Mateus nos dá a verdadeira genealogia de Cristo; ao passo que a de Lucas é putativa, e o começar assim — Jesus era, como se julgava, filho de José. Pois, havia certo judeus, que por causa dos pecados dos reis de Judá, criam que Cristo nasceria de Davi, não mediante os reis, mas por uma linhagem privada. Outros, porém, disseram que Mateus numerou os pais carnis; ao passo que Lucas, os espirituais, isto é, os varões justos, denominados pais pela honestidade da sua vida.

Segundo outra opinião, responde-se que não devemos pensar que Lucas chama a José filho de Heli, mas sim, que diz terem sido Heli e José pais de Cristo, descendente diversamente de Davi. Por isso diz que Cristo em, como se julgava, Filho de José, e que também o próprio Cristo foi filho de Reli; quase como se dissesse que Cristo pela mesma razão por que é chamado filho de José pode ser também cognominado filho de Heli e de todos os reis descendentes da raça de Davi. Assim, diz o Apóstolo: de quem, isto é, dos judeus, descende também segundo a carne.

Mas Agostinho, resolve essa dificuldade de três modos, dizendo: Há três vias seguidas singularmente pelos Evangelistas. — Ou então um Evangelista designa o pai que realmente gerou a José, ao passo que o outro designou-lhe o avô materno ou um dos seus mais próximos parentes. Ou um era o pai natural de José e o outro o pai adotivo. — Ou, segundo o costume dos Judeus, quando um homem morria sem deixar filhos, um dos seus próximos tomava-lhe a mulher, sendo o filho que ele: engendrasses imputado ao morto. O que também constitui um certo gênero de adoção legal, como o próprio Agostinho o afirma. E esta última via é a mais verdadeira, que também Jerônimo apresenta; e Eusébio Cesariense refere. o historiador Júlio Africano e preconiza. Assim, dizem que Matan e Melqui procriaram em tempos diversos, da mesma esposa, chamada Esta, um filho chamado Jacó. Porque Matan, descendente de Salomão, foi quem primeiro a tomou por mulher e morreu deixando um filho chamado Jacó. Mas depois da morte de Matan, como a lei não proibia a viúva casar com outro homem, Melqui, também da mesma tribo, por Matan, embora não da mesma família, tomou como esposa a viúva de Matan, da qual também houve um filho chamado Reli. Donde vem que, nascidos de pais diferentes, Jacó e Heli eram irmãos uterinos. Desses, um, Jacó, tendo casado, por disposição da lei, com a viúva de seu irmão Heli, morto sem filhos, gerou a José, na verdade e naturalmente filho seu, tornado porém, pelo preceito da lei, filho de Heli. Por isso diz Mateus que Jacó gerou a José; enquanto que Lucas, descrevendo a geração legal, não usa, na sua genealogia, o verbo gerar. Embora, porém, Damasceno diga que a Santa Virgem Maria era parente de José, por descender este de Heli, considerado como seu pai, e isto porque ele a faz descender de Heli, devemos contudo. crer que ela também descendia de Salomão de algum modo, mediante os antepassados da enumeração de Mateus. que narra a geração carnal de Cristo; sobretudo que Ambrósio diz ter Cristo. descendido da raça de Jeconias.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como diz Agostinho, o desígnio de Mateus era fazer conhecer a pessoa real de Cristo, ao passo que Lucas, a sua pessoa sacerdotal. Por isso, a genealogia de Mateus indica que N. S. J. Cristo assumiu os nossos pecados, tendo assumido a semelhança da carne do pecado, pela sua origem

carnal. Ao passo que a genealogia de Lucas significa que os nossos pecados foram delidos pelo sacrifício de Cristo. Por isso a genealogia de Mateus enumera os descendentes, e a de Lucas, os ascendentes. - Também por isso é que Mateus desce de David, passando por Salomão, em cuja mãe Davi pecou; ao passo que Lucas sobe até Davi, por Matan, porque foi por um profeta desse nome que Deus perdoou o pecado de Davi. - Donde vem ainda que, querendo Mateus significar que Cristo desceu até a nossa mortalidade, mencionou, desde o início, no seu Evangelho, as gerações desde Abraão, até José, em ordem descendente, até a natividade de Cristo. Ao passo que Lucas começa a enumerar as gerações, não do início, mas do batismo de Cristo, e não em ordem descendente, mas ascendente, querendo assim frisar que Cristo foi o sacerdote da expiação dos pecados e por isso invocou o testemunho de João, quando este disse: Eis o que tira os pecados do mundo. E, na ordem ascendente, Lucas passou por Abraão e chegou a Deus com o qual fomos reconciliados depois de purificados e expiados. - E com razão também, na sua genealogia, Lucas indicou a ordem de adoção, pois, esta nos torna filhos de Deus; ao passo que pela geração carnal o Filho de Deus foi feito filho do homem. E suficientemente demonstrou que, quando disse ser José filho de Heli, não quis com isso considerá-lo como gerado por Heli, mas, como adotado por este; pois, também disse que Adão foi filho de Deus, embora fosse feito por Deus.

Quanto ao número quadragenário, refere-se ao tempo da vida presente, por causa das quatro partes do mundo, onde transcorre a nossa vida mortal, guiados por Cristo nosso rei. Pois, quarenta contém quatro vezes dez; e este último número, por sua vez, resulta da adição dos números que vão de um a quatro. Mas também o número denário podia referir-se ao Decálogo; e o quaternário, à vida presente, ou ainda aos quatro Evangelhos, pelos quais Cristo reina em nós. Por isso Mateus, a fim de louvar a pessoa real de Cristo, enumerou quarenta personagens, excetuando a Cristo mesmo. Mas isto deve entender-se assim, se o Jeconias enumerado no fim do segundo quaternário e no princípio do terceiro é o mesmo personagem. Conforme Santo Agostinho, essa dupla menção de Jeconias significa que por ele, quando do cativo de Babilônia, fez-se um êxodo para as nações estrangeiras; o que também prefigurava Cristo, que passou dos povos circuncisos para os incircuncisos. Mas Jerônimo diz, que houve dois Joaquina, isto é, Jeconias, a saber, o pai e o filho; ambos os quais foram incluídos na geração de Cristo, para que constasse a distinção das gerações, que o Evangelista divide em três séries de quatorze. O que sobe a quarenta e duas pessoas. Número esse que também se adapta à santa Igreja. Pois, quarenta e dois é formado de seis, que significa o labor da vida quotidiana, e do número sete, que significa o repouso da vida futura; pois, seis vezes sete são quarenta e dois. E também o número quatorze, resultante da soma de dez e de quatro, é susceptível do mesmo simbolismo atribuído ao número quarenta, cujo total é o produto da multiplicação dos mesmos números quatro e dez.

Quanto ao número, de que se serve Lucas, das gerações até Cristo, ele representa a totalidade dos pecados. Pois, o número dez, como o número da Justiça, manifesta-se nos dez preceitos da lei. Ora, o pecado é a transgressão da lei. E o número que vai além de dez ou o transgride é o número onze. Quanto ao número sete, ele significa a totalidade, porque o tempo consumou-se totalmente com o número dos sete dias. Ora, como sete vezes onze são setenta e sete, esse total significa a universalidade dos pecados, que Cristo delinea.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Como diz Jerônimo, por ter-se o rei Jorão aliado à família da impíssima Jesabel, por isso a sua memória foi suprimida até a terceira geração, a fim de que ela não aparecesse na genealogia sagrada da natividade. E assim, como diz Crisóstomo, tão grande foi a bênção derramada sobre Jehu, por ter exercido vingança sobre a casa de Acab e de Jesabel, como foi grande a maldição sobre a casa de Jorão, por causa da filha do iníquo Acab e Jesabel; e seus filhos foram eliminados do número dos reis até a quarta geração, como se lê na Escritura: Vingarei a iniquidade dos pais nos filhos até a terceira e quarta geração. E ainda devemos atender a que também os outros reis, enumerados na

genealogia de Cristo, foram pecadores; mas a impiedade deles não foi continuada. Assim, como diz um autor, Salomão foi mantido como rei, pelos méritos de seu pai; Roboão, pelos méritos de Osa, filho de Abias e seu neto. Pelo contrário, a impiedade dos três reis em questão perdurou até o fim.

**RESPOSTA À QUINTA.** — Como diz Jerônimo, a genealogia do Salvador não enumera nenhuma das santas mulheres, mas só as censuradas na Escritura; porque aquele que veio por causa dos pecadores devia, nascendo de pecadoras, delir os pecados de todos. Por isso é mencionada Tamar, censurada por causa das suas relações com o cunhado; e Raab, que foi meretriz; e Rut, que era alienígena; e Bersabé, mulher de Urias, que foi adúltera. A qual, porém, não é designada com o seu nome próprio, mas com o nome de seu marido. Quer por causa do seu pecado, pois praticou consciamente o adultério e o homicídio; quer também para, com a nomeação do marido, fazer memória do pecado de Davi. - E como Lucas visava designar a Cristo como expiador dos pecados, não faz menção dessas mulheres. - Faz menção porém dos irmãos de Judas, para mostrar que pertenciam ao povo de Deus, embora Ismael, irmão de Isaac, e Esaú, irmão de Jacó, fossem separados do povo de Deus, e por isso não se faz menção deles na genealogia de Cristo. E também para excluir o orgulho da nobreza. Pois, muitos dos irmãos de Judas. nasceram de escravos; mas todos foram a um tempo Patriarcas e chefes de tribos. - Quanto a Fares e a Zarão, foram simultaneamente nomeados, como diz Ambrósio, como símbolos das duas vidas que vivem os povos – uma, segundo a lei, significa da por Zarão; outra, segundo a fé, significada por Fares. - Quanto aos irmãos de Jeconias, são mencionados porque todos reinaram em tempos diversos; o que não se deu com os outros reis. Ou porque foi semelhante a iniquidade e a miséria deles.

#### **Art. 4 — Se a matéria do corpo de Cristo devia ser tomada de uma mulher.**

**O quarto discute-se assim.** — Parece que a matéria do corpo de Cristo não devia ter sido tomada de nenhuma mulher.

1. — Pois, o sexo masculino é mais nobre que o feminino. Ora, convinha sobretudo que Cristo assumisse e que a natureza humana tem de mais perfeito. Logo, parece que não devia assumir a carne, nascendo de uma mulher, mas antes assumir a carne de um homem, assim como Eva foi formada da costela de Adão.

2. Demais. — Todo o concebido de mulher ficou-lhe algum tempo incluído no ventre. Ora, a Deus, que enche o céu e a terra, não lhe convinha o ter sido encerrado no ventre materno. Logo, parece que não devia ser concebido de nenhuma mulher.

3. Demais. — Os concebidos de mulher contraem de algum modo uma impureza. Donde o dizer a Escritura: Acaso pode justificar-se o homem comparado com Deus? Ou aparecer puro o que nasceu de mulher? Ora, em Cristo não devia haver nenhuma impureza, pois, ele é a sabedoria de Deus, da qual diz a Escritura: Nada manchado cabe nela. Logo, parece que não devia tomar a carne, de uma mulher.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Enviou Deus a seu filho, feito de mulher.

**SOLUÇÃO.** — Embora o Filho pudesse assumir a carne humana, de qualquer matéria que quisesse, convenientíssimo era contudo que recebesse a carne, de uma mulher. - Primeiro, porque assim nobilitou toda a natureza humana. Donde o dizer Agostinho: O perdão concedido à humanidade devia manifestar-se em ambos os sexos. O sexo masculino, sendo o mais nobre, o Cristo devia tomar-lhe a natureza; e, pois que nascia de uma mulher, poder-se-ia concluir conseqüentemente, que também o sexo feminino participava do perdão. - Segundo, porque vinha reforçar a verdade da Encarnação. Por

isso diz Ambrósio: Descobrirás em Cristo muitas coisas conformes à natureza e muitas outras superiores a ela. Assim, era sujeitar-se à condição da natureza existir no ventre, isto é de um corpo feminino; mas, o que é superior à natureza, é uma virgem tê-lo concebido e gerado. Para acreditares que era Deus o introdutor dessa novidade na natureza e que era homem quem ia, segundo a natureza, nascer do homem. E Agostinho diz: Se o Deus Todo-poderoso tivesse criado um homem, formando-o sem recorrer ao ventre materno e apresentando-o repentinamente aos olhos humanos, não teria confirmado o sentimento do erro? E que de nenhum modo assumiu verdadeiramente a natureza humana? E ele, que produz tudo de maneira maravilhosa, teria destruído o que fez com misericórdia? Ao contrário, mediador entre Deus e o homem, reunindo na unidade da sua pessoa uma e outra natureza, quis sublimar o habitual pelo insólito e temperar o insólito pelo habitual. - Terceiro, porque desse modo, completa as diversas maneiras por que foi produzido o homem. Pois, primeiro, o homem foi produzido do limo da terra, sem homem e sem mulher; depois, Eva foi produzida do homem, sem mulher; e enfim, os outros homens foram produzidos do homem e da mulher. E esse como quarto modo foi deixado como o próprio de Cristo, para que fosse produzido da mulher, sem o homem.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Por ser o sexo masculino mais nobre que o feminino, é que Cristo assumiu a natureza humana, nesse sexo. Mas para que não ficasse desprezado o sexo feminino, foi congruente que assumisse a carne, de uma mulher. Donde o dizer Agostinho: Não queirais vos desprezar uns aos outros, homens, pois o Filho de Deus quis ser homem. Não vos desprezeis a vós mesmas, mulheres, pois, o Filho de Deus nasceu de uma mulher.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Respondendo a essa objeção, Agostinho diz: Sem dúvida a fé católica crê que Cristo, Filho de Deus, nasceu de uma virgem, segundo a carne; mas de nenhum modo nos ensina que o Filho de Deus tivesse ficado encerrado no ventre de uma mulher, de sorte que não mais existisse fora dele e que tivesse abandonado o governo do céu e da terra, como que separado do seu Pai. Sois vós, ó Maniqueus, quem de nenhum modo compreende tais coisas, com um coração incapaz de conceber senão imagens corpóreas. E em outro lugar: Tal o sentimento de homens incapazes de pensar senão na matéria, a qual não pode estar toda em toda parte, por ter necessariamente o seu ser dividido em partes inumeráveis, ocupando cada uma um ponto diferente. Ora, a natureza da nossa alma é muito diferente da natureza corpórea. Quanto mais não o é a de Deus, Criador da alma e do corpo! Deus sabe que está todo em toda parte, sem que nenhum lugar o contenha; sabe que vai a um lugar sem se afastar de onde estava; sabe que o seu afastar-se não implica em sair donde viera.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Na obra de conceber a mulher, de um homem, nada há de impuro, porque foi instituída por Deus. Donde o dizer o Apóstolo: Ao que Deus purificou não chames tu comum, isto é, impuro. Há aí porém uma certa impureza proveniente do pecado, pois, a concepção, resultante da conjunção do homem e da mulher, é acompanhada de concupiscência. O que, porém, não existiu em Cristo, como demonstramos. - Mas mesmo que houvesse no referido ato qualquer impureza, dela não teria sido inquinado o Verbo de Deus, que de nenhum modo é mutável. Donde o dizer Agostinho: Pergunta Deus, o Criador do homem. - que te move, na minha natividade? Não fui concebido no desejo da concupiscência. Fiz eu a mãe de quem havia de nascer. Se o raio do sol pode secar a imundície das cloacas, sem se contaminar, muito mais capaz é o Esplendor da luz eterna de purificar o que irradia, sem se deixar com isso macular.

## **Art. 5 — Se a carne de Cristo foi concebida do sangue mais puro da Virgem.**

**O quinto discute-se assim. — Parece que a carne de Cristo não foi concebida do sangue mais puro da Virgem.**

1. — Pois, diz a coleta (da festa da anunciação da Santa Virgem Maria), que Deus quis que o seu Verbo assumisse a carne, de uma Virgem. Ora, carne não é o mesmo que sangue. Logo, o corpo de Cristo não foi assumido do sangue da Virgem.

2. Demais. — Assim como a mulher foi milagrosamente formada do varão, assim o corpo de Cristo foi milagrosamente formado da Virgem. Ora, não se diz que a mulher foi formada do sangue do varão, mas antes, da sua carne e dos seus ossos. segundo aquilo da Escritura: Eis aqui agora o osso de meus ossos e a carne de minha carne. Logo, parece que também o corpo de Cristo não devia ser formado do sangue da Virgem, mas das suas carnes e dos seus ossos.

3. Demais. — O corpo de Cristo era da mesma espécie que o corpo dos outros homens. Ora, o corpo dos outros homens não é formado do sangue mais puro, mas do sêmen e do sangue menstrual. Logo, parece que também o corpo de Cristo não foi concebido do sangue mais puro da Virgem.

Mas, *em contrário*, Damasceno diz, que o Filho de Deus formou para si, do mais casto e mais puro sangue da Virgem, o seu corpo animado da alma racional.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, na concepção de Cristo o ter ele nascido de uma mulher foi condição da natureza; mais ultrapassou a condição da natureza o ter nascido de uma virgem. Ora, a condição natural da geração animal. é que a fêmea ministre a matéria, sendo o macho o princípio ativo da geração, como o prova o filósofo. Por onde, a mulher que concebe de um homem não pode ser virgem. Por onde, o modo sobrenatural da geração de Cristo esteve no princípio ativo dela ter sido um poder sobrenatural divino. E o modo natural da mesma esteve na matéria de que o seu corpo foi concebido ter sido a mesma que as outras mulheres subministram na concepção dos filhos. E essa matéria, segundo o Filósofo, é o sangue da mulher, não qualquer, mas tendo já sofrido uma transformação maior pela virtude geratriz da mãe, de modo a tornar-se matéria apta à concepção. E assim, dessa matéria é que foi concebido o corpo de Cristo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Como a Santa Virgem era da mesma natureza que as outras mulheres, havia conseqüentemente de ter carne e ossos dessa mesma natureza. Ora, nas outras mulheres, as carnes e os ossos são lhes partes atuais do corpo, dos quais consta a integridade dele; e por isso não podem dele separar-se sem lhe causar a destruição ou um detrimento. Mas Cristo, que veio reparar a corrupção do pecado, não podia ser causa de nenhuma corrupção ou detrimento da integridade de sua mãe. Por isso, o corpo de Cristo não devia ser formado da carne nem dos ossos da Virgem; mas do sangue, que ainda não é parte atual, mas é o todo só potencialmente, como diz Aristóteles. Por isso quando se diz, que assumiu a carne da Virgem, não significa isso que a matéria do seu corpo fosse carne atualmente, mas sangue, que é carne em potência.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Como se disse na Primeira Parte, Adão que foi instituído como o princípio da natureza humana, tinha no seu corpo carne e ossos que não lhe faziam parte da integridade pessoal, mas só enquanto era princípio da natureza humana. E dessa carne foi formada a mulher, sem detrimento do homem. Mas nada de tal existiu no corpo da Virgem, de que pudesse formar-se o corpo de Cristo sem corrupção do corpo materno.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O sêmen da mulher não é capaz de geração, mas é um gênero imperfeito do sêmen, que não podia chegar à perfeição da natureza seminal, por causa da imperfeição da virtude feminina. Por isso, um tal sêmen não é matéria necessária para a concepção, como o ensina o Filósofo. Donde, o não ter existido na concepção do corpo de Cristo; sobretudo porque, apesar de um gênero imperfeito de sêmen, é emitido com uma certa concupiscência, como o sêmen masculino. Ora, na conceição virginal de Cristo não podia haver nenhum lugar para a concupiscência. Por isso, Damasceno diz, que o corpo de Cristo não foi concebido seminalmente.

Quanto ao sangue menstrual, que as mulheres emitem cada mês, ele traz consigo uma certa impureza e corrupção natural. como as outras superfluidades, que a natureza expelle, por não precisar delas. E desse menstruo corrupto, que a natureza expulsa, não se forma o ser concebido; mas constitui uma como purificação daquele sangue puro, preparado para a concepção depoisde mais elaborado, e sendo um sangue como mais puro e mais perfeito que qualquer outro. É acompanhado porém da impureza da concupiscência, na concepção dos outros homens, pois pela: conjunção do macho e da fêmea é que esse sangue é levado ao local apto para a geração. Ora, tal não teve lugar na concepção de Cristo, porque por obra do Espírito Santo é que esse sangue se acumulou no ventre virginal e formou o corpo de Cristo. Por isso é que se diz que o corpo de Cristo foi formado de sangue mais casto e mais puro da Virgem.

## **Art. 6 — Se uma parte determinada do corpo de Cristo existiu em Adão e nos outros patriarcas.**

**O sexto discute-se assim.** — Parece que uma parte determinada do corpo de Cristo existiu em Adão e nos outros patriarcas.

1. — Pois, diz Agostinho, que a carne de Cristo existiu em Adão e em Abraão, pela sua substância corpórea. Ora, a substância corpórea é algo de determinado. Logo, a carne de Cristo existiu em Adão e em Abraão e nos demais patriarcas segundo uma parte determinada.

2. Demais. — O Apóstolo diz, que Cristo foi feito do sêmen de Davi segundo a carne. Ora, o sêmen de Davi era algo de determinado nele existente. Logo, Cristo existiu em Davi segundo algo de determinado e, pela mesma razão, nos outros patriarcas.

3. Demais. — Cristo tem afinidade com o gênero humano, pois, assumiu a carne do gênero humano. Ora, se essa carne de nenhum modo existiu determinadamente em Adão, parece que nenhuma afinidade tem com o gênero humano, derivado de Adão; mas antes, com os demais seres de que foi tirada a matéria da sua carne. Logo, parece que a carne de Cristo existiu em Adão e nos outros patriarcas de uma determinada maneira.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Do medo pelo qual Cristo existiu em Adão e em Abraão e nos outros patriarcas, desse mesmo os outros homens neles existiram; mas não inversamente. Ora, os outros homens não existiram em Adão nem em Abraão por nenhuma determinada matéria, mas só pela origem, como se estabeleceu na Primeira Parte. Logo, nem Cristo existiu em Adão e em Abraão de nenhuma determinada maneira; e, pela mesma razão, nem nos outros patriarcas.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, a matéria do corpo de Cristo. não foi a carne nem os ossos da Santa Virgem, nem nenhuma parte atual do corpo dela, mas o sangue, que é carne em potência. Ora, tudo o que a Santa Virgem recebeu de seus pais existia atualmente como parte do seu corpo. Logo, o que a Santa Virgem recebeu dos pais não foi matéria do corpo de Cristo. Donde devemos concluir, que o corpo

de Cristo não existiu em Adão e nos outros patriarcas de nenhuma determinada maneira, de modo que alguma parte do corpo de Adão ou de algum outro pudesse ser designada determinadamente, a ponto de dizer-se que determinadamente dessa matéria seria formado o corpo de Cristo; mas aí existiu só pela origem, como o corpo dos outros homens. Pois, o corpo de Cristo se relaciona com o de Adão e dos outros patriarcas mediante o corpo de sua mãe. Por onde, de nenhum outro modo existiu nos patriarcas o corpo de Cristo, senão do que pelo qual ai existiu o corpo de sua mãe; e esse não existiu nos patriarcas com nenhuma determinada matéria. como assim não existiram, os corpos dos outros homens, segundo se demonstrou na Primeira Parte.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A expressão — Cristo existiu em Adão pela sua substância corpórea — não significa que o corpo de Cristo fosse em Adão uma substância corpórea, mas que a substância corpórea do corpo de Cristo. isto é, a matéria que recebeu da virgem, existiu em Adão como no seu princípio ativo, e não como um princípio material. Porque a virtude geratriz de Adão e dos demais patriarcas descendentes de Adão, até a Santa Virgem, torna apta a referida matéria para a concepção do corpo de Cristo. Mas essa matéria não foi formada no corpo de Cristo por uma virtude derivada do sêmen de Adão. Por isso se diz, que Cristo existiu em Adão originalmente, pela sua substância corpórea, mas não por via seminal.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Embora o corpo de Cristo não tivesse existido em Adão e nos outros patriarcas por via seminal, contudo o corpo da Santa Virgem, concebido do sêmen masculino, existiu por via seminal em Adão e nos outros patriarcas. Por isso, mediante a Santa Virgem, Cristo é considerado, quanto à sua carne, descendente originariamente da raça de Davi.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Cristo tem afinidade com o gênero humano por semelhança específica. Ora, a semelhança específica não se funda na matéria remota, mas na matéria próxima e num princípio ativo, que gera o seu semelhante específico. Assim, pois, a afinidade de Cristo com o gênero humano fica suficientemente salva por ter sido o corpo de Cristo formado do sangue da Virgem derivado originalmente de Adão e dos demais patriarcas. Nem importa a essa afinidade a matéria de que tal sangue foi formado, como não o importa à geração dos outros homens, como se disse na Primeira Parte.

## **Art. 7 — Se a carne de Cristo foi contaminada do pecado, nos antigos patriarcas.**

**O sétimo discute-se assim.** — Parece que a carne de Cristo não foi contaminada pelo pecado, nos antigos patriarcas.

1. — Pois, diz a Escritura que na divina sabedoria nada de manchado caiu. Ora, Cristo é a sabedoria de Deus, no dizer do Apóstolo. Logo, a sua carne não foi nunca manchada do pecado.

2. Demais. — Damasceno diz que Cristo assumiu as primícias da nossa natureza. Ora, no seu primeiro estado, a carne humana não foi manchada do pecado. Logo, a carne de Cristo não foi contaminada do pecado, nem em Adão nem nos outros patriarcas.

3. Demais. — Agostinho diz, que a natureza humana sempre teve para os seus ferimentos, os remédios apropriados. Ora, o que foi contaminado não pode, por isso mesmo, ser remédio de nenhum ferimento; antes, precisa de remédio. Logo, sempre teve a natureza humana uma parte não contaminada, da qual foi depois formado o corpo de Cristo.

Mas, *em contrário*, o corpo de Cristo não se reporta a Adão e aos outros patriarcas senão mediante o corpo da Santa Virgem, da qual assumiu a carne. Ora, o corpo da Santa Virgem foi totalmente concebido no pecado original, como se disse; e assim, mesmo enquanto existente nos patriarcas foi contaminado pelo pecado. Logo, a carne de Cristo, enquanto existente nos patriarcas, foi contaminada pelo pecado.

**SOLUÇÃO.** — Quando dizemos que Cristo ou a sua carne existiu em Adão e nos outros patriarcas, comparamos a ele ou a sua carne com Adão e com os demais patriarcas. Ora, é manifesto, que uma era a condição dos patriarcas e outra a de Cristo; pois, ao passo que os patriarcas estavam sob o jugo do pecado, Cristo foi absolutamente isento dele. Por onde, de dois modos pode haver erro nessa comparação. — Primeiro, se atribuirmos a Cristo ou à sua carne a condição dos patriarcas; por exemplo, se dissermos que Cristo pecou em Adão, porque de certo modo existiu nele. O que é falso, porque nele não existiu, de modo que o pecado de Adão o contaminasse, porque não penetrou nele pela lei da concupiscência, nem por via seminal, como dissemos. — De outro modo podemos errar se atribuirmos ao que existiu atualmente nos patriarcas, a condição de Cristo ou da sua carne. De modo que, por não ter sido a carne de Cristo, tal como Cristo a teve, contaminada pelo pecado, por isso em Adão e nos outros patriarcas existiu uma parte do seu corpo isenta de pecado, da qual foi depois formado o corpo de Cristo, como certos pensaram. O que não pode ser. Primeiro, porque a carne de Cristo não existiu em Adão e nos outros patriarcas com nenhuma determinada matéria, que pudesse ser distinta da mais carne sua como o puro se distingue do impuro, conforme já dissemos. Segundo, porque, sendo a carne humana contaminada pelo pecado, porque é concebida na concupiscência, assim como toda carne de todos os homens é concebida pela concupiscência, assim também é totalmente contaminada pelo pecado. Donde devemos concluir, que a carne dos antigos patriarcas foi totalmente contaminada pelo pecado; nem houve neles nada isento do pecado do que depois fosse formado o corpo de Cristo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Cristo não assumiu a carne do gênero humano sujeita ao pecado, mas pura de toda contaminação pecaminosa. Por isso, na sabedoria de Deus nada de manchado cai.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Diremos que Cristo assumiu as primícias da nossa natureza, quanto à semelhança de condição; porque assumiu a carne não contaminada pelo pecado, como o era a carne antes do pecado. Mas essa expressão não se entende quanto à continuidade da pureza, de modo que a carne do primeiro homem fosse conservada imune do pecado, até a formação do corpo de Cristo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Antes de Cristo, a natureza humana estava ferida, isto é, contaminada pelo pecado original em ato. Mas, o remédio a esse ferimento não existia nela em ato, mas só pela virtude da origem, enquanto desses patriarcas nasceria no tempo a carne de Cristo.

## **Art. 8 — Se Cristo foi dizimado na pessoa de Abraão.**

**O oitavo discute-se assim. — Parece que Cristo foi dizimado, na pessoa de Abraão.**

1. — Pois diz o Apóstolo, que Levi, bisneto de Abraão, foi dizimado em Abraão, porque quando este pagou dízimos a Melquisedeque, ainda Levi estava nos lombos de seu pai. Ora, semelhantemente, Cristo estava nos lombos de Abraão, quando pagou dízimos. Logo, também Cristo pagou dízimos na pessoa de Abraão.

2. Demais. — Cristo é da raça de Abraão, pela carne que recebeu de sua mãe. Ora, sua mãe pagou dízimos na pessoa de Abraão. Logo, pela mesma razão, Cristo.

3. Demais. — Pagou dízimos em Abraão tudo o que tinha necessidade de cura, como diz Agostinho. Ora, toda carne sujeita ao pecado tem necessidade de cura. Como, pois, a carne de Cristo estava sujeita ao pecado, como se disse, resulta que a carne de Cristo pagou dízimos em Abraão.

4. Demais. — Isto não encontra de nenhum modo à dignidade de Cristo. Pois, nada impede que um pontífice, cujo pai pagou o dízimo a um simples sacerdote, o sobrepuje a este em dignidade. Embora, pois, se diga que Cristo pagou dízimos, quando Abraão os pagou a Melquisedeque, nem por isso fica excluído que Cristo fosse maior que Melquisedeque.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz, que Cristo não pagou dízimos em Abraão, porque a sua carne não tirou daí a virulência de um fermento, mas a matéria de um remédio.

**SOLUÇÃO.** — Segundo a intenção do Apóstolo, devemos dizer que Cristo não foi dizimado nos lombos de Abraão. Pois, como o mesmo Apóstolo o prova, o sacerdócio segundo a ordem de Melquisedeque era maior que o sacerdócio levítico, pelo qual Abraão pagou dízimos a Melquisedeque, quando ainda Levi existia nos lombos dele, Abraão, a quem pertencia o sacerdócio legal. Se, pois, Cristo fosse dizimado em Abraão, o seu sacerdócio não seria segundo a ordem de Melquisedeque, mas seria menor que este sacerdócio. Donde devemos concluir, que Cristo não foi, como Levi, dizimado nos lombos de Abraão. Pois, como aquele que pagava os dízimos, retinha nove partes para si e entregava a décima a outrem, o que é sinal de perfeição, por ser de certo modo o número dez o termo de todos os números, que chegam até dez, daí vinha que quem pagava os dízimos proclamava-se imperfeito e atribuía a outrem a perfeição. Ora, a imperfeição do gênero humano resulta do pecado, que por isso precisa da perfeição de quem o cure. Mas, se Cristo pode curar do recado, pois, é o Cordeiro, que tira o pecado do mundo, como diz o Evangelho. Ora, figura de Cristo foi Melquisedeque, segundo o prova o Apóstolo. Por onde, quando Abraão pagou dízimos a Melquisedeque, confessou em figura que foi concebido no pecado e que todos os que dele houvessem de descender, por terem contraído o pecado original, precisavam da cura, que Cristo havia de trazer. Quanto a Isaac, a Jacó e a Levi e todos os outros, esses existiram em Abraão, de modo que dele derivaram não só pela substância corpórea, mas ainda por via seminal, pela qual se contrai o pecado original. Por isso, todos foram dizimados em Abraão, isto é, prefiguravam a necessidade da cura, que viria de Cristo. Mas só Cristo existiu em Abraão de modo que dele procedesse não por via seminal, mas pela substância corpórea. Por isso, não existiu em Abraão como os que precisavam de cura, mas antes, como o remédio dos fermentos. Logo, não foi dizimado nos lombos de Abraão.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A Santa Virgem foi concebida no pecado original e por isso existiu em Abraão como quem precisava de cura. Por isso foi dizimada nele, como nele descendente por via seminal. Mas tal não se deu com o corpo de Cristo, como dissemos.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Diz-se que a carne de Cristo foi contaminada do pecado, nos antigos patriarcas, pela qualidade que tinha nesses patriarcas, que foram dizimados, Mas não pela qualidade que tem em Cristo, atualmente nele existente, pois assim não foi dizimado.

**RESPOSTA À QUARTA.** — O sacerdócio Levítico tinha uma origem carnal. Por isso, não existiu menos em Abraão que em Levi. Por onde, o fato de ter Abraão pago dízimos a Melquisedeque, como seu maior, mostra que o sacerdócio de Melquisedeque, como simbolizando a figura de Cristo, é maior que o sacerdócio levítico. Mas o sacerdócio de Cristo não teve uma origem carnal, mas se transmite pela graça espiritual. E assim podia dar-se que o pai pagasse dízimos a um sacerdote, como o maior o paga ao

menor; e contudo o filho, sendo pontífice, fosse maior que esse sacerdote, não pela origem carnal, mas pela graça espiritual, que recebeu de Cristo.

## Questão 32: Do princípio ativo na concepção de Cristo

Em seguida, devemos tratar do princípio ativo na concepção de Cristo.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

### **Art. 1 — Se a obra da concepção de Cristo deve ser atribuída ao Espírito Santo.**

**O primeiro discute-se assim. — Parece que a obra da concepção de Cristo não deve ser atribuída ao Espírito Santo.**

1. — Pois, conforme diz Agostinho, são indivisas as obras da Trindade, como indivisa é a essência da Trindade. Ora, a obra da concepção de Cristo é uma obra divina. Logo, parece que não deve ser atribuída, antes, ao Espírito Santo, que ao Pai ou ao Filho.

2. Demais. — O Apóstolo diz: Quando veio o cumprimento enviou Deus a seu Filho, feito de mulher. Expondo o que, diz Agostinho: Foi certamente mandado por quem o fez nascer de uma mulher. Ora, a missão do Filho é atribuída principalmente ao Pai, como se estabeleceu na Primeira Parte. Logo, também a concepção, enquanto foi feito de mulher, deve ser principalmente atribuída ao Pai.

3. Demais. — A Escritura diz: A Sabedoria edificou para si uma casa. Ora, Cristo é a Sabedoria de Deus, segundo o Apóstolo: Cristo, Virtude de Deus e Sabedoria de Deus. Ora, a casa dessa Sabedoria é o corpo de Cristo, também chamado o seu templo, segundo o Evangelho: Mas ele falava do templo do seu corpo. Logo, parece que a obra da concepção do corpo de Cristo deve ser atribuída principalmente ao Filho. Portanto, não ao Espírito Santo.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: O Espírito Santo descera sobre ti, etc.

**SOLUÇÃO.** — A obra da concepção do corpo de Cristo foi realizada por toda a Trindade. Mas é atribuída ao Espírito Santo, por três razões. — Primeiro, porque isso convinha à causa da Encarnação, considerada relativamente a Deus. Pois, o Espírito Santo é o amor do Pai e do Filho, como estabelecemos na Primeira Parte. Ora, é uma prova máxima do amor de Deus que o Filho de Deus tivesse assumido a carne no ventre virginal; donde o dizer o Evangelho: Assim amou Deus ao mundo, que lhe deu a seu Filho unigênito. — Segundo, porque isso convinha à causa da Encarnação, relativamente à natureza assumida. Pois, por aí entendemos que a natureza humana foi assumida pelo Filho de Deus na unidade de pessoa, não por causa de nenhum mérito, senão só pela graça. E esta é atribuída ao Espírito Santo, segundo o Apóstolo: Há repartição de graça, mas um mesmo é o Espírito. Donde o dizer Agostinho: O modo pelo qual Cristo nasceu do Espírito Santo nos insinua a graça de Deus; pois, o homem, no momento mesmo em que a sua natureza começou a existir, e sem nenhum mérito anterior, foi tão perfeitamente unido ao Verbo de Deus na unidade de pessoa, que o Filho do homem foi o mesmo que o Filho de Deus. — Terceiro, porque convinha ao termo da Encarnação. Pois, o fim da Encarnação foi fazer com que o homem Cristo concebido fosse santo e Filho de Deus. Ora, ambos esses efeitos se atribuem ao Espírito Santo. Pois, por ele os homens se tornam filhos de Deus, segundo o Apóstolo: Porque vós sois filhos de Deus, mandou Deus aos vossos corações o Espírito de seu Filho, que clama: Pai, Pai. E ele é também o Espírito de santificação, no dizer ainda do Apóstolo. Ora, assim como os outros homens são santificados espiritualmente para serem os filhos adotivos de Deus, assim Cristo foi concebido na santidade, pelo Espírito Santo, para que fosse naturalmente o Filho de Deus. Donde, conforme uma glosa, a palavra do Apóstolo — Que foi predestinado Filho de Deus com poder — é explicada pelo que imediatamente se lhe segue - segundo o Espírito de santificação, isto é, por ter sido concebido do Espírito Santo. E o

próprio Anjo, anunciando pelas palavras que primeiro pronunciou — O Espírito Santo descerá sobre ti — conclui: E por isso mesmo o santo que há de nascer de ti será chamado Filho de Deus.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A obra da concepção é por certo comum a toda a Trindade; mas de um certo modo é atribuída a cada uma das Pessoas. Assim, ao Pai é atribuída a autoridade sobre a pessoa do Filho, que por essa concepção assumiu para si a carne. Ao Filho é atribuída a assunção mesma da carne. Mas ao Espírito Santo é atribuída a formação do corpo assumido pelo Filho. Pois, o Espírito Santo é o Espírito do Filho, segundo o Apóstolo: Mandou Deus o Espírito de seu Filho. Porque, assim como a virtude da alma, existente no sêmen, pelo espírito que o sêmen contém, forma o corpo, na geração dos outros homens, assim a Virtude de Deus, que é o Filho mesmo, segundo aquilo do Apóstolo - Cristo, virtude de Deus, formou, mediante o Espírito Santo, o corpo que assumiu. E isso mesmo o significam as palavras do anjo quando declarou: O Espírito Santo descerá sobre ti, como para preparar e formar a matéria do corpo de Cristo; é a Virtude do Altíssimo, isto é, Cristo, te cobrirá da sua sombra, isto é, como ensina Gregório, o teu corpo humano receberá a luz incorpórea da Divindade; pois, a sombra supõe a luz e um corpo. E a expressão - Altíssimo, significa o Pai, cuja virtude é o Filho.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A missão se refere à pessoa assumente, enviada pelo Pai; enquanto que a concepção se refere ao corpo assumido, formado por obra do Espírito Santo. E assim, embora a missão e a concepção tivessem o mesmo sujeito, diferindo porém pelas suas noções respectivas, a missão se atribui ao Pai; a obra da concepção, porém, ao Espírito Santo; e enfim, o assumir a carne, ao Filho.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Diz Agostinho: A questão vertente pode ser entendida em dois sentidos. Num primeiro sentido, a casa de Cristo é a Igreja, que edificou com o seu sangue. Depois, também podemos chamar casa ao seu corpo, assim como foi chamado o seu templo. Quanto ao feito do Espírito Santo, foi obra do Filho de Deus, por causa da unidade de natureza e de vontade.

## **Art. 2 — Se Cristo deve ser considerado como concebido do Espírito Santo.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que Cristo não deve ser considerado como concebido do Espírito Santo.**

1 — Pois, àquilo do Apóstolo: Dele e por ele e nele existem todas as coisas, diz a Glosa de Agostinho: Atendamos a que não diz — de ipso, mas — ex ipso; porque dele (ex ipso) se originou o céu e a terra, pelos ter feito; mas não dele (de ipso), como se o céu e a terra fossem substância sua. Ora, o Espírito Santo não formou o corpo de Cristo da sua substância. Logo, não devemos considerar Cristo como concebido do Espírito Santo.

2. Demais. — O principio ativo na concepção de um ser se comporta como o sêmen na geração. Ora, o Espírito Santo não exerceu nenhuma função seminal na geração de Cristo. Assim, diz Jerônimo: Nós não dizemos, como certos impissimamente o pretenderam, que o Espírito Santo desempenhou uma função seminal; mas dizemos que o corpo de Cristo foi feito, isto é, formado pelo poder e pela virtude do Criador. Logo, não podemos considerar Cristo como concebido do Espírito Santo.

3. Demais. — Um mesmo corpo não pode ser formado de dois outros sem que estes de certo modo se misturem. Ora, o corpo de Cristo foi formado da Virgem Maria. Se, pois, dissermos que Cristo foi concebido do Espírito Santo, parece que houve uma mistura entre o Espírito Santo e a matéria que a Virgem ministrou: O que é claramente falso. Logo, Cristo não deve ser considerado como concebido do Espírito Santo.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Antes de coabitarem, se achou ter ela concebido por obra do Espírito Santo.

**SOLUÇÃO.** — Não dizemos que só o corpo de Cristo foi concebido mas também que o foi o próprio Cristo, em razão do seu corpo. Ora, descobrimos no Espírito Santo uma dupla relação com Cristo. Assim, com o Filho mesmo de Deus, que consideramos como concebido, tem a relação de consubstancialidade; e com o corpo de Cristo tem a relação de causa eficiente. Ora, a preposição *de* designa ambas essas relações; assim, como quando dizemos, que um certo homem nasceu de seu pai. Por onde, podemos convenientemente dizer que Cristo foi concebido do Espírito Santo, para significar que a eficiência do Espírito Santo se refere ao corpo assumido, e a consubstancialidade, à pessoa assumente.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O corpo de Cristo, por não ser consubstancial com o Espírito Santo, não pode ser propriamente considerado como concebido do Espírito Santo, mas antes, em virtude (*ex*) do Espírito Santo. Por isso diz Ambrósio: O que procede de alguém (*ex*), ou procede da sua substância ou do seu poder; da substância, como o Filho, que procede da substância do Pai; do poder, como de Deus procede tudo, sendo também a esse modo que Maria concebeu no seu ventre, do Espírito Santo.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Neste ponto há divergência entre Jerônimo e certos outros doutores, que afirmam ter o Espírito Santo, na concepção de Cristo, exercido uma função seminal. Assim, diz Crisóstomo: O Espírito Santo precedeu o Unigênito de Deus, que a Virgem ia conceber, de modo que a divindade, exercendo a função do sêmen, o Cristo nascesse, segundo o corpo, na santidade. E Damasceno diz: A Sabedoria e a Virtude de Deus, desempenhando o papel do sêmen, cobriram-na com a sua sombra. — Mas esta divergência facilmente se resolve. Porque entendendo-se por sêmen uma virtude ativa, então Crisóstomo e Damasceno comparam o Espírito Santo, ou também o Filho, que é a Virtude do Altíssimo, ao sêmen. Mas, se se entende por sêmen a substância corporal, transmutada na concepção, nesse caso Jerônimo nega, que o Espírito Santo tivesse exercido a função de sêmen.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como diz Agostinho, não é, no mesmo sentido que se diz ter sido Cristo concebido ou nascido do Espírito Santo e da Santa Virgem. Pois de Maria Virgem nasceu materialmente; mas, do Espírito Santo, como do princípio ativo. Por isso, não houve aí nenhuma mistura.

### **Art. 3 — Se o Espírito Santo deve ser considerado pai de Cristo segundo a humanidade.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que o Espírito Santo deve ser considerado pai de Cristo segundo a humanidade.**

1. — Pois, segundo o Filósofo, o pai dá o princípio ativo na geração e a mãe ministra a matéria. Ora, a Santa Virgem é considerada mãe de Cristo, por causa da matéria que ministrou na sua concepção. Logo, parece que também o Espírito Santo pode ser considerado pai de Cristo, por ter sido o princípio ativo na sua concepção.

2. Demais. — Assim como o coração dos outros santos foi formado pelo Espírito Santo, assim também o foi o corpo de Cristo. Ora, por causa dessa formação, os outros são considerados filhos de toda a Trindade; e por consequência, do Espírito Santo. Logo, parece que Cristo deve ser considerado filho do Espírito Santo.

3. Demais. — Deus é considerado nosso pai por nos ter feito, segundo a Escritura: Não é ele teu pai, que te possuiu, e te fez e te criou? Ora, o Espírito Santo fez o corpo de Cristo, como se disse. Logo, o Espírito Santo deve ser considerado corpo de Cristo, por causa do corpo que formou.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: Cristo não nasceu como filho do Espírito Santo, mas sim, como filho de Maria Virgem.

**SOLUÇÃO.** — As qualidades de paternidade, de maternidade e de filiação resultam da geração; não de qualquer, mas propriamente, da geração dos seres vivos e sobretudo dos animais. Assim, não dizemos que há um fogo gerado por outro, gerador, senão só metafóricamente. Mas assim o dizemos dos animais, cuja geração é mais perfeita. Contudo, nem tudo o gerado nos animais recebe o nome de filiação, mas só o gerado semelhante ao gerador, Por isso, como adverte Agostinho, não dizemos que o cabelo nascido no homem é filho do homem; nem, que um recém-nascido é filho do sêmen. Pois, nem o cabelo tem a semelhança do homem, nem o recém-nascido a semelhança do sêmen, mas, do homem gerador. E se essa semelhança for perfeita, perfeita será a filiação, tanto na ordem divina como na humana. Mas se a semelhança for imperfeita, imperfeita será também a filiação. Assim, o homem é uma semelhança imperfeita de Deus, por ter sido criado à imagem de Deus e por ter sido criado uma segunda vez pela semelhança da graça. Por onde, de um e outro modo, o homem pode ser considerado filho de Deus, tanto por ter sido criado à sua imagem, como por se lhe ter assemelhado pela graça. Devemos porém notar, que o nome atribuído perfeitamente a um ser, não se lhe deve atribuir de um modo imperfeito. Assim, por ser Sócrates considerado homem, no sentido próprio desta expressão, nunca lhe chamaremos homem no sentido em que consideramos homem o que só em pintura o é, embora Sócrates se assemelhasse a outro homem.

Ora, Cristo é o Filho de Deus na acepção perfeita da palavra filiação. Por isso, embora pela sua natureza humana fosse criado e justificado. não deve ser chamado Filho de Deus, nem em razão da criação, nem em razão da justificação. Mas só em razão da geração eterna, pela qual é o Filho só do Pai. Portanto, de nenhum modo deve Cristo ser considerado filho do Espírito Santo, nem também de toda a Trindade.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Na concepção de Cristo, de Maria Virgem, esta ministrou a matéria com semelhança específica. Por isso dizemos que Cristo é seu filho. Mas Cristo, enquanto homem, foi concebido do Espírito Santo como do princípio ativo: mas não pela semelhança específica como dizemos que um filho nasce de seu pai. Por isso não dizemos que Cristo é filho do Espírito Santo.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Os homens, formados espiritualmente pelo Espírito Santo, não podem chamar-se filhos de Deus, na acepção perfeita da palavra filiação. Por isso, chamam-se filhos de Deus por uma filiação imperfeita, fundada na semelhança da graça, que procede de toda a Trindade. Mas, isso não se dá com Cristo, como dissemos.

E o mesmo devemos **RESPONDER À TERCEIRA OBJEÇÃO.**

## **Art. 4 — Se a Santa Virgem foi de algum modo, princípio ativo na concepção do corpo de Cristo.**

**O quarto discute-se assim.** — Parece que a Santa Virgem foi de algum modo princípio ativo na concepção do corpo de Cristo.

1. — Pois, como diz Damasceno, o Espírito Santo desceu sobre a Virgem para purificá-la e dar-lhe a virtude de receber o Verbo de Deus e simultaneamente a de gerar. Ora, a virtude geratriz passiva já ela

a tinha da natureza, como qualquer outra mulher. Logo, deu-lhe a virtude geratriz ativa. E assim foi, de algum modo, princípio ativo na concepção de Cristo.

2. Demais. — Todas as potências da alma vegetativa são virtudes ativas, como diz o Comentador. Ora, a potência geradora tanto na mãe como no pai, pertence à alma vegetativa. Logo, tanto o pai como a mãe cooperaram ativamente na concepção da prole.

3. Demais. — A mãe ministra a matéria da concepção, da qual naturalmente se forma o corpo do filho. Ora, a natureza é um princípio intrínseco de movimento. Logo, parece que na matéria mesma, que a Santa Virgem ministrou para a concepção de Cristo, houve um princípio ativo.

Mas, *em contrário*, o princípio ativo na geração é o chamado germen seminal. Ora, como diz Agostinho, o corpo de Cristo só assumiu da Virgem a matéria corpórea, por virtude de uma concepção e formação divina; logo, não por nenhum germen seminal humano. Logo, a Santa Virgem não exerceu nenhum papel ativo na concepção do corpo de Cristo.

**SOLUÇÃO.** — Certos dizem que a Santa Virgem foi, de certo modo princípio ativo na concepção de Cristo, por virtude natural e sobrenatural. — Por virtude natural, por dizerem que em toda matéria há um princípio ativo; pois do contrário, como pensam, não haveria nenhuma transmutação natural. E nisso se enganam. Porquanto o que produz as transmutações naturais é um princípio intrínseco, não só ativo, mas também passivo. Assim, como expressamente o diz o Filósofo, nos corpos graves e leves há um princípio passivo do movimento natural, e não ativo. Nem é possível a matéria contribuir para a sua formação, porque não é atual. Também não é possível um corpo mover-se a si mesmo, sem se dividir em duas partes - uma a motora e outra a movida, o que só se dá com os seres animados, como Aristóteles o demonstra. — Por virtude sobrenatural, por ensinarem que a mãe não somente deve ministrar a matéria, que é o sangue menstrual, mas também o sêmen, que misturado com o sêmen masculino tem uma virtude ativa na geração. E como na Santa Virgem não houve nenhuma resolução do sêmen, por causa da sua integérrima virgindade, dizem que o Espírito Santo lhe atribuiu uma virtude sobrenatural ativa na concepção do corpo de Cristo, virtude que as outras mães tem pelo sêmen emitido. — Mas isto é inadmissível. Porque, existindo todo ser em vista da sua operação como diz Aristóteles, a natureza não distinguiria, na obra da geração, o sexo masculino do feminino, se não houvesse distinção entre a obra do pai e a da mãe. Ora, na geração distingue-se a obra do agente da do paciente. Donde se conclui, que a virtude ativa pertence toda ao pai; e a passiva, à mãe. Por isso, nas plantas, em que essas duas virtudes coexistem juntas, não há distinção entre macho e fêmea. Como, pois, não foi concedido à Santa Virgem ser o pai, mas a mãe de Cristo, resulta conseqüentemente que não recebeu nenhuma função ativa, na concepção de Cristo. Em nenhuma hipótese; pois, se tivesse agido ativamente, teria sido o pai de Cristo; e se, como certos afirmam, não tivesse exercido o poder divino, que lhe foi conferido, tê-lo-ia recebido em vão. — Donde devemos concluir, que na concepção de Cristo, a Santa Virgem nada obrou ativamente, mas só ministrou a matéria. Mas, exerceu de algum modo, antes da concepção, uma função ativa, preparando a matéria para que fosse apta à concepção.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A referida concepção teve três privilégios: ter sido isenta do pecado original, não ter sido obra só do homem, mas de Deus e do homem e, enfim, ter sido a concepção de uma virgem. E esses três privilégios a Virgem os teve do Espírito Santo. Por isso, diz Damasceno, quanto ao primeiro, que o Espírito Santo desceu sobre a Virgem, para purificá-la, isto é, preservá-la de conceber com pecado original. Quanto ao segundo, diz: e dar-lhe a virtude de receber o Verbo de Deus, isto é, de conceber o Verbo de Deus. Quanto ao terceiro: e simultaneamente a de gerar, de modo que, pudesse gerar sem deixar de ser virgem — não, certo, ativamente, mas, passivamente, como as outras mães o conseguem pelo sêmen masculino.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A potência geratriz da mulher é imperfeita em relação à do homem. Por isso, assim como nas artes, a arte inferior dispõe a matéria na qual a superior infunde a forma, como diz Aristóteles, assim também a virtude geratriz feminina prepara a matéria, enquanto que a masculina informa a matéria preparada.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Para uma transmutação ser natural, não é preciso que exista na matéria um princípio ativo, mas apenas passivo, como se disse.

## Questão 33: Do modo e da ordem da concepção de Cristo

Em seguida devemos tratar do modo e da ordem da concepção de Cristo.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

### **Art. 1 — Se o corpo de Cristo foi formado desde o primeiro instante da sua concepção.**

**O primeiro discute-se assim. — Parece que o corpo de Cristo não foi formado desde o primeiro instante da sua concepção.**

1. — Pois, diz o Evangelho: Em se edificar este templo gastaram-se quarenta e seis anos. Expondo o que diz Agostinho: Este número manifestamente convém à perfeição do corpo do Senhor. E em outro lugar: Não sem razão se diz que o Templo foi fabricado em quarenta e seis anos, o qual lhe significava o corpo; de modo que quantos anos se gastaram na fabricação do templo, outros tantos se empregaram na perfeição do corpo do Senhor. Logo, o corpo de Cristo não foi perfeitamente formado desde o primeiro instante da sua concepção.

2. Demais. — A formação do corpo de Cristo exigia o movimento local, que levasse o mais puro sangue do corpo da Virgem para o órgão próprio da geração. Ora, nenhum corpo pode mover-se local e instantaneamente, porque o tempo do movimento se divide pelas divisões do móvel, como Aristóteles o prova. Logo, o corpo de Cristo não foi formado num instante.

3. Demais. — O corpo de Cristo foi formado do sangue mais puro da Virgem, como se estabeleceu. Ora, essa matéria não podia ser no mesmo instante sangue e carne, porque teria tido então duas formas ao mesmo tempo. Logo, houve um instante em que foi ultimamente sangue, e outro em que primeiro a carne começou a ser formada. Mas, entre dois instantes quaisquer há um tempo intermédio. Logo, o corpo de Cristo não foi formado num instante, mas num determinado tempo.

4. Demais. — Assim como a potência aumentativa exige para o seu ato um tempo determinado, assim também a virtude geratriz; pois, ambas são potências naturais pertencentes à alma vegetativa. Ora, o corpo de Cristo cresceu num tempo determinado, como os corpos dos outros homens; assim, diz o Evangelho, que progredia em sabedoria e em idade. Logo, parece que pela mesma razão, a formação do seu corpo, que pertence à potência geratriz, não se realizou num instante, mas no tempo determinado em que se formam os corpos dos outros homens.

Mas, *em contrário*, Gregório diz: Depois da anunciação do Anjo e da descida do Espírito Santo, desde o momento em que o Verbo existiu no ventre da Virgem, tornou-se carne.

**SOLUÇÃO.** - Na concepção do corpo de Cristo três fases devemos considerar. Primeira, o movimento local do sangue para o órgão da geração; segunda, a formação do corpo, de tal matéria; e terceira, o crescimento pelo qual chegou ao seu perfeito desenvolvimento. E dessas, é a segunda que constitui a essência mesma da concepção, da qual a primeira é o preâmbulo e a terceira, a consequência. - Ora, a primeira não pode dar-se instantaneamente, porque iria contra a natureza mesma do movimento local de qualquer corpo, cujas partes ocupam sucessivamente um lugar determinado. Semelhantemente, também a terceira deve ser sucessiva, quer por não haver aumento sem movimento local, quer por proceder da virtude da alma, que obra num corpo já formado, o qual para agir supõe o tempo.

Mas, a formação do corpo, que constitui a essência mesma da concepção, foi instantânea, por duas razões. - Primeiro, pela virtude infinita do agente, isto é, do Espírito Santo, pelo qual foi formado o corpo de Cristo, como dissemos. Pois, tanto mais prontamente pode um agente dispor a matéria, quanto maior for a virtude dele. Por onde, um agente de virtude infinita pode dispor num instante a matéria, para receber a forma devida. - Segundo, quanto à pessoa do Filho, cujo era formado o corpo. Pois, não lhe fora conveniente assumir um corpo humano senão formado. Se, pois, à formação perfeita tivesse precedido algum tempo, da concepção, esta não poderia ser totalmente atribuída ao Filho de Deus, pois não se lhe atribui senão em razão da assunção. Por isso, no primeiro instante em que a matéria preparada chegou ao órgão da geração, nesse mesmo momento foi perfeitamente formado e assumido o corpo de Cristo. E por isso dizemos, que o concebido foi o Filho de Deus mesmo, o que, de outro modo, não poderia dizer-se.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — As palavras citadas de Agostinho não se referem a só formação do corpo de Cristo; mas simultaneamente à formação e ao crescimento correspondente até ao tempo do parto. E por isso, diz ele que o referido número representa o tempo completo de nove meses, durante o qual Cristo esteve no ventre da Virgem.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Esse movimento local não está incluído na concepção mesmo, mas é um preâmbulo para ela.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Não é possível determinar o último instante em que a matéria referida tornou-se sangue, mas podemos determinar o tempo último, continuado, sem nenhum intervalo, até o primeiro instante em que foi formada a carne de Cristo. E esse instante foi o termo do tempo do movimento local da matéria, para o órgão da geração.

**RESPOSTA À QUARTA.** — O crescimento se faz pela potência aumentativa do ser mesmo que cresce; ao passo que a formação do corpo é obra da potência geratriz, não do ser gerado, mas do pai gerador, pelo sêmen, por obra da virtude formativa, derivada da alma do pai. O corpo de Cristo, porém, não foi formado do sêmen masculino, como se disse, mas por obra do Espírito Santo. Por onde, a formação devia ser tal, que conviesse ao Espírito Santo. Mas, o crescimento do corpo de Cristo se realizou pela potência aumentativa da sua alma; que, sendo especificamente da mesma forma que a nossa, o seu corpo devia crescer do mesmo modo por que crescem os corpos dos outros homens, para ficar assim demonstrada que a sua natureza era verdadeiramente humana.

## **Art. 2 — Se o corpo de Cristo foi animado no primeiro instante da sua concepção.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que o corpo de Cristo não foi animado no primeiro instante da sua concepção.**

1. — Pois, diz Leão Papa: A carne de Cristo não foi de uma natureza diferente da nossa; nem a sua alma proveio de um princípio diferente donde provêm as almas dos outros homens. Ora, nos outros homens a alma não é infundida no primeiro instante da sua concepção. Logo, nem no corpo de Cristo a alma devia ser infundida no primeiro instante da sua concepção.

2. Demais. — A alma, como qualquer forma natural, exige um certo desenvolvimento do corpo. Ora, no primeiro instante da sua concepção, o corpo de Cristo não tinha a mesma quantidade que tem os corpos dos outros homens, quando animados. Pois, do contrário, tendo crescido continuamente, ou teria nascido mais cedo, ou, ao nascer, seria mais desenvolvido que o corpo das demais crianças. Ora, a

primeira hipótese vai contra Agostinho, quando prova que o corpo de Cristo esteve no ventre da Virgem durante o espaço de nove meses. A segunda, contra Leão Papa, quando diz: Encontraram o menino Jesus em nada dissemelhante da generalidade da infância humana. Logo, o corpo de Cristo não foi animado desde o primeiro instante da sua concepção.

3. Demais. — Onde há anterioridade e posterioridade há de necessariamente haver muitos instantes. Ora, segundo o Filósofo, a geração do homem implica anterioridade e posterioridade; assim, primeiro é vivo, depois animal e, enfim, homem. Logo, não podia Cristo ter recebido a alma desde o primeiro instante da sua concepção.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno: Simultaneamente existiu a carne, o Verbo de Deus feito carne e a carne animada pela alma racional e intelectual.

**SOLUÇÃO.** — Para a concepção ser atribuída ao Filho de Deus, como confessamos no Símbolo. - Que foi concebido do Espírito Santo, devemos necessariamente admitir que o corpo de Cristo, ao ser concebido, foi assumido pelo Verbo de Deus. Ora, como já demonstramos, o Verbo de Deus assumiu o corpo mediante a alma; e a alma, mediante o espírito, isto é, o intelecto. Por onde e necessariamente, desde o primeiro instante da sua concepção o corpo de Cristo foi animado da alma racional.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** - O princípio em virtude do qual a alma é infundida no corpo pode ser considerado a dupla luz. - Primeiro, relativamente à disposição do corpo. E assim, a alma não foi infundida no corpo de Cristo em virtude de um princípio diferente do por que o é no corpo dos outros homens. Pois, assim como a alma é infundida em nosso corpo desde que está formado, assim também o foi em Cristo. - Segundo, o referido princípio pode ser considerado só relativamente ao tempo. E assim, como o corpo de Cristo foi formado perfeitamente antes do tempo formal, também antes desse tempo foi animado.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A alma supõe o corpo suficientemente desenvolvido em que é infundida; mas esse desenvolvimento tem uma certa latitude, pois, pode ser mais ou menos considerável. Em nós, o desenvolvimento do corpo, quando a alma acaba de ser nele infundida, é proporcionado ao tamanho normal que terá quando chegar ao seu desenvolvimento perfeito. De modo que indivíduos maiores terão já corpo mais desenvolvido, por ocasião de lhe ser a alma infundida. Ora, Cristo, na sua idade perfeita, tinha uma estatura normal e média, e a ela foi proporcionado o desenvolvimento do seu corpo no momento correspondente ao em que o corpo dos outros homens recebe a alma. Por onde, o seu volume físico foi menor no momento da sua concepção. Mas não foi menor a ponto de não poder nele subsistir a alma racional. Pois, a alma subsiste mesmo no pequeno volume do que será mais tarde o corpo de homens anões.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O dito do Filósofo se refere à geração dos outros homens, porque o corpo deles é sucessivamente formado e disposto para receber a alma. Por isso, enquanto ainda tem uma disposição imperfeita, recebe uma alma imperfeita; e depois recebe uma alma perfeita, quando já perfeitamente disposto. Mas o corpo de Cristo, por causa do poder infinito do seu princípio ativo, foi perfeitamente disposto, num instante. E por isso, desde o primeiro instante da sua concepção, recebeu logo uma forma perfeita, isto é, a alma racional.

### **Art. 3 — Se a carne de Cristo foi primeiro concebida e depois assumida.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que a carne de Cristo foi primeiro concebida e depois assumida.**

1. — O que não existe não pode ser assumido. Ora, a carne de Cristo começou a existir na concepção. Logo, parece que foi assumida pelo Verbo de Deus depois de concebida.

2. Demais. — A carne de Cristo foi assumida pelo Verbo de Deus mediante a alma racional. Ora, a alma racional a recebeu no termo da sua concepção. Logo, no termo da concepção é que foi assumida. Ora, no termo da concepção já estava concebida de todo. Logo, foi primeiro concebida e depois assumida.

3. Demais. — Todo ser gerado foi imperfeito antes de ser perfeito, como está claro no Filósofo. Ora, o corpo de Cristo foi um corpo gerado. Portanto, não chegou logo, desde o primeiro instante da sua concepção, à perfeição última, consistente na união com o Verbo de Deus; mas, primeiro, foi a carne concebida e, depois, assumida.

Mas, *em contrário*, Agostinho (Fulgêncio) diz: Crê firmíssimamente e de nenhum modo duvides, que a carne de Cristo não foi concebida no ventre da Virgem antes de assumida pelo Verbo.

**SOLUÇÃO.** — Como já mostramos, dizemos propriamente que Deus se fez homem, mas propriamente não dizemos, que o homem se fez Deus. Porque Deus assumiu para si a natureza humana; mas antes de assumida pelo Verbo a natureza humana não existia, por si mesma subsistente. Se, pois, a carne de Cristo tivesse sido concebida, antes de assumida pelo Verbo, teria tido, então, uma determinada hipóstase, além da hipóstase do Verbo de Deus. Ora, isto vai contra a natureza da Encarnação, pela qual o Verbo de Deus se uniu à natureza humana e a todas as suas partes, na unidade da hipóstase. Nem convinha que, pela sua assunção, o Verbo de Deus destruísse a hipóstase preexistente da natureza humana ou de alguma das suas partes. Por onde, é contra a fé dizer que a carne de Cristo foi primeiro concebida e depois concebida pelo Verbo de Deus.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Se a carne de Cristo não tivesse sido formada ou concebida num instante, mas na sucessão do tempo, resultaria necessariamente uma ou outra destas duas consequências: ou o Verbo assumiu o que ainda não era carne, ou a concepção da carne foi anterior à assunção. Ora, como provamos a concepção se realizou perfeitamente num instante; por consequência, a carne veio à existência e foi concebida simultaneamente. E assim, como diz Agostinho, afirmamos que o Verbo de Deus foi concebido em razão da sua união com a carne, e a carne, por seu lado, foi concebida em razão da encarnação do Verbo.

Donde se deduz clara também **A RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO.** — Pois, desde que a carne foi concebida, o foi perfeitamente e, desde logo, animada.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — No mistério da Encarnação não há nenhuma ascensão, como seria a de um ser preexistente que se fosse alcançado até a dignidade da união, como o pretendeu o herético Fotino. Mas, o que nele descobrimos é um descenso, consistente em ter o Verbo perfeito de Deus assumido a imperfeição da nossa natureza, conforme o dito do Evangelho: Desci do céu.

## **Art. 4 — Se a concepção de Cristo foi natural.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que a concepção de Cristo foi natural.**

1. — Pois, pela concepção da carne é Cristo chamado Filho do homem. Ora, é verdadeiro e naturalmente filho do homem, como verdadeiro e naturalmente é Filho de Deus. Logo, a sua concepção foi natural.

2. Demais. — Nenhuma criatura é capaz de realizar um ato milagroso. Ora, a concepção de Cristo é atribuída à Santa Virgem, que é uma simples criatura; assim, diz-se que a Virgem concebeu a Cristo. Logo, a sua concepção não foi miraculosa, mas natural.

3. Demais. — Para uma transformação ser natural, basta que o seu princípio passivo o seja, como se estabeleceu. Ora, o princípio passivo, pelo lado da mãe, na concepção de Cristo, foi natural, como do sobredito se colhe. Logo, a concepção de Cristo. foi natural.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio: Cristo praticou as ações humanas de um modo sobre-humano; e isso demonstra ter sido sobrenatural a concepção da Virgem.

**SOLUÇÃO.** — Como diz Ambrósio, neste mistérios descobrirás muitas causas naturais e muitas outras sobrenaturais. Assim, se atendermos à matéria da concepção, que a Mãe ministrou, tudo é natural. E se considerarmos a influência do princípio ativo, tudo é milagroso. Ora, nós julgamos um ser, fundados antes na sua forma, que na sua matéria; e semelhantemente, antes, pelo seu princípio ativo que pelo passivo. Donde, a concepção de Cristo devemos considerá-la absolutamente milagrosa e sobrenatural; mas, de certo modo, natural.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Dizemos que Cristo é naturalmente filho do homem, por ter verdadeiramente a natureza humana, que o torna filho do homem embora por milagre a tivesse. Assim, um cego, que recobrou a vista, vê naturalmente pela potência visiva que milagrosamente recebeu.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A concepção é atribuída à Santa Virgem, não como ao princípio ativo; mas por ter ministrado a matéria da concepção e por ter-se esta consumado no seu ventre.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O princípio passivo natural basta para uma transformação natural, quando for, do modo natural e costumado, movido pelo princípio ativo próprio. Mas, isto não tem lugar no caso vertente. Logo, a concepção de Cristo não pode ser considerada simplesmente natural.

## Questão 34: Da perfeição do filho concebido

Em seguida devemos tratar da concepção do filho concebido.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

### **Art. 1 — Se Cristo foi santificado no primeiro instante da sua concepção.**

**O primeiro discute-se assim. — Parece que Cristo não foi santificado no primeiro instante da sua concepção.**

1. — Pois, diz o Apóstolo: Não primeiro o que é espiritual, senão o que é animal; depois o que é espiritual. Ora, a santificação da graça pertence ao espiritual. Logo, Cristo não recebeu a graça da santificação imediatamente, desde o princípio da sua concepção, mas depois de um certo espaço de tempo.

2. Demais. — Nós nos santificamos é do pecado, conforme aquilo do Apóstolo: E tais haveis sido alguns, isto é, pecadores, mas haveis sido justificados Ora, em Cristo nunca houve pecado. Logo, não devia ser santificado pela graça.

3. Demais. — Assim como pelo Verbo de Deus todas as coisas foram feitas, assim pelo Verbo encarnado todos os homens foram santificados, que são santificados, como diz o Apóstolo: O que santifica e os que são santificados todos veem de um mesmo princípio. Ora, o Verbo de Deus, por quem foram feitas todas as coisas, não foi feito, como diz Agostinho. Logo, Cristo, por quem todos são santificados, não foi santificado.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: O santo, que há de nascer de ti, será chamado Filho de Deus. E noutra lugar: A quem o Pai santificou e enviou ao mundo.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, a abundância da graça santificante da alma de Cristo derivou da união mesma com o Verbo, segundo o Evangelho: Nós vimos a sua glória, como de Filho unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade. Pois, como já demonstramos, no primeiro instante da sua concepção o corpo de Cristo foi animado e assumido pelo Verbo de Deus. Por onde e conseqüentemente, no primeiro instante da sua concepção Cristo teve a plenitude da graça que lhe santificou o corpo e a alma.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** - A ordem expressa pelo Apóstolo respeita aqueles que progredem até chegar ao estado espiritual. Ora, no mistério da Encarnação consideramos, antes, o descenso da divina plenitude à natureza humana, que um progresso da natureza humana, suposta preexistente, até Deus. Por isso, o homem Cristo teve, desde o princípio, o estado espiritual do homem.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Ser santificado é tornar-se uma coisa santa. Ora, uma coisa vem a ser, não somente partindo de um estado contrário, mas também de um termo contrário simplesmente negativo ou privativo; assim, o branco vem do preto e também do não branco. Ora, nós, de pecadores, tornamo-nos santos; e assim, a nossa santificação tem no pecado a sua causa. Ora, Cristo, enquanto homem, foi santificado, pois, nem sempre teve a santidade da graça; mas não se tornou santo, de pecador que antes fosse, porque nunca teve pecado. Santificou-se, portanto, de não santo que era, enquanto homem; não privativamente, como se antes, tendo sido homem, não tivesse sido santo; mas negativamente. isto é, porque enquanto não foi homem não teve a santidade humana. Por onde, foi simultaneamente feito homem e homem santo. Por isso disse o Anjo: O santo que há de nascer de ti. Expondo o que, diz Gregório: Afirma-se que Jesus nascerá santo, para distinguir a sua da nossa santidade; pois, nós, se nos tornamos santos, não nascemos santos, por estarmos sujeitos à condição de

uma natureza corruptível. Mas só aquele verdadeiramente nasceu santo, que foi concebido sem o congresso sexual.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — De um modo o Pai produz a criação das coisas pelo Filho, e de outra toda a Trindade, a santificação dos homens, pelo homem Cristo. Pois, o Verbo de Deus tem uma operação da mesma virtude que a de Deus Padre; e assim, o Pai não opera pelo Filho, como por um instrumento movido, que move. Mas, a humanidade de Cristo, é como o instrumento da divindade. no sentido explicado antes. Por onde, a humanidade de Cristo é santificante e santificada.

## **Art. 2 — Se Cristo, como homem, teve o uso do livre-arbítrio no primeiro instante da sua concepção.**

**O segundo discute-se assim.** — Parece que Cristo, como homem, não teve o uso do livre arbítrio desde o primeiro instante da sua concepção.

1. — Pois, antes de um ser agir ou obrar, deve existir. Ora, o uso do livre arbítrio é uma ação. Mas, como a alma de Cristo começou a existir no primeiro instante da sua concepção, segundo do sobredito se colhe, parece impossível que tivesse o uso do livre arbítrio no primeiro instante da sua concepção.

2. Demais. — O uso do livre arbítrio é a eleição. Ora, a eleição pressupõe a deliberação do conselho; assim, como diz o Filósofo, a eleição é o desejo do que foi deliberado. Logo, parece impossível que no primeiro instante da sua concepção Cristo tivesse o uso do livre arbítrio.

3. Demais. — O livre arbítrio é uma faculdade da vontade e da razão, como se estabeleceu na Primeira Parte; e assim, o uso do livre arbítrio é o ato da vontade e da razão, ou do intelecto. Ora, o ato do intelecto pressupõe o ato do sentido, que não pode existir sem órgãos capazes. Ora, tais órgãos nos os tinha Cristo no primeiro instante da sua concepção. Logo, parece que Cristo não podia ter tido o uso do livre arbítrio no primeiro instante da sua concepção.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: Logo que o Verbo desceu ao ventre da Virgem, como nada perdeu da sua natureza, tornou-se carne e homem perfeito. Ora, o homem perfeito tem o uso do livre arbítrio. Logo, Cristo teve o uso do livre arbítrio desde o primeiro instante da sua concepção.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, à natureza humana assumida por Cristo, é própria a perfeição espiritual, na qual não progrediu por tê-la perfeita desde o princípio. Ora, a perfeição última não consiste na potência nem no hábito, mas na operação. Por isso, Aristóteles diz, que a operação é um ato segundo. Donde devemos concluir, que Cristo, no primeiro instante da sua concepção, teve aquela operação da alma que se pode ter num instante. Ora, tal é a operação da vontade e do intelecto, na qual consiste o uso do livre arbítrio. Pois mais súbita e instantaneamente se desfaz a operação do intelecto e da vontade, que a da visão corpórea. Porque entender, querer e sentir não são movimentos, atos do imperfeito, que se realizam sucessivamente; mas são atos do ser já perfeito, como diz Aristóteles. Donde devemos concluir, que Cristo, no primeiro instante da sua concepção teve o uso do livre arbítrio.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Existir é por natureza anterior ao agir, mas não temporalmente; ao mesmo tempo porém que o agente começa a ser perfeito começa a agir, se nada lh'o impede. Assim, o fogo logo que é gerado começa a esquecer e a iluminar; mas a calefação não termina num instante, senão num tempo sucessivo; ao passo que a iluminação se perfaz instantaneamente. E tal modo de agir é o uso do livre arbítrio, como dissemos.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Simultaneamente com o termo do conselho ou da deliberação pode existir a eleição. Assim, os que precisam da deliberação do conselho, logo que este está terminado, adquirem a certeza do que devem eleger e por isso imediatamente o fazem. Por onde é claro, que a deliberação do conselho não é preexigida para a eleição, senão para sairmos da incerteza. Ora, Cristo, no primeiro instante da sua concepção, assim como teve a plenitude da graça santificante, assim teve conhecimento pleno da verdade, segundo o Evangelho: Cheio de graça e de verdade. Por onde, como quem tinha a certeza total, podia eleger logo e instantaneamente.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O intelecto de Cristo podia, pela sua ciência infusa, entender, mesmo sem se servir dos fantasmas, como estabelecemos. Por isso podia exercer a atividade da vontade e do intelecto separadamente da operação dos sentidos. Contudo, pode exercer a operação dos sentidos, no primeiro instante da sua concepção, sobretudo a do sentido do tato. Por este sentido é que filho concebido já tem sensibilidade, no ventre materno, mesmo antes de receber a alma racional, como diz Aristóteles. Por onde, tendo Cristo no primeiro instante da sua concepção a alma racional, quando já tinha o corpo formado e organizado, com muito maior razão podia exercer, no mesmo instante, a atividade do sentido do tato.

### **Art. 3 — Se Cristo, no primeiro instante da sua concepção, podia merecer.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que Cristo, no primeiro instante da sua concepção, não podia merecer.**

1. — Pois, o livre arbítrio tanto é principio de mérito como de demérito. Ora, o diabo, no primeiro instante da sua criação não podia pecar, como se estabeleceu na Primeira Parte. Logo, nem a alma de Cristo, no primeiro instante da sua criação, que foi o primeiro instante da sua concepção, podia merecer.

2. Demais. — O que o homem tem, desde o primeiro instante da sua concepção, é lhe natural; pois, é o termo da sua geração natural. Ora, nós não podemos merecer pelo que nos é natural, como se colige do dito na Segunda Parte. Logo, o uso do livre arbítrio, que Cristo teve, como homem, desde o primeiro instante da sua concepção, não era meritório.

3. Demais. — O que uma vez o merecemos já se tornou nosso de certo modo e assim, parece que não podemos de novo merecê-la, pois, ninguém merece o que já tem. Se, pois, Cristo mereceu, no primeiro instante da sua concepção, por consequência nada mais mereceu depois. O que é evidentemente falso. Logo, Cristo não mereceu no primeiro instante da sua concepção.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Cristo não tinha absolutamente nada que progredir, quanto ao mérito da sua alma. Ora, poderia progredir no mérito, se não tivesse merecido no primeiro instante da sua concepção.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, Cristo no primeiro instante da sua concepção foi santificado pela graça. Ora, há duas espécies de santificação; a dos adultos, santificados pelos seus atos próprios; e a das crianças, santificadas, não pelo seu ato próprio de fé, mas pela fé dos pais ou da Igreja. Ora, a primeira espécie de santificação é mais perfeita que a segunda, assim como o ato é mais perfeito que o hábito, e o que existe por si mesmo o é mais que o existente por outro. Mas, como a santificação de Cristo foi perfeitíssima, pois, foi santificado para ser o santificador dos outros, consequentemente foi ele

santificado pelo movimento próprio do seu livre arbítrio para Deus; e esse movimento do livre arbítrio foi meritório. Portanto, Cristo mereceu, desde o primeiro instante da sua concepção.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O livre arbítrio não se comporta do mesmo modo em relação ao bem e ao mal. Pois, aplica-se ao bem naturalmente e por si mesmo; mas só por deficiência e contrariamente à sua natureza é que quer o mal. Ora, como diz o Filósofo, o oposto à natureza é posterior ao natural; porque o oposto à natureza é um como corte feito no natural. Por onde, o livre arbítrio da criatura pode, no primeiro instante da sua criação, buscar o bem, pelo mérito; não porém o mal, pelo pecado, dado que a natureza seja íntegra.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O que o homem tem no princípio da sua criação, conforme ao curso comum da natureza, é lhe natural. Nada porém impede uma criatura de receber, no princípio da sua criação, um benefício da graça de Deus. E deste modo a alma de Cristo, no princípio da sua criação, recebeu a graça pela qual pudesse merecer. E, por essa razão, dessa graça, por uma certa semelhança, dizemos que foi natural ao homem Cristo, como está claro em Agostinho.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Nada impede uma mesma coisa pertencer a alguém por diferentes causas. E assim, Cristo podia merecer a glória da imortalidade, que mereceu no primeiro instante da sua concepção, também por atos e sofrimentos posteriores. Não, certo, que tivesse assim mais direitos a essa glória, mas por lhe ter ela sido devida a vários títulos.

#### **Art. 4 — Se Cristo, no primeiro instante da sua concepção, gozou plenamente da visão beatífica.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que Cristo, no primeiro instante da sua concepção, não gozou plenamente da visão beatífica.**

1. — Pois, o mérito precede o prêmio, assim como a culpa, a pena. Ora, Cristo no primeiro instante da sua concepção mereceu, como se disse. Mas, como a visão beatífica é a principal recompensa do mérito, parece que Cristo, no primeiro instante da sua concepção não gozou da visão beatífica.

2. Demais. — O Senhor diz: Importava que Cristo sofresse estas coisas e assim entrasse na sua glória. Ora, a glória é própria dos que gozam da visão beatífica. Logo, Cristo, no primeiro instante da sua concepção, quando ainda não tinha padecido nenhum sofrimento, não gozava da visão beatífica.

3. Demais. — O que não convém nem ao homem nem ao Anjo, parece próprio de Deus; e portanto não convém a Cristo enquanto homem. Ora, ser sempre bem-aventurado não convém ao homem nem ao anjo; pois, se tivessem sido criados bem-aventurados, não teriam depois pecado. Logo, Cristo, enquanto homem, não foi bem-aventurado desde o primeiro instante da sua concepção.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Bem-aventurado o que elegeste e tomaste para o teu serviço; o que, segundo a Glosa, se refere à natureza humana de Cristo, assumida pelo Verbo no unidade da pessoa. Ora, no primeiro instante da sua concepção a natureza humana foi assumida pelo Verbo de Deus. Logo, no primeiro instante da sua concepção Cristo, enquanto homem, foi bem-aventurado; isto é, gozou da visão beatífica.

**SOLUÇÃO.** — Como do sobredito resulta, não era conveniente que Cristo, na sua concepção, recebesse a graça habitual somente, - sem lhe exercer os atos. Mas, recebeu a graça sem medida, como estabelecemos. Ora, a graça de um peregrino terrestre, distante da graça do bem-aventurado, tem uma medida menor que a deste. Por onde é manifesto, que Cristo, no primeiro instante da sua concepção,

recebeu não somente tanta graça como a tem os que vem a Deus, mas ainda maior que a de todos eles. E como a sua graça era acompanhada do exercício dela, resulta por consequência, que gozou em ato da visão beatífica, vendo a Deus por essência mais claramente que as outras criaturas.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Como dissemos, Cristo não mereceu a glória da alma, pela qual gozava da visão beatífica; mas, a glória do corpo, que conquistou com a sua paixão.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO.**

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Cristo, por ser Deus e homem, mesmo pela sua humanidade teve algo de superior às outras criaturas, pois, gozou da visão beatífica logo desde o principio da sua concepção.

## Questão 35: Da natividade de Cristo

Em seguida devemos tratar da natividade de Cristo, depois de termos tratado da sua concepção. E primeiro, da natividade em si mesma. Segundo, da manifestação da sua natividade.

Na primeira questão discutem-se oito artigos:

### **Art. 1 — Se a natividade deve ser atribuída, antes, à natureza que à Pessoa.**

**O primeiro discute-se assim. — Parece que a natividade deve ser atribuída, antes, à natureza que à Pessoa.**

1. — Pois, diz Agostinho (Fulgêncio): Uma natureza eterna e divina não poderia ser concebida e nascer da natureza humana, se não tivesse realmente assumido a natureza humana. Se, pois, à natureza divina convém o ser concebida e nascer, em razão da natureza humana, muito mais o convém a natureza humana.

2. Demais. — Segundo o Filósofo, o nome de natureza é derivado de nascer. Ora, as denominações se fundam na conveniência de semelhança. Logo, parece que a natividade deve ser atribuída antes à natureza que à Pessoa.

3. Demais. — Propriamente nasce o que começa a existir, pela natividade. Ora, pela sua natividade Cristo não começou a existir, na sua Pessoa; mas sim, na sua natureza humana. Logo, parece que a natividade pertence propriamente à natureza e não à Pessoa.

Mas, *em contrário*, Damasceno: A natividade é da hipóstase e não da natureza.

**SOLUÇÃO.** — A natividade pode ser atribuída a um ser de dois modos: como ao sujeito e como ao termo. - Como ao sujeito, é atribuída ao ser nascido. Ora, este propriamente é hipóstase e não natureza. Pois, nascer é um modo de ser gerado; porque, como um ser é gerado para existir, assim também para existir é que nasce. Ora, a existência é própria do ser subsistente; e por isso da forma não subsistente dizemos que existe só por ser o princípio da existência de algum ser. Ora, a pessoa ou hipóstase significa uma subsistência; ao passo que a natureza é a expressão da forma, que é princípio da subsistência. Por isso, a natividade é propriamente atribuída à pessoa ou à hipóstase, como ao sujeito que nasce, e não à natureza. — Mas, como ao termo a natividade é atribuída à natureza. Pois, o termo da geração e de qualquer natividade é a forma. Ora, a natureza é a expressão da forma. Por onde, como diz Aristóteles, a natividade é chamada via para a natureza; pois a tendência da natureza tem como seu termo a forma ou a natureza da espécie.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Por causa da identidade existente em Deus entre a natureza e a hipóstase, às vezes a natureza é tomada pela pessoa ou pela hipóstase. E, assim, Agostinho diz que a natureza divina foi concebida e nascida; porque a pessoa do Filho, pela sua natureza humana, foi concebida e nasceu.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Nenhum movimento ou mudança tira a sua denominação do sujeito movido: mas, do termo do movimento, que o especifica. Por isso a natividade não recebe a sua denominação da pessoa nascida. mas da natureza. que é o seu termo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A natureza, propriamente falando, não começa a existir: mas, antes a pessoa é que o começa numa determinada natureza. Pois, como dissemos, a natureza exprime o princípio da existência de um ser; ao passo que a pessoa exprime um ser subsistente.

## **Art. 2 — Se a Cristo deve atribuir-se uma natividade temporal.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que a Cristo não deve ser atribuída nenhuma natividade temporal.**

1. — Pois o nascimento é um como movimento de um ser não existente, antes de nascido. e que para existir tem necessidade do benefício do nascimento. Ora, Cristo existiu abeterno. Logo, não podia ter nascido no tempo.

2. Demais. — O em si mesmo perfeito não precisa de nascer. Ora a pessoa do Filho de Deus é abeterno perfeita. Logo, não precisa de nenhuma natividade temporal, assim, parece que não nasceu no tempo.

3. Demais. — A natividade é própria da pessoa. Ora, em Cristo só há uma pessoa. Logo, só teve uma natividade.

4. Demais. — Quem nasceu em duas natividades nasceu duas vezes. Ora, é falsa a proposição: Cristo nasceu duas vezes. Pois, a natividade. pela qual nasceu do Pai, não sofreu nenhuma interrupção, por ser eterna. E isso contudo é o que exprime a expressão - duas vezes: assim, dizemos que correu duas vezes quem interrompeu a primeira corrida. Logo, parece não deve ser atribuída a Cristo uma dupla natividade.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno: Confessamos em Cristo duas natividades: uma eterna, do Pai; outra que se dará nos últimos tempos, por nosso amor.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, a natureza está para a natividade como o termo para o movimento ou a mudança. Ora, o movimento se diversifica pela diversidade dos seus termos, como está claro no Filósofo. Ora, Cristo tem uma dupla natureza: a que recebeu abeterno do Pai e a que recebeu temporalmente da mãe. Por onde e necessariamente, devem ser-lhe atribuídas duas natividades: a pela qual eternamente nasceu do Pai e a pela qual nasceu temporalmente da mãe.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A objeção formulada foi a de um certo Feliciano, herético, que Agostinho resolve do modo seguinte: Imaginemos, diz, como certos querem; que há no universo uma alma geral, que pela sua influência inefável vivifica todos os germens, de tal sorte que se não confunda com os seres gerados, mas de a vida aos que o vão ser. Então, quando chegar a formar, no ventre materno, uma certa matéria adaptada aos seus fins, ela se unirá pessoalmente com a sua obra que não constitui com ela uma mesma substância; e far-se-á um homem, de duas substâncias - a alma ativa e a matéria passiva. Ora, é assim que afirmamos o nascer a alma, do ventre; e não que, antes de nascer, absolutamente não existisse, no seu ser. E desse modo, antes, de um modo mais sublime, nasceu o Filho de Deus, enquanto homem, no sentido em que se ensina que a alma nasce com o corpo; não que ambos constituam uma só substância, mas, de ambos, resulta uma só pessoa. Mas nem por isso dizemos que começou inicialmente a existir o Filho de Deus, não vá alguém crer numa divindade temporal. Nem afirmamos que a carne do Filho de Deus existiu abeterno, para não levarmos a crer que não teve um corpo verdadeiramente humano, e lho atribuímos somente em imagem.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Essa objeção a formulou Nestório, mas Cirilo lhe deu uma solução dizendo o seguinte: Não afirmamos que necessariamente o Filho de Deus, em si mesmo, precisasse de uma

segunda natividade, além da que tinha, do Pai; pois, seria de um fátuo e de um ignaro dizer, que o existente antes de todos os séculos e conempiterno com o Pai, precisou de começar, e ter uma segunda existência. Mas, dizemos que nasceu carnalmente, porque, por nosso amor e para a nossa salvação, unindo-se à sua subsistência. a natureza humana nasceu de uma mulher.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A natividade pertence à pessoa como ao sujeito; e à natureza, como ao termo. Ora, é possível um mesmo sujeito sofrer várias transmutações, que contudo hão de necessariamente variar com os seus termos. Mas isso não dizemos da natividade eterna, como se ela fosse uma transmutação ou um movimento; mas, segundo o nosso modo de falar e que lhe atribuímos mudança do movimento.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Podemos dizer que Cristo nasceu duas vezes e teve duas natividades. Pois assim como dizemos que corre duas vezes quem corre em dois tempos diferentes, assim podemos dizer que nasceu duas vezes quem nasceu uma vez, na eternidade e, uma vez, no tempo. Porque a eternidade e o tempo diferem muito mais entre si que dois tempos, embora uma e outro designem a medida da duração.

### **Art. 3 — Se pela natividade temporal de Cristo, a Santa Virgem possa ser considerada sua mãe.**

**O terceiro discute-se assim.** — Parece que pela natividade temporal de Cristo, a Santa Virgem não pode ser considerada sua mãe.

1. — Pois, como se disse, a Santa Virgem Maria não foi de nenhum modo princípio ativo na geração de Cristo, mas só ministrou a matéria. Ora, isso não basta para ser mãe; do contrário, poderíamos dizer que a madeira é mãe de um leito ou de um móvel. Logo, parece que a Santa Virgem não pode ser considerada mãe de Cristo.

2. Demais. — Cristo nasceu milagrosamente da Santa Virgem. Ora, uma geração milagrosa não basta para constituir a maternidade nem a filiação; assim, não dizemos que Eva foi filha de Adão. Logo, Cristo não deve ser considerado filho da Santa Virgem.

3. Demais. — A função da mãe é emitir o sêmen. Ora, como diz Damasceno, o corpo de Cristo não foi formado por via seminal, mas, constituído pelo Espírito Santo. Logo, parece que a santa Virgem não deve ser considerada mãe de Cristo.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: A conceição de Cristo foi desta maneira: Estando já Maria, sua mãe, desposada com José, etc.

**SOLUÇÃO.** — A Santa Virgem foi verdadeira e naturalmente a mãe de Cristo. Pois, como dissemos, o corpo de Cristo não foi trazido do céu, como o pretendeu o herético Valentino; mas foi formado no ventre da virgem mãe do seu mais puro sangue. E isto basta para constituir a maternidade. como do sobredito resulta. Por onde, a Santa Virgem é verdadeiramente a mãe de Cristo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Como dissemos, a paternidade ou a maternidade e a filiação não têm lugar em qualquer geração, mas só na geração dos seres vivos. Por onde, era seres inanimados, feitos de qualquer matéria, não há relação de maternidade e de filiação; mas só na geração dos vivos, chamada propriamente natividade,

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Como diz Damasceno; a natividade temporal, pela qual Cristo nasceu, para a nossa salvação. é de certo modo, como a nossa, porque nasceu, como homem de uma mulher e dentro do tempo natural à concepção. Mas. de maneira superior à nossa, porque foi fora da lei da concepção, formado, não por via seminal. mas pelo Espírito Santo. no ventre da Santa Virgem. Assim, pois, pela sua matéria a natividade de Cristo foi natural; mas foi milagrosa pela obra do Espírito Santo. Por onde, verdadeira e naturalmente, a Santa Virgem foi a mãe de Cristo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como dissemos, a emissão do sêmen feminino não é de necessidade para a concepção. E por isso, essa emissão não é necessária para constituir a maternidade.

## **Art. 4 — Se a Santa Virgem deve chamar-se Mãe de Deus.**

**O quanto discute-se assim. — Parece que a Santa Virgem não deve ser considerada mãe de Deus.**

1. — Pois, não devemos dizer, dos divinos mistérios, senão o que está na Escritura. Ora não lemos nunca na Escritura que seja a mãe ou a genitora de Deus, mas a mãe de Cristo ou a mãe do menino. Logo, não devemos dizer que a Santa Virgem é a Mãe de Deus.

2. Demais. — Cristo é Deus pela sua natureza divina. Ora, a natureza divina não recebeu da Virgem o início da sua existência: Logo a Santa Virgem não deve ser considerada Mãe de Deus.

3. Demais. — O nome de Deus é predicado em comum do Pai do Filho e do Espírito Santo. Se pois a Santa Virgem é Mãe de Deus resulta que é Mãe do Pai, do Filho e do Espírito Santo o que é inadmissível. Logo, a Santa Virgem não deve ser considerada Mãe de Deus.

Mas, *em contrário*, Cirilo diz: com a aprovação do sínodo Efesino: Quem não confessar, que Deus é verdadeiramente o Emanuel e que, por isso, a Santa Virgem é a Mãe de Deus, por ter gerado corporalmente o Verbo de Deus feito carne, seja anátema.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, todo nome significativo de uma natureza qualquer concreta, pode ser suposto por qualquer hipóstase dessa natureza. Ora, a união da Encarnação tendo se realizado na hipóstase, como dissemos, é manifesto que o nome de Deus pode ser suposto pela hipóstase, na qual se acham unidas a natureza divina e a humana. Logo, tudo o conveniente à natureza divina ou à humana. pode ser atribuído a essa pessoa, quer seja suposto por ela o nome significativo da natureza divina, quer o seja o significativo da natureza humana. Ora, a concepção e o nascimento se atribuem à pessoa e à hipóstase em razão da natureza na qual se operam essas duas transformações. Mas, como no princípio mesmo da concepção, a natureza humana foi assumida pela pessoa divina, como dissemos, resulta por consequência, que podemos verdadeiramente afirmar que Deus foi concebido e nascido da Virgem. Pois, dissemos que uma mulher é mãe de alguém, quando o concebeu e o gerou. Por onde e consequentemente, a Santa Virgem é verdadeiramente chamada Mãe de Deus. E só seria possível negar que a Santa Virgem foi a Mãe de Deus, se disséssemos, como o pretendia Fotino, que Cristo foi concebido e gerado. antes de ser Filho de Deus; ou que, segundo o sentir de Nestório, a humanidade não foi assumida na unidade da pessoa ou da hipóstase do Verbo de Deus. Ora, ambas essas opiniões são errôneas. Logo, é herético negar, que a Santa Virgem fosse a Mãe de Deus.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Essa foi a objeção de Nestório, que se resolve dizendo o seguinte. Embora não achemos propriamente dito na Escritura, que a Santa Virgem fosse a Mãe de Deus, nela achamos porém expressamente, que Jesus Cristo é verdadeiro Deus; e que a Santa Virgem é a Mãe de Jesus Cristo. Ora, dessas palavras da Escritura se segue necessariamente, que é a Mãe de

Deus. Assim, como diz o Apóstolo, dos Judeus nasceu Cristo, segundo a carne, que é Deus sobre todas as coisas, bendito por todos os séculos dos séculos. Ora, não nasceu dos Judeus senão mediante sua Mãe. Por onde, aquele que é sobre todas as coisas Deus bendito por todos os séculos, nasceu verdadeiramente da Santa Virgem, como sua mãe.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Essa foi a objeção de Nestório; mas Cirilo, numa certa Epístola contra Nestório resolve-a dizendo: Assim como a alma do homem nasce com o seu corpo próprio e contudo é considerada como formando uma unidade com ele; e quem ousasse afirmar que a geratriz da carne, não é contudo a da alma, iria muito longe na sua afirmação, assim descobrimos algo de semelhante na geração de Cristo. Pois, o Verbo de Deus nasceu da substância de Deus Padre; mas, como assumiu a carne, devemos confessar que, pelo seu corpo, nasceu de uma mulher. Logo, devemos concluir que a Santa Virgem deve ser considerada Mãe de Deus; não por ser mãe da divindade, mas que ser, da humanidade de uma pessoa, que em si unia a divindade e a humanidade.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O nome de Deus, embora comum às três Pessoas, contudo é suposto umas vezes pela só pessoa do Pai: e outras, só pela pessoa do Filho ou do Espírito Santo, como se estabeleceu. E assim, quando dizemos que a Santa Virgem é Mãe de Deus, o nome de Deus é suposto pela pessoa encarnada do Filho.

## **Art. 5 — Se Cristo teve duas filiações.**

**O quinto discute-se assim. — Parece que Cristo teve duas filiações.**

1. — Pois, a natividade é a causa da filiação. Ora, Cristo teve duas natividades. Logo, também teve duas filiações.

2. Demais. — A filiação que torna alguém filho de tal mãe ou de tal pai, depende de certa maneira do filho, pois, a essência da relação está em referir-se de algum modo a um terceiro; por isso, desaparecido um dos termos da relação, desapareceu também o outro. Ora, a filiação eterna, pela qual Cristo é o Filho de Deus Padre, não depende da mãe, porque nenhum ser eterno depende do temporal. Logo, Cristo não foi filho de sua mãe por filiação eterna. Portanto, ou de nenhum modo foi seu filho, o que colide com o que já foi dito; ou havia de ser filho de Maria por outra filiação temporal. Logo, Cristo teve duas filiações.

3. Demais. — De dois termos relativos, um entra na definição de outro; por onde, é claro que um é especificado pelo outro. Ora, um mesmo ser não pode pertencer a espécies diversas. Logo, é impossível uma mesma relação terminar em extremos absolutamente diversos. Mas, Cristo é, de um lado, Filho do Padre eterno e, de outro, de uma mãe mortal, que são termos absolutamente diversos. Logo, parece que não pode Cristo, pela mesma relação, ser considerado Filho do Padre Eterno e da Virgem Maria. Portanto, teve Cristo duas filiações.

Mas, *em contrário*, como diz Damasceno, os atributos da natureza se multiplicam em Cristo, mas não os da pessoa. Ora, a filiação é por excelência um atributo da pessoa, pois, é uma propriedade pessoal, como se colhe do dito na Primeira Parte. Logo, em Cristo há só uma filiação.

**SOLUÇÃO.** — Nesta matéria há varias opiniões. - Uns, considerando a causa da filiação, que é a natividade, atribuem a Cristo duas filiações, por lhe atribuírem duas natividades. — Outros porém, considerando o sujeito da filiação, que é a pessoa ou a hipóstase, atribuem a Cristo uma só filiação, assim como uma hipóstase ou pessoa. Ora, a unidade de relação ou a sua pluralidade não se fundam

nos termos, mas na causa ou no sujeito. Pois, se se fundassem nos termos, cada homem haveria de ter duas filiações — uma referente ao pai e outra, à mãe. Mas, se bem considerarmos veremos, que pela mesma relação o filho se refere ao pai e à mãe, por causa da unidade causal; pois, pela mesma natividade nasce do pai e da mãe e, portanto, mantém com ambos a mesma relação. É o caso do mestre, que ensina a mesma doutrina a muitos discípulos; e do senhor, que governa diversos súbditos com o mesmo poder. — Mas se as causas forem diversas por diferenças específicas, também por consequência hão de as relações diferir especificamente. Assim, nada impede caibam ao mesmo sujeito várias atribuições dessa natureza. Tal o caso de quem fosse mestre de gramática para uns e de lógica, para outros, pois, a razão desses dois magistérios não é a mesma; e assim, por diversas relações, um mesmo homem pode ser mestre de pessoas diversas ou ensinar à mesma doutrinas diversas. — Pode porém dar-se que alguém tenha relação com vários, segundo causas diversas, mas da mesma espécie; tal o caso do pai de filhos diversos, mas por atos diversos de geração. Por onde, não pode haver paternidades especificamente diversas, onde os atos de geração são especificamente os mesmos. E como várias formas da mesma espécie não podem existir simultaneamente no mesmo sujeito, não é possível ter várias paternidades quem é pai de vários filhos por geração natural. Diferentemente poderia, porém, ser alguém pai por geração natural, de um filho, e por adoção de outro.

Ora, é manifesto que não nasceu Cristo, pela mesma natividade, do Pai e abeterno e, temporalmente, da mãe. Nem foram essas natividades da mesma espécie. E por isso, quanto a esta matéria, devemos atribuir a Cristo duas filiações diversas — uma temporal e outra, eterna. Mas como o sujeito da filiação não é a natureza, ou parte dela, mas só a pessoa ou a hipóstase, e a hipóstase ou a pessoa de Cristo é eterna, só pode ele ter filiação numa hipóstase eterna. E toda relação atribuída a Deus temporalmente, nenhuma realidade introduz em Deus, em si mesmo eterno, mas é apenas uma relação de razão, como estabelecemos na Primeira Parte. Por onde, a relação de filiação que Cristo tem com sua mãe não pode ser uma relação real, mas só de razão.

Assim, há, de certo modo, verdade em ambas as opiniões. Pois, se atendermos à noção perfeita de filiação, devemos atribuir a Cristo duas filiações, por causa da dualidade das natividades. Mas, se atendermos ao sujeito da filiação, que só pode ser um suposto eterno, não pode em Cristo haver realmente senão uma filiação eterna. — Mas Cristo é considerado filho, relativamente à sua mãe, pela inseparável relação de maternidade que ela tem com Cristo. Assim também Deus é chamado Senhor pela inseparável relação real por que a criatura depende de Deus. E embora a relação de domínio não seja real em Deus, contudo Deus é realmente chamado Senhor, pela dependência real que a ele liga a criatura. E semelhantemente, Cristo é realmente chamado Filho da Virgem mãe, pela relação real de maternidade que ela mantém com Cristo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A natividade temporal causaria em Cristo uma filiação temporal real, se ele fosse um sujeito capaz dessa filiação. O que não é possível, pois, um suposto eterno não pode ser susceptível de uma relação temporal, como se disse. — Nem se pode dizer que fosse susceptível de filiação temporal em razão da natureza humana, como o foi, da natividade temporal; porque seria necessário, de certo modo, que a natureza humana pudesse ser sujeito da filiação, assim como de certo modo o foi da natividade; assim, quando dizemos que um Etíope é branco, quanto aos dentes, necessariamente o dente do Etíope é o sujeito da brancura. Ora, a natureza humana de nenhum modo pode ser sujeito da filiação, porque essa relação respeita diretamente à pessoa.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A filiação eterna não depende da maternidade no tempo; mas a essa filiação eterna o nosso pensamento atribui, uma relação temporal dependente da mãe, da qual Cristo é chamado filho em virtude de tal relação.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A unidade e o ser se supõem mutuamente, como diz Aristóteles. Ora, pode dar-se que um dos extremos de uma relação seja um ser real e o outro um ser não real, mas só de razão, como no caso de um objeto conhecido e da ciência, como diz o Filósofo. Donde resulta também, que da parte de um extremo, será uma só a relação, e muitas da parte do outro. Assim, entre os homens, os pais dão lugar a uma dupla relação - a de paternidade e a de maternidade, especificamente diferentes, pois embora sejam ambos princípios da geração, o pai o é por uma relação e a mãe, por outra. Mas se muitos sujeitos fossem, pela mesma razão, o princípio de uma ação, por exemplo, no caso de muitos que tiram um banco, todos seriam o fundamento de uma só e mesma relação. Quanto ao filho, há na realidade só uma filiação; mas dupla, quanto ao seu conceito racional, enquanto correspondente às relações paterna e materna, conforme o duplo respeito da razão. E assim também há em Cristo, de certo modo, só uma filiação real, relativa ao Padre eterno; mas ele é também o fundamento de uma relação temporal, pelo que respeita a sua mãe, no tempo.

## **Art. 6 — Se Cristo nasceu sem sua mãe sofrer dores.**

**O sexto discute-se assim. — Parece que Cristo não nasceu sem sua mãe sofrer dores.**

1. — Pois, como a morte do homem resultou do pecado do primeiro casal, conforme aquilo da Escritura - Em qualquer dia que comeres a ele morrerás de morte, assim também a dor do parto, conforme ainda a Escritura: Em dor parirás teus filhos. Ora, Cristo quis sofrer a morte. Logo, parece que, pela mesma razão, o seu nascimento devia ser acompanhado das dores do parto.

2. Demais. — O fim se proporciona ao princípio. Ora, o fim da vida de Cristo foi cheio de dores, segundo a Escritura: Verdadeiramente ele foi o que tomou sobre si as nossas dores. Logo, parece que também a sua natividade foi acompanhada das dores do parto.

3. Demais. — Narra um autor que parteiras assistiram ao nascimento de Cristo; e essas são necessárias só por causa das dores da parturiente. Logo, parece que a Santa Virgem deu à luz com dores,

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, referindo-se à Virgem Mãe: Assim como a sua concepção deixou-lhe intacta a virgindade, assim no seu parto nenhuma dor sofreu.

**SOLUÇÃO.** — As dores da parturiente são causadas pela compressão dos meatos por onde vem à luz o filho. Ora, como dissemos, Cristo veio à luz sem detrimento da virgindade de sua mãe, que portanto não sofreu nenhuma espécie de compressão. E por isso, nesse parto não houve nenhuma dor, como não houve nenhuma corrupção, mas antes, houve uma alegria máxima por ter vindo ao mundo o homem Deus, conforme àquilo da Escritura: Lançando germens, ela copiosamente brotará, como o lírio, e com intensa atearia e muitos louvores de prazer saltará.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A dor que a mulher sofre no parto resultou da concepção. Donde, depois de ter dito a Escritura: Em dor parirás teus filhos, acrescenta: e estarás sob o poder de teu marido. Donde o dizer Agostinho, que dessa sentença foi excluída a Virgem Mãe de Deus que, por ter sido isenta do pecado e ter concebido a Cristo sem nenhuma união carnal, gerou sem dor e, sem violação da sua integridade, permanecendo totalmente virgem. Ora, Cristo sofreu a morte por espontânea vontade, para satisfazer por nós, e não porque estivesse sujeito à supra referida sentença de condenação, pois não fora réu de morte.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Assim como Cristo, morrendo, livrou-nos da morte eterna, assim com as suas dores livrou-nos das nossas. Por isso quis morrer no meio delas. Mas, as dores do parto de sua mãe não

seriam as de Cristo, que veio para satisfazer pelos nossos pecados. Logo, não era necessário que sua mãe tivesse um parto doloroso.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O Evangelho diz que a Santa Virgem enfaixou e reclinou numa manjedoura o filho que deu à luz. E isso mostra ser falsa a narração do autor citado, cujo livro é apócrifo. Donde c dizer Jerônimo: Nenhuma parteira aí esteve, nenhum cuidado de mãos servis e práticas. A própria mãe cuidou do fruto das suas entranhas. Enfaixou, diz o Evangelho, e reclinou o menino numa manjedoura. O que convence de delírio a narração apócrifa.

## **Art. 7 — Se Cristo devia ter nascido em Belém.**

**O sétimo discute-se assim. — Parece que Cristo não devia ter nascido em Belém.**

1. — Pois, diz a Escritura: De Sião saíra a lei e de Jerusalém a palavra do Senhor. Ora, Cristo é verdadeiramente o Verbo de Deus. Logo, em Jerusalém é que devia ter vindo ao mundo.

2. Demais. — O Evangelho refere ter sido escrito, de Cristo, que será chamado Nazareno; lugar referente aquilo de Isaías: Uma flor brotará da sua raiz, pois, Nazaré significa flor. Ora, uma pessoa tira a sua denominação sobretudo do lugar onde nasceu. Logo, parece que devia ter nascido em Nazaré, onde foi concebido e criado.

3. Demais. — O Senhor veio ao mundo a fim de anunciar a verdade da fé, conforme àquilo do Evangelho: Eu para isso nasci e ao que vim ao mundo foi para dar testemunho da verdade. Ora, Isso mais facilmente podia dar-se na cidade de Roma, que então era a dominadora de todo o mundo. Donde Paulo, escrevendo aos Romanos, diz: Em todo o mundo é divulgada a vossa fé. Logo, parece que não devia ter nascido em Belém.

Mas, *em contrário*, a Escritura: E tu, Belém Efrata, de ti é que me há de sair aquele que há de reinar em Israel.

**SOLUÇÃO.** — Cristo quis nascer em Belém por duas razões. - Primeiro, porque foi feito da linhagem de Davi, segundo a carne, como diz o Apóstolo. Ora, a Davi foi feita uma promessa especial, sobre Cristo, como diz a Escritura: Disse o varão a favor do qual se decretou sobre o Cristo do Deus de Jacó. Por isso, em Belém, onde nasceu Davi, também quis nascer, para que se manifestasse, no lugar mesmo da sua natividade, o cumprimento da promessa feita. E é o que significa o Evangelista quando diz: Porque era da casa e da família de Davi. - Segundo, porque, como diz Gregório, Belém significa a casa do pão: E foi o próprio Cristo quem disse: Eu sou o pão vivo descido do céu.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Assim como Davi nasceu em Belém, assim também escolheu Jerusalém para nela constituir a sede do seu reino e edificar o templo de Deus, de modo que Jerusalém fosse ao mesmo tempo cidade real e sacerdotal. Ora, o sacerdócio de Cristo e o seu reino se consumaram sobretudo pela sua paixão. Por isso, escolheu acertadamente, para lugar da sua natividade, Belém e Jerusalém, para o da sua paixão. - E além disso, por esse modo, desprezava a glória humana, pois, os homens se gloriam quando trazem a sua origem de cidades nobres e fazem disso cabedal de sua honra. Cristo, ao contrário, quis nascer numa cidade obscura e sofrer o opróbrio numa cidade nobre.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Cristo quis fazer-se conhecido pela sua vida virtuosa e não pelo nascimento segundo a carne. Por isso quis ser educado e criado na cidade de Nazaré. E nascer em Belém quase como peregrino; pois, no dizer de Gregório, pela humanidade que assumiu nasceu em terra, por assim

dizer, estranha; não, certo, pelo poder, mas pela sua origem carnal. E Beda também diz que, veio ao mundo numa hospedaria a fim de nos preparar muitas mansões na casa de seu Pai.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Lê-se no Concílio Efesino, que se Cristo tivesse escolhido como sua pátria Roma, a grande; haveriam talvez de atribuir a transformação, que operou no mundo, ao poder dos seus cidadãos. Se tivesse nascido de um imperador, diriam que triunfou pelo poder imperial. Mas, para que todos compreendessem que transformou o mundo pelo seu poder divino, quis escolher uma mãe humilde e uma pátria pobre. - E. como diz o Apóstolo, escolheu Deus as coisas fracas do mundo, para confundir os fortes. Por isso, a fim de melhor manifestar o seu poder. fez da própria Roma, cabeça do mundo, também a cabeça da sua Igreja, como sinal da sua perfeita vitória, para que dela derivasse a fé ao mundo universo, segundo àquilo da Escritura: Humilhará a cidade altiva e pisa-la-á o pé do pobre, isto é, de Cristo, e os passos dos necessitados, isto é, dos Apóstolos Pedro e Paulo.

## **Art. 8 — Se Cristo nasceu no tempo conveniente.**

**O oitavo discute-se assim. — Parece que Cristo não nasceu no tempo conveniente.**

1. — Pois, Cristo veio ao mundo a fim de dar liberdade aos seus filhos. Ora, nasceu num tempo de escravidão, em que todo o mundo é descrito como sujeito ao império de Augusto, quase feito dele tributário, como refere o Evangelho. Logo, parece que Cristo não nasceu no tempo conveniente.

2. Demais. — As promessas sobre o nascimento de Cristo não foram feitas aos gentios, segundo àquilo do Apóstolo: Dos quais é a promessa. Ora, Cristo nasceu num tempo em que governava um rei alienígena, como se lê no Evangelho: Tendo nascido Jesus no tempo do rei Herodes. Logo, parece que não nasceu no tempo conveniente.

3. Demais. — O tempo da presença de Cristo no mundo é comparado ao dia, por ser a luz do mundo, como ele próprio disse: Importa que eu faça as obras daquele que me enviou enquanto é dia. Ora, no verão os dias são mais longos que no inverno. Logo, tendo nascido no rigor do inverno, no oitavo dia das Kalendaras de Janeiro, parece que não nasceu no tempo conveniente.

Mas, *em contrário*, O Apóstolo: Quando veio o cumprimento do tempo, enviou Deus a seu filho, feito de mulher, feito sujeito à lei.

**SOLUÇÃO.** — A diferença entre Cristo e os outros homens está em que estes nascem sujeitos às exigências do tempo, ao passo que Cristo, como Senhor e Criador de todos os tempos, escolheu para si o tempo em que nascesse, como escolheu sua mãe e a sua pátria. E como as coisas que há foram por Deus ordenadas e convenientemente dispostas, resulta que Cristo nasceu no tempo mais conveniente.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Cristo veio tirar-nos do estado de escravidão para nos dar a liberdade. Por isso, assim como assumiu a nossa mortalidade, para nos dar a vida, assim, no dizer de Beda. dignou-se incarnar no tempo em que logo depois de nascido, foi inscrito no censo o e César, conquistando assim a nossa liberdade com a sua escravidão. - E além disso, nesse tempo, quando todo o mundo estava sujeito ao mesmo poder, reinava a máxima paz. Por isso, convinha que em tal tempo nascesse Cristo, que é a nossa paz, ele que de dous fez um, como diz o Apóstolo. Donde o dizer Jerônimo: Se perscrutarmos as histórias antigas, veremos que até o vigésimo oitavo ano de César Augusto, houve discórdias e m todo o universo: mas, com o nascimento do Senhor, cessaram todas as guerras, como o diz a Escritura: Não levantará a espada uma nação contra outra nação. - Era também conveniente que num tempo em que um só príncipe governava todo o mundo. Cristo nascesse, ele que

vinha congregar os seus numa mesma unidade, a fim de existir um só rebanho e um só pastor, no dizer do Evangelho.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Cristo quis nascer no tempo em que governava um rei alienígena para cumprir-se a profecia de Jacó, que reza: Não se tirará o cetro de Judá, nem general que proceda da sua coxa, a menos que não venha aquele que deve ser enviado. Pois, como diz Crisóstomo, enquanto a gente judaica era governada pelos judeus, embora pecadores, os profetas eram enviados para salvá-la. Mas então nasceu Cristo, quando a lei de Deus dependia do poder de um rei iníquo; porque, uma doença grave e desesperadora exigia um médico mais perito.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como se disse, Cristo quis nascer quando começou a tomar incremento a luz do dia, para mostrar que vinha para fazer crescerem os homens na luz divina, como diz o Evangelho: Para alumiar os que vivem de assento nas trevas e na sombra da morte. - Semelhantemente, escolheu para tempo da sua natividade o rigor do inverno, a fim de sofrer por nós os padecimentos da carne.

## Questão 36: Da manifestação de Cristo nascido

Em seguida devemos tratar da manifestação de Cristo nascido.

E nesta questão discutem-se oito artigos:

### Art. 1 — Se a natividade de Cristo devia ser manifesta a todos.

**O primeiro discute-se assim. — Parece que a natividade de Cristo devia ser manifesta a todos.**

1. — Pois, uma promessa deve ser cumprida. Ora, da promessa do advento de Cristo diz a Escritura: Deus virá manifestamente. Ora, veio pela natividade da carne. Logo, parece que a sua natividade devia ser manifesta a todos.

2. Demais. — O Apóstolo diz: Jesus Cristo veio a este mundo para salvar os pecadores. Ora, isso só se dá por se lhes manifestar a graça de Cristo, segundo ainda o Apóstolo: A Graça de Deus nosso Salvador apareceu a todos os homens, ensinando-nos que, renunciando à impiedade e às paixões mundanas, vivamos neste século sóbria, justa e piamente. Logo, parece que a natividade de Cristo devia ser manifesta a todos.

3. Demais. — Deus é, por excelência, inclinado à compaixão, segundo a Escritura: As suas misericórdias são sobre todas as suas obras. Ora, no seu segundo advento, quando julgar as justiças, virá de um modo manifesto a todos, segundo o dito do Evangelho: Como um relâmpago sai do oriente e se mostra até o ocidente, assim há de ser também a vida do Filho do Homem. Logo, com muito maior razão, a sua primeira ainda, quando nasceu neste mundo, segundo a carne, devia ser manifesta a todos.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Tu verdadeiramente és um Deus escondido, o Deus d'Israel, o salvador. E noutro lugar: O seu rosto se achava como encoberto e parecia desprezível.

**SOLUÇÃO.** — A natividade de Cristo não devia ser, em geral, manifesta a todos. - Primeiro, porque teria assim ficado impedida a redenção humana, que havia de realizar-se pela sua cruz; pois, como diz o Apóstolo, se eles a conheceram, não crucificaram nunca ao Senhor da glória. - Segundo, por que ficaria diminuído o mérito da fé, pela qual viera justificar os homens, segundo o Apóstolo: A justiça de Deus é infundida pela fé de Jesus Cristo. Se, pois, por indícios manifestos, a natividade de Cristo fosse, na ocasião do seu nascimento, manifesta a todos, desapareceria a razão de ser da fé, que é um argumento das coisas que não aparecem. - Terceiro, porque lançaria dúvidas sobre a verdade da sua humanidade. Por isso diz Agostinho: Se não mudasse de idade, passando da infância para a juventude: se não tomasse nenhum alimento nem o repouso do sono, não confirmaria assim uma opinião errônea e não daria a crer que de nenhum modo assumiu verdadeiramente a humanidade? E depois de ter feito tantos milagres iria privar-nos das riquezas da sua misericórdia?

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O lugar citado se entende do advento de Cristo no dia do juízo, como o expõe a Glosa a esse lugar.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Todos os homens deviam, para se salvarem, ser instruídos na graça de Deus Salvador. Não porém logo, no princípio da sua natividade, mas num tempo mais avançado, quando obrou a salvação no meio da terra. Por isso, depois da sua paixão e ressurreição, disse aos seus discípulos: Ide e ensinai a todas as gentes.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O juízo implica no conhecimento da autoridade do juiz; e por isso é necessário seja manifesto o advento de Cristo quando vier julgar. Ora, o seu primeiro advento foi para a

salvação de todos, que se operam pela fé; e esta tem por argumento as coisas que não aparecem. Por isso o primeiro advento de Cristo devia ser oculto.

## **Art. 2 — Se a natividade de Cristo devia manifestar-se a certos.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que a natividade de Cristo a ninguém devia manifestar-se.**

1. — Pois, como se disse, convinha à salvação humana, que o primeiro advento de Cristo fosse oculto. Ora, Cristo veio salvar a todos segundo àquilo do Apóstolo: Que é o Salvador de todos os homens, Principalmente dos fiéis. Logo, a natividade de Cristo a ninguém devia manifestar-se.

2. Demais. — Antes da natividade de Cristo, foi revelado que haveria ela de realizar-se, à Santa Virgem e a José. Logo, uma vez Cristo nascido, não era necessário que a sua natividade fosse revelada a outros.

3. Demais. — Nenhum homem prudente manifesta o que pode ser causa de turbação e de detrimento a outrem. Ora, da manifestação da natividade de Cristo resultou uma turbação, conforme o refere o Evangelho: O rei Herodes ouvindo isto, isto é, a notícia da natividade de Cristo, se turbou e toda Jerusalém com ele. E também foi em detrimento de outros; pois, por esse motivo, Herodes mandou matar todos os meninos que havia em Belém e em todo o seu termo, que tivessem dois anos e daí para baixo. Logo, parece que não foi conveniente a natividade de Cristo manifestar-se a certos.

Mas, *em contrário*, a natividade de Cristo a ninguém aproveitaria se a todos tivesse sido oculta. Ora, a natividade de Cristo devia ser útil; do contrário teria vindo a este mundo em vão. Logo, parece que a natividade de Cristo devia manifestar-se a certos.

**SOLUÇÃO.** — Como diz o Apóstolo, as causas de Deus são ordenadas. Ora, a ordem da sabedoria divina exige que os dons de Deus e os arcanos dessa mesma sabedoria não os recebam todos igualmente, mas sim, uns, imediatamente e, mediante esses, outros. Por isso, diz a Escritura, referindo-se ao mistério da ressurreição: Deus quis que se manifestasse Cristo ressurrecto não a todo o povo, mas às testemunhas que Deus havia ordenado antes. Por isso, o mesmo devia dar-se com a sua natividade, de modo que Cristo não se manifestasse a todos, mas só a certos, que transmitissem a outros o conhecimento dela.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Assim como seria em detrimento da salvação humana se a natividade de Deus tivesse sido conhecida de todos os homens, assim também o teria sido se ninguém a conhecesse. Pois, de ambos os modos ficaria prejudicada a fé: tanto por ser o seu objeto totalmente manifesto, como por não ser conhecido de ninguém, de quem os demais pudessem ouvi-la; porque a fé é pelo ouvido, na expressão do Apóstolo.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Maria e José deviam ser instruídos sobre a natividade de Cristo, já antes de ele ter nascido, porque a eles lhes competia tributar-lhe a veneração devida, quando ainda no ventre materno, e servir-lhe quando houvesse de nascer. Mas teria sido suspeito o testemunho deles, sobre a magnificência de Cristo, por provir de pessoa da família. Por isso era necessário fosse manifesto aos estranhos o mistério, pois o testemunho desses não poderia ser suspeito.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Essa própria turbação, subsequente, manifestada pela natividade de Cristo, convinha-lhe à natividade. — Primeiro, porque manifestou a dignidade celeste de Cristo. Por isso diz Gregório: Nascido o rei do céu, turba-se o rei da terra; porque quando se manifesta a celsitude do celeste, abatem-se de todo as grandezas terrenas. — Segundo, porque figurava o poder judiciário de Cristo. Por isso diz Agostinho: Que será o tribunal do juiz, quando o berço de uma criança enchia de terror a soberba dos reis? — Terceiro, porque figurava a destruição do reino do diabo. Assim, diz Leão

Papa: Não era tanto Herodes que se enchia de turbação, quanto o diabo, em Herodes. Pois, Herodes tinha a Cristo em conta de mortal, ao passo que o diabo lhe conhecia a divindade. E ambos esses reis temiam o sucessor: o diabo — o rei celeste; e Herodes — o terreno. Mas sem razão, porque Cristo não veio reinar na terra, como o diz Leão Papa, dirigindo-se a Herodes: Cristo não vem tomar o teu reinado; nem o Senhor do mundo se contenta com a mesquinhez do poder do teu cetro. — Quanto a ficarem turbados os Judeus em vez de, ao contrário, deverem alegrar-se, isso se compreende. Ou era porque, como diz Crisóstomo, sendo iníquos, não podiam regozijar-se com o advento de Cristo; ou porque queriam agradar a Herodes a quem temiam, pois, o povo é inclinado a agradar, mais do que o deve, ao tirano, cujas crueldades suporta. — Quanto aos inocentes degolados por Herodes, isso não lhes redundou em mal, mas ao contrário, em glória. Assim, diz Agostinho: Longe de nós pensar que Cristo, tendo vindo salvar os homens, nenhuma recompensa deu aos que foram imolados por ele; ele que, pendente da cruz, orava pelos seus crucificadores.

### **Art. 3 — Se foram bem escolhidos aqueles a quem foi manifestada a natividade de Cristo.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que não foram bem escolhidos aqueles a quem foi manifestada a natividade de Cristo.**

1. — Pois, o Senhor ordenou aos discípulos: Não ireis caminho de gentios, i. é, para que fosse manifestado aos Judeus antes de o ser aos gentios. Logo, parece, com maioria de razão, que a natividade de Cristo não devia, desde o princípio, ser revelada aos gentios, que vieram do Oriente, como se lê no Evangelho.

2. Demais — A manifestação da verdade divina deve ser feita sobretudo aos amigos de Deus, segundo àquilo da Escritura: Não vos encaminheis aos mágicos, nem procureis saber causa alguma dos adivinhos. Logo, a natividade de Cristo não devia ser manifestada aos Magos.

3. Demais. — Cristo veio libertar todo o mundo do poder do diabo; donde o dizer a Escritura: Desde o nascente do sol até ao poente é o meu nome grande entre as gentes. Logo, não só aos habitantes do Oriente devia manifestar-se a natividade de Cristo, mas a certos outros, no resto do mundo.

4. Demais — Todos os sacramentos da lei antiga foram a figura de Cristo, Ora, os sacramentos da lei antiga eram dispensados pelo ministério dos sacerdotes da lei. Logo, parece que a natividade de Cristo devia manifestar-se, antes, aos sacerdotes no templo, que aos pastores no campo.

5. Demais - Cristo nasceu da Virgem Mãe e em forma de criancinha, Logo, fora mais conveniente Cristo ter-se manifestado aos jovens e às virgens, que aos velhos e aos casados ou viúvos, como a Simeão e a Ana.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Eu sei os que tenho escolhido. Ora, a sabedoria de Deus faz bem tudo o que faz. Logo, foram bem escolhidos aqueles a quem se manifestou a natividade de Cristo.

**SOLUÇÃO.** — A salvação que Cristo vinha trazer era a da totalidade dos homens, sem diferenças, conforme àquilo do Apóstolo: Em Cristo não há diferença de homem e de mulher, de gentio e de judeu, de servo e de livre, como não há nenhuma outra diferença semelhante. E a fim de o anunciar, a natividade de Cristo foi manifestada aos homens de todas as condições. Pois, como diz Agostinho, os pastores eram Israelitas, os Magos gentios; aqueles estavam próximos, estes afastados; tanto uns como outros, porém, vieram apoiar-se na pedra angular. Mas ainda havia entre eles outra diversidade; pois,

ao passo que os Magos eram sábios e poderosos, simples e humildes eram os pastores. E também manifestou-se aos justos, como Simeão e Ana, e aos pecadores, como os Magos. E enfim, aos homens e às mulheres como Ana. E isso tudo mostra que Cristo não privou da sua salvação nenhuma condição humana.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Essa manifestação da natividade de Cristo foi uma como prelibação da manifestação plena, que havia de realizar-se. E assim como na segunda manifestação, primeiro foi anunciada a graça de Cristo aos Judeus, pelo próprio Cristo e pelos seus Apóstolos, e depois aos gentios, assim também com Cristo vieram ter primeiro os pastores, as primícias dos Judeus, como habitando mais perto, e depois vieram de regiões remotas os Magos, que foram as primícias das gentes, na expressão de Agostinho.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Diz Agostinho: Assim como domina a ignorância na rusticidade dos pastores, assim a impiedade nos sacrilégios dos magos. A uns e outros, porém, deu abrigo aquela pedra angular, como quem veio escolher os ignorantes para confundir os sábios, e chamar, não os justos, mas os pecadores; de modo que os nenhum grande se intumescesse de soberba e nenhum humilde desesperasse. — Mas certos dizem, que esses Magos não eram maléficos, senão astrólogos sábios, que recebem aquela denominação, entre os Persas e os Caldeus.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como diz Crisóstomo, do Oriente vieram os Magos, porque, donde nasce o dia, daí começasse a irradiar a fé, ela - a luz das almas. - Ou, porque todos os que vêm a Cristo, dele e por ele vêm, donde o dizer a Escritura: Eis aqui o homem, que tem por nome o Oriente. — Mas, diz a Escritura que os Magos vieram do Oriente, ou por terem partido dos últimos confins dele, segundo uns; ou de certas partes vizinhas da Judéia situadas porem ao Oriente da região dos Judeus. — É contudo crível, que também nas outras partes do mundo aparecessem uns indícios da natividade de Cristo; assim, em Roma, correu óleo, e na Espanha surgiram três sóis, aos poucos confundidos em um só.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Como diz Crisóstomo, o Anjo que revelou a natividade, não foi a Jerusalém, não procurou Escribas nem Fariseus, cheios de corrupção e ralados de inveja. Ao contrário, os pastores eram retos e viviam no espírito dos Patriarcas e de Moisés. — E além disso esses pastores significavam os Doutores da Igreja, a quem Cristo revelou os seus mistérios, que permaneceram ocultos aos Judeus.

**RESPOSTA À QUINTA.** — Como diz Ambrósio, a geração do Senhor devia ser testemunhada não só pelos pastores, mas também pelos anciãos e pelos justos. E também por ser esse testemunho, mais digno de crédito, pela santidade de tais personagens.

## **Art. 4 — Se Cristo devia por si mesmo manifestar a sua natividade.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que Cristo devia manifestar por si mesmo a sua natividade.**

1. — Pois, a que é causa, por si mesma é mais principal que a causa dependente de outra, como diz Aristóteles. Ora, Cristo manifestou por outros a sua natividade, a saber, pelos pastores e pelos anjos, e aos Magos pela estrela. Logo, com maior razão, devia manifestar por si mesmo a sua natividade.

2. Demais. — A Escritura diz: Se a sabedoria se conserva escondida e o tesouro não está visível, que utilidade haverá em ambas estas coisas? Ora, Cristo teve desde o princípio da sua concepção plenamente o tesouro da sabedoria e da graça. Logo, se não manifestasse essa plenitude por obras e palavras, em vão lhe teria sido dado a sabedoria e a graça. Ora, tal é inadmissível, porque Deus e a natureza nada jazem em vão, como diz Aristóteles.

3. Demais. — No livro, *Da infância do Salvador se lê*, que Cristo na sua puerícia fez muitos milagres. E assim parece que manifestou por si mesmo a sua natividade.

Mas, *em contrário*, Leão Papa diz que os Magos encontraram o menino Jesus, em nada diferente da generalidade da infância humana. Ora, as outras crianças não se manifestam a si mesmas. Logo, também não convinha que Cristo por si mesmo manifestasse a sua natividade.

**SOLUÇÃO.** — A natividade de Cristo se ordenava à salvação humana, e esta se realiza pela fé. Ora, a fé salvadora confessa a divindade e a humanidade de Cristo. Por onde, era necessário manifestar-se a natividade de Cristo, a fim de que a demonstração da sua divindade não prejudicasse à fé na sua humanidade. Ora, isso se fez por ter Cristo manifestado em si mesmo a semelhança da fraqueza humana, ao mesmo tempo que pelas criaturas de Deus mostrou, na sua pessoa, o poder da divindade. Por onde, Cristo não manifestou por si mesmo a sua natividade, mas por meio de certas outras criaturas.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Na via da geração e do movimento é necessário partir do imperfeito para chegar ao perfeito. Por isso Cristo primeiro manifestou-se por outras criaturas e depois, por si mesmo, numa perfeita manifestação.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Embora uma sabedoria oculta seja inútil, contudo não deve a sabedoria manifestar-se a si mesma em qualquer tempo, mas no tempo oportuno. Assim, diz a Escritura: Suponha-se que a sabedoria se conserva escondida e que o tesouro não está visível, que utilidade haverá em ambas estas coisas? Por onde, a sabedoria dada a Cristo não foi inútil, porque se manifestou em tempo oportuno. E o mesmo ter-se escondido no tempo conveniente era sinal de sabedoria.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O livro *Da infância do Salvador* é apócrifo. E Crisóstomo diz que Cristo não fez nenhum milagre, antes do de converter a água em vinho, segundo àquilo da Escritura: Por este milagre deu Jesus princípio aos seus. — Pois, se já desde os seus primeiros anos tivesse feito milagres, não teriam os Israelitas precisado de ninguém que o manifestasse. E contudo João Batista diz: Por isso eu vim batizar em água, para ele ser conhecido em Israel. E era conveniente que não começasse a fazer milagres desde a sua primeira idade. Pois, haveriam de pensar que se tinha encarnado figuradamente; e antes do tempo oportuno tê-lo-iam crucificado, consumidos de inveja.

## **Art. 5 — Se a natividade de Cristo devia manifestar-se pelos anjos e pela estrela.**

**O quinto discute-se assim.** — Parece que a natividade de Cristo não devia manifestar-se pelos anjos nem pela estrela.

1. — Pois, os anjos são substâncias espirituais, segundo a Escritura: Que faz os seus anjos espíritos. Ora, a natividade de Cristo era segundo a carne, e não segundo a sua substância espiritual. Logo, não devia ser manifestada pelos anjos.

2. Demais. — Maior é a afinidade dos justos com os anjos do que com quaisquer outros, segundo a Escritura: O anjo do Senhor andarà à roda dos que o temem e os livrará. Ora aos justos Simeão e Ana a natividade de Cristo não se manifestou pelos anjos. Logo, nem aos pastores devia ter-se manifestado pelos anjos. Item. - Parece que também aos Magos não devia ter-se manifestado pela estrela.

3. — Pois, o fato de o ter seria ocasião de engano para os que pensam que os astros influem no nascimento dos homens. Ora, aos homens se lhes devem poupar as ocasiões de pecar. Logo, não era conveniente que a natividade de Cristo fosse manifestada por uma estrela.

4. Demais. — Um sinal há de ser segura manifestação de uma realidade determinada. Ora, unia estrela não é sinal certo da natividade. Logo, inconveniente era a natividade de Cristo manifestar-se por uma estrela.

Mas, *em contrário*, a Escritura: As obras de Deus são perfeitas. Ora, a referida manifestação foi obra divina. Logo, realizou-se pelos sinais convenientes.

**SOLUÇÃO.** — Assim como a demonstração silogística nós a fazemos partindo do que nos é mais conhecido, assim o que se nos manifesta por sinais deve apoiar-se em sinais, que nos sejam mais familiares. Ora, é claro que aos varões justos é familiar e habitual serem ensinados pela inspiração interna do Espírito Santo, sem manifestação de sinais sensíveis, ou seja, pelo espírito de profecia. Ao contrário, os dados às causas corpóreas são conduzidos ao inteligível pelo sensível. Ora, os Judeus estavam habituados a receber as determinações divinas por ministério dos anjos, mediante os quais também receberam a lei, segundo a Escritura: Recebestes a lei por ministério dos anjos. Ao passo que os gentios, e sobretudo os astrólogos, estavam habituados a observar o curso dos astros. Por isso aos justos Simeão e Ana, manifestou-se a natividade de Cristo por inspiração interior do Espírito Santo, segundo àquilo do Evangelho: Havia recebido resposta do Espírito santo, que ele não veria a morte sem ver primeiro ao Cristo do Senhor. Mas aos pastores e aos Magos, como dados as causas materiais, a natividade de Cristo manifestou-se por aparições visíveis. E como a sua um sinal. E assim como o Senhor, quando lá falava, o anunciaram, aos gentios, pregadores, por meio da palavra, assim, enquanto ainda não falava foi anunciado pelos elementos mudos. Mas Agostinho dá ainda a razão seguinte: A Abraão, diz, foi-lhe prometida uma sucessão inumerável, que devia ser gerada, não por via seminal, mas pela fecundidade da fé. Por isso foi comparada à multidão das estrelas, para que fosse esperada uma progênie celeste. E eis porque os gentios designados pelas estrelas, são advertidos, pelo nascimento de um novo astro, a se darem a Cristo, que os tornará filhos de Abraão.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Precisa de manifestação o que em si mesmo é oculto, mas não o que já por si é manifesto. Ora, ao passo que o corpo de Cristo se tornou manifesto pela sua natividade, a sua divindade permanecia oculta. Por isso foi convenientemente manifestada a sua natividade pelos anjos, que são os ministros de Deus. Donde o anjo ter aparecido resplendente de luz, para mostrar que quem tinha nascido era o esplendor da glória paterna, no dizer do Apóstolo.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Os justos não precisavam de nenhuma aparição visível dos anjos, mas lhes bastava a inspiração interior do Espírito Santo, para a perfeição deles.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A estrela, que manifestou a natividade de Cristo, não deu lugar a nenhuma ocasião de erro. Pois, como diz Agostinho, nenhum astrólogo jamais ensinou que o destino dos homens, ao nascerem, estivesse de tal modo dependente das estrelas, que por ocasião do nascimento de um deles, ela abandonasse o seu curso normal, para projetar-se sobre o recém-nascido, como se deu com a estrela que manifestou o nascimento de Cristo. O que, pois, não vinha confirmar o erro daqueles que pensam depender a sorte dos que nascem ao curso dos astros, mas não crêem que podem eles mudar o seu curso, para anunciar a natividade de um homem. — E semelhantemente como diz Crisóstomo, não é a função da Astronomia saber, por meio das estrelas, quais os recém-nascidos, mas, predizer o futuro desde, hora da natividade. Ora, os Magos não conheceram o tempo da natividade para, partindo daí, desvendarem o futuro pelo movimento das estrelas; mas antes, ao contrário.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Como refere Crisóstomo, em algumas escrituras apócrifas se lê que um certo povo do extremo Oriente, nas margens do Oceano, possuía um escrito, com a assinatura de Set, referindo-se à estrela, de que tratamos, e aos dons que deviam ser oferecidos ao recém-nascido. E esse povo, esperando atentamente o momento do nascer a estrela, tendo destacado, para o saber, doze observadores, que, em tempos determinados, subiam indefectivelmente a um monte, do Alto do qual enfim a descobriram, deixando de aparecer como a figura de um menino e, acima, a semelhança de uma cruz. Ou devemos dizer com um autor: Os referidos Magos seguiam a tradição de Balaão, que disse - A estrela nascerá de Jacó. Por isso vendo eles uma estrela extraordinária entenderam ser essa. a que Balaão profetizou que haveria de anunciar a vinda do Rei dos Judeus. Ou podemos dizer, com S. Agostinho, por alguma advertência dos anjos, concernente à revelação, os Magos souberam que uma estrela: havia de manifestar o nascimento de Cristo. E provàvelmente, dos bons anjos, pois, o adorarem a Cristo já lhes redundava em benefício da salvação deles. Ou, como ensina Leão Papa, além daquela aparição que lhes feria a visão corpórea, o raio mais refulgente da verdade enriqueceu-lhes os corações com a iluminação da fé.

## **Art. 6 — Se a natividade de Cristo foi manifestada na ordem conveniente.**

**O sexto discute-se assim. — Parece que a a natividade de Cristo foi manifestada numa ordem inconveniente.**

1. — Pois, a natividade de Cristo devia ser manifestada primeiro aos mais chegados a ele e que mais o desejavam, conforme o lugar da Escritura: Ela se antecipa aos que a cobiçam, de tal sorte que se lhes patenteia primeiro. Ora, os justos eram os mais chegados a Cristo pela fé e os que mais lhe desejavam o advento. Por isso, diz o Evangelho, de Simeão, que era homem justo e timorato e esperava a redenção de Israel. Logo, a natividade de Cristo devia ser manifestado primeiro a Simeão, que aos pastores ou magos.

2. Demais. — Os Magos eram as primícias dos gentios, que haviam de crer em Cristo. Ora, primeiro, a multidão das gentes recebe a fé e depois todo Israel há de salvar-se, como ensina o Apóstolo. Logo, a natividade de Cristo devia manifestar-se primeiro aos Magos, que aos pastores.

3. Demais. — O Evangelho diz: Herodes mandou matar todos os meninos que havia em Belém e em todo o seu termo, que tivessem dois anos e daí para baixo, regulando-se nisto pelo tempo que tinha exatamente averiguado dos Magos. Donde se conclui que dois anos depois da natividade de Cristo é que os Magos chegavam a Cristo: Logo, a natividade de Cristo foi inconvenientemente, só depois de tanto tempo, manifestada aos gentio.

Mas *em contrário*, a Escritura: E ele mesmo é o que muda os tempos e os séculos. E assim, o tempo da manifestação da natividade de Cristo foi disposto na ordem conveniente.

**SOLUÇÃO.** — A natividade de Cristo foi primeiro manifestada aos Pastores, no dia mesmo da natividade de Cristo. Assim, diz o Evangelho: Naquela mesma comarca havia uns pastores que vigiavam e revezavam entre si as vigílias da noite para guardarem o seu rebanho. E aconteceu que, depois que os anjos se retiravam deles para o céu falavam entre si os pastores dizendo: Passemos até Belém. E foram com grande pressa. - Em segundo lugar, os Magos vieram adorar a Cristo, no décimo terceiro dia da sua natividade, dia em que se celebra a festa da Epifania. Assim que, se tivessem vindo depois de passado um ano, ou ainda dois, não o teriam já encontrado em Belém, pois, como se lê no Evangelho, depois que eles deram fim a tudo, segundo o que mandava a lei do Senhor, isto é tendo apresentado o menino

Jesus no templo, voltaram à Galileu para a sua cidade de Nazaré. — Em terceiro lugar manifestou-se aos justos no templo, no quadragésimo dia da natividade, como se lê no Evangelho.

A razão dessa ordem é, que os Pastores significavam os Apóstolos e os outros judeus crentes, a quem primeiro foi revelada a fé de Cristo; e entre esses não houve muitos poderosos nem muitos nobres, segundo o Apóstolo. - Em segundo lugar a fé de Cristo chegou à plenitude das gentes, prefigurada pelos Magos - Enfim, em terceiro, à plenitude dos judeus, prefigurada pelos justos. Por isso, no Templo dos judeus é que Cristo se lhes manifestou.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Como diz o Apóstolo, Israel, que seguia a lei da justiça, não chegou à lei da justiça; ao passo que os gentios, que não seguiam a justiça, em geral preveniram os judeus na justiça da fé. E na figura, destes, Simeão, que esperava a consolação de Israel, foi o último a saber do nascimento de Cristo; e foi procedido pelos Magos e pelos Pastores, que não esperavam essa natividade tão sollicitamente.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Embora a plenitude dos gentios recebesse a fé primeiro que a plenitude dos judeus, contudo as primícias dos judeus preveniram na fé as primícias dos gentios. Por isso aos Pastores foi-lhes manifestada a natividade de Cristo, antes de o ser aos Magos.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Há duas opiniões a respeito da estrela que apareceu aos Magos. - Crisóstomo e Agostinho dizem que a estrela apareceu aos Magos dois anos antes da natividade de Cristo. E só então, começando a meditar na viagem e a preparar-se para ela, das remotíssimas partes do Oriente chegaram até Cristo no décimo terceiro dia da sua natividade. E por isso Herodes, logo depois da partida dos Magos, vendo-se iludido por eles, mandou matar os meninos que tivessem dois anos e daí para baixo, estando na dúvida se Cristo nasceu quando apareceu a estrela, conforme ouvira dos Magos. - Mas outros dizem, que a estrela apareceu só quando Cristo nasceu; e desde então os Magos, ao verem a estrela pondo-se a caminho, realizaram a longuíssima jornada em treze dias, em parte ajudados do poder divino, e em parte pela velocidade dos dromedários. E isto, digo, no caso em que tivessem vindo das extremas partes do Oriente. Mas outros são de opinião que eles vieram de uma região próxima, donde era Balaão, de cuja doutrina eram os sucessores. E só o Evangelho diz que vieram do Oriente, é que essa terra está na parte oriental da terra dos judeus. E então, Herodes mandou matar os meninos, não logo depois da partida dos Magos, mas depois de um biênio. E isso, ou porque, como se diz, tendo sido acusado, foi durante esse tempo a Roma; ou porque, agitado pelo terror de certos perigos, desistiu por enquanto da idéia de matar o menino. Ou por ter sido levado a crer, que os Magos, enganados pela visão falaz da estrela, tiveram vergonha de voltarem a ele, depois de não terem encontrado o recém-nascido que procuravam, como opina Agostinho. E por isso, não só mandou matar os meninos de dois anos, mas ainda daí para baixo; porque, como diz Agostinho, temia que o menino, a quem as estrelas serviam, transformasse o seu corpo no de idade superior ou inferior.

## **Art. 7 — Se a estrela, que apareceu aos Magos era uma das estrelas do céu.**

**O sétimo discute-se assim.** — Parece que a estrela que apareceu aos Magos, era uma das estrelas do céu.

1. — Pois, diz Agostinho: Enquanto um Deus pende dos peitos maternos e sofre ser envolvido em panos vis, de repente brilhou no céu uma nova estrela. Logo, foi uma estrela do céu a que apareceu aos Magos.

2. — Demais. — Agostinho diz: Aos pastores, os anjos; aos Magos, uma estrela revelou o Cristo. A ambos fala a língua dos céus por ter se calado a língua dos Profetas. Ora, os anjos que apareceram aos Pastores foram verdadeiramente anjos do céu. Logo, também a estrela dos Magos foi verdadeiramente uma estrela do céu.

3. Demais. — As estrelas que aparecem, não no céu, mas no ar, chamam-se cometas; e essas não anunciam natividade dos reis, mas antes são o prenúncio da morte deles. Ora, a referida estrela anunciava a natividade do Rei; donde o perguntarem os Magos: Onde está o rei dos Judeus, que é nascido? Porque nós vimos no Oriente a sua estrela.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: Essa estrela não era daquelas que, desde o início do mundo, guardam a lei do seu curso que o Criador lhes traçou; mas, uma nova estrela que apareceu por ocasião do parto da Virgem.

**SOLUÇÃO.** — Como diz Crisóstomo, por muitas razões é manifesto que a estrela aparecida aos Magos não foi nenhuma das estrelas do céu. Primeiro, porque nenhuma dessas estrelas descreve tal trajetória. E, essa dirigia-se do setentrião para o meio dia; pois, a Judéia está ao sul da Pérsia, donde os Magos vieram. - Segundo, por causa do tempo. Pois, aparecia não só de noite, mas também ao meio dia. O que não o podem as estrelas e nem mesmo a lua. - Terceiro, porque ora aparecia e ora se ocultava. Assim, quando entraram em Jerusalém, ocultou-se; e depois, quando deixaram Herodes, mostrou-se de novo. - Quarto, porque não tinha movimento contínuo; mas, quando os Magos deviam caminhar, caminhava; e quando deviam parar, parava como acontecia com a coluna de nuvem no deserto. - Quinto, porque indicou o lugar do parto da Virgem, não permanecendo no alto, mas descendo até ele. Assim, diz o Evangelho: A estrela que tinham visto no Oriente lhes apareceu, indo diante deles, até que, chegando, parou sobre onde estava o menino. Donde se conclui que as palavras dos Magos - Vimos no Oriente a sua estrela - não se devem entender como significando, que a eles, vivendo no Oriente, apareceu-lhes uma estrela na terra de Judá; mas, que o viram no Oriente, e ela os precedeu até a Judéia; embora certos ponham isto em dúvida. Pois, não poderia indicar distintamente uma casa, se não estivesse vizinha da terra. Ora, como o Santo Doutor acrescenta, isso não é próprio de nenhuma estrela, mas, de algum poder racional. Donde se conclui que essa estrela era um poder invisível transformado em tal aparição.

Por isso, certos opinam que assim como o Espírito Santo desceu sobre o Senhor batizado em forma de pomba, assim apareceu aos Magos em forma de estrela. - Mas outros pensam que o Anjo que apareceu aos Pastores em forma humana apareceu aos Magos em forma de estrela. - Parece mais provável porém que essa foi estrela criada de novo, não no céu, mas no ar vizinho à terra, que se movia segundo a vontade divina. Donde o diz Leão Papa: Aos três Magos apareceu na região do Oriente uma estrela de nova claridade, que, mais refulgente e mais bela que as outras, atraía a si os olhos e os pensamentos dos que a contemplavam; de modo que logo advertiam não ser vão o que tão insólito lhes parecia.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O céu, na Sagrada Escritura, é às vezes chamado ar como naquele lugar: As aves do céu e os peixes do mar.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Os anjos do céu tem por ofício descer até nós, mandados em algum ministério. Ora, as estrelas do céu não mudam de lugar. Logo, a comparação não colhe.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Assim como a estrela dos Magos não seguiu o curso das estrelas do céu, assim também os cometas, que não aparecem de dia, não mudam o seu curso habitual. - E contudo essa

estrela desempenhava de certo modo a função dos cometas. Pois, o reino celeste de Cristo esmigalhará e consumirá a todos os reinos e ele mesmo subsistirá para sempre no dizer da Escritura.

## **Art. 8 — Se era conveniente que os Magos viessem adorar e venerar a Cristo.**

**O oitavo discute-se assim. — Parece não era conveniente os Magos terem vindo a adorar e venerar a Cristo.**

1. — Pois aos reis devem-lhes reverência os súbditos. Ora, os Magos não pertenciam ao reino dos Judeus, Logo, quando souberam, pela vista da estrela, do nascimento do Rei dos Judeus parece que não andaram bem em ter vindo adorá-la.

2. Demais. — É estulto anunciar o nascimento de um rei enquanto ainda há outro vivo. Ora, no reino da Judéia reinava Herodes. Logo, os Magos procederam com estultícia anunciando a natividade desse rei.

3. Demais. — Um indício celeste é mais certo que o humano. Ora, os Magos, dirigidos por um indício celeste, vieram do Oriente para a Judéia. Logo, procederam estultamente quando pediam além do indício da estrela, um indício humano, ao interrogarem: Onde está o rei dos judeus, que é nascido?

4. Demais. — A oferta de presentes e a reverência da adoração só se devem aos reis enquanto reinam. Ora, os Magos não encontraram a Cristo refulgindo com a dignidade real. Logo, andaram mal oferecendo-lhe presentes e reverenciando-lhe a realeza.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Andaram as gentes na tua luz e os reis no esplendor do teu nascimento. Ora, os dirigidos pela luz divina não erram. Logo, os Magos puderam, sem engano, prestar reverência a Cristo.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, os Magos foram as primícias dos gentios que acreditaram em Cristo. E neles se manifestou, como um presságio, a fé e a devoção das gentes que vieram a Cristo, das mais remotas regiões. Por onde, assim como a devoção e a fé dos gentios não estava contaminada de nenhum erro, por inspiração do Espírito Santo, assim também devemos crer que os Magos inspirados pelo Espírito Santo, prestaram sabiamente reverência a Cristo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Diz Agostinho: Dos muitos reis dos judeus, nascidos e mortos, a nenhum os Magos vieram procurar para adorá-la. Não era, pois, a nenhum dos reis, como eram os dos judeus, que os Magos, habitantes de uma região longínqua, alienígenas e tão completamente estranhos ao reino judaico não era a eles que julgavam ser devida a tão grande honra que vinham prestar. Mas sabiam, sem a menor dúvida, que o recém-nascido era um rei tal, por cuja adoração obteriam a salvação segundo Deus.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A anunciação dos Magos prefigurava a constância dos gentios, que confessaram a Cristo até a morte. Donde o dizer Crisóstomo: Considerando no Rei futuro, não temiam o presente. Pois, ainda não viam à Cristo, e já estavam prontos a morrer por ele.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Diz Agostinho: A estrela, que conduziu os Magos ao lugar onde o Deus infante estava com sua mãe, podia também tê-las conduzido à cidade mesma de Belém, onde nasceu Cristo. Contudo, escondeu-se-lhes aos olhares, até que os próprios judeus dessem testemunho da cidade onde nasceu Cristo. E assim, confirmados por um testemunho duplo, como diz Leão Papa, buscassem com fé mais ardente aquele que punham de manifesto o clarão da estrela e a autoridade das

profecias. E assim os Magos anunciam a natividade de Cristo e interrogam qual o lugar, crêem e procuram, como pronunciando os que vivem na fé e desejam a visão, conforme ensina Agostinho. - Quanto aos judeus, que lhes mostraram aos Magos o lugar da natividade de Cristo, tornaram-se semelhantes aos fabricantes da Arca de Noé, que, proporcionando aos outros o meio de se livrarem, pereceram eles próprios no dilúvio. Os que vieram a procura do menino viram-no e foram-se; ao passo que os judeus, que lhes deram as informações e os instruíram ficaram no mesmo lugar, semelhantes aqueles marcos miliários, que mostram o caminho mas não andam. - E foi também por determinação divina que os Magos, mesmo sem avistarem então a estrela, guiados pelo senso humano, chegaram à Jerusalém onde, na cidade real, buscaram o Rei nascido; e assim foi Jerusalém o primeiro lugar onde se anunciou publicamente a natividade de Cristo, segundo aquilo da Escritura: De Sião sairá a lei e de Jerusalém a palavra do Senhor. E também para que o trabalho a que se deram os Magos, vindos de tão longe, condenasse a displicência dos judeus, que viviam tão perto.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Como diz Crisóstomo, se os Magos tivessem saído à procura de um rei terreno ficariam confundidos por terem sem causa se dado ao trabalho de uma viagem tão longa. E por isso não o teriam adorado nem lhe oferecido presentes. Mas, porque buscavam um Rei celeste, embora nada descobrissem nele denotador da excelência real, contudo, contentes com o só testemunho da estrela, adoraram-no. Pois, reconhecem um Deus no homem que vem. E oferecem dois convenientes à dignidade de Cristo: ouro, como a um grande Rei; o incenso, usado nos sacrifícios divinos, como a Deus; e a Mirra, com que se embalsamam os corpos dos mortos, lh'o oferecem como a quem havia de morrer pela salvação de todos. Desse modo como adverte Gregório, somos instruídos a fim de oferecermos ao Rei nascido o ouro, símbolo da sabedoria, por cujo lume resplenderemos na sua presença; o incenso, símbolo da oração devota, oferece-lo-emos e Deus se, pela oração frequente, soubermos exalar ao céu o perfume da nossa vida santa; enfim, ofereceremos a mirra, símbolo da mortificação da carne, se pela abstinência mortificarmos os vícios carnis.

## Questão 37: Da circuncisão de Cristo

Em seguida devemos tratar da circuncisão de Cristo. E como a circuncisão é uma profissão da lei a ser observada, segundo àquilo do Apóstolo — Protesto a todo o homem, que se circuncida, que está obrigado a guardar toda a lei — devemos tratar ao mesmo tempo das outras prescrições legais observadas a respeito do menino Jesus.

Donde quatro artigos a serem discutidos:

### Art. 1 — Se Cristo devia ser circuncidado.

**O primeiro discute-se assim. — Parece que Cristo não devia ser circuncidado.**

1. — Pois, a realização da verdade elimina o que a prefigurava. Ora, a circuncisão foi ordenada a Abraão como sinal da aliança que devia provir da sua raça, como se lê na Escritura. Ora, essa aliança se cumpriu com a natividade de Cristo. Logo, devia ter feito desde logo cessar a circuncisão.

2. Demais. — Toda ação de Cristo serve de instrução para nós. Donde o dizer o Evangelho: Eu dei-vos o exemplo, para que como eu vos fiz, assim façais vós também. Ora nós não devemos ser circuncidados, conforme ao dito do Apóstolo: Se vos faz eis circuncidar, Cristo vos não aproveitará nada. Logo, parece que também Cristo não devia ser circuncidado.

3. Demais. — A circuncisão foi ordenada como remédio do pecado original. Ora, Cristo não contraiu o pecado original, como do sobredito resulta. Logo, Cristo não devia ser circuncidado.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Depois que foram cumpridos os oito dias para ser circuncidado o menino.

**SOLUÇÃO.** — Por várias causas Cristo devia ser circuncidado. — Primeiro, para demonstrar que se tinha verdadeiramente encarnado, contra Maniqueu, que dizia ter sido fantástico o corpo de Cristo; e contra Apolinário, que dizia ser o corpo de Cristo consubstancial com a divindade; e contra Valentiniano, que dizia ter Cristo trazido do céu o seu corpo. — Segundo, para que aprovasse a circuncisão, que Deus outrora instituíra. — Terceiro, para provar que era da raça de Abraão, que recebera o mandado de circuncisão em sinal da fé que tinha na vinda de Cristo. — Quarto, para tirar aos judeus a ocasião de não o receberem, se fosse incircunciso. — Quinto, para os recomendar, com o seu exemplo, a virtude da obediência. Por isso foi circuncidado no oitavo dia, como estava preceituado na lei. — Sexto, para que, quem se revestiu da semelhança da carne de pecado, não rejeitasse o remédio habitual de purificar essa carne pecaminosa. — Sétimo, para que, suportando sobre si todo o peso da lei, nos libertasse dele, segundo àquilo do Apóstolo: Enviou Deus a seu Filho feito sujeito à lei; a fim de servir aqueles que estavam debaixo da lei.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A circuncisão, feita pela remoção de uma película carnal no membro da geração, significava a liberação da antiga geração, da qual nos libertamos pela paixão de Cristo. Por onde, a verdade dessa figura não foi plenamente realizada na natividade de Cristo; mas na sua paixão, antes da qual a circuncisão tinha a sua virtude e a sua razão de ser. Por isso convinha Cristo, antes da sua paixão, ser circuncidado, como filho de Abraão.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Cristo recebeu a circuncisão no tempo em que ela era de preceito. Por onde, a sua ação devemos nós imita-la, observando o que em nosso tempo é de preceito; pois, todas as coisas têm seu tempo e sua oportunidade, como diz a Escritura.

Além disso, diz Orígenes: Assim como morremos com a morte de Cristo e ressurgimos com a sua ressurreição, assim também por Cristo recebemos a circuncisão espiritual. Por isso não precisamos da circuncisão carnal. E tal é o que diz o Apóstolo: Nele, isto é, em Cristo, é que vós estais circuncidados de circuncisão não feita por mão de homem no despojo do corpo da carne, mas sim na circuncisão de Cristo"

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Cristo, que não tinha nenhum pecado sofreu por nós, de vontade própria, a morte, que é o efeito do pecado, para nos livrar dela e fazer-nos morrer espiritualmente para o pecado. Assim também sujeitou-se à circuncisão, remédio do pecado original, sem que tivesse esse pecado, para nos livrar do jugo da lei e produzirem nós a circuncisão espiritual, de modo que realizasse a verdade, abolindo a figura.

## **Art. 2 — Se foi imposto a Cristo o nome conveniente.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que não foi imposto a Cristo o nome conveniente.**

1. — Pois, a verdade evangélica deve ser a realização do que foi profetizado. Ora, os profetas anunciaram outro nome, de Cristo. Assim, Isaías diz: Eis que uma virgem conceberá e parirá um filho e será chamado o seu nome Emanuel. E noutro lugar: Põe-lhe por nome — Apressa-te a tirar os despojos, fazo velozmente a presa. Ainda noutro: O nome com que se apelide será — Admirável, Conselheiro. Deus, Forte, Pai do futuro século, Príncipe da Paz. E Zacarias diz: Eis aqui o homem que tem por nome o Oriente. Logo. Cristo foi inconvenientemente chamado Jesus.

2. Demais. — A Escritura diz: Chamar-te-ão por um nome novo, que o Senhor nomeará pela sua boca. Ora, o nome de Jesus não é um nome novo, mas foi imposto a muitos na vigência do Velho Testamento, como se vê também na genealogia de Cristo. Logo, parece que lhe foi inconvenientemente posto o nome de Jesus.

3. Demais. — O nome de Jesus significa salvação, como se lê no Evangelho: Ela parirá um filho e lhe chamarás por nome Jesus, por que ele salvará o seu povo dos pecados deles. Ora, a salvação por Cristo não se realizou só na circuncisão, mas também no prepúcio, como está claro no Apóstolo. Logo, foi-lhe imposto a Cristo, na sua circuncisão, um nome impróprio.

Mas, *em contrário*, a autoridade da Escritura, que diz: Depois que foram cumpridos os oito dias para ser circuncidado o menino, foi-lhe posto o nome de Jesus.

**SOLUÇÃO.** — Os nomes devem cor responder às propriedades das causas. Assim o demonstram os nomes dos gêneros e das espécies; pois, como ensina Aristóteles, a essência significada pelo nome é a definição que designa a natureza própria do ser. Ora, a cada pessoa impomos seu nome fundado em alguma propriedade dela. Quer em virtude do tempo, como quando se dá a alguém o nome do santo do dia em que nasceu. Ou em virtude do parentesco, como quando se impõe ao filho o nome do pai ou de algum parente; assim, os parentes de João Batista queriam dar-lhe o nome do pai, Zacarias, e não o de João, porque ninguém havia na sua geração que tivesse esse nome. Ou ainda em virtude de um acontecimento; assim, José chamou ao seu primogênito Manassés, dizendo: Deus me fez esquecer de todos os meus trabalhos. Ou também por causa de alguma qualidade daquele a quem se impõe o nome; assim, como se lê na Escritura, o que saiu primeiro do ventre materno era vermelho e todo áspero a modo de uma pele; e foi-lhe imposto o nome de Esaú, -que significa vermelho. — Quanto aos nomes impostos por inspiração divina, sempre significam algum dom gratuito dado por Deus; assim, foi dito a Abraão: Chamar-te-ás Abraão, porque eu te tenho destinado para pai de muitas gentes. E o Evangelho

diz, de Pedra: Tu és Pedra e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja. — Ora, como a Cristo foi conferido o dom da graça pelo qual foi constituído o Salvador de todos, foi convenientemente chamado Jesus, isto é, Salvador; tendo o anjo anunciado esse nome, não só à mãe, mas também a José, que lhe havia de ser o pai putativo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Todos esses nomes referidos significam de certo modo o nome de Jesus, que implica a idéia de salvação. Assim, o nome de Emanuel, que significa — Deus conosco, designa a causa da salvação, que é a união da natureza divina com a humana na pessoa do Filho de Deus, em virtude da qual Deus esteve conosco. — Quanto ao lugar da Escritura — Põe-lhe por nome, apressa-te a tirar os despojos, etc., designa de que nos salvou, a saber, do diabo, cujos despojos arrebatou, segundo àquilo do Apóstolo: Despojando os principados e potestades, os trouxe confiadamente. Quanto à outra — O nome com que se apelide será admirável, etc., designa a via e o termo da nossa salvação, pois é pela admirável sabedoria de Deus e pela sua força que alcançaremos a herança do século futuro, em que gozaremos da paz perfeita dos filhos de Deus, sob a chefia do próprio Deus. — Quanto enfim ao dito — Eis aqui o homem que tem por nome o Oriente — refere-se ao mesmo que a primeira denominação. isto é ao mistério da Encarnação, pois, como diz a Escritura, nas trevas nasceu a luz dos retos.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Aos que viveram antes de Cristo podia convir-lhes o nome de Jesus por alguma outra razão; por exemplo, por terem sido causa de alguma salvação particular e temporal. Mas, por causa da salvação espiritual e universal, esse nome é próprio a Cristo. Por isso é que se diz ser um nome novo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como se lê na Escritura, Abraão recebeu simultaneamente de Deus a imposição do nome e a ordem da circuncisão. Por isso era costume entre os Judeus impor um nome à criança no dia mesmo da circuncisão, como por não ter ainda o seu ser perfeito, antes de circuncisa; assim como agora impomos à criança o nome no batismo. Donde, àquilo da Escritura — Eu também fui filho de meu pai, tenrinho e unigênito de minha mãe. — diz a Glosa: Porque se chama Salomão unigênito diante de sua mãe, quando a Escritura nos informa que foi precedido de um irmão uterino, senão porque este, morto logo depois de nascido e sem nome, era como se nunca tivesse existido? Por isso Cristo, simultaneamente com a circuncisão, recebeu a imposição do nome.

### **Art. 3 — Se Cristo foi convenientemente oferecido no Templo.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que Cristo não foi convenientemente oferecido no Templo.**

1. — Pois, diz a Escritura: Consagra-me todos os primogênitos, que abrem o útero de sua mãe entre os filhos de Israel. Ora, Cristo veio ao mundo sem detrimento da virgindade de sua mãe, que portanto deu à luz por um parto miraculoso. Logo, em virtude da lei referida, Cristo não devia ser oferecido no Templo.

2. Demais. — O que está sempre presente a alguém não lhe pode ser apresentado. Ora, a humanidade de Cristo era por excelência sempre presente a Deus, como sempre unida com ela pela unidade de pessoa. Logo, não era necessário que Cristo fosse apresentado ao Senhor.

3. Demais. — Cristo é a hóstia principal a quem se referem todas as hóstias da lei antiga, como a figura se refere à verdade. Ora, uma hóstia não deve ser referida a outra. Logo, não foi conveniente que por Cristo se oferecesse outra hóstia.

4. Demais. — Entre as vítimas legais a principal era o cordeiro, que constituía um sacrifício perpétuo. Por isso Cristo é também chamado Cordeiro no Evangelho: Eis o Cordeiro de Deus. Logo, era mais conveniente fosse oferecido por Cristo um cordeiro do que um par de rolas ou dois pombinhos.

Mas, *em contrário*, a autoridade da Escritura, que atesta o fato.

**SOLUÇÃO.** — Como se disse, Cristo quis submeter-se à lei, a fim de remir aqueles que estavam debaixo da lei; e para que a justificação da lei se cumprisse espiritualmente nos seus membros. Ora, sobre os filhos recém-nascidos há na lei um duplo preceito. — Um geral, abrangendo a todos, pelo qual, depois de completos os dias da purificação da mãe, fosse oferecido um sacrifício pelo filho, ou pela filha, como se lê na Escritura. E esse sacrifício era em expiação do pecado, no qual a prole foi concebida e nascida; e também para a consagração do recém-nascido, que era então pela primeira vez apresentado no Templo. Por isso, fazia-se uma oferenda em holocausto e outra pelo pecado. — O outro preceito da lei era especial, sobre os primogênitos, tanto dos homens como dos animais. Pois, o Senhor se reservou todos os primogênitos em Israel, porque, para a libertação do povo de Israel matara os primogênitos do Egito, desde os homens até aos animais, excetuados os primogênitos dos filhos de Israel. E esse mandamento se lê na Escritura. O que também prefigurava a Cristo, que é o primogênito entre muitos irmãos. — E como Cristo, nascida de uma mulher, era quase primogênito, e quis sujeitar-se à lei, o evangelista Lucas nos mostra que esses dois preceitos foram observados a respeito dele. Primeiro, o atinente aos primogênitos, quando diz: Levaram-no a Jerusalém para o apresentarem ao Senhor; segundo o que está escrito na lei do Senhor: Todo filho macho que for primogênito será consagrado ao Senhor. — Segundo o que se aplica em geral a todos, quando diz: E para oferecerem em sacrifício, conforme ao que está mandado na lei do Senhor, um par de rolas ou dois pombinhos.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Diz Gregório Nisseno: Esse preceito da lei se cumpriu, de maneira singular e diferentemente do que o cumpriam os outros, só com Deus encarnado. Pois, só ele, concebido de um modo inefável e dado à luz de maneira incompreensível, saiu do ventre virginal de sua mãe, que antes não conhecera a relação conjugal e conservou inviolavelmente depois do parto os atributos da sua virgindade. E assim, a expressão da Escritura — *adaperiens vulvam* — significa que o parto virginal de Maria foi o primeiro e único. E por isso também especialmente a Escritura diz — masculino: porque não teve nenhum contágio da culpa da mulher. E ainda, singularmente santo: porque pela singularidade do seu parto imaculado não sofreu qualquer contágio da corrupção terrena.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Assim como o Filho de Deus não se fez homem nem foi circuncidado na sua carne por causa de si mesmo, mas para nos divinizar pela graça e nos circuncidar espiritualmente, assim por nossa causa foi oferecido ao Senhor, para aprendermos a nos oferecermos nós mesmos a Deus. E isso se fez depois da sua circuncisão, para mostrar que ninguém, se não se circuncidar aos vícios, é digno de ver a Deus.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Aquele que era a verdadeira vítima quis que por si se oferecesse as hóstias da lei, para ficar a figura unida à realidade e por esta ficar demonstrada aquela. Contra aqueles que negam ter Cristo pregado no Evangelho o Deus da lei: Pois, como diz Orígenes, não devemos pensar que o Deus bom sujeitou o seu Filho a lei do inimigo, a qual não tivesse ele mesmo jeito.

**RESPOSTA À QUARTA.** — A Escritura ordena que quem pudesse oferecesse, por filho ou por filha, simultaneamente com um cordeiro um pombinho ou uma rola; os que porém não tivessem nas suas posses nem pudessem oferecer um cordeiro, oferecessem duas rolas ou dois pombinhos. Porque, como diz o Apóstolo, o Senhor que, sendo rico, se fez pobre por nosso amor, a fim de que nós fôssemos ricos pela sua pobreza, quis que se lhe fizesse a oferta dos pobres; assim como, na sua natividade foi envolto

em panos e reclinado no presépio. - Nem por isso, contudo essas aves deixavam de se adaptar ao que figuravam. Assim, a rola, ave gárrula, significa a pregação e a confissão da fé; mas por ser casta, exprime a castidade; e enfim, por ser solitária, é o símbolo da contemplação. Por seu lado, a pomba, mansa e simples, figura por isso a mansidão e a simplicidade. É também ave gregária, símbolo da vida ativa. Por onde, tais vítimas figuravam a perfeição de Cristo e a dos seus membros. Pois, ambas essas aves, pelo costume que têm de gemer, simbolizam as lágrimas dos santos nesta vida; mas a rola, como solitária, significa as lágrimas da oração; ao passo que a pomba, que é gregária, exprime as orações públicas da Igreja. - E tanto uma como outra eram oferecidas em dobro, para significar que a santidade deve ser, não só do corpo, mas também da alma.

#### **Art. 4 — Se à Mãe de Deus era conveniente se apresentasse no Templo para purificar-se.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que não devia a Mãe de Deus apresentar-se no Templo para purificar-se.**

1. — Pois, de purificação só precisa o que é impuro. Ora, a Santa Virgem não tinha nenhuma Impureza, como do sobredito se colhe, Logo, não devia ir ao Templo purificar-se.

2. Demais. — A Escritura diz: Se uma mulher, tendo concebido de varão, parir macho, será imunda sete dias. E por isso lhe ordena que não entrará no santuário até se acabarem os dias da sua purificação. Ora, a Santa Virgem deu à luz um filho, conservando íntegra a sua virgindade. Logo, não devia ir ao Templo purificar-se.

3. Demais. — A purificação de uma impureza só é possível pela graça. Ora, os sacramentos da lei antiga não conferiam a graça; antes, Maria é que trazia em si o autor da graça. Logo, não era necessário fosse a Santa Virgem ao Templo purificar-se.

Mas, *em contrário*, a autoridade da Escritura, quando diz que foram concluídos os dias da purificação de Maria, segundo a lei de Moisés.

**SOLUÇÃO.** — Assim como a plenitude da graça derivou de Cristo para a sua mãe, assim convinha que a mãe se assemelhasse ao seu filho humilhado, pois. Deus dá a sua graça aos humildes, como diz a Escritura. Por onde, assim como Cristo, embora não estivesse sujeito à lei, quis contudo sofrer a circuncisão e as outras exigências legais, para nos ser um exemplo de humildade e de obediência, dar a sua aprovação à lei e tirar aos Judeus a ocasião de caluniá-lo, por essas mesmas razões quis que sua mãe se submetesse às observâncias da lei, à qual contudo não estava sujeita.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Embora a Santa Virgem não tivesse nenhuma impureza, quis contudo observar o preceito da purificação; não porque o precisasse, mas por ser uma disposição legal. Por Isso, o Evangelho diz sinaladamente, que foram concluídos os dias da sua purificação, segundo a lei; pois, em si mesma, não precisava purificar-se.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Moisés, se referiu sinaladamente à Mãe de Deus, como Isenta de qualquer impureza; pois, ela não deu à luz, tendo concebido de varão. Por onde é claro, que não estava obrigada a observar o referido preceito, mas cumpriu voluntariamente a disposição legal sobre a purificação, como dissemos.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Os sacramentos da lei não purificavam; impureza da culpa, purificação que é obra da graça, mas prefiguravam essa purificação. Pois, só purificavam, por uma purificação puramente

corpórea, da impureza de uma certa irregularidade, como se disse na Segunda Parte. Ora, nem uma nem outra impureza a Santa Virgem contraiu. Logo, não precisava de purificar-se.

## Questão 38: Do batismo de João

Em seguida devemos tratar do batismo com que Cristo foi batizado. E como Cristo foi batizado pelo batismo de João, primeiro devemos tratar do batismo de João, em geral. Segundo, do batismo de Cristo.

Na primeira questão discutem-se seis artigos:

### Art. 1 — Se era conveniente que João batizasse.

**O primeiro discute-se assim. — Parece não era conveniente que João batizasse.**

1. — Pois, todo rito sacramental supõe uma determinada lei. Ora, João não introduziu nenhuma lei nova. Logo, era inconveniente que introduzisse um novo rito de batizar.

2. Demais. — João foi mandado por Deus em testemunha, como profeta, segundo o Evangelho: Tu, ó menino, serás chamado o profeta do Altíssimo. Ora, os profetas anteriores a Cristo não introduziram nenhum rito novo, mas advertiam à observância dos ritos legais, como está claro na Escritura: Lembrai-vos da lei de Moisés, meu servo. Logo, também João não devia introduzir nenhum rito novo de batizar.

3. Demais. — Ao que já é supérfluo nada se lhe deve acrescentar. Ora, os Judeus tinham superabundância de batismos, como se lê no Evangelho: Os Fariseus e todos os Judeus não comem sem lavarem as mãos muitas vezes; e quando vêm do mercado não comem sem se purificarem; e assim observam muitos outros costumes que lhes ficaram por tradição, como lavar os copos e os jarros e os vasos de metal e os leitos. Logo, não devia João batizar.

Mas, *em contrário*, a autoridade da Escritura quando, depois de referida a santidade de João, acrescenta que acorriam a ele muitos, que eram batizados no Jordão.

**SOLUÇÃO.** — Era conveniente que João batizasse, por quatro razões. - Primeiro, porque era necessário Cristo fosse batizado por João, para que consagrasse o batismo, como diz Agostinho. - Segundo, para que Cristo se manifestasse. Por isso diz o próprio João Batista: Por isso eu vim batizar em água, para ele, isto é, Cristo ser conhecido em Israel. Pois, anunciava Cristo às turbas que acorriam; e isso era mais fácil, que se tivesse de anunciá-lo a cada um em particular, como adverte Crisóstomo. - Terceiro, para acostumar os homens, com o seu batismo, ao batismo de Cristo. Donde o dizer Gregório que João batizava, a fim de desempenhar o seu papel de precursor; pois, assim como nascendo, prevenira o nascimento do Senhor, assim, batizando, preveniu-lhe o batismo. - Quarto, a fim de, chamando os homens à penitência, os preparasse a receber dignamente o batismo de Cristo. Por isso diz Beda. Tanto aproveita aos catecúmenos ainda não batizados a doutrina da fé, quanto aproveitava o batismo de João antes do batismo de Cristo. Pois, assim como João pregava a penitência e renunciava o batismo de Cristo, e atraía para o conhecimento da verdade, que apareceu ao mundo, assim os ministros da Igreja primeiro ensinam, depois corrigem dos pecados e enfim prometem pelo batismo de Cristo a remissão deles.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O batismo de João não era em si mesmo um sacramento; mas um como sacramento, que dispunha para o batismo de Cristo. Por isso, de certo modo pertencia à lei de Cristo e não à lei de Moisés.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — João não só foi profeta, mas maior que profeta, como diz a Escritura. Pois, foi o termo da lei e o início do Evangelho. Por isso mais lhe incumbia trazer, pelas palavras e pelas obras, os homens à lei de Cristo, que à observância da lei antiga.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Esses batismos dos Fariseus eram vãos, por se ordenarem só à purificação do corpo. Ao contrário, o batismo de João se ordenava à purificação espiritual, pois induzia os homens à penitência, como se disse.

## **Art. 2 — Se o batismo de João procedia de Deus.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que o batismo de João não procedia de Deus.**

1. — Pois, nenhum sacramental procedente de Deus tira a sua denominação de um simples homem; assim, o batismo da lei nova não se chama de Pedro ou de Paulo, mas de Cristo. Ora, o batismo referido se denomina de João, segundo O Evangelho: Donde era o batismo de João? Do céu ou dos homens? Logo, o batismo de João não procedia de Deus.

2. Demais. — Toda nova doutrina procedente de Deus se confirma por certos milagres. Por isso, o Senhor deu a Moisés o poder de fazer milagres; e o Apóstolo diz: A nossa fé, tendo começado a ser anunciada pelo Senhor, foi depois confirmada entre nós pelos que a ouviram, confirmando-a ao mesmo tempo Deus com sinais e maravilhas. Ora, de João Batista diz o Evangelho: João não fez milagre algum. Logo, parece que o batismo que ministrava não procedia de Deus.

3. Demais. — Os sacramentos instituídos por Deus estão contidos em certos preceitos da Sagrada Escritura. Ora, o batismo de João não está incluído em nenhum preceito da Sagrada Escritura. Logo, parece que não procedia de Deus.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: O que me mandou batizar em água me disse — Aquele sobre que tu vires descer o Espírito, etc.

**SOLUÇÃO.** — No batismo de João dois elementos podemos considerar: o rito de batizar e o efeito do batismo. Quanto ao rito de batizar, não procedia dos homens, mas de Deus, que, por uma particular revelação do Espírito Santo, mandou João a batizar. Mas, o efeito desse batismo era de procedência humana, pois, nada se realizou nele que um homem não pudesse realizar. Por onde, não procedia só de Deus, senão no sentido em que Deus agia por meio de um homem.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Pelo batismo da lei nova os homens são batizados interiormente pelo Espírito Santo, o que só Deus faz. Ao passo que o batismo de João purificava só o corpo por meio da água. Por isso diz o Evangelho: Eu vos batizo em água; porém ele vos batizará no Espírito Santo. Donde a denominação de batismo de João, porque não tinha nenhum efeito que não fosse produzido por João. Ao passo que o batismo da lei nova não tira à sua denominação do ministro, que não é o autor da purificação interior, principal efeito do batismo.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Toda a doutrina e ação de João se ordenava para Cristo, que com inúmeros milagres confirmou tanto a sua doutrina como a de João. Se, porém, João tivesse feito milagres, os homens tanto seguiram a João como a Cristo. Por isso, para que ouvissem principalmente a Cristo, não foi concedido a João fazer milagres. Mas, aos judeus, que o interrogavam porque batizava, confirmou o seu ofício com a autoridade da Escritura, dizendo: Eu sou a voz do que clama no deserto, etc., como se lê no Evangelho. E além disso, a austeridade da sua vida recomendava-lhe o ofício; pois, como Crisóstomo diz, era admirável ver tanta mortificação num corpo humano.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O batismo de João não foi ordenado por Deus, senão para durar pouco tempo, pelas causas referidas. Por isso não foi prescrito por nenhum preceito geral contido na Sagrada Escritura, mas por uma particular revelação do Espírito Santo, como se disse.

### **Art. 3 — Se o batismo de João conferia a graça.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que o batismo de João conferia a graça.**

1. — Pois, diz o Evangelho: Estava João batizando no deserto e pregando o batismo de penitência para a remissão de pecados. Ora, a penitência e a remissão dos pecados só é possível pela graça. Logo, o batismo de João conferia a graça.

2. Demais. — Os que iam ser batizados por João confessavam os seus pecados como se lê no Evangelho. Ora, a confissão dos pecados tem por fim a remissão deles, que se opera pela graça. Logo, o batismo de João conferia a graça.

3. Demais. — O batismo de João se aproximava do de Cristo, mais que a circuncisão. Ora, a circuncisão remetia o pecado original. Pois, como diz Beda, na vigência da lei antiga, a circuncisão era o mesmo remédio salutar contra o ferimento do pecado original, que o batismo costuma ser no regime da lei da graça. Logo, com maior razão, o batismo de João conferia a remissão dos pecados. O que não pode dar-se sem a graça.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Eu na verdade vos batizo em água para vos trazer à penitência. Lugar que Gregório assim explica numa homília: João batiza não pelo espírito mas pela água, porque não podia perdoar os pecados. Ora, a graça, pela qual o pecado é delido, vem do Espírito Santo. Logo, o batismo de João não conferia a graça.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, toda a doutrina e ação de João era preparatória para a de Cristo; assim como é próprio de um ministro ou de um artífice inferior preparar a matéria para a forma a ser infundida pelo artífice principal. Ora, a graça devia ser conferida aos homens por Cristo, segundo àquilo do Evangelho: A graça e a verdade foi trazida por Jesus Cristo. Logo, o batismo de João não conferia a graça, mas só preparava para ela, de três modos. Primeiro, pela sua doutrina João induzia os ouvintes à fé de Cristo. Segundo, acostumava-os ao rito do batismo. Terceiro, pela penitência, preparava os homens a receberem o efeito do batismo de Cristo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** Por essas palavras de Beda pode entender-se um duplo batismo. Um, que João conferia, chamado batismo de penitência, porque de certo modo induzia à penitência e era uma como afirmação pela qual os homens confessavam que haviam de fazer penitência. Outro é o batismo de Cristo, pelo qual os pecados são perdoados; esse, João não o podia ministrar, mas apenas o pregava quando dizia; Ele vos batizará no Espírito Santo. — Ou pode dizer-se que pregava o batismo da penitência, isto é, inducente à penitência, a qual leva os homens ao perdão dos pecados. — Ou pode dizer-se, que pelo batismo de Cristo, como explica Jerônimo, é dada a graça pela qual os pecados são gratuitamente perdoados; o que porém se consuma pelo Esposo é iniciado pelo paraninfo, isto é, por João. Por isso, diz que batizará e pregará o batismo de penitência para a remissão de pecados; não que ele próprio o consumasse, mas porque começava, preparando.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Essa confissão dos pecados não se fazia com o fim de o perdão deles ser logo conferido pelo batismo de João; mas de ser conseguido pela penitência consequente, e pelo batismo de Cristo, para o qual essa penitência preparava.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A circuncisão foi instituída como remédio do pecado original. Mas para tal não foi instituído o batismo de João, que era só preparatório para o batismo de Cristo, como se disse. Ora, os sacramentos produzem o seu efeito de acordo com a força da sua instituição.

## **Art. 4 — Se pelo batismo de João só Cristo devia ser batizado.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que pelo batismo de João só Cristo devia ser batizado.**

1. — Porque, como se disse, João batizou para que Cristo fosse batizado, no dizer de Agostinho. Ora, o que é próprio de Cristo não deve convir aos outros. Logo, ninguém mais devia ser batizado com esse batismo.

2. Demais. — Quem é batizado ou recebe alguma causa do batismo ou lhe confere algo. Ora pelo batismo de João ninguém podia receber nada, porque ele não conferia a graça, como se disse. Nem ninguém podia conferir nada ao batismo, senão Cristo, que com o contato do seu corpo santificou as águas. Logo, parece que só Cristo devia ser batizado pelo batismo de João.

3. Demais. — Se outros receberam esse batismo, não era senão para se prepararem ao batismo de Cristo; e, assim, parecia conveniente que, como o batismo de Cristo era conferido a todos grandes e pequenos, gentios e judeus, também o devia ser o batismo de João. Ora, o Evangelho não fala de crianças nem de gentios batizados por ele; mas diz Marcos, que saíam concorrendo a ele todos os de Jerusalém e eram batizados por ele. Logo, parece que só Cristo devia ter sido batizado por João.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: E aconteceu que, como recebesse o batismo todo o povo, depois de batizado também Jesus, e estando em oração, abriu-se o céu.

**SOLUÇÃO.** — Por dupla causa deviam outros, além de Cristo, ter sido batizados por João. - Primeiro, porque, como diz Agostinho, se só Cristo tivesse recebido o batismo de João, não faltaria quem dissesse que o batismo de João, conferido a Cristo, era mais digno que o do próprio Cristo, pelo qual os outros eram batizados. — Segundo, porque era necessário que os outros fossem preparados, pelo batismo de João, ao batismo de Cristo, como dissemos.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O batismo de João não foi instituído só para Cristo ser batizado, mas também por outras causas, como dissemos. E contudo, mesmo que tivesse sido instituído só para que Cristo fosse batizado, era mister evitar o referido inconveniente, conferindo a outros esse batismo.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Os outros que recebiam o batismo de João, não podiam por certo conferir nada a esse batismo; nem contudo dele recebiam a graça, mas só o sinal da penitência.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O referido batismo era de penitência, imprópria das crianças; por isso é que elas não o recebiam. — Quanto a abrir aos gentios o caminho da salvação, só a Cristo estava reservado, que é a Expectação das Gentes, no dizer da Escritura. Mas o próprio Cristo proibiu aos Apóstolos pregar o Evangelho aos gentios, antes da paixão e da ressurreição. Por onde, muito menos convinha que João admitisse os gentios ao batismo.

## **Art. 5 — Se o batismo de João devia cessar depois que Cristo foi batizado.**

**O quinto discute-se assim. — Parece que o batismo de João devia cessar depois que Cristo foi batizado.**

1. — Pois, diz o Evangelho: Por isso eu vim batizar em água, para ele ser conhecido em Israel. Ora, pelo batismo que recebeu Cristo se manifestou suficientemente; quer também pelo testemunho de João; quer pela descida da pomba; quer também pelo testemunho da voz paterna. Logo, parece que, depois, não devia durar o batismo de João.

2. Demais. — Agostinho diz: Cristo batizado cessou o batismo de João. Logo, parece que João não devia continuar a batizar, depois do batismo de Cristo.

3. Demais. — O batismo de João era preparatório ao de Cristo. Ora, o batismo de Cristo começou logo depois de ele ter sido batizado; pois, pelo contato do seu puríssimo corpo conferiu às águas a virtude regeneradora, como diz Beda. Logo, parece que o batismo de João cessou uma vez Cristo batizado.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Veio Jesus para a terra de Judéia e batizava; e João também batizava. Ora, Cristo só batizou depois de ter sido batizado. Logo, parece que mesmo depois de Cristo ter sido batizado, João ainda continuava a batizar.

**SOLUÇÃO.** — O batismo de João não devia cessar, depois de Cristo batizado. - Primeiro, porque, como diz Crisóstomo, se João cessasse de batizar, uma vez Cristo batizado, haveriam de pensar que o fez por ciúmes ou por cólera. - Segundo, porque se cessasse de batizar, depois de Cristo estar batizando, poderia despertar maiores ciúmes nos seus discípulos. - Terceiro, porque continuando a batizar, enviava à Cristo os seus ouvintes. - Quarto, porque, como diz Beda, ainda permaneciam as sombras da lei antiga; nem devia cessar o precursor, antes da verdade manifestar-se.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Cristo batizado, ainda não se tinha assim plenamente manifestado. Por isso ainda era necessário João continuar a batizar.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Batizado Cristo, cessou o batismo de João; não, porém imediatamente, mas só quando ele foi encarcerado. Por isso diz Crisóstomo: Penso que a morte de João foi permitida, e que sobretudo depois dessa morte é que Cristo começou a pregar, para que este concentrasse em si todas as afeições do povo e desaparecessem os dissentimentos que, a propósito de um e de outro, já tinham começado a manifestar-se.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O batismo de João era preparatório não só ao batismo de Cristo, mas também para que outros se achegassem a receber este último batismo. O que ainda não se tinha realizado, mesmo depois que Cristo foi batizado.

## **Art. 6 — Se os que já tinham recebido o batismo de João deviam receber também o batismo de Cristo.**

**O sexto discute-se assim.** — Parece que os que já tinham recebido o batismo de João não deviam receber depois o batismo de Cristo.

1. — Pois, João não era menor que os Apóstolos segundo a ele se refere o Evangelho: Entre os nascidos de mulheres não se levantou outro maior que João Batista. Ora, os que foram batizados pelos Apóstolos não o foram de novo, mas só se lhes acrescentou a imposição das mãos. Assim, diz a Escritura, que certos foram somente batizados por Filipe em nome do Senhor Jesus; então os Apóstolos, isto é, Pedro e João, punham as mãos sobre eles e recebiam o Espírito Santo. Logo, parece que os batizados por João não deviam receber também o batismo de Cristo.

2. Demais. — Os Apóstolos receberam o batismo de João, pois, alguns foram discípulos dele. Ora, parece que os Apóstolos não receberam o batismo de Cristo; assim, diz o Evangelho: Jesus não batizava, mas sim os seus discípulos. Logo, parece que os que tinham recebido o batismo de João não deviam depois receber o de Cristo.

3. Demais. — O batizado é inferior a quem o batiza. Ora, não diz a Escritura que João tivesse recebido o batismo de Cristo. Logo, com maior razão, os batizados por João precisavam de ser depois batiza dos por Cristo.

4. Demais. — Diz a Escritura: Paulo achou alguns discípulos e lhes disse: Vós recebestes já o Espírito Santo quando abraçastes a fé? E eles lhes responderam: Antes nós nem sequer temos ainda ouvido se há Espírito Santo. E ele lhes disse: Em que batismo fostes vós batizados? eles disseram: No batismo de João. Por onde, foram batizados de novo em nome do Senhor Jesus. E assim, parece que era preciso serem batizados de novo, por ignorarem a existência do Espírito Santo, como dizem Jerônimo e Ambrósio. Ora, certos receberam o batismo de João, que tinham conhecimento pleno da Trindade. Logo, não deviam receber de novo o batismo de Cristo.

5. Demais. — Aquilo do Apóstolo: Esta é a palavra da fé que pregamos - diz a Glosa de Agostinho: Donde tira a água essa virtude tão maravilhosa de purificar à coração, ao mesmo tempo que lava o corpo, senão por efeito da palavra, não precisamente porque pronunciada, mas porque crida? Por onde, é claro que a virtude do batismo depende da fé. Ora, a forma do batismo de João simbolizava a fé com a qual somos batizados, conforme àquilo do Apóstolo: João batizou ao povo com batismo de penitência, dizendo: Que cressem naquele que havia de vir depois dele, isto é, em Jesus. Logo, parece não era necessário os que receberam o batismo de João terem que receber de novo o de Cristo.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Os que receberam o batismo de João era preciso receberem depois o de Cristo.

**SOLUÇÃO.** — Segundo a opinião do Mestre das Sentenças, os que receberam o batismo de João, ignorando, a existência do Espírito Santo, mas pondo a esperança nesse batismo, receberam depois o batismo de Cristo; mas os que não punham a sua esperança no batismo de João e criam no Pai, no Filho e no Espírito Santo, não foram batizado o depois, mas pela imposição das mãos feitas sobre eles pelos apóstolos, receberam o Espírito Santo. E isto é por certo verdade, quanto à primeira parte, confirmado por muitas autoridades. Mas, a segunda arte dessa afirmação é de todo irracional. - Primeiro, porque o batismo de João não conferia a graça nem imprimia caráter, mas era só em água como ele próprio o diz. Por isso, a fé ou a esperança que o batizado tivesse em Cristo não podia suprir essa falta. - Segundo, porque quando num sacramento se omite o que faz essencialmente parte dele, não só há necessidade de suprir essa omissão, mas é mister tornar a ministrar de novo o sacramento. Ora, o batismo de Cristo essencialmente exigia fosse ministrado, não só em água, mas no Espírito Santo, conforme àquilo do Evangelho: Quem não renascer da água e do Espírito Santo não pode entrar no reino de Deus. Por onde, aos que só pela água receberam o batismo de João, não era preciso suprir o que lhes faltava, de modo que lhes fosse conferido o Espírito Santo pela imposição das mãos, mas deviam de novo e totalmente ser batizados na água e no Espírito Santo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Como diz Agostinho, houve outro batismo além do João, por que estenão ministrava o batismo de Cristo, mas o seu. Mas, o que fosse conferido por Pedro ou ainda por Judas, esse era de Cristo. Por isso, os que Judas batizou não precisavam de novo batismo; pois, o batismo é tal qual foi instituído por quem tinha poderes para fazê-lo, em nada dependendo a sua essência daquele que o ministra. Por isso também os batizados de Filipe diácono, que ministrava o batismo de Cristo, não foram de novo batizados, mas receberam dos Apóstolos a imposição das mãos; assim como os batizados pelos sacerdotes são confirmados pelos bispos.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Como diz Agostinho, entendemos que os discípulos de Cristo foram batizados, quer pelo batismo de João, como alguns pensam, quer, o que é mais crível, pelo batizado de

Cristo; pois, não podia deixar de regular o ministério do batismo, dando aos já batizados o poder de batizar os outros, aquele que se não dedignou de lavar os pés aos seus discípulos, para dar-lhes maior exemplo de humildade.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como ensina Crisóstomo, o ter Cristo a João que dizia - Eu sou o que devo ser batizado por ti, respondido - Deixa por ora - mostra que depois Cristo batizou a João. E refere que tal está claramente escrito em certos livros apócrifos. Mas é certo, como ensina Jerônimo, que assim como Cristo foi batizado na água por João, assim João devia ser batizado por Cristo no Espírito.

**RESPOSTA À QUARTA.** — A causa total, desses tais terem sido batizados depois de haverem recebido o batismo de João, não foi o desconhecerem o Espírito Santo, mas o não terem recebido o batismo de Cristo.

**RESPOSTA À QUINTA.** — Como diz Agostinho, os nossos sacramentos são os sinais da graça presente; ao passo que os da lei antiga eram os da graça futura. Por onde, o fato mesmo de João batizar, em nome do que devia vir, prova que não conferia obatismo de Cristo, que é um sacramento da lei nova.

## Questão 39: Do batizado de Cristo

Em seguida devemos tratar do batizado de Cristo. E nesta questão discutem-se oito artigos:

### Art. 1 — Se devia Cristo ser batizado.

**O primeiro discute-se assim. — Parece que não devia Cristo ser batizado.**

1. — Pois, o batismo é uma ablução. Ora, desta não precisava Cristo, isento de qualquer impureza. Logo, parece que Cristo não devia ser batizado.

2. Demais. — Cristo recebeu a circuncisão para cumprir a lei. Ora, o batismo não era exigido pela lei. Logo, não devia ser batizado.

3. Demais. — Em qualquer gênero de movimento o primeiro motor é imóvel; assim o céu, a causa primeira da alteração, não é susceptível de ser alterado. Ora, Cristo foi o primeiro que batizou, segundo àquilo do Evangelho: Aquele sobre que tu vires descer o Espírito Santo e repousar sobre ele, esse é o que batiza. Logo, não convinha ele próprio ser batizado. Mas, *em contrário*, o Evangelho diz, que veio Jesus de Galileia ao Jordão ter com João para ser batizado por ele.

**SOLUÇÃO.** — Cristo devia ser batizado. - Primeiro, porque, como diz Ambrósio, o Senhor foi batizado, não por querer purificar-se; mas para purificar as águas que, purificadas assim pelo corpo de Cristo, isento de pecado, pudessem servir para o batismo e a fim de deixar para o futuro as águas santificadas para os que devessem ser batizados, como ensina Crisóstomo. Segundo, porque, como diz Crisóstomo, embora Cristo não fosse pecador, contudo assumiu uma natureza pecadora e a semelhança da carne do pecado. Por onde, embora não precisasse ele próprio de batismo, contudo deste precisava a natureza carnal dos outros. E como diz Gregório Nazianzeno, Cristo foi batizado, para imergir na água todo o velho Adão. - Terceiro, quis ser batizado Cristo, porque como diz Agostinho, quis fazer o que ordenou a todos fazerem. Tal o que significam as suas próprias palavras: Assim nos convém cumprir toda a justiça. Pois, como diz Ambrósio, a justiça exige que comecemos por fazer o que queremos que os outros façam e exortemos os outros a nos imitarem pelo nosso exemplo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Cristo não foi batizado para abluir-se, mas para abluir, como dissemos.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Cristo não só devia cumprir os preceitos da lei antiga: mas ainda dar início aos da nova. Por isso, não somente quis circuncidar-se, mas também batizar-se.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Cristo foi o primeiro que conferiu o batismo espiritual. E assim, não foi batizado senão só em água.

### Art. 2 — Se Cristo devia receber o batismo de João.

**O segundo discute-se assim. — Parece que Cristo não devia receber o batismo de João.**

1. — Pois, o batismo de João foi um batismo de penitência. Ora, a penitência não convinha a Cristo, isento de todo pecado. Logo, parece que não devia receber o batismo de João.

2. Demais. — O batismo de João, como diz Crisóstomo, foi um meio termo entre o batismo dos Judeus e o de Cristo. Ora, o termo médio

participa da natureza dos extremos, como diz Aristóteles. Ora, como Cristo não recebeu o batismo da lei nem o seu próprio, parece que, pela mesma razão não devia receber o de João.

3. Demais. — Tudo o que é ótimo, na ordem humana deve ser atribuído a Cristo. Ora, o batismo de João não é o supremo dos batismos. Logo, não devia Cristo receber o batismo de João.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Veio Jesus ao Jordão para ser batizado por João.

**SOLUÇÃO.** — Como diz Agostinho, o Senhor batizava, depois de batizado, mas não pelo batismo com que o foi. Por onde, como administrava um batismo que lhe era próprio, não recebeu o seu próprio batismo, mas o de João. E assim devia ser. - Primeiro, pela condição do batismo de João, que não batizava no Espírito, mas só em água. Ora, Cristo não precisava de nenhum batismo espiritual, porque desde o princípio da sua concepção teve a plenitude da graça do Espírito Santo, como do sobredito resulta. E essa é a razão dada por Crisóstomo. Segundo, como diz Beda, recebeu o batismo de João, para comprová-lo com o seu batismo. – Terceiro, como diz Gregório Nazianzeno, Cristo recebeu o batismo de João para santificar o batismo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Como dissemos, Cristo quis ser batizado a fim de, com o seu exemplo, nos induzir a receber o batismo. E para ser mais eficaz a sua indução, quis receber um batismo de que manifestamente não precisava, para que os homens recebam o de que precisam. Donde o dizer Ambrósio: Ninguém recuse o lavacro da graça, pois Cristo não recusou o lavacro da penitência.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O batismo dos judeus, preceituado pela lei, era somente figurado: ao passo que o de João de certo modo era oral, por induzir os homens a se absterem do pecado: mas o batismo de Cristo tinha a eficácia de purificar do pecado e conferir a graça. Quanto a Cristo, nem precisava de receber a remissão dos pecados, dos quais estava isento, nem de receber a graça, da qual tinha a plenitude. Semelhantemente, sendo ele a Verdade, não lhe podia convir o que se realizava só figuradamente. Por isso, mais conforme lhe era receber um batismo médio, do que um dos extremos.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O batismo é um certo remédio espiritual. Ora, mais um ser é perfeito e menos necessidade tem de remédio. Por onde, sendo Cristo perfeito por excelência, não devia receber o perfeitíssimo dos batismos, assim como não precisa quem é sã da eficácia de nenhum remédio.

### **Art. 3 — Se Cristo foi batizado no tempo conveniente.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que Cristo não foi batizado no tempo conveniente.**

1. — Pois, Cristo foi batizado para levar os outros a imitarem o seu exemplo. Ora, é louvável que os fiéis de Cristo sejam batizados não só antes dos trinta anos, mas mesmo em idade infantil. Logo, parece que Cristo não devia ter sido batizado na idade de trinta anos.

2. Demais. — Não lemos no Evangelho que Cristo ensinasse ou fizesse milagres antes do batismo. Ora, teria sido mais útil ao mundo se tivesse ensinado antes, começando dos vinte anos ou ainda antes. Logo, parece que Cristo, que veio ao mundo para bem dos homens, devia ter sido batizado antes dos trinta anos.

3. Demais. — O sinal da sabedoria infundida por Deus devia manifestar-se sobretudo em Cristo. Ora, manifestou-se em Daniel no tempo da sua puerícia, segundo o diz a Escritura: Suscitou o Senhor o santo espírito de um moço ainda menino, cujo nome era Daniel. Logo, com maioria de razão, Cristo devia ter sido batizado e ter começado a ensinar, na sua puerícia.

4. Demais. — O batismo de João se ordenava ao de Cristo como ao fim. Ora, o fim, primeiro na intenção, é último na execução. Logo, Cristo ou devia ser o primeiro ou o último a ser batizado por João.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: E aconteceu que como recebesse o batismo todo o povo depois de batizado também Jesus e estando em oração. E mais adiante: E o mesmo Jesus começava a ser quase de trinta anos.

**SOLUÇÃO.** — Cristo foi convenientemente batizado no seu trigésimo ano de idade. - Primeiro, porque desde o seu batismo é que Cristo começou, por assim dizer, a ensinar e a pregar; o que exige uma idade perfeita, qual é a dos trinta anos. Por isso, como lemos na Escritura, José tinha trinta anos quando assumiu o governo do Egito. E também ela refere que Davi tinha trinta anos quando começou a reinar. E ainda, que Ezequiel começou a profetizar aos trinta anos. - Segundo, porque, como diz Crisóstomo, depois do batismo de Cristo a lei antiga começava a deixar de vigorar. Por isso, Cristo recebeu o batismo numa idade em que podia assumir todos os pecados de modo que ninguém pudesse dizer que ele abrogou a lei por não a poder observar. - Terceiro, porque o ter Cristo recebido o batismo numa idade perfeita significa que o batismo gera os varões perfeitos, segundo àquilo do Apóstolo: Até que todos cheguemos à unidade da fé e ao conhecimento do Filho de Deus, a estado de varão perfeito, segundo a medida da idade completa de Cristo. Pois, o demonstram até as propriedades do número trinta resultante da combinação de três e de dez: o número três significa a fé na Trindade; dez é o número dos mandamentos da lei a serem cumpridos; e nessas duas coisas consiste a perfeição da vida cristã.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Como diz Gregório Nazianzeno, Cristo não foi batizado porque precisasse de purificação, não havendo por isso nenhum perigo de lhe diferir o batismo. Mas para qualquer outro redundará em perigo não pequeno partir desta vida sem estar revestido das vestes da incorrupção, isto é, da graça. E embora seja bom conservar, depois do batismo, a pureza batismal, contudo, como também o diz Agostinho, é às vezes melhor ficarmos expostos a pequenas máculas, do que carecermos de todo da graça.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Cristo é uma fonte de bens para os homens, que sobretudo obtemos pela fé e pela humildade. E ele nos ensinou fortemente essas virtudes, não começando a ensinar senão depois que saiu da puerícia e da adolescência e atingiu a idade perfeita. Ensinou-nos a fé, tornando evidente por meio dela a verdade da sua natureza humana; pois, essa verdade se mostra no desenvolvimento do seu corpo, relativamente aos anos. E para que não se pudesse dizer que esse desenvolvimento era fantástico, não quis manifestar a sua sabedoria e a sua virtude senão quando atingiu a idade do seu pleno desenvolvimento. Ensinou-nos ainda a humildade, a fim de que ninguém tenha a presunção de subir às honras, antes da idade, nem a de assumir o ofício de ensinar.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Cristo foi proposto como exemplo para todos os homens. Por isso devia mostrar em si o que a lei comum exige de todos; donde o não ter ensinado senão quando atingiu a idade perfeita. Mas, como diz Gregório Nazianzeno, não é lei da Igreja o que raramente se dá, assim como uma andorinha não faz primavera. Embora a certos, por uma dispensa especial fosse concedido, por determinadas razões da sabedoria divina, o poder de governar ou de ensinar, antes de terem atingido a idade perfeita; talo que se deu com Salomão, Daniel e Jeremias.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Cristo nem foi o primeiro nem o último que devesse ser batizado por João. Porque, como diz Crisóstomo, Cristo

foi batizado para confirmar a pregação e o batismo de João, e para que recebesse o testemunho deste. Pois, não haveriam de crer no testemunho de João senão depois que muitos foram batizados por ele.

Por isso não devia ter sido o primeiro que João batizasse. - Semelhantemente, nem o último. Porque, como Crisóstomo acrescenta no mesmo lugar, assim como a luz do sol não espera o ocaso da estrela da manhã, mas a precede para em breve obscurecê-la com o esplendor do seu lume, assim também Cristo não esperou que João terminasse o curso da sua vida, mas apareceu quando ainda ele ensinava e batizava.

## **Art. 4 — Se Cristo devia ter sido batizado no Jordão.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que Cristo não devia ser batizado no Jordão.**

1. — Pois, a verdade deve realizar o que a figurava. Ora, figura do batismo foi a passagem do Mar Roxo, onde os Egípcios ficaram submersos, assim como os pecados são delidos pelo batismo. Logo, parece que Cristo devia ter sido batizado, antes, no mar que no rio Jordão.

2. Demais. — Jordão significa descenso. Ora, pelo batismo nós antes ascendemos que descemos; donde o dizer o Evangelho que depois que Jesus foi batizado, saiu logo para fora da água. Logo, parece ter sido inconveniente o batismo de Cristo no Jordão.

3. Demais. — Tendo passado os filhos de Israel, as águas do Jordão tornaram à sua madre, como se lê na Escritura. Ora, os batizados, longe de retrogredirem, marcham para a frente. Logo, não parece ter sido conveniente o batismo de Cristo no Jordão.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Jesus foi batizado por João no Jordão,

**SOLUÇÃO.** — Pelo rio Jordão é que os filhos de Israel entraram na terra da promessa. Ora, o bati o de Cristo tem isto de especial sobre os demais batismos, que introduz no reino de Deus, simbolizado pela terra da promessa. Donde o dizer a Escritura: Quem não renascer da água e do Espírito Santo não pode entrar no reino de Deus. Ao que também se refere o fato de ter Elias dividido as águas do Jordão, quando foi arrebatado do céu num carro de fogo, segundo lemos na Escritura; assim também aos que passam pela água do batismo se lhes torna patente a entrada do céu pelo fogo do Espírito Santo. Logo foi conveniente que Cristo tivesse sido batizado no Jordão.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** - O trânsito do Mar Roxo prefigurou o batismo, quanto ao delir os pecados, causado pelo batismo. Mas o trânsito do Jordão, quanto ao abrir as portas do reino celeste, que é o mais principal efeito do batismo, causado só por Cristo. Logo, foi conveniente que Cristo tivesse sido batizado no Jordão e não no mar.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O batismo é uma ascensão pelo progresso na graça; pois, exige o descenso da humildade, segundo aquilo da Escritura: Aos humildes dá a graça. E a esse descenso é que deve ser referido o nome de Jordão.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como diz Agostinho, assim como antes as águas do Jordão retrocederam, assim também o batismo de Cristo faz retrocederem os pecados. - Ou ainda, esse descenso das águas significava que, contrariamente a ele, o rio das bênçãos cresceria para o alto.

## **Art. 5 — Se no batismo de Cristo os céus deviam abrir-se.**

**O quinto discute-se assim. — Parece que no batismo de Cristo os céus não deviam abrir-se.**

1. — Pois, deve abrir-se o céu a quem estando de fora, precisa entrar nele. Ora, Cristo sempre esteve no céu, como o diz o Evangelho. Logo, parece que os céus não se lhe deviam abrir.

2. Demais. — A abertura dos céus se entende em sentido espiritual ou material. Ora, não se pode entender em sentido material, pois que os corpos celestes são impassíveis e infrangíveis, conforme o dito da Escritura: Talvez formaste tu com ele os céus, que são tão sólidos como se fossem de metal. Nem em sentido espiritual, porque ante os olhos de Deus os céus nunca estiveram fechados. Logo, parece inconveniente

dizer que no batismo de Cristo se lhe abriram os céus.

3. Demais. — Aos fiéis o céu se abriu pela paixão de Cristo, segundo aquilo do Apóstolo: Temos confiança de entrar no santuário pelo sangue de Cristo. Por isso, os que não receberam o batismo de Cristo e que morreram antes da sua paixão, também não puderam entrar no céu. Logo, os céus deviam ter-se aberto antes na paixão que no batismo de Cristo.

Mas, *em contrário*: o Evangelho: Depois de batizado Jesus e estando em oração, abriu-se o céu.

**SOLUÇÃO.** — Como se disse, Cristo quis batizar-se para consagrar, com o seu batismo o que nós devíamos receber. Por isso o batismo de Cristo devia manifestar o que constitui a eficácia do nosso. No que três pontos se apresentam à nossa consideração. Primeiro, a virtude principal donde o batismo tira a sua eficácia, que é uma virtude celeste. Por isso, no batismo de Cristo, o céu se abriu para mostrar como, no futuro, a virtude celeste santificaria o batismo. Segundo, a fé da Igreja e a do batizado cooperam para a eficácia do batismo; por isso, os batizados fazem profissão da sua fé e o batismo se chama o sacramento da fé. Ora, pela fé nós nos alçamos à contemplação das coisas celestes, excedentes ao sentido e à razão humana. E para o significar, os céus se abriram no batismo de Cristo. Terceiro, porque pelo batismo de Cristo nos é especialmente franqueada a entrada do reino celeste, que fora fechada ao primeiro homem pelo pecado. Por isso, no batismo de Cristo, abriram-se os céus para mostrar que aos batizados está patente o caminho para o céu. - Depois do batismo, porém é necessária ao homem uma oração contínua, para entrar no céu. Embora, pois, pelo batismo se perdoem os pecados, permanece contudo a concupiscência como um efeito dele, que nos impugna interiormente, bem como o mundo e os demônios, nossos inimigos externos. Por isso, diz sinaladamente o Evangelho: Depois de batizado Jesus e estando em oração, abriu-se o céu; porque aos fiéis é necessária a oração depois do batismo. - Ou para compreendermos que o mesmo abrirem-se os céus aos crentes, pelo batismo, foi em virtude da oração de Cristo. Donde o dizer o Evangelho sinaladamente, que se lhe abriu o céu, isto é, a todos por causa de Cristo, assim como um imperador diria a quem lhe suplicasse por um terceiro - eis não lhe dou esse benefício a ele, mas a ti, isto é, por tua causa é que lh'o dou, como diz Crisóstomo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Como diz Crisóstomo, assim como Cristo foi batizado em razão da sua natureza humana, embora em si mesmo não precisasse de batismo, assim os céus se lhe abriram à sua natureza humana, embora pela sua natureza divina sempre estivesse no céu.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Como diz Jerônimo, os céus se abriram a Cristo batizado, não pela divisão dos elementos, mas aos olhos do espírito; assim como Ezequiel diz, no começo das suas profecias, que os céus se lhe abriram. E isso o prova Crisóstomo quando diz, que se fosse a criatura mesma dos céus,

que se rompesse, não diria o evangelista - abriu-se-lhe; pois o que materialmente se abre a todos, está aberto. Por isso, Marcos expressamente diz que logo que saiu da água, viu Jesus os céus abertos, como referindo a abertura mesma dos céus à visão de Cristo. O que certos referem à visão corpórea, dizendo ter sido tamanho o esplendor com que refulgiu Cristo no seu batismo, que parecia terem-se rasgado os céus. Mas também podemos referi-lo à visão imaginária, modo pelo qual Ezequiel viu os céus abertos; assim por ação da virtude divina e da vontade racional, formou-se uma tal visão na imaginação de Cristo, para exprimir que o batismo abriu aos homens a entrada do céu. Enfim, podemos entendê-lo da visão intelectual, isto é, Cristo viu, depois de santificado pelo batismo, o céu aberto aos homens; o que já antes via como devendo realizar-se.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A paixão de Cristo foi uma causa comum de os céus se abrirem aos homens. Mas essa causa há de aplicar-se a cada um para lhe tornar possível a entrada no céu. E isso se dá pelo batismo, segundo aquilo do Apóstolo: Todos os que fomos batizados em Jesus Cristo, fomos batizados na sua morte. Por isso se faz menção da abertura dos céus, antes no batismo, que na paixão. - Ou, como diz Crisóstomo, os céus só se abriram depois de Cristo batizado, mas depois que venceu o tirano, não sendo mais necessárias as portas, pois que o céu não devia mais fechar-se, os anjos não disseram - Abri as portas (pois já estavam abertas), mas - tirai as portas. Pelo que Crisóstomo dá a entender, que os obstáculos, que antes impediam as almas dos defuntos de entrar no céu, foram totalmente arredados pela paixão de Cristo; mas pelo batismo foram abertas, como para nos mostrar a via pela qual os homens haviam de entrar no céu.

## **Art. 6 — Se é exato dizer-se que o Espírito Santo desceu sobre Cristo batizado em forma de pomba.**

**O sexto discute-se assim. — Parece que não é exato dizer-se que o Espírito Santo desceu sobre Cristo batizado em forma de pomba.**

1. — Pois, o Espírito Santo habita no homem pela graça. Ora, o homem Cristo teve a plenitude da graça desde o princípio da sua concepção, em que foi o Unigênito do Pai, como do sobredito resulta. Logo, o Espírito Santo não devia ter-lhe sido enviado no batismo.

2. Demais. — O Apóstolo diz que, pelo mistério da Encarnação, Cristo desceu ao mundo, quando se aniquilou a si mesmo, tomando a natureza de servo. Ora, o Espírito Santo não se encarnou. Logo, não é exato dizer que o Espírito Santo desceu sobre ele.

3. Demais. — O batismo de Cristo devia mostrar, por um como exemplo, o que se dá com o nosso batismo. Ora, no batismo que nós recebemos não há nenhuma missão visível do Espírito Santo. Logo, no batismo de Cristo devia manifestar-se a missão visível do Espírito Santo.

4. Demais. — O Espírito Santo deriva para nós mediante Cristo, segundo aquilo do Evangelho: Todos nós participamos da sua plenitude.

Ora, o Espírito Santo desceu sobre os Apóstolos, sob a forma, não de pomba, mas de fogo. Logo, não devia ter descido sobre Cristo em forma de pomba, mas de fogo.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Desceu sobre ele o Espírito Santo em forma corpórea, como uma pomba.

**SOLUÇÃO.** — O que se passou no batismo de Cristo, como diz Crisóstomo, constitui o mistério de todos os que no futuro haviam de ser batizados. Pois, todos os batizados pelo batismo de Cristo recebem o

Espírito Santo, se não se apresentarem dolosamente para o receber, segundo aquilo do Evangelho: Ele vos batizará no Espírito Santo. Por isso foi conveniente que o Espírito Santo descesse sobre o Senhor, no seu batismo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Como diz Agostinho, é absurdíssimo dizer que Cristo recebeu o Espírito Santo, quando já tinha trinta anos; pois, quando recebeu o batismo, assim como não tinha pecado, assim também já tinha o Espírito Santo. Se, pois, foi escrito, de João, que seria cheio do Espírito Santo desde o ventre da sua mãe, que devemos dizer do homem Cristo, cuja carne teve uma concepção espiritual e não carnal? Pelo seu batismo dignou-se prefigurar o seu corpo, isto é, a Igreja; na qual sobretudo os batizados recebem o Espírito Santo.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Como diz Agostinho, quando a Escritura refere que o Espírito Santo desceu sobre Cristo sob a forma corpórea de uma pomba, não quer com isso significar que se tivesse tornada visível a substância mesma do Espírito Santo, que é invisível. Nem que essa criatura visível fosse assumida na unidade da pessoa divina. Assim, não diz que o Espírito Santo é pomba, como diz que o Filho de Deus é homem, em razão da união. E nem o Espírito Santo foi visto em forma de pomba, como João viu o cordeiro imolado no Apocalipse, conforme aí se lê; pois, essa foi uma visão em: espírito, mediante imagens espirituais dos corpos; ao passo que ninguém duvidou de ter visto realmente a pomba. Nem o Espírito Santo apareceu sob forma de pomba, no sentido em que o Apóstolo diz - Cristo porém era pedra; pois, a pedra referida no texto já existia anteriormente em a natureza e por analogia é designada para significar o nome de Cristo; ao passo que a pomba teve uma rápida aparição só para significar o Espírito, e depois 'desapareceu, como a chama' aparecida a Moisés na sarça ardente. - Quando, pois, o Evangelho refere que o Espírito Santo desceu sobre Cristo não era em razão da sua união com a pomba, mas em razão da pomba mesmo, símbolo do Espírito Santo, descendo sobre Cristo; ou ainda em razão da graça espiritual que deriva de Deus, descendo sobre a criatura, segundo aquilo da Escritura: Toda a dádiva em extremo excelente e todo o dom perfeito vem lá de cima e desce do Pai das luzes.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como diz Crisóstomo, o começo das manifestações do mundo espiritual aos homens é sempre mediante visões sensíveis, por causa dos incapazes de receber nenhuma inteligência da natureza incorpórea; de modo que, se esses mesmos sinais não vierem outra vez a reproduzir-se, fique a fé infundida pelas primeiras aparições. Por isso, sobre Cristo batizado o Espírito Santo desceu visivelmente sob forma corpórea, para que depois se acreditasse na sua descida invisivelmente sobre todos os batizados.

**RESPOSTA À QUARTA.** — O Espírito Santo desceu visivelmente sobre Cristo batizado em forma de pomba, por quatro razões.

Primeiro, para mostrar a disposição que deve ter o batizado, de não chegar-se ao batismo dolosamente; pois, como diz a Escritura, o Espírito Santo, mestre da disciplina, fugirá do fingido. Ora, a pomba é um animal simples, sem astúcia nem dolo, donde o dizer o Evangelho: Sêde simples como as pombas. Segundo, para designar os sete dons do Espírito Santo que as propriedades da pomba simbolizam. - Assim, habita a pomba ao longo dos cursos de água, por onde mergulha e foge quando o gavião a persegue. E isso simboliza o dom da sabedoria, que leva os santos a habitarem perto das águas da divina Escritura, para fugirem aos ataques do diabo. - Do mesmo modo, a pomba escolhe os melhores grãos: símbolo do dom da ciência pela qual os santos escolhem como alimento do espírito as doutrinas sãs. - Igualmente, a pomba cria os filhotes das outras aves: símbolo do dom do conselho pelo qual os santos educam pela doutrina e pelo exemplo os homens que, pequenos e fracos, foram como os imitadores do diabo. - Depois, a pomba não dilacera com o bico: símbolo da inteligência, pela qual os

santos não pervertem, dilacerando-a, a sagrada doutrina, ao modo dos heréticos. - Ainda, a pomba não tem fel: símbolo do dom de piedade, pela qual os santos não nutrem nenhuma cólera irracional. - Em seguida, a pomba nidifica nas cavas dos rochedos: símbolo do dom da fortaleza, pela qual os santos edificam o seu ninho na pedra firme das chagas de Cristo morto, isto é, nela buscam o seu refúgio e colocam as suas esperanças. - Enfim, a pomba tem o gemido por canto: símbolo do dom do temor, pelo qual os santos se comprazem em gemer pelos pecados. Em terceiro lugar, o Espírito Santo apareceu em figura de pomba, por causa do efeito do batismo, que é a remissão dos pecados e a reconciliação com Deus; pois, a pomba é um animal cheio de mansidão. Por isso, Crisóstomo diz que no dilúvio ela apareceu trazendo um ramo de oliveira e anunciando a paz geral do mundo; e também apareceu no batismo de Cristo para mostrar-nos o nosso Salvador. Quarto, o Espírito Santo desceu sob a forma de pomba sobre o Senhor batizado, para mostrar o efeito comum do batismo, que é a construção da unidade eclesíástica. Donde o dizer o Apóstolo, que Cristo se entregou a si mesmo para apresentar a si mesmo a Igreja gloriosa sem mácula nem ruga, nem outro algum defeito semelhante, purificando-a no batismo da água pela palavra da vida. Por isso, o Espírito Santo manifestou-se adequadamente, no batismo de Cristo, sob a forma de pomba, animal pacífico e gregário. Eis porque diz a Escritura: Uma só é a minha pomba.

Mas, sobre os Apóstolos o Espírito Santo desceu sob a forma de fogo, por duas razões. - Primeiro, para mostrar o fervor que lhes devia inflamar o coração para pregarem a Cristo em toda parte, em meio de quaisquer perseguições. Por isso, apareceu também em forma de línguas de fogo. Donde o dizer Agostinho: De dois modos o Senhor manifestou visivelmente o Espírito Santo, a saber: pela pomba, descida sobre o Senhor batizado; e pelo fogo, sobre os discípulos congregados. Lá mostrou-se a simplicidade; aqui, o fervor. E assim, para não terem dobrez os santificados pelo Espírito, mostrou-se como pomba; e para que a simplicidade não seja acompanhada da friidez, sob a forma de fogo. Nem nos perturbe o fato da divisão das línguas de fogo, pois a pomba representa a unidade. - Segundo, porque, como diz Crisóstomo (Gregório), quando importava perdoar os delitos, o que o fez o batismo, era necessária a mansidão, simbolizada pela pomba. Mas, depois que alcançamos a graça; só resta o tempo do juízo, simbolizado pelo fogo.

## **Art. 7 — Se a pomba, sob a forma da qual apareceu o Espírito Santo, era uma pomba verdadeira.**

**O sétimo discute-se assim. — Parece que a pomba, sob a forma da qual apareceu o Espírito Santo, não era uma verdadeira pomba.**

1. — Pois, o que aparece em figura apenas manifesta-se por semelhança. Ora, o Evangelho diz: Desceu sobre ele o Espírito Santo em forma corpórea como uma pomba. Logo, não era uma verdadeira pomba, mas só uma semelhança de pomba.

2. Demais. — Assim, como a natureza nada faz em vão, assim Deus, no dizer de Aristóteles. Ora, como a pomba, no caso vertente, não apareceu senão para significar alguma causa e logo desaparecer, no dizer de Agostinho, seria inútil uma pomba verdadeira, pois, o que acabamos de referir podia ser feito por uma semelhança de pomba. Logo essa pomba não era verdadeira pomba.

3. Demais. — As propriedades de uma coisa nos conduzem ao conhecimento da sua natureza. Se, pois, essa pomba o fosse verdadeiramente, as suas propriedades exprimiriam a natureza de um animal verdadeiro, mas não o efeito do Espírito Santo. Logo, não parece que essa pomba o fosse verdadeiramente.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Não o dizemos para significar que Nosso Senhor Jesus Cristo foi quem só teve um verdadeiro corpo, e que o Espírito Santo se mostrou enganosamente aos olhos dos homens; mas cremos que ambos tiveram corpos verdadeiros.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos ao Filho de Deus, que é a verdade do Pai, não convinha recorrer a nenhuma ficção. Por isso, assumiu um corpo, não fantástico, mas verdadeiro. E sendo o Espírito Santo o Espírito de Verdade, como diz o Evangelho, por isso também ele formou uma verdadeira pomba pela qual se manifestasse, embora não na assumisse na unidade de pessoa.

Eis porque, depois das palavras referidas, Agostinho acrescenta: Assim como o Filho de Deus não podia enganar os homens, assim também não o podia o Espírito Santo. Ora, ao Deus onipotente, que formou todas as criaturas do nada, não era difícil formar o corpo de uma verdadeira pomba, sem que fosse nascida de outra, assim como não lhe foi difícil formar um corpo verdadeiro no ventre de Maria, sem a cooperação masculina. Pois, a natureza material serve ao império e à vontade do Senhor, quer se trate de formar um homem no ventre de uma mulher, quer de formar uma pomba, como as outras existentes no mundo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O Evangelho diz que o Espírito Santo desceu sob a forma ou semelhança de pomba, não para excluir uma pomba verdadeira, mas para mostrar que ele próprio não se manifestou como substancialmente é.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Não foi supérfluo formar uma pomba verdadeira para ser a manifestação do Espírito Santo; pois, essa pomba verdadeira significava a verdade do Espírito Santo e dos seus efeitos.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — As propriedades da pomba tanto servem de significar a sua natureza como os efeitos do Espírito Santo. Pois, as suas propriedades mostram que ela significa o Espírito Santo.

## **Art. 8 — Se convenientemente se fez ouvir, depois de Cristo batizado, a palavra do Pai, proclamando o seu Filho.**

**O oitavo discute-se assim. — Parece que inconvenientemente se fez ouvir, depois de Cristo batizado, a palavra do Pai, proclamando o seu Filho.**

1. — Pois, do Filho e do Espírito Santo, por terem aparecido sensivelmente, se diz que foram visivelmente mandados. Ora, ao Pai não convém ser mandado, como está claro em Agostinho. Logo, nem aparecer.

2. Demais. — A voz significa o verbo concebido na mente. Ora, o Pai não é o Verbo. Logo, inconvenientemente se manifestou pela palavra.

3. Demais. — O homem Cristo não começou a ser Filho de Deus no batismo, como o pensavam certos heréticos; mas, desde o princípio da sua concepção foi Filho de Deus. Logo, antes na natividade do que no batismo, que devia ter-se feito ouvir a palavra do Pai, proclamando a divindade de Cristo.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Eis uma voz dos céus, que dizia - Este é meu filho amado, no qual tenho posto toda a minha complacência.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, pelo seu batismo, que foi o exemplar do nosso, Cristo devia mostrar de modo incompleto, o que em o nosso aparece consumado. Ora, o batismo que os fiéis recebem é consagrado pela invocação e pela virtude da Trindade, segundo aquilo do Evangelho: Ide e ensinai a

todas as gentes, batizando-as em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo. E assim, no batismo de Cristo, como diz Jerônimo, manifesta-se o mistério da Trindade; pois, é o Senhor mesmo, revestido da natureza humana, o batizado; o Espírito Santo desceu sob a forma de pomba; foi ouvida a palavra do Pai dando testemunho a seu Filho. Por onde, era conveniente que, nesse batismo, o Pai se manifestasse verbalmente.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A missão visível é algo mais que a simples aparição, pois, implica a autoridade de quem envia.

E assim, do Filho e do Espírito Santo, procedentes de outro, diz-se não só que aparecem, mas também que são enviados visivelmente. Ao passo que o Pai, que de ninguém procede, pode por certo aparecer, mas não pode ser visivelmente enviado.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O Pai não se manifesta pela palavra, senão como o autor dela ou quem a profere. E sendo própria do Pai produzir o Verbo, o que é dizer ou falar, por isso e convenientemente o Pai se manifestou pela palavra, expressão do Verbo. Por isso, a palavra mesma proferida pelo Pai proclama a filiação do Verbo. E assim como a forma da pomba, pela qual se manifestou o Espírito Santo, não é a natureza mesma dele; nem a forma humana, pela qual se manifestou o Filho, é a natureza mesma do Filho de Deus, assim também a palavra não fez parte da natureza do Verbo ou do Pai, quando usou dela. Por isso o Senhor diz: Vós nunca ouvistes a sua voz, nem vistes quem o representasse. Com o que, como adverte Crisóstomo, querendo iniciá-los pouco a pouco na sua sublime filosofia, ensina-lhes que Deus não usa da palavra nem tem forma, mas é superior a toda figura como a toda palavra. E assim como toda a Trindade foi a que produziu a pomba e também a natureza humana assumida por Cristo, assim também formou a palavra. Contudo, por ela se manifestou só o Pai quando falou, assim como só o Filho foi quem assumiu a natureza humana e como pela pomba só se manifestou o Espírito Santo, como está claro em Agostinho.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A divindade de Cristo não devia manifestar-se a todos, na sua natividade, mas antes ocultar-se, com as imperfeições da idade infantil. Mas, chegado à idade perfeita, quando devia ensinar, fazer milagres e converter os homens, então, pelo testemunho do Pai, devia manifestar-se-lhe a divindade, para tornar mais crível a sua doutrina. Por onde, ele próprio disse: Meu pai, que me enviou, esse é que deu testemunho de mim. E isso sobretudo no batismo, pelo qual os homens renascem como filhos adotivos de Deus; pois, os filhos adotivos de Deus o são por semelhança com o Filho por natureza, segundo o Apóstolo: Os que ele conheceu na sua presciência, também os destinou, para serem conformes à imagem de seu Filho. Donde o dizer Hilário, que o Espírito Santo desceu sobre Jesus batizado e fez-se ouvir a voz do Pai que dizia: Este é 'meu Filho amado; para nos dar a conhecer, pelo que se cumpriu em Cristo, que quando formos lavados na água do batismo, das portas do céu o Espírito Santo desce sobre nós e a voz do Pai nos declara seus filhos adotivos.

## **Questão 40: Do gênero de vida que levou Cristo**

Em seguida, depois do pertencente a vinda de Cristo ao mundo ou ao seu princípio, resta tratar do mais da sua vida. E primeiro, devemos considerar o gênero de vida que levou. Segundo, a sua tentação. Terceiro, a doutrina. Quarto, os milagres.

Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

### **Art. 1 — Se Cristo devia participar da sociedade humana ou viver uma vida solitária.**

**O primeiro discute-se assim. — Parece que Cristo não devia participar da natureza humana, mas viver uma vida solitária.**

1. — Pois, Cristo, na sua vida, devia mostrar que era não somente homem, mas também Deus. Ora, a Deus não cabe participar da sociedade humana, como diz a Escritura: Exceto os deuses, que não tem comércio com os homens. E o Filósofo diz que quem vive solitário, ou é um animal feroz, isto é, se o fizer por selvageria, ou é Deus, se o fizer a fim de contemplar a verdade. Logo, parece que não devia Cristo participar da sociedade humana.

2. Demais. — Cristo enquanto viveu a vida mortal, devia tê-la vivido perfeitíssima. Ora a perfeitíssima das vidas é a contemplativa, como se estabeleceu na Segunda Parte. Ora, a vida contemplativa é por excelência uma vida solitária, segundo aquilo da Escritura: Eu o levarei

à soledade e lhe falarei ao coração. Logo, parece que Cristo devia viver uma vida solitária.

3. Demais. — O gênero de vida de Cristo devia ser uniforme, pois, devia sempre aparecer como a mais perfeita. Ora, às vezes Cristo procurava lugares solitários, fugindo à multidão; donde o dizer Remígio: Como vemos no Evangelho, o Senhor tinha três refúgios - a barca, o monte, o deserto, e a um deles se acolhia sempre que a multidão o cercava. Logo, devia viver sempre uma vida solitária.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Depois disto foi ele visto na terra e conversou com os homens.

**SOLUÇÃO.** — O gênero de vida de Cristo devia ser tal que se enquadrasse nos fins da Encarnação para a qual veio ao mundo. Pois, veio ao mundo: primeiro, para manifestar a verdade, como ele próprio o disse: Eu para isso nasci e ao que vim ao mundo foi para dar testemunho da verdade. Logo, não devia ocultar-se, levando uma vida solitária, mas aparecer em público, pregando publicamente. Por isso, diz no Evangelho aos que queriam retê-lo: Às outras cidades é necessário também que eu anuncie o reino de Deus; que para isso é que fui enviado. - Segundo, veio para livrar os homens do pecado, segundo aquilo do Apóstolo: Cristo veio a este mundo para salvar os pecadores. Donde o dizer Crisóstomo: Embora fixando-se num lugar qualquer, Cristo pudesse atrair todos a si para lhe ouvirem a pregação, contudo não o fez, dando-nos o exemplo, a fim de perambularmos na busca dos que correm o risco de perecer, como o pastor procura a ovelha perdida e o médico procura curar o doente. - Terceiro, veio para nos fazer entrar na posse de Deus, no dizer do Apóstolo. Por isso, vivendo na familiaridade dos homens, era conveniente lhes inspirasse a confiança para se lhe achegarem a ele. Donde o dizer o Evangelho: E aconteceu que estando Jesus sentado à mesa numa casa, eis que, vindo muitos publicanos e pecadores, se sentaram a comer com ele e com os seus discípulos. Expondo o que, diz Jerónimo: Os pecadores, vendo o publicano converter-se dos seus pecados para uma vida melhor, tendo feito penitência a eles também não desesperavam da sua salvação.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Cristo quis pela sua humanidade manifestar a divindade. Por isso, convivendo com os homens, como é próprio do homem, manifestou a todos a sua divindade, pregando e fazendo milagres, e vivendo uma vida inocente e justa no meio deles.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Como dissemos na Segunda Parte, a vida contemplativa, absolutamente considerada, é melhor que a ativa, cuja atividade versa sobre coisas materiais. Mas a vida ativa, pela qual, pregando e ensinando, se transmite aos outros o fruto da contemplação, é

mais perfeita que a puramente contemplativa; porque uma tal vida pressupõe as riquezas da contemplação. Por isso Cristo escolheu tal vida.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A atividade de Cristo foi para instrução nossa. E assim, a fim de dar exemplo aos pregadores, que nem sempre devem se apresentar em público, às vezes o Senhor se retraía da multidão. E assim procedeu por três razões, como lemos no Evangelho. - Umas vezes, para o seu repouso corporal. Assim, lemos que o Senhor disse aos seus discípulos = Vinde, retirai-vos a algum lugar deserto e descansai um pouco. Porque eram muitos os que entravam e saíam e não tinham tempo para comerem. - Outras vezes, porém, por causa de oração, conforme aquele passo: E aconteceu naqueles dias, que saiu ao monte a orar e passou toda a noite em oração a Deus. Ao que diz Ambrósio: Leva-nos pelo seu exemplo aos preceitos da virtude. - Enfim, outras vezes, para nos ensinar a evitar os favores humanos. Donde aquilo do Evangelho - Vendo Jesus a grande multidão do povo, subiu a um monte - diz Crisóstomo: Preferindo o monte e a solidão à cidade e à praça pública, ensinou-nos a não fazer nada por ostentação e a fugir da agitação, sobretudo quando devermos tratar das coisas necessárias.

## **Art. 2 — Se Cristo devia viver neste mundo uma vida austera.**

**O segundo discute-se assim - Parece que Cristo devia levar uma vida austera neste mundo.**

1. — Pois, Cristo muito mais que João pregou a perfeição da vida. Ora, João levou uma vida austera, para com o seu exemplo despertar nos homens o desejo de uma vida perfeita. Assim, diz Mateus: O mesmo João tinha um vestido de peles de camelo e uma cinta de couro em roda dos seus rins; e a sua comida eram gafanhotos e mel silvestre. Expondo o que diz Crisóstomo: Era admirável ver tão grande mortificação num corpo humano, o que mais lhe atraía os judeus. Logo, parece, com muito maior razão, que a Cristo convinha a austeridade de vida.

2. Demais. — A abstinência se ordena à continência; assim, diz a Escritura - Comerão e não ficarão fartos; eles se deram à fornicação

e não cuidaram de se retirar dela. Ora, Cristo guardava continência e propunha a ser observada pelos outros, como lemos no Evangelho: Há uns castrados que a si mesmos se castraram por amor do reino dos céus. O que é capaz de compreender isto compreenda-o. Logo, parece

que tanto Cristo como os seus discípulos deviam levar uma vida de austeridades.

3. Demais. — É risível começar alguém uma vida austera para depois passar a vive-la às soltas; contra esse poderíamos aplicar o lugar do Evangelho, este homem começou a praticar e não no pode acabar. Ora, Cristo viveu uma vida rigorosíssima, depois do batismo, permanecendo no deserto e jejuando quarenta dias e quarenta noites. Logo, não era admissível que depois de tão grandes austeridades passasse a viver uma vida comum.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Veio o Filho do homem, que come e bebe.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, convinha aos fins da Encarnação que Cristo não vivesse uma vida solitária, mas participasse da sociedade humana. Ora, quem convive com outros é convenientíssimo que se conforme com o gênero de vida deles, segundo o Apóstolo: Fiz-me tudo para todos. Por isso, foi convenientíssimo que Cristo tomasse comida e bebida como os homens comumente o fazem. Donde o dizer Agostinho. O Evangelho refere que João não comia nem bebia, porque não tomava aquela alimentação de que os judeus se serviam. E se o Senhor não usasse de alimentos, o Evangelho não diria que, comparado com João, ele comia e bebia.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O Senhor, no gênero de vida que abraçou, deu exemplo de perfeição em tudo o que respeita à salvação de maneira essencial. Ora, a abstinência da comida e da bebida não é de necessidade essencial para a salvação, segundo aquilo do Apóstolo: O reino de Deus não é comida nem bebida. E expondo o lugar do Evangelho - a sabedoria foi justificada por seus filhos - diz Agostinho: Porque os santos Apóstolos entendem que o reino de Deus não consiste em comida nem bebida, mas em sofrer com equanimidade, de modo que nem a abundância os ensoberbeça nem os deprima a pobreza. E acrescenta, que não é o uso de tais causas, mas a sensualidade com que é feito, que constitui culpa. Pois, tanto uma como outra vida são lícitas e louváveis: guardarmos a abstinência, separados da convivência habitual com os homens; e vivermos a vida comum na sociedade dos outros. Por isso o Senhor quis nos dar o exemplo de ambos esses gêneros de vida. Ao passo que João, como diz Crisóstomo, não tinha por si mais que a sua vida e a sua santidade, Cristo tinha o testemunho dos seus milagres. Deixando, pois, a João os rigores do jejum escolheu um caminho contrário, sentando-se à mesa dos publicanos, a comer e beber com eles.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Assim como os outros homens alcançam, pela abstinência, a virtude da continência, assim Cristo, em si e nos seus discípulos, continha a carne pela virtude da sua divindade. Donde o dizer o Evangelho: Os fariseus e os discípulos de João jejuavam, mas não os discípulos de Cristo. Explicando o que Beda diz, que João não bebia vinho nem outra alguma bebida que pudesse embriagar; assim, não dispondo de nenhum poder superior à natureza, ganha um aumento de mérito na abstinência. Ao passo que o Senhor, tendo por natureza o poder de perdoar os pecados, porque havia de afastar-se dos homens que podia tornar mais puros do que os entregues à abstinência?

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como diz Crisóstomo, para aprenderes quão grande é o bem do jejum, e que escudo é contra o diabo e o quanto, depois do batismo, devemos nos dar ao jejum e fugir a sensualidade, Cristo jejuou, não por precisar, mas para nos instruir. Mas não ultrapassou os limites do jejum marcados pelos exemplos de Moisés e de Elias, para não inspirar nenhuma dúvida sobre a realidade da carne que assumiu. - No sentido místico, porém, Gregório explica, que o número quarenta é observado, no jejum, ao exemplo de Cristo, porque a virtude do decálogo se exerce nos quatro livros do santo Evangelho; e o número dez, quatro vezes repetidos, produz o de quarenta. Ou porque o nosso corpo mortal consta de quatro elementos, e pelos prazeres sensíveis resistimos aos preceitos do Senhor, que nos foram transmitidos pelo Decálogo. - Ou, segundo Agostinho: Todas as regras da sabedoria se reduzem a conhecer o Criador e a Criatura. O Criador é a Trindade, o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Quanto à criatura, uma parte dela, a alma, é invisível, a qual é atribuído o número ternário; pois, o mandamento nos ordena amar a Deus de três modos - de todo o coração, de toda a alma e de todo o entendimento; a outra parte - o corpo, é visível, e se lhe atribui o número quaternário, por causa do calor, da humildade, da frigidez e da secura. Por onde, o número dez, que resume toda a disciplina, multiplicado por quatro, isto é, pelo número atribuído ao corpo - pois, por meio do corpo é que a alma governa - forma o número quarenta. Por isso, o tempo durante o qual gememos e sofremos é designado pelo número quarenta. - Nem por isso houve inconveniente em Cristo, depois do jejum no deserto, voltar à vida comum. Pois esse é o gênero de vida conveniente aquele que deve transmitir aos outros o

fruto da contemplação; e tal foi a vida que Cristo assumiu: primeiro, vacar à contemplação, para depois descer a agir em público, convivendo com os outros. Por isso diz Beda: Cristo jejuou, para não transgredir o preceito: comeu com os pecadores a fim de sentindo os efeitos da sua graça, tu lhe reconheças o poder.

### **Art. 3 — Se Cristo devia viver neste mundo uma vida pobre.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que Cristo não devia viver neste mundo uma vida pobre.**

1. — Pois, Cristo devia assumir a vida mais digna de escolha. Ora, a vida mais digna de escolha é a média, entre as riquezas e a pobreza, conforme àquilo da Escritura: Não me dêis nem a pobreza nem as riquezas; dá-me somente o que for necessário para viver. Logo, Cristo não devia viver uma vida pobre, mas medíocre.

2. Demais. — As riquezas exteriores se ordenam a alimentar e vestir o corpo. Ora, Cristo alimentava-se e vestia-se de acordo com a vida ordinária daqueles com quem convivia. Logo parece que devia viver do modo comum, uma vida mediana entre rica e pobre, e não na extrema pobreza.

3. Demais. — Cristo nos deu a todos o exemplo da humildade, segundo aquilo do Evangelho: Aprendei de mim que sou manso e humilde de coração. Ora, sobretudo aos ricos é que se deve pregar a humildade, no dizer do Apóstolo: Manda os ricos deste mundo que não sejam altivos. Logo, parece que Cristo não devia levar uma vida pobre.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: O Filho do homem não tem onde reclinar a cabeça. Como se dissesse, segundo o explica Jerônimo: Desejais seguir-me por causa das riquezas e dos bens do século, a mim tão pobre que nem mesmo tenho um tugúrio e vivo sob o teto alheio? E aquilo do Evangelho - Para que os não escandalizemos, vai ao mar - diz Jerônimo: Entendidas essas palavras pelo que significam, são uma edificação para o ouvinte, advertindo-o ter sido tão grande a pobreza do Senhor a ponto de não ter com que pagasse o tributo por si e pelo Apóstolo.

**SOLUÇÃO.** — Convinha a Cristo viver neste mundo uma vida pobre. - Primeiro, por condizer com o ofício da pregação, por causa da qual disse ter vindo ao mundo: Vamos para as aldeias e cidades circunvizinhas, porque também quero lá pregar; que a isso é que vim. Pois, os pregadores da palavra de Deus não se dar-se totalmente à pregação, desapegados completamente do cuidado das coisas seculares. O que não podem fazer os possuidores de riquezas. Por isso, o próprio Senhor, enviando os Apóstolos a pregar, disse-lhes: Não possuiais ouro nem prata: E os próprios Apóstolos diziam: Não é justo que nós deixemos a palavra de Deus e que sirvamos às mesas. - Segundo, porque assim como sujeitou seu corpo à morte para nos conquistar a vida espiritual, assim sofreu a pobreza de bens materiais, para nos conquistar as riquezas espirituais, segunda aquilo do Apóstolo: Sabeis que graça não foi a de nosso Senhor Jesus Cristo que, sendo rico, se fez pobre por vosso amor, a fim de que vós fosseis ricos pela sua pobreza. - Terceiro, porque, se tivesse riquezas, podiam atribuir-lhe a pregação à cobiça. Por isso, diz Jerônimo, que se os discípulos tivessem riquezas, pareceria pregarem não com a vista na salvação dos homens. mas no ganho. - Quarto, para tanto mais manifestar a grandeza da sua divindade, quanto mais pobre a vida que levava. Por isso se diz no Concílio Efesino: Escolheu uma vida pobre e humilde, tudo o que constitui mediania e obscuridade para o maior número para que se visse que foi a divindade quem transformou a face da terra. Por isso, escolheu como sua mãe uma pobrezinha, uma pátria paupérrima e foi pobre de bens; e isso mesmo te mostra o seu presépio.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A superabundância das riquezas e a mendicidade, enquanto ocasiões de pecar, devem ser cortadas pelos que querem viver uma vida virtuosa. Pois, a abundância de riquezas é ocasião de soberba; a mendicidade, de roubo e de mentira ou ainda de perjúrio. Ora, como Cristo era isento de todo pecado, não devia evitar uma e outra causa pela mesma causa por que as evitava Salomão. Nem, além disso, qualquer mendicidade é ocasião de furto e de perjúrio, como no mesmo lugar o ensina Salomão, mas só a que nos contraria a vontade para evitar a qual o homem furta e perjura. Pois, a pobreza voluntária não tem esse perigo. E foi essa a escolhida por Cristo.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Alimentar-se e vestir-se ao modo ordinário qualquer o pode, não só possuindo riquezas, mas ainda recebendo dos ricos o necessário. O que também se deu com Cristo. Assim, como o Evangelho diz certas mulheres que seguiam a Cristo, que lhe assistiam de suas posses. Pois, como diz Jerônimo, era uso dos judeus e em nada colidia com o costume antigo desse povo, que as mulheres fornecessem de seus próprios bens o alimento e a roupa aos que as instruíam. Mas, como isso podia causar escândalo aos gentios, Paulo declarou que rejeitou tais auxílios. Assim, pois, comum subsistência podia existir sem os cuidados impeditivos do dever da pregação; mas não a posse das riquezas.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** - No pobre por necessidade a humildade não é muito meritória. Mas no pobre voluntário, como Cristo, a própria pobreza é sinal de uma humildade máxima.

## **Art. 4 — Se Cristo viveu segundo a lei.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que Cristo não viveu segundo a lei.**

1. — Pois, a lei ordenava que nenhuma obra se fizesse no sábado, assim como Deus descansou no sétimo dia de toda obra que fizera. Ora,

Cristo curou um homem no sábado e mandou-o levar o seu leito. Logo, parece que não viveu segundo a lei.

2. Demais. — Cristo fez o que ensinou, segundo a Escritura: Jesus começou a fazer e a ensinar. Mas, ele próprio ensinou que não é o que entra pela boca o que faz imundo o homem, o que vai contra o preceito da lei, que dizia tornar-se o homem imundo por comer certos animais e ter contacto com eles. Logo, parece que não viveu segundo a lei.

3. Demais. — Julgamos do mesmo modo tanto quem faz como quem consente, conforme aquilo do Apóstolo: Não somente os que estas coisas fazem, senão também os que consentem aos que as fazem. Ora, Cristo consentiu pelos excusar, os seus discípulos transgredirem a lei, quando arrancavam as espigas no sábado. Logo, parece que Cristo não viveu segundo a lei.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Não julgueis que vim destruir a lei ou os profetas. Expondo o que, Crisóstomo diz: Cumpriu a lei - primeiro, por não ter transgredido nenhuma das suas injunções; segundo, justificando pela fé, o que a letra da lei não podia fazer.

**SOLUÇÃO.** — Cristo conformou totalmente a sua vida aos preceitos da lei. E para prová-la, quis circuncidar-se: ora, a circuncisão é uma demonstração de cumprimento da lei, segundo aquilo do Apóstolo: Protesto a todo homem que se circuncida que está obrigado a guardar toda a lei. - Ora, Cristo quis viver obediente à lei: primeiro para assim aprovar a lei antiga. - Segundo, a fim de, observando-a, consumá-la em si mesmo e terminá-la, mostrando como ela a si se ordenava. - Terceiro, para não dar

aos judeus ocasião de caluniá-lo. - Quarto, para livrar os homens da escravidão da lei, segundo o Apóstolo: Enviou Deus a seu Filho, feito sujeito à lei, a fim de remir aqueles que estavam debaixo da lei.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Nessa matéria, o Senhor se excusa de haver transgredido a lei por três razões. - Primeiro, porque o preceito da santificação do sábado não proíbe as obras divinas, mas, as humanas. Assim, embora Deus tivesse cessado de produzir novas criaturas no sétimo dia, sempre porém a sua ação aparece na conservação e no governo das coisas. Ora, os milagres operados por Cristo eram obras divinas. Donde o dizer o Evangelho: Meu Pai até agora não cessa de obrar e eu obro também incessantemente. - Segundo, excusa-se por não proibir o referido preceito as obras necessárias à saúde do corpo. Assim, ele próprio o disse: Não desprende cada um de vós nos sábados o seu boi ou o seu jumento e não os tira da estribaria para os levar a beber? E mais adiante: Quem há de entre vós que se o seu jumento ou o seu boi cair num poço em dia de sábado, o não tire logo no mesmo dia? Ora, é manifesto que as obras milagrosas, feitas por Cristo, tinham em vista a saúde do corpo e da alma. - Terceiro, porque esse preceito não proíbe as obras relativas ao culto de Deus. Donde o 'dizer o Evangelho: Ou não tendes lido na lei que os sacerdotes nos sábados, no templo quebrantam o sábado e ficam sem pecado? E noutra lugar diz que recebe um homem a circuncisão em dia de sábado. Quanto ao fato de ter Cristo mandado ao parálítico levar o seu leito, no sábado, isso era em vista do culto a Deus, isto é, para louvor da virtude divina. - Por onde é claro que não violava a lei do sábado; embora os judeus falsamente lh'o exprobrassem, quando diziam: Este homem, que não guarda o sábado não é de Deus.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Com as palavras citadas, Cristo quis mostrar que a alma do homem não se torna imunda pelo uso de nenhuns alimentos, quanto à natureza mesma deles, senão só quanto a alguma significação que tenham. Por isso, diz Agostinho: A quem perguntar se o porco e o cordeiro são de natureza pura, respondemos que toda criatura de Deus é pura; mas, em certo sentido, o cordeiro é puro e o porco, impuro.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Também os discípulos, quando, por terem fome, arrancaram as espigas ao sábado, ficam excusados da transgressão à lei, pela necessidade da fome; assim como Davi não foi transgressor da lei quando, ungido pela fome, comeu os pães que lhes era lícito comer.

## Questão 41: Da tentação de Cristo

Em seguida devemos tratar da tentação de Cristo. E nesta questão discutem-se quatro artigos:

### Art. 1 — Se Cristo devia ser tentado.

**O primeiro discute-se assim. — Parece que Cristo não devia ser tentado.**

1. — Pois, tentar é fazer uma experiência, e esta não a fazemos senão do que ignoramos. Ora, também os demônios conheciam a virtude de Cristo, conforme odiz o Evangelho: Não permitia os demônios falarem, pois sabiam que ele mesmo era o Cristo. Logo, parece que não devia Cristo ser tentado.

2. Demais. — Cristo veio destruir as obras do diabo, segunda a Escritura: Para destruir as obras do diabo é que o Filho de Deus vez ao mundo. Ora, ninguém pode ao mesmo tempo destruir as obras de outrem e sofrer-lhes a ação. Por onde, parece Que Cristo não devia ter sofrido ser tentado pelo diabo.

3. Demais. — Há três formas de tentação: a da carne, a do mundo e a do diabo. Ora, Cristo não foi tentado nem pela carne nem pelo mundo. Logo, também não devia ter sido tentado pelo diabo.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Foi levado Jesus pelo Espírito ao deserto, para ser tentado pelo diabo.

**SOLUÇÃO.** — Cristo quis ser tentado, primeiro, para nos dar auxílio contra as tentações. Por isso diz Gregório: Não era indigno do nosso Redentor querer ser tentado, ele que veio para ser imolado; para que assim vencesse as nossas tentações com as suas, assim como venceu com a sua a nossa morte. — Segundo para nossa cautela: a fim de que ninguém, por santo que seja, se julgue seguro e imune da tentação. Por isso quis ser tentado depois do batismo; porque, como diz Hilário, as tentações do diabo são mais freqüentes, sobretudo contra os santos, porque sobre estes é que ela mais deseja a vitória. Donde o dizer a Escritura: Filho, quando entrares no serviço de Deus, tem ser firme na justiça e no temor e prepara a tua alma para a tentação. — Terceiro, para nos dar o exemplo de como devemos vencer as tentações do diabo. Donde o dizer Agostinho: Cristo deixou-se tentar pelo diabo, para nos mostrar como venceremos as suas tentações, não somente pelo seu auxílio, mas também pelo seu exemplo. — Quarto, para nos excitar à confiança na sua misericórdia. Donde o dizer o Apóstolo: Não temos um pontífice que não possa compadecer-se das nossas enfermidades, mas que foi tentado em todas as coisas à nossa semelhança, exceto o pecado.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Como diz Agostinho, Cristo deixou-se conhecer pelos demônios tanto quanto quis não pelo concernente à sua vida eterna, mas por certos efeitos temporais do seu poder, por onde podiam de certo modo conjeturar que Cristo era Filho de Deus. Mas como, por outro lado, viam nele certos sinais da fraqueza humana, não tinham como certo que fosse Filho de Deus. E por isso não quiseram tentá-lo conforme ao que diz o Evangelho: Depois que teve fome chegou-se a ele o tentador. Porque, como diz Hilário, o diabo não teria ousado tentar a Cristo, senão o reconhecesse: como homem, quando o virou; sujeito à miséria da fome. E isto mesmo se conclui do seu modo de tentar quando disse - Se és o Filho de Deus. Expondo o que, diz Gregório: Que quer significar começando com tais palavras, senão que, embora sabedor que o Filho de Deus devia vir ao mundo, não pensava, contudo que viesse sujeito a essas misérias do corpo?

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Cristo veio destruir as obras do diabo, não pelo emprego do seu poder, mas antes sofrendo-lhe a ação e a dos seus partidários, de modo a vencê-la pela justiça e não pela onipotência. Por isso diz Agostinho: O diabo foi vencido, não pelo poder, mas pela justiça de Deus. Por onde, a respeito da tentação de Cristo devemos considerar o que fez por vontade própria e o que sofreu

do diabo. Assim por vontade própria deixou-se tentar do diabo, como está no Evangelho: Foi levado Jesus pelo Espírito ao deserto, para ser tentado pelo diabo. Lugar que Gregório diz dever ser entendido do Espírito Santo, e significa que o seu Espírito o levou onde o espírito maligno o encontrasse para tentá-lo. Mas, sofreu a ação do diabo quando este o levou para sobre o pináculo do Templo, ou para um monte muito alto. Nem é para admirar, como diz Gregório, que se deixasse conduzir pelo diabo a um monte, quem permitiu que os seus partidários o crucificassem. Mas não devemos pensar que fosse tomado à força pelo diabo, mas que, como nota Orígenes, o seguia a este para o lugar da tentação, como um atleta que marcha voluntariamente para o combate.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como diz o Apóstolo, Cristo quis ser tentado em todas as causas, exceto o pecado. Ora, a tentação proveniente do diabo pode ser sem pecado, pois, ela se faz pela só sugestão intervir. Ao passo que originada na carne não pode deixar de ser pecaminosa, porque se faz pela deleitação e pela concupiscência. E, como diz Agostinho, há sempre pecado quando a carne deseja contra o espírito. Donde o ter Cristo querido a tentação do diabo, mas não a da carne.

## **Art. 2 — Se Cristo devia ser tentado no deserto.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que Cristo não devia ser tentado no deserto.**

1. — Pois, Cristo quis ser tentado para nosso exemplo, como se desse. Ora, o exemplo deve ser claramente proposto aos que devem aproveitar dele, Logo, não devia ser tentado no deserto.

2. Demais. — Crisóstomo diz que contra os solitários é que o diabo emprega toda a força da sua tentação. Por isso, no princípio tentou a mulher, quando a viu desacompanhada de Adão. E assim, Cristo, indo ao deserto para ser tentado, parece que se expôs à tentação. Ora, como se deixou tentar para nosso exemplo, parece que também nós devemos nos expor à tentação. O que, contudo é perigoso; pois, ao contrário, devemos contar as ocasiões das tentações.

3. Demais. — A segunda tentação de Cristo referida pelo Evangelho é a seguinte: O diabo, tomando-o, o levou à cidade santa e o pôs sobre o pináculo do Templo, o qual certamente não estava num deserto. Logo, nem só no deserto foi tentado.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Jesus estava no deserto quarenta dias e quarenta noites e ali foi tentado por Satanás,

**SOLUÇÃO.** — Como se disse Cristo por vontade própria deixou-se tentar pelo diabo, assim como voluntariamente entregou o corpo à morte; do contrário, o diabo não ousaria aproximar-se dele. Ora, o diabo atenta de preferência os solitários; pois, como diz a Escritura, se alguém prevalecer contra um, dois lhe resistem, Por isso foi Cristo para o deserto, como para o campo da luta, para ser nele tentado pelo diabo. Donde o dizer Ambrósio, que Cristo foi ao deserto deliberadamente, para provocar o diabo. Pois, se este não viesse atacá-la, isto é, o diabo, Cristo não o teria vencido. - Mas acrescenta ainda outras razões, dizendo que Cristo assim procedeu misteriosamente para livrar Adão do exílio; pois, este fora precipitado, do paraíso, num deserto. Para nos mostrar, com o seu exemplo, que o diabo inveja os que progridem no bem.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Cristo é proposto como exemplo a todos, pela fé, segundo aquilo do Apóstolo. Pondo os olhos no autor e consumidor da fé, Jesus. Ora, a fé, como ainda o diz o Apóstolo, é pelo ouvido e não, pelos olhos. Antes, na expressão do Evangelho, bem-aventurados

os que não viram e creram. Assim, para a tentação de Cristo nos servir de exemplo, não era necessário fosse presenciada pelos homens, bastando que lhes fosse narrada.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Há duas espécies de ocasião à tentação. - Uma da parte do homem, como quando não evitamos as ocasiões próximas de pecar. Pois tais ocasiões devemos evitá-las, como foi dito a Lot: Não pares em parte alguma dos arredores de Sodoma. A outra espécie de ocasião vem do diabo, sempre invejoso de quem e esforça por ser melhor. E essa ocasião de tentação não devemos evitá-la. Por isso diz Crisóstomo: Não só Cristo foi levado pelo Espírito ao deserto, mas também todos os filhos de Deus possuidores do Espírito Santo, que não consentem em ficar ociosos, mas são ungidos pelo Espírito Santo a empreender grandes obras; e isso, para o diabo, é estar no deserto, onde não há o pecado com que ele se compraz. Também todas as boas obras constituem um deserto, para a carne e para o mundo, porque contrariam as tendências de uma e de outro. Ora, dar tal ocasião de tentação ao diabo não é perigoso, porque maior é o auxílio do Espírito Santo, autor das obras perfeitas, do que o ataque do diabo invejoso.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Certos dizem que todas as tentações tiveram por teatro o deserto. Desses, uns dizem que Cristo foi levado à cidade santa, não realmente, mas em visão imaginária. Outros porém opinam que a própria cidade santa, isto é, Jerusalém, é chamada deserto, por ter sido abandonada por Deus. - Mas não há necessidade de tais interpretações, porque Marcos diz ter sido Cristo tentado pelo diabo no deserto, mas não que o fosse só no deserto.

### **Art. 3 — Se Cristo devia ser tentado depois do jejum.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que Cristo não devia ser tentado depois do jejum**

1. — Pois, como se disse Cristo não devia viver uma vida de austeridades. Ora, parece que nenhuma austeridade era maior que a de passar sem comer nada quarenta dias e quarenta noites; pois a expressão — jejuou quarenta dias e quarenta noites — entende-se como significando que durante esses dias não tomou absolutamente nenhum alimento, como diz Gregório. Logo, parece que não devia ter-se sujeitado a um tal jejum antes da tentação.

2. Demais. — O Evangelho diz que esteve no deserto quarenta dias e quarenta noites e ali foi tentado por Satanás. Ora, jejuou durante quarenta dias e quarenta noites. Logo, parece que foi tentado pelo diabo, não depois do jejum, mas durante ele.

3. Demais. — No Evangelho não lemos que Cristo jejuasse, senão uma vez. Ora, não foi tentado pelo diabo só uma vez; assim, lemos que, acabada toda a tentação, se retirou dele o demônio até certo tempo. Logo, assim como a segunda tentação não foi precedida de jejum, nem a primeira devera tê-la sido.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Tendo jejuado quarenta dias e quarenta noites, depois teve fome; e então chegou-se a ele o tentador.

**SOLUÇÃO.** — Era conveniente que Cristo quisesse ser tentado depois do jejum. — Primeiro, para nos dar exemplo. Pois, como todos temos o dever de nos defender contra as tentações, o ter Cristo jejuado antes da tentação futura, nos adverte que devemos nos armar contra as tentações pelo jejum. Por isso, o Apóstolo enumera o jejum entre as armas da justiça. — Segundo, para nos mostrar que mesmo os que jejuam o diabo os ataca com as suas tentações, assim como o faz os que vacam às boas obras. Por isso, assim como tentou a Cristo depois do batismo; assim também depois do jejum. Donde o dizer

Crisóstomo: Cristo jejuou, sem precisar de o fazer só para nos instruir quão grande bem é o jejum e que escudo é contra o diabo; e que, depois do batismo devemos nos entregar ao jejum e não à sensualidade. — Terceiro, porque ao jejum se lhe seguiu a fome, que deu ao diabo a audácia para atacá-la, como dissemos. Pois, diz Hilário, se o Senhor teve fome, não foi que a necessidade o surpreendesse, mas porque quis abandonar o homem à sua natureza. Também, como diz Crisóstomo, não prolongou o seu jejum mais do que o fizeram Moisés e Elias, para que se não duvidasse da realidade do seu corpo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A Cristo não convinha abraçar uma vida de austeridades, senão viver a mesma vida que aqueles a quem pregava. Ora, ninguém deve assumir o ofício de pregador, antes de ter-se purificado e aperfeiçoado na virtude, como de Cristo diz a Escritura, que começou a fazer e a ensinar. Por isso, Cristo, logo depois do batismo assumiu uma vida de austeridades, para ensinar que os pregadores só devem exercer o seu ofício depois de terem dominado a carne, segunda aquilo do Apóstolo: Castigo o meu corpo e o reduzo à servidão para que não suceda que, havendo pregado ao outros venha eu mesmo a ser reprovado.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — As palavras de Marcos podem entender-se no sentido que Cristo permaneceu no deserto quarenta dias e quarenta noites durante os quais jejuou. Quanto à expressão - foi tentado por Satanás — significa que Cristo o foi, não nesses quarenta dias e quarenta noites em que jejuou, mas depois deles; pois, na versão de Mateus, tendo jejuado quarenta dias e quarenta noites, depois teve fome, o que ofereceu ocasião ao tentador de aproximar-se dele. E o que se acrescenta — e eis que os anjos o serviam — deve entender-se como tendo sucedido depois da tentação, pelo que Mateus diz: Então o deixou o diabo, isto é, depois da tentação, e eis que os anjos o serviam. Quando à interpolação de Marcos — e habitava com as feras — ela é para mostrar, segundo Crisóstomo, qual era o deserto, isto é, envio de homens e cheio de animais selvagens. — Contudo, segundo a exposição de Beda, o Senhor foi tentado durante os quarenta dias e as quarenta noites. Mas isso se entende, não daquelas tentações visíveis. Referidos por Mateus e Lucas, que tiveram lugar depois do jejum; mas de certos outros ataques que talvez Cristo sofreu do diabo no tempo desse jejum.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como diz Ambrósio, o diabo retirou-se de Cristo, até certo tempo, porque depois se aproximou dele no tempo da paixão, não para tentá-lo, mas para combatê-la abertamente. - Porém, nessa segunda tentação, Cristo foi tentado a cair em tristeza e no ódio dos próximos; assim como no deserto o foi pelo prazer da gula e pelo desprezo de Deus, mediante a idolatria.

## **Art. 4 — Se foi conveniente o modo e a ordem da tentação.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que não foi conveniente o modo nem a ordem da tentação.**

1. — Pois, a tentação do diabo é para induzir a pecar. Ora, se Cristo satisfizesse à fome do seu corpo convertendo as pedras em pão, não pecaria; assim como não pecou quando multiplico os pães - milagre não menor - para matar a fome à multidão. Logo, parece que não houve no caso nenhuma tentação.

2. Demais. — Ninguém que queira persuadir a outrem irá persuadi-lo do contrário do que pretende. Ora, o diabo, colocando a Cristo sobre o pináculo do templo, pretendia tentá-lo com a soberba ou a vanglória. Logo, não devia tê-lo persuadido a atirar-se abaixo, o que é o contrário da soberba ou da vanglória, que busca sempre subir.

3. Demais. — Cada tentação há de ter por objeto um pecado. Ora, a tentação do monte persuadiu à prática de dois pecados — o da cobiça e o da idolatria. Logo, parece que o modo da tentação não foi o devido.

4. Demais. — As tentações têm por fim os pecados. Ora, sete são os vícios capitais, como se estabeleceu na Segunda Parte. Ora, o diabo não tentou senão com os três — da gula, da vanglória e da cobiça. Logo, parece não ter sido suficiente a tentação.

5. Demais. — Depois da vitória sobre todos os vícios, fica o homem sujeito à tentação da soberba e da vanglória; porque, a soberba também arma cilada às boas obras, para perdê-las, como diz Agostinho. Logo, inconvenientemente, Mateus situa no monte a última tentação — a da cobiça: e no templo, a média — a da vanglória; sobretudo quando Lucas segue a ordem inversa.

6. Demais. — Jerônimo diz, que o propósito de Cristo foi vencer o diabo pela humildade e não pelo poder. Logo, não devia tê-lo repellido imperiosamente, objurando-o: vai-te, Satanás.

7. Demais. — Parece que há falsidade na narração do Evangelho. Pois, não era possível Cristo ser colocado no pináculo do Templo, sem que fosse visto por todos. Nem há nenhum monte tão alto donde pudesse ser descortinado todo o mundo, de modo que pudesse aparecer a: Cristo todos os reinos dele. Logo, parece mal referida a tentação de Cristo.

Mas, *em contrário*, a autoridade da Sagrada Escritura.

**SOLUÇÃO.** — O nosso inimigo nos tenta por meio de sugestões, como diz Gregório. Ora, não é do mesmo modo que faz sugestão a todos, mas a cada um sugere aquilo a que o inclina o afeto. E é a razão do diabo não tentar as pessoas espirituais, entrando logo a sugerir-lhes pecados graves; mas começa paulatinamente, sugerindo-lhes os mais leves para passar depois aos mais graves. Por isso, Gregório, expondo aquilo da Escritura — Cheira de longe a batalha, a exortação dos capitães e o alarido do exército. — Comenta: Acertadamente se fala na exortação dos capitães e no alarido do exército. Porque os primeiros vícios à sorrelfa e com aparências de razão, se introduzem na alma transviada mas todos os mais daí resultantes confundem-na com um como clamor bestial, arrastando-a a toda espécie de demências.

E foi essa ordem a mesma que o diabo observou na tentação do primeiro homem. Assim, primeiro despertou-lhe na alma o desejo de comer do fruto da árvore proibida, ao dizer-lhe: Por que vos mandou Deus que não comêsseis de toda árvore do paraíso? Depois, tentou-o com a vanglória, quando disse: Abrir-se-vos-ão os olhos. E em terceiro lugar, levou a tentação ao extremo da soberba, quando disse: Vós sereis como uns deuses, conhecendo o bem e o mal. E também observou a mesma ordem quando tentou a Cristo. Assim, primeiro tentou-o com o desejo natural do sustento da vida do corpo, por meio da comida, que têm todos os homens, por mais espirituais que sejam. Depois passou à tentação de obrar por ostentação, em que os varões espirituais às vezes caem, e que constitui a vanglória: E em terceiro lugar, despertou a tentação do desejo das riquezas e da glória do mundo até ao desprezo de Deus, na qual não caem os homens espirituais, mas só os carnais. Por isso, nas primeiras duas tentações o diabo disse — Se és o filho de Deus; não porém na terceira, na qual não caem os varões espirituais, por serem filhos adotivos de Deus, podendo porém cair nas duas primeiras.

E assim, Cristo resistiu a essas tentações, invocando o testemunho da lei e não recorrendo ao seu poder, para desse modo honrar mais o homem e dar maior punição ao adversário, que foi vencido não por Deus mas pelo homem, como escreve Leão Papa.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Usar do necessário para o sustento não é pecado de gula; mas proceder desordenadamente, levado do desejo desse sustento, pode constituir o referido pecado. Assim, é proceder desordenadamente querermos que a comida nos seja fornecida milagrosamente, só para sustentarmos o corpo, quando podemos fazê-lo pelo subsídio humano. Por

isso o Senhor distribuiu milagrosamente o maná aos filhos de Israel no deserto, porque de nenhuma outra maneira podiam alimentar-se. Do mesmo modo Cristo alimentou milagrosamente a multidão no deserto, que não podia ser nutrida de outra maneira. Ora, Cristo, para satisfazer a sua fome, podia recorrer a outros meios que não o milagre, como o fez João Batista; ou também dirigindo-se a povoações próximas. Por isso, o diabo pensava que Cristo pecaria se, na qualidade de puro homem, tentasse fazer milagre, para satisfazer a fome.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — É comum fazer-se da humildade exterior um meio de buscar a glória que nos exalte, pelos nossos bens espirituais. Por isso diz Agostinho: Devemos notar que pode haver jactância, não somente no esplendor e na pompa dos bens externos, mas também nas mortificações da humildade. E para o significar o diabo persuadir a Cristo que se despenhasse abaixo, corporalmente, para ganhar a glória espiritual.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — É pecado desejar desordenadamente as riquezas e as honras do mundo. O que sobretudo se dá quando para alcançá-las, procedemos desonestamente. Por isso o diabo não se contentou com persuadir a cobiça das riquezas e das honras: mas induzir a Cristo que, para alcançá-las, o adorasse, o que é o máximo crime e contra Deus. Nem só disse — Se me adorares, mas acrescentou — se prostrado, porque, como diz Ambrósio, há na ambição um perigo iminente — o de primeiro servir para depois dominar os outros; de curvar-se em obséquios para depois ser honrada; e de se tornar remissa para em seguida guindar-se. — E semelhantemente, nas precedentes tentações, procurou despertar o desejo de um pecado, — para fazer cair em outro; assim, pela desejo da comida procurou levar à vaidade de fazer milagres sem causa; e pelo desejo da glória, quis fazer Cristo tentar a Deus, atirando-se do templo abaixo.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Como diz Ambrósio, a Escritura não teria dito que o diabo se afastou de Cristo, depois de consumadas todas as três tentações, se nessas três não incluíssem a matéria de todos os pecados. Pois, as causas das tentações são as causas das seguintes cobiças: os deleites da carne, a esperança da glória e o desejo do poder.

**RESPOSTA À QUINTA.** — Como diz Agostinho, é incerto o que se passou em primeiro lugar se primeiro forem mostrados a Cristo os reinos da terra e depois foi levado ao pináculo do Templo, ou se foi este último fato anterior àquele. Mas nada importa para o caso, pois, é certo que ambos se deram. Os Evangelhos, porém os narram em ordem diferente, pois, ora referem a vanglória antes da cobiça, ora inversamente.

**RESPOSTA À SEXTA.** — Quando Cristo sofreu a injúria da tentação ao dizer-lhe o diabo - Se és Filho de Deus, lança-te daqui abaixo, não se perturbou nem o increpou. Mas quando o diabo, usurpando para si a honra devida a Deus, disse — Dar-te-ei todas estas coisas se prostrado me adorares — Cristo exasperou-se e repeliu-o dizendo — vai-te, Satanás; querendo ensinar-nos com esse exemplo que devemos suportar magnanimamente as injúrias, feitas a nós mas não toleramos, nem sequer para os ouvir, as injúrias feitas a Deus.

**RESPÓSTA À SÉTIMA.** — Como diz Crisóstomo o diabo levou a Cristo (ao pináculo do Templo) para que fosse visto de todos; mas ele, sem o diabo saber, dispôs-se de modo a não ser vista de ninguém. — E enquanto ao dito - E lhe mostrou todos os reinos da terra não devemos entendê-lo como significando, que os viu a esses reinos, materialmente falando, nem as cidades ou os povos ou o ouro ou a prata, que contivessem; mas sim, que o diabo mostrava com o dedo a Cristo as partes da terra, nos quais cada um desses reinos ou cidades estava situado e expunha verbalmente as honras e o estado de cada um deles. — Ou, segundo Orígenes, mostrava-lhe como ele, por meio dos diversos vícios, reinava no mundo.



## Questão 42: Da doutrina de Cristo

Em seguida devemos tratar da doutrina de Cristo. E nesta questão discutem-se quatro artigos:

### Art. 1 — Se Cristo devia pregar não só aos Judeus, mas também aos gentios.

**O primeiro discute-se assim. — Parece que Cristo devia pregar, não somente aos judeus, mas também aos gentios.**

1. — Pois, diz a Escritura: Pouco é que tu sejas meu servo para suscitar as tribos de Israel e converter as fezes de Jacó. Eis aqui estou eu que te estabeleci para luz das gentes a fim de seres tu a salvação que eu envio até a última extremidade da terra. Ora, a luz e a salvação Cristo nos trouxe com a sua doutrina. Logo, parece que não devia ter pregado só, aos judeus, com exclusão dos gentios.

2. Demais. — Como diz o Evangelho, Ele os ensinava como quem tinha autoridade. Ora, maior necessidade havia de ensinar doutrina para a instrução daqueles que nunca o ouviram pregar, como' eram os gentios; donde o dizer o Apóstolo - Assim tenho anunciado este Evangelho, não onde se havia feito já menção de Cristo, por não edificar sobre fundamento de outro. Logo, com muito maior razão, Cristo devia pregar, antes, aos gentios que aos judeus.

3. Demais. — É mais útil a instrução de muitos que a de um só. Ora. Cristo instruiu certos gentios, como a mulher Samaritana e a Cananía. Logo, parece que Cristo devia com muito maior razão pregar à multidão dos gentios.

Mas, *em contrário*, o Senhor diz, no Evangelho: Eu não fui enviado senão às ovelhas que pereceram da casa de Israel. E o Apóstolo: Como pregarão eles se não forem enviados? Logo, Cristo não devia pregar aos gentios.

**SOLUÇÃO.** — Tanto Cristo como os Apóstolos deviam ter começado por pregar só aos Judeus. — Primeiro, para mostrar que, pelo seu advento, se cumpriram as promessas anteriormente feitas aos judeus e não aos gentios. Donde o dizer o Apóstolo: Digo que Jesus Cristo foi ministro da circunscrição, isto é, Apóstolo e pregador dos judeus, pela verdade de Deus, para confirmar as promessas dos pais. — Segundo, para provar que o seu advento procedia de Deus; pois, as coisas de Deus são ordenadas, como diz o Apóstolo. Ora, a ordem devida exigia que a doutrina de Cristo fosse proposta primeiro aos Judeus, mais próximos de Deus pela fé e pelo culto monoteísta, para ser depois, por meio deles, transmitida aos gentios; assim como também, na hierarquia celeste as iluminações divinas são transmitidas aos anjos inferiores pelos superiores. Por isso, àquilo do Evangelho — Eu não fui enviado senão às ovelhas que pereceram da casa de Israel — diz Jerônimo: Não quer isso significar que não foi mandado aos gentios, mas que o foi primeiro a Israel. Donde o dizer a Escritura: E os que dentre eles forem salvos, isto é, dos judeus, eu os enviarei às gentes de além mar e eles anunciarão a minha glória as gentes. — Terceiro, para tirar aos judeus a ocasião de caluniá-lo. Por isso, àquilo do Evangelho — Não ireis caminho de gentios, diz Jerônimo: O advento de Cristo devia ser anunciado primeiro aos judeus, para não terem justa excusa de dizer, que rejeitaram o Senhor, porque mandou os seus apóstolos aos gentios e aos samaritanos. — Quarto, porque Cristo, pela vitória da cruz, mereceu o poder e o domínio sobre as gentes. Por isso diz a Escritura: Aquele que vencer eu lhe darei poder sobre as nações, assim como também eu a recebi de meu Pai. E o Apóstolo diz que porque foi feito obediente até a morte da cruz, Deus o exaltou para que ao nome de Jesus se dobre todo o joelho e toda língua e confesse. E eis porque antes da paixão não quis pregar a sua doutrina aos gentios; mas depois dela disse aos discípulos: Ide e

ensinai a todas as gentes. Por isso, como se lê no Evangelho, quando, na iminência da paixão, certos gentios queriam ver a Jesus, respondeu: Se o grão de trigo que cai na terra não morrer, fica ele só; mas se ele morrer produz muito fruto. E, como explica Agostinho, dizia de si que era um grão à ser morto, pela infidelidade dos judeus; e multiplicado, pela fé de todos os povos.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Cristo foi a luz e a salvação das gentes por meio dos seus discípulos, que mandou a pregarem aos gentios.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Agir antes por meio de outrem que por si mesmo é sinal, não de um poder inferior, mas de um poder maior. Por isso o poder divino de Cristo se manifestou sobretudo por ter conferido aos seus discípulos um tão grande poder de ensinar, que converteram para Cristo os gentios, que nunca tinham ouvido falar dele. — Ora, o poder de ensinar, que Cristo tinha, pode ser considerado quanto aos milagres, pelos quais confirmava a sua doutrina; quanto à eficácia de persuadir; e quanto à autoridade da sua palavra, porque falava como quem tinha o domínio sobre a lei, quando afirmava — Eu porém vos digo; e também quanto à virtude da retidão, que mostrava na sua vida isenta de pecados.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Assim como Cristo não devia comunicar indiferentemente, desde o princípio, a sua doutrina aos gentios, a fim de mostrar que fora dado aos Judeus, como ao povo primogênito, assim também não devia repelir de todo os gentios, para não serem privados da esperança da salvação. E por isso certos gentios foram particularmente admitidos por causa da excelência da sua fé e devoção.

## **Art. 2 — Se Cristo devia pregar aos judeus sem os chocar.**

**O segundo discute-se assim.** — Parece que Cristo devia pregar aos judeus sem os chocar.

1. — Pois, como diz Agostinho, Jesus Cristo, homem e Filho de Deus, deu-se-nos como exemplo de vida. Ora, devemos evitar não só o escândalo dos fiéis, mas também o dos infiéis, conforme aquilo do Apóstolo: Portai-vos sem dar escândalo, nem aos Judeus nem aos gentios. Logo, parece que também Cristo devia ensinar aos judeus sem os chocar.

2. Demais. — Ninguém que proceda com sabedoria deve agir de modo a contrariar o efeito da sua obra. Ora, Cristo contrariando os judeus com a sua doutrina encontrava-lhe os efeitos. Assim, quando repreendeu os escribas e os fariseus, começaram a apertá-lo com fortes instâncias e a quererem-no fazer calar com a multidão das questões a que o obrigavam a responder, armando-lhe desta maneira laços e buscando ocasião de lhe apanharem da boca alguma palavra para o acusarem. Logo, parece que não devia chocá-las com a sua doutrina.

3. Demais. — O Apóstolo diz: Não repreendas com aspereza ao velho, mas adverte-o como o pai. Ora, os sacerdotes e os príncipes dos judeus eram os anciãos do povo. Logo, parece que não devia arguí-los com duras increpações.

Mas, *em contrário*, a Escritura profetizou que Cristo seria pedra de tropeço e pedra de escândalo às duas casas de Israel.

**SOLUÇÃO.** — O bem comum é preferível ao de qualquer particular. Por onde, o pregador ou o doutor, para prover ao bem comum, não deve temer atacar aqueles que perversamente se opõem a esse bem. Ora, os escribas, os fariseus e os príncipes dos judeus eram, com a sua malícia, um grande obstáculo ao bem do povo, quer por se oporem à doutrina de Cristo, única donde podia provir a salvação; quer também porque corrompiam com os seus maus costumes a vida do povo. Por isso o Senhor ensinava publicamente a verdade, que eles odiavam, e lhes íncrepava os vícios, embora assim os chocasse.

Donde, como se lê no Evangelho, aos discípulos que diziam ao Senhor — Sabes que os fariseus, depois que ouviram o que disseste, ficaram escandalizados? Respondeu: Deixai-os, cegos são e condutores de cegos; e se um cego guia a outro cego, ambos vêm a cair no barranco.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Devemos proceder sem chocar a ninguém, não dando a quem quer que seja ocasião de queda por algum dito ou ato nosso menos certo. Mas se a verdade for ocasião de escândalo, devemos antes arrastar o escândalo que abandonar a verdade, como diz Gregório.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Cristo, arguindo publicamente os escribas e fariseus, longe de impedir, promovia o efeito da sua doutrina. Pois, como o povo lhes conhecia os vícios, as palavras dos escribas e dos fariseus, que sempre se opunham à doutrina de Cristo, tinham menos poder para o desviarem dele.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Essas palavras do Apóstolo devem sei entendidas dos anciãos que o eram, não só pela idade ou pela autoridade, mas também pela honorabilidade, conforme àquilo da Escritura — Ajunta-me setenta homens dos anciãos de Israel que tu souberes serem os mais experimentados do povo, Mas, se a autoridade da velhice a transformarem em instrumento da malícia, pecando publicamente, devem ser manifesta e acremente increpados, como o fez Daniel quando objurgou: Homem inveterado no mal, etc.

### **Art. 3 — Se Cristo devia ensinar tudo publicamente.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que Cristo não devia ensinar tudo publicamente.**

1. — Pois, como lemos no Evangelho, Cristo ensinou muitas coisas particularmente aos discípulos, como o demonstra o sermão da Ceia. Por isso refere o evangelista: O que se vos diz ao ouvido, publicai-o dos telhados. Logo, não devia ensinar tudo publicamente.

2. Demais. — As profundezas da sabedoria não devem ser transmitidas senão aos perfeitos, segundo aquilo do Apóstolo: Entre os perfeitos falamos da sabedoria. Ora, a doutrina de Cristo continha a profundíssima das sabedorias. Logo, não devia ser comunicada à multidão imperfeita.

3. Demais. — Ocultar uma verdade pelo silêncio é o mesmo que a envolver em palavras obscuras. Ora, Cristo ocultava a verdade que pregava as turbas, com a obscuridade das palavras; pois, não lhes falava sem parábolas, como diz o Evangelho. Logo, pela mesma razão, poderia ocultá-la com o silêncio.

Mas, *em contrário*, o próprio Cristo o proclamou: Eu nada disse em segredo.

**SOLUÇÃO.** — Quem ensina uma doutrina pode ocultá-la de três modos. — Primeiro, intencionalmente, quando tem a intenção não de a manifestar a muitos, mas antes, de ocultá-la. O que de dois modos pode dar-se. — Às vezes, por inveja do docente, que querendo ser excelente pela sua ciência, não quer comunica-la aos outros. O que não se dava com Cristo, de cuja pessoa diz a Escritura: Eu a aprendi sem fingimento e a reparto com os outros sem inveja e não escondo as riquezas que ela encerra. — Outras vezes tal se dá por causa da dishonestidade das coisas ensinadas, como o diz Agostinho: Há certas coisas tão más que nenhum pudor humano pode suportá-las. Por isso, da doutrina dos heréticos diz a Escritura: As águas furtivas são mais doces. Ora, a doutrina de Cristo, como diz o Apóstolo, não foi de erro nem de imundície. Donde o dizer o Senhor: Porventura vem a lucerna, isto é, a doutrina verdadeira e honesta, para a meterem debaixo do alqueire? De outro modo, uma doutrina fica oculta quando exposta a poucos. E, nesse sentido, Cristo também nada ensinou ocultamente, porque propunha toda a sua doutrina ou a todo o povo ou a todos os seus discípulos em comum. Donde o dizer Agostinho: Falará

ocultamente quem fala na presença de todos? Sobretudo que, se o faz a poucos, é que quer por meio desses ensinar a todos. Em terceiro lugar uma doutrina pode ser oculta quanto ao modo de ensinar. Assim, Cristo expunha certas coisas às turbas, ocultamente, usando de parábolas a fim de anunciar os mistérios espirituais, para cuja compreensão não eram idôneos nem dignos. E contudo era-lhes melhor, mesmo assim, oculta em parábolas, ouvir a doutrina espiritual, do que ficarem de todo privadas dela. Mas a verdade patente e nua dessas parábolas o Senhor a expunha aos seus discípulos, por meio dos quais pudessem chegar a outros, que delas fossem capazes, segundo aquilo do Apóstolo: O que ouviste da minha boca diante de muitas testemunhas, entrega-o a homens fiéis, que sejam capazes de instruir também a outros. E é o que significa aquele lugar da Escritura, onde se manda aos filhos de Aarão envolver os vasos do Santuário, que os Levitas assim haveriam de levar.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Como diz Hilário, não lemos no Evangelho, que o Senhor costumasse pregar à noite ou ensinar a sua doutrina nas trevas; e quando o diz isso significa que todas as suas pregações eram trevas para os homens carnis e sua palavra, a noite para os infiéis. Por isso, o que disse quer que entre os infiéis, seja publicado entenda com a liberdade da fé e da pregação. - Ou, segundo Jerônimo, falava em sentido comparativo, porque os ensinava no país da Judia, pequeno relativamente a todo o mundo, no qual deveria publicar-se a doutrina de Cristo, pela pregação dos Apóstolos.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O Senhor não manifestou, com a sua doutrina, toda a profundidade da sua sabedoria, nem às multidões nem ainda aos seus discípulos, a quem disse: Eu tenho ainda muitas coisas que vos dizer, mas vós não as podeis suportar agora. Contudo, o que julgou digno de transmitir aos outros, da sua sabedoria, não o propôs às ocultas, mas publicamente, embora não fosse entendido por todos. Donde o dizer Agostinho: Quando o Senhor disse - falei publicamente ao mundo, é como se tivesse dito - muitos me ouviram. Mas não era público o seu ensino para quem não o entendesse.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O Senhor falava à multidão em parábolas, como se disse, porque ela não era digna nem capaz de receber a verdade plena, que expunha aos discípulos. — Quanto ao dito do Evangelho - não lhes falava em parábolas - ele se refere, segundo Crisóstomo, ao que pregava nessa ocasião; pois em outras ocasiões muitas outras coisas ensinou às turbas, sem parábolas. — Ou, segundo Agostinho, esse dito não significa que não explicasse nada com expressões apropriadas, mas que quase não deu nenhum ensinamento em que não se servisse de alguma parábola, embora empregasse então expressões claras.

## **Art. 4 — Se Cristo devia ensinar a sua doutrina por escrito.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que Cristo não devia ensinar a sua doutrina por escrito.**

1. — Pois, a escrita foi inventada para, no futuro, gravar a doutrina na memória. Ora, a doutrina de Cristo devia durar eternamente, segundo aquilo do Evangelho: Passará o céu e a terra, mas as minhas palavras não passarão. Logo, parece que Cristo devia ter ensinado a sua doutrina por escrito.

2. Demais. — A lei antiga foi uma figura de Cristo, segundo aquilo do Apóstolo: A lei tendo a sombra dos bens futuros. Ora, a lei antiga foi escrita por Deus, segundo a Escritura: Dar-te-ei duas tabuas de pedra e a lei e os mandamentos que eu escrevi. Logo, parece que também Cristo devia ter escrito a sua doutrina.

3. Demais. — A Cristo, que veio alumiar os que vivem de assento nas trevas e na sombra da morte, como diz o Evangelho, pertencia eliminar as ocasiões de erro e abrir o caminho à fé. Ora, tal o faria escrevendo a sua doutrina. Assim, diz Agostinho: Certos costumam achar dificuldade no fato do Senhor

nada ter escrito, de modo que devamos crer no que os outros dele escreveram. E quem isso diz são sobretudo os pagãos, que, não ousando culpar a Cristo ou blasfemar contra Ele, atribuem-lhe uma sabedoria excelentíssima, mas como a homem. E dizem que os discípulos atribuíram ao mestre mais do que lhe era devido, quando afirmavam que era o Filho e o Verbo de Deus, por quem foram feitas todas as coisas. E depois acrescenta: Estão prontos a crer o que Cristo mesmo disse de si e não o que outros arbitrariamente lhe atribuíram. Logo, parece que Cristo devia ele próprio transmitir a sua doutrina por escrito.

Mas, *em contrário*, entre as Escrituras canônicas, não há nenhum livro escrito por ele.

**SOLUÇÃO.** — Cristo não devia ter deixado a sua doutrina por escrito. — Primeiro, por causa da sua dignidade. Pois, tanto mais excelente é quem ensina e tanto mais excelente deve ser o seu modo de ensinar. Sendo, portanto Cristo o mais excelente dos doutores, o seu modo de ensinar devia consistir em imprimir a sua doutrina no coração dos ouvintes. E por isso diz o Evangelho, que eleos ensinava como quem tinha autoridade. Assim também entre os gentios, Pitágoras e Sócrates, que foram excelentíssimos doutrinadores, nada quiseram escrever. Pois, a escrita tem como fim a impressão da doutrina no coração dos ouvintes. — Segundo, por causa da excelência da doutrina de Cristo, que não pode ser abrangida pela escrita, segundo aquilo do Evangelho: Muitas outras causas porém há ainda, que fez Jesus; as quais se escrevessem uma por uma, creio que nem no mundo todo poderiam caber os livros que delas se houvessem de escrever. O que não significa que devemos crer, como diz Agostinho, não pudesse o mundo conter tais livros, localmente falando, mas que talvez não pudesse compreendê-los a capacidade dos leitores. Se, porém, Cristo tivesse deixado a sua doutrina por escrito, os homens não a julgariam senão pelo que estava escrito. — Terceiro, para que a doutrina promanada dele chegasse a todos numa certa ordem, de modo que sendo primeiro os discípulos os ensinados, ensinassem depois aos outros com as suas palavras e os seus escritos. Se, ao contrário, ele próprio tivesse, escrito, a sua doutrina chegaria a todos imediatamente. Por isso a Escritura diz da sabedoria de Deus: Enviou as suas escravas a chamar à fortaleza. Devemos, porém saber que, como refere Agostinho, certos gentios pensavam ter Cristo escrito certos livros que continham mágicas com as quais fazia milagres, condenados pela doutrina cristã. É contudo os que afirmam ter lido esses tais livros de Cristo não fazem nada de comparável ao que admiram que ele com tais livros tivesse feito. E por juízo divino erram, a ponto de dizerem que esses tais livros eram dedicados a Pedro e a Paulo, porque em vários passos viram esses apóstolos pintados em companhia de Cristo. Nem é de espantar se foram enganados esses falsários pelas figuras pintadas. Pois, durante todo o tempo em que Cristo viveu em corpo mortal, com os seus discípulos, Paulo ainda não era do número deles.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Como diz Agostinho no mesmo livro, Cristo é a cabeça de todos os seus discípulos, como membros do seu corpo. Por isso, o que eles relataram como ensinado e dito por ele, de nenhum modo devemos dizer que não o tivesse ele próprio escrito. Pois, às vezes os seus membros fizeram o que sabiam que o chefe mandou. Assim, todos os seus fatos e ditos que quis que nos lêssemos, mandou-os escrever, como se ele próprio o tivesse escrito.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Por ter a lei antiga sido dada sob figuras sensíveis, também foi convenientemente escrita com sinais sensíveis. Mas a doutrina de Cristo, que é a lei do Espírito de vida, devia ter sido escrita, não com tinta, mas com o espírito de Deus vivo, não em tábuas de pedra, mas em taboas de carne do coração, como diz o Apóstolo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Os que não quiseram crer no que os Apóstolos escreveram de Cristo não acreditariam nem mesmo no que o próprio Cristo escrevesse; de quem opinavam que fazia milagres por meio de artes mágicas.

## Questão 43: Dos milagres feitos por Cristo em geral

Em seguida devemos tratar dos milagres feitos por Cristo. Primeiro em geral. Segundo, em especial, de cada gênero de milagres. Terceiro, em particular, da sua transfiguração.

Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

### Art. 1 — Se Cristo devia fazer milagres.

**O primeiro discute-se assim. — Parece que Cristo não devia fazer milagres.**

1. — Pois, as obras de Cristo deviam concordar com as suas palavras. Ora, ele próprio disse: Esta geração má e adúltera pede um prodígio; mas não lhe será dado outro prodígio senão o prodígio do profeta Jonas. Logo, não devia fazer milagres.

2. Demais. — Assim como Cristo, no seu segundo advento, há de vir com grande poder e majestade, como diz o Evangelho; assim no primeiro se manifestou como fraco, segundo a Escritura: Varão de dores e experimentado nos trabalhos. Ora, fazer milagres é antes próprio do poder que da fraqueza. Logo, não foi conveniente que no seu primeiro advento fizesse milagres.

3. Demais. — Cristo veio salvar os homens pela fé, segundo aquilo do Apóstolo: Pondo os olhos no autor e consumidor da fé, Jesus. Ora, os milagres diminuem o mérito da fé, donde o dizer o Senhor: Vós se não vedes milagres e prodígios não credes. Logo, parece que Cristo não devia fazer milagres.

Mas, *em contrário*, o Evangelho diz, das pessoas dos adversários de Deus: que fazemos nós? Que este homem faz muitos milagres.

**SOLUÇÃO.** — Deus permite ao homem fazer milagres por duas razões. - Primeiro e principalmente para confirmar a verdade que se ensina. Pois, como as verdades da fé excedem a razão, não podem ser provadas por meio de razões humanas, mas é preciso que tirem a sua prova do poder divino. E assim, quando alguém faz obras, que só Deus pode fazer, devemos crer que tais obras têm em Deus a sua causa; do mesmo modo que quando alguém expede cartas assinadas com o selo do rei, devemos crer que da vontade do rei procede o que elas contêm - Segundo, para mostrar a presença de Deus no homem, pela graça do Espírito Santo; de modo que creiamos que Deus habita pela graça em quem faz as obras de Deus. Donde o dizer o Apóstolo: Aquele que vos dá o Espírito Santo obra milagres no meio de vós. Ora, devia tornar-se manifesto aos homens, que Deus habitava em Cristo pela graça, não de adoção, mas de união; e que a sua doutrina sobrenatural procedia de Deus. Por isso foi convenientíssimo que fizesse milagres. Donde o dizer o Evangelho: Quando não queirais crer em mim, crede as minhas obras. E noutro lugar: As obras que meu Pai me deu que cumprisse, essas mesmas são as que dão testemunhos de mim.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O dito do Evangelho — Não lhe será dado outro prodígio senão o prodígio do profeta Jonas — significa, segundo Crisóstomo, que então não receberam o prodígio que pediram, isto é, do céu; e não, que não lhes deu nenhum prodígio. — Ou porque fazia prodígios, não por causa daqueles que sabia terem coração de pedra, mas para que purificasse os outros. Por isso, esses milagres eram feitos, não para eles, mas para os outros.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Embora Cristo viesse na fraqueza da carne que se manifesta pelo sofrimento, veio, contudo com o poder de Deus, que devia manifestar-se pelos milagres.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Os milagres diminuem o mérito da fé na medida em que manifestam a dureza daqueles que não querem crer no que a Escritura divina ensina, senão por meio de milagres. E, contudo melhor lhes é que, por meio de milagres, se convertem à fé, do que permanecerem totalmente na infidelidade. Mas, o Apóstolo diz que os milagres foram feitos para os infieis.

## **Art. 2 — Se Cristo fez milagres por poder divino.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que Cristo não fez milagres por poder divino.**

1. — Pois, a virtude divina é onipotente. Ora, parece que Cristo não foi onipotente nos seus milagres; assim, como diz o Evangelho, não podia ali, isto é, na sua pátria, fazer milagre algum. Logo, parece que não fez milagres por poder divino.

2. Demais. — Não é próprio de Deus orar. Ora, Cristo às vezes orou na ocasião de fazer milagres, como o demonstra a ressurreição de Lázaro e a multiplicação dos pães. Logo, parece que não fez milagres por poder divino.

3. Demais. — O que o poder divino faz não o pode o de nenhuma criatura. Ora, o que Cristo fazia também qualquer criatura podia fazer; por isso os fariseus diziam, que expelia os demônios em virtude de Belzebu, príncipe dos demônios. Logo, parece que Cristo não fez milagres por poder divino.

Mas, *em contrário*, diz o Senhor: O Pai, que está em mim, esse é o que faz as obras.

**SOLUÇÃO.** — Como estabelecemos na Primeira Parte, verdadeiros milagres só o poder divino pode fazê-las; pois, só Deus pode mudar a ordem da natureza, o que constitui o milagre. Por isso Leão Papa diz, que tendo Cristo duas naturezas, uma delas — a divina, refulge pelos seus milagres; a outra — a humana, é a que sucumbe ao sofrimento. E, contudo uma delas age pela comunicação da outra, isto é, enquanto a natureza humana é instrumento da ação divina, e a ação humana recebe a sua virtude da natureza divina, como estabelecemos.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O dito do Evangelho — não podia ali fazer milagre algum — não se refere ao poder absoluto, mas ao que Cristo fazia por conveniência. Assim, não era conveniente operasse milagres entre incrédulos; por isso o evangelista acrescenta: E se admirava da incredulidade deles. E neste sentido a Escritura diz: Acaso poderei eu ocultar a Abraão o que estou para fazer? E ainda: Não poderei fazer nada enquanto tu lá não tiveres entrado.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Comentando aquele lugar do Evangelho — Tomando os cinco pães e os dois peixes, com os olhos no céu abençoou e partiu os pães — diz Crisóstomo: Era necessário crer que Cristo vinha do Pai, de quem era o igual. Por isso, a fim de manifestar uma e outra causa, ora faz milagres pelo seu próprio poder, outras vezes depois de ter orado. Assim, quando se trata de milagres menores, como a da multiplicação dos pães, levanta os olhos para o céu; mas, em se tratando dos milagres maiores, como o de perdoar os pecados ou ressuscitar os mortos, que só Deus pode fazer, então age por poder próprio. — Quanto ao dito do Evangelho, que na ressurreição de Lázaro, levantou os olhos ao céu, não para implorar um socorro celeste, mas para dar exemplo, assim procedeu. Por isso diz: Falei assim por atender a este povo, que está à roda de mim, para que eles creiam que tu me enviaste.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Cristo expelia os demônios por uma virtude diferente da com que os demônios o fazem. Pois, pelo poder dos demônios superiores os demônios são expulsos do corpo humano, continuando porém a ter domínio sobre a alma; porque o diabo não age contra o seu próprio reino. Ao passo que Cristo expulsava os demônios não só do corpo, mas sobretudo da alma. Por isso o

Senhor reprovou a blasfêmia dos fariseus que diziam expulsar ele os demônios com o poder destes, E reprovou, primeiro, porque Satanás não entra em divisão consigo mesmo; segundo, para exemplo dos outros, que expulsavam os demônios pelo Espírito de Deus; terceiro, porque não poderia expulsar o demônio se não o tivesse vencido pelo seu poder divino; quarto, porque nada de comum tinha com Satanás, nem pelas suas obras nem pelo efeito delas; pois, Satanás procurava dispersar aqueles que Cristo unia.

### **Art. 3 — Se Cristo começou a fazer milagres por ocasião das bodas de Cana, mudando água em vinho.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que Cristo não começou a fazer milagres por ocasião das bodas de Caná, mudando água em vinho.**

1. — Pois, um autor diz que Cristo, na sua puerícia, fez muitos milagres. Ora, o milagre da conversão da água em vinho ele o fez nas bodas de Caná, no trigésimo ou no trigésimo primeiro ano da sua idade. Logo, parece que não foi então que começou a fazer milagres.

2. Demais. — Cristo fazia milagres pelo seu poder divino. Ora, esse poder divino ele o teve desde o princípio da sua concepção: pois, desde então era Deus e homem. Logo, parece que desde o princípio fez milagres.

3. Demais. — Cristo, depois do batismo e da tentação começou a congregar os discípulos, com se lê no Evangelho. Ora, foram sobretudo os seus milagres que o levaram a angariar discípulos; assim, como refere o Evangelho, chamou a Pedro, estupefato pelo milagre que fizera, na captura dos peixes. Logo, parece que antes do milagre das bodas de Caná, fez outros.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Por este milagre deu Jesus princípio aos seus, em Caná de Galiléia.

**SOLUÇÃO.** — Cristo fez milagres para confirmar a sua doutrina e para manifestar o seu poder divino. — Por isso, quanto à confirmação, não devia fazer milagres antes de começar a ensinar. E não devia começar a ensinar antes de atingir à idade perfeita, como dissemos, quando tratamos do batismo. — Quanto à manifestação do seu poder, devia mostrar a sua divindade pelos seus milagres; de modo que acreditassem na sua humanidade verdadeira. Por isso, como diz Crisóstomo, fez bem não começando fazer milagres desde a sua primeira idade; do contrário, pensariam que a sua Encarnação era fantástica, e antes do tempo oportuno tê-lo-iam crucificado.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Como diz Crisóstomo, pelas palavras de João Batista, quando diz - Eu vim batizar em água, para ele ser conhecido em Israel — é manifesto que esses milagres, que certos consideram como feitos por Cristo na sua puerícia, são mentiras e ficções. Pois, se na sua primeira idade Cristo tivesse feito milagres, nem João os teria ignorado nem a restante multidão teria necessidade do mestre para manifestá-lo.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Cristo obrava pelo seu poder divino quando era necessário para a salvação humana, por causa da qual se encarnava. Por isso, fez milagres com o seu poder divino, de modo que não prejudicasse à verdade da sua encarnação.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Os discípulos merecem louvor por terem seguido a Cristo, apesar de não o verem fazer nenhum milagre, como diz Gregório numa homilia. E, como diz Crisóstomo, era necessário fazer milagres, sobretudo quando os discípulos já estavam reunidos e devotados a Cristo e atentos às suas obras. Por isso, o evangelista acrescenta: E acreditaram nele os seus discípulos. Não que então

começassem a crer; mas, que então acreditaram mais diligente e perfeitamente. - Ou que chama discípulos aos que haveriam de sê-lo, como expõe Agostinho.

#### **Art. 4 — Se os milagres que Cristo fez foram suficientes a lhe manifestar a divindade.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que os milagres que Cristo fez não eram suficientes a lhe manifestar a divindade.**

1. — Pois, ser Deus e homem é propriedade de Cristo. Ora, os milagres que fez Cristo também outros o fizeram. Logo, parece que não eram suficientes a manifestar-lhe a divindade.

2. Demais. — Nenhum poder é maior que o da divindade. Ora, houve quem fizesse maiores milagres que Cristo; assim, diz o Evangelho: Aquele que crê em mim esse fará também as obras que eu faça e fará outras ainda maiores. Logo, parece que os milagres feitos por Cristo não eram suficientes a manifestar-lhe a divindade.

3. Demais. — O universal não se manifesta suficientemente pelo particular. Ora, cada um dos milagres de Cristo foi uma obra particular. Logo, por nenhum deles podia manifestar-se suficientemente a divindade de Cristo, que tem um poder universal sobre todas as coisas.

Mas, *em contrário*, o Senhor diz: As obras que meu Pai me deu que cumprisse, as mesmas obras que eu faço dão por mim testemunho.

**SOLUÇÃO.** — Os milagres que Cristo fez eram suficientes para manifestar-lhe a divindade, num tríplice ponto de vista. — Primeiro, pela mesma espécie dessas obras, que transcendiam todo poder de qualquer virtude criada; e portanto não podiam ser feitas senão por virtude divina. Por isso, o cego que recobrou a vista dizia: Desde que há mundo, nunca se ouviu que alguém abrisse os olhos a um cego de nascença. Se este não fosse Deus não podia ele obrar coisa alguma. — Segundo, pelo modo de fazer os milagres; pois, ele os fazia quase por poder próprio e não depois de ter orado, como os outros. Donde o dizer o Evangelho: Dele saía uma virtude que os curava a todos. O que demonstra, como nota Cirílo, que não dependia de nenhum poder alheio; mas, sendo naturalmente Deus, agia por virtude própria sobre os enfermos. E por isso também jazia inumeráveis milagres. Por isso, àquilo do Evangelho — Com sua palavra expelia os espíritos e curava todos os enfermos — diz Crisóstomo: Notai como os evangelistas reterem uma multidão de pessoas curadas, sem nomear nenhuma em particular, indicando apenas com uma palavra, a multidão inumerável de milagres. E assim mostrava uma virtude igual a de Deus Padre, conforme aquilo do Evangelho: Tudo o que fizer o Pai, o faz também semelhantemente o Filho. E ainda: Assim como o Pai. ressuscita os mortos e lhes dá vida, assim também dá o Filho vida aqueles que quer. — Terceiro, pela doutrina mesma em virtude da qual se afirmava Deus, a qual se não fosse verdadeira não fora confirmada por milagres feitos pelo seu poder divino. Por isso se diz no Evangelho: Que nova doutrina é esta? Porque ele põe preceito com império até aos espíritos imundos e obedecem-lhe.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Era essa uma objeção dos gentios. Donde o dizer Agostinho: Cristo, afirmam, não fez milagres que fossem sinais suficientes da sua tão grande majestade. Pois, aquela purificação figurada, pela qual expulsava os demônios, a cura de doentes, a vida restituída aos mortos e outras obras tais são pequenas para Deus. Ao que Agostinho responde assim: Também nós confessamos que os profetas fizeram coisas semelhantes. Mas Moisés e os outros profetas renunciaram o Senhor Jesus e lhe deram grande glória. E essas mesmas obras também Cristo quis fazer, pois seria absurdo que não as fizesse ele depois de havê-las feito por meio dos profetas. Certas

coisas porém fez, que só ele podia fazer: nascer de uma Virgem, ressurgir dos mortos e subir ao céu. E quem pensar que isso é pouco para Deus, ignoro o que mais espera. Por ventura, depois de assumida a humanidade, devia fazer outro mundo para acreditarmos que foi ele quem fez o mundo? Mas não podia ser feito um mundo nem maior nem igual ao das obras referidas; e então, se fizesse algo menor que elas, também isso seria tido em pouca conta.

Quanto ao que outros fizeram, Cristo o fez mais excelentemente. Por isso, aquilo do Evangelho — Se eu não tivesse feito entre elestais obras quais não fezoutro algum, etc., diz Agostinho: Nenhuma obra de Cristo é maior que a ressurreição de um morto, da qual sabemos que também os profetas a fizeram. Mas Cristo operou milagres que ninguém mais obrou. Responder-nos-ão, porém, que outros fizeram o que nem ele nem ninguém jamais fez. Contudo, não há nenhuma prova que algum dos antigos fizesse o que ele fez curar tão numerosos vícios, tantas doenças perigosas e tantas vexações dos mortais, com tão grande poder. Pois, não podendo dar o nome de cada um dos que curou com a sua palavra, a medida que se lhe apresentavam, Marcos diz: E aonde quer que ele entrava, fosse nas aldeias, ou nos casais, ou nas cidades, punham os enfermos no meio das praças e pediam-lhe que os deixasse tocar ao menos a orla do seu vestido; e todos os que o tocavam ficavam sãos. Ora, essas obras ninguém mais as fez neles senão Cristo. E nesse sentido devemos entender a expressão do Evangelho, que é — neles — e não entre eles — ou — na presença deles; mas exatamente — neles — porque os curou. E quem quer que tivesse feito neles essas curas, não as fez tais quais; pois, quem quer que as tivesse feito algumas delas, tê-las-ia feito por autoria de Cristo; ao passo que Cristo as realizou por si mesmo e não por autoria de outros

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Agostinho, interpretando essas palavras de João, indaga quais fossem essas obras maiores, que haviam de fazer os crentes em Cristo. Seriam porventura as de curar os doentes a simples sombra deles ao passarem? Pois, maior obra é curá-las com a sombra do que Cristo com a fímbria da sua túnica. Contudo, quando assim falava, queria fazer ver os efeitos e as obras da sua palavra. Pois, quando dizia — O Pai que está em mim esse é o que faz as obras — a que obras se referia senão às palavras que proferia? E o fruto dessas mesmas palavras era a fé dos discípulos. Contudo pela evangelização dos discípulos, não foram tão poucos esses que nele creram, pois também os gentios vieram a ser crentes. Assim, não se partiu triste da presença a ele aquele rico que pedia conselhos de vida eterna? E todavia o conselho que ele ouviu e não praticou, muitos o praticaram quando Cristo o pregava por meio dos discípulos. Eis porque as obras que realizou, pregadas pelos que nele criam, eram maiores que as que ensinou aos seus ouvintes. Mas ainda mais nos move o fato de ter operado essas obras maiores por meio dos Apóstolos. Assim, referindo-se a eles não disse somente: Quem crer em mim. Mas, ouvi o que disse: Quem crer em mim, esse fará também as obras que eu faço. Primeiro as farei eu — diz — depois as fará os que crerem em mim, porque eu o farei fazê-las. E essas obras em que consistem, senão em fazer do ímpio um justo? O que Cristo opera em nós mas não sem nós. E isso eu até mesmo direi que é mais do que criar o céu e a terra. Pois, o céu e a terra passarão; ao passo que a salvação e a justificação dos predestinados permanecerá. — Mas no céu os anjos são as obras de Deus. Porventura também fará maiores obras que essa quem coopera com Cristo na sua justificação própria? Julgue quem puder, se é mais criar os justos, que justificar os ímpios. Por certo, se ambas essas obras supõem o mesmo poder, esta última necessita de maior misericórdia. Mas nenhuma necessidade nos obriga a compreender todas as obras de Cristo, implicadas no seu dito - Fará obras maiores que estas. Pois, talvez dissesse isso das obras que nesse momento fazia; porque então procurava infundir a fé. E por certo, é menos pregar verbalmente a justiça, o que fez por nosso amor; do que justificar os ímpios, o que realiza em nós para também nós o fazermos.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Quando uma obra determinada é uma obra própria de um certo agente, então dessa obra determinada se deduz a virtude total do agente. Assim, raciocinar, sendo uma atividade própria do homem, mostra que é homem quem raciocina qualquer propósito deliberado que tome. E semelhantemente, como só Deus pode fazer milagres por virtude própria, fica suficientemente provado que Cristo é Deus por qualquer dos milagres que fez por virtude própria.

## **Questão 44: De cada uma das espécies de milagres.**

Em seguida devemos tratar de cada uma das espécies de milagres.

### **Art. 1 — Se houve conveniência nos milagres que Cristo fez em relação a substâncias espirituais.**

**O primeiro discute-se assim. — Parece que não houve conveniência nos milagres que Cristo fez em relação a substâncias espirituais.**

1. — Pois, entre as substâncias espirituais; os santos anjos governam os demônios; porque, como diz Agostinho, o espírito pecador divorciado da vida racional, é governado pelo espírito de vida racional, pio e justo. Ora, não lemos nos Evangelhos que Cristo tivesse feito nenhum milagre relativamente aos anjos bons. Logo, também não devia ter feito nenhum relativamente aos demônios.

2. Demais. — Os milagres de Cristo tinham por fim manifestar-lhe a divindade. Ora, a divindade de Cristo não devia ser manifestada aos demônios, o que viria impedir o mistério da sua paixão, segundo o Apóstolo: Se eles a conheceram, nunca crucificariam ao Senhor da glória. Logo, nenhum milagre devia Cristo fazer relativamente aos demônios.

3. Demais. — Os milagres de Cristo se ordenavam à glória de Deus; por isso diz o Evangelho, que as turbas, vendo um paralítico curado por Cristo, temeram e glorificaram a Deus porque deu tal poder aos homens. Ora, não é próprio dos demônios glorificar a Deus, porque o louvor não tem beleza na boca do pecador, no dizer da Escritura. Por onde, como dizem Marcos e Lucas, Cristo não permitia aos demônios proclamarem nada do atinente à sua glória. Logo, parece não era conveniente que fizesse nenhum milagre relativamente a eles.

4. Demais. — Os milagres feitos por Cristo se ordenam à salvação dos homens. Ora, certos demônios foram expulsos de certos homens, em detrimento deles. Às vezes corporal; assim; refere o Evangelho, que o demônio, por ordem de Cristo, dando grandes gritos e maltratando muito o homem, saiu dele; e ficou como morto, de sorte que muitos diziam — está morto. Outras vezes também em detrimento das coisas, como quando se fez os demônios se introduzirem em porcos, que se precipitaram no mar; sendo por isso Cristo rogado pelos habitantes da região a sair do país deles, como lemos no Evangelho. Logo, parece que esses milagres eram inconvenientes.

Mas, *em contrário*, a Escritura o prenunciou, quando disse: Exterminarei da terra o espírito imundo.

**SOLUÇÃO.** — Os milagres que Cristo fez serviam de argumentos em favor da fé que pregava. Pois, haveriam de vir homens crentes nele que, por virtude da sua divindade, suplantassem o poder dos demônios, conforme lemos no Evangelho: Agora será lançado fora o príncipe deste mundo. Por isso, foi conveniente que, entre outros milagres, também livrasse os obsessos dos demônios.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Assim como os homens deviam ser livrados por Cristo do poder dos demônios, assim também deviam ser por ele associados aos anjos, segundo aquilo do Apóstolo: Pacificando pelo sangue da sua cruz tanto o que está na terra como o que está no céu. Por isso, o único milagre que convinha fazer, relativamente aos anjos, é que estes aparecessem aos homens; e isso se deu na natividade, a ressurreição e a ascensão.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Como diz Agostinho, Cristo deu-se a conhecer aos demônios na medida em que lh'o aprouve; e tanto lhe aprouve quanto era necessário. Mas deu-se-lhes a conhecer não como aos

santos anjos, pelas causas da vida eterna, mas por certos efeitos temporais do seu poder. Assim, primeiro, vendo Cristo ter fome depois do jejum, não o tiveram por Filho de Deus. Por isso, àquilo do Evangelho — Se és o Filho de Deus — diz Ambrósio: Que quer o demônio significar, começando com essa pergunta, senão que sabe que o Filho de Deus havia de vir, mas não o julgava sujeito às necessidades do corpo? Mas depois, à vista dos milagres, conjeturou, por suspeitas, que fosse o Filho de Deus. Por isso, aquilo do Evangelho — Bem sei quem és: que és o Santo de Deus — diz Crisóstomo, que não tinha um conhecimento certo ou firme do advento de Deus. Sabia, porém que Cristo tinha sido prometido pela lei, sendo por isso que diz o Evangelho: Sabiam que ele mesmo era o Cristo. E quanto ao terem-no confessado Filho de Deus, o fizeram mais por suspeita que por certeza. Por isso Beda diz: Os demônios confessam o Filho de Deus; e como a seguir se refere: Sabiam que ele era o Cristo. Porque, vendo-o o diabo exausto pelo jejum, tomou-o como um verdadeiro homem; mas, pelo não ter vencido com a tentação, entrou a duvidar se não seria o Filho de Deus. Mas quando deu provas do seu poder, pelos milagres, ou compreendeu, ou antes, suspeitou que fosse o Filho de Deus. E se persuadiu aos judeus que o crucificassem, não foi pelo não reputar Filho de Deus, mas por não prever que seria vencido pela morte dele. Assim, desse mistério recôndito aos séculos, diz o Apóstolo, que ninguém, dos príncipes deste mundo, o conheceu; pois, se o tivessem conhecido nunca teriam crucificado o Senhor da glória.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O milagre da expulsão dos demônios Cristo não o fez para utilidade deles, mas para a dos homens, a fim de que o glorificassem. E por isso proibiu-os proclamarem-lhe o louvor. — Primeiro, para exemplo. Pois, como diz Atanásio, impedia o demônio de falar, embora fosse para proclamar a verdade, para também nós nos acostarmos a desprezar tais ditos, mesmo pareçam traduzir a verdade. Pois, é pecaminoso deixarmos-nos instruir pelo diabo, quando temos à nossa disposição a Escritura divina; o contrário seria perigoso, porque os demônios frequentemente misturam a mentira com a verdade. — Segundo, porque, como diz Crisóstomo (Cirilo Alexandrín.) não deviam eles arrebatam a glória do ofício apostólico. Nem convinha que uma boca impura fosse a que publicasse o mistério de Cristo, porque o louvor não tem beleza na boca do pecador. — Terceiro, porque, como diz Beda (Teofilacto), não queria desse modo despertar a inveja dos Judeus. Por isso também os próprios Apóstolos foram mandados calar a respeito dele, a fim de não diferirem o mistério da paixão com a proclamação da divina majestade.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Cristo veio especialmente ensinar e fazer milagres para utilidade dos homens, sobretudo quanto à salvação da alma. Por isso permitiu aos diabos, que expulsava, causar certos danos aos homens, quer na pessoa quer nos bens deles, para a salvação da alma humana, por meio da instrução deles. Por isso diz Crisóstomo, que Cristo permitiu aos demônios introduzirem-se nos porcos. Não que disso o persuadissem aqueles; mas, primeiro, para nos mostrar a grandeza do dano que causam aos homens as insídias dos demônios. Segundo, para que todos compreendessem que nem contra porcos ousam fazer nada, sem o consentimento dele, Cristo. Terceiro, para mostrar que causariam maiores danos aqueles homens, que aos referidos porcos, se os homens não fossem ajudados da providência divina. E também por essas mesmas causas permitiu que o libertado dos demônios fosse na mesma hora afligido mais gravemente, de cuja aflição porém logo o livrou. O que também mostra, como diz Beda, que muitas vezes, quando nos esforçamos por nos converter a Deus, depois dos pecados, o nosso antigo inimigo nos arma maiores e novas insídias. E isso faz ou para nos incutir o ódio da virtude ou para vingar-se da injúria sua expulsão. E enfim, o homem curado tornou-se como morto, porque, explica Jerônimo, aos curados foi dito: Já estais mortos e a vossa vida está escondida com' Cristo em Deus.

## **Art. 2 — Se Cristo fez convenientemente milagres em relação aos corpos celestes.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que Cristo não fez convenientemente milagres em relação aos corpos celestes.**

1. — Pois, como diz Dionísio, não é próprio da divina providência destruir, mas conservar. Ora, os corpos celestes são de natureza incorruptível e inalterável, como o prova Aristóteles. Logo, não devia Cristo fazer nenhuma mudança na ordem dos corpos celestes.

2. Demais. — Pelo movimento dos corpos celestes é que se demarca o curso dos tempos, segunda a Escritura: Façam-se uns luzeiros no firmamento do céu e sirvam de sinais para mostrar os tempos, os dias e os anos. Assim, pois, mudado o curso dos corpos celestes, muda-se também a distinção e a ordem dos tempos. Ora, não há notícia que essa mudança fosse percebida pelos astrólogos, que contemplavam os astros e contavam os meses, no dizer da Escritura. Logo, parece que Cristo não fez nenhuma mudança relativamente ao curso dos corpos celestes.

3. Demais. — Era mais curial que Cristo fizesse milagres, quando vivia e ensinava, que na sua morte. Ou porque, como diz o Apóstolo. Foi crucificado por enfermidade, mas vive pelo poder de Deus, pelo qual fazia milagres; e quer também por Ihe serem os milagres a confirmação da doutrina. Ora, não nos diz o Evangelho, que durante a sua vida Cristo fizesse algum milagre relativo aos corpos celestes; ao contrário, aos f'ariseus que Ihe pediam um sinal do céu, recusou dar-lhes, como lemos no Evangelho. Logo, parece que na ocasião da sua morte também não devia fazer nenhum milagre relativamente aos corpos celestes.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Toda a terra ficou coberta de trevas até a hora nona e escureceu-se também o sol.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos os milagres de Cristo deviam ser tais que Ihe patenteassem suficientemente a divindade. Ora, não a manifestam evidentemente as transmutações dos corpos inferiores, que também podem ser alterados por outras causas, como pela transmutação do curso dos corpos celestes, o qual só por Deus foi ordenado de maneira imutável. E é o que diz Dionísio: Devemos saber que se alguma mudança pode haver na ordem e no movimento dos céus, só o poderá ser pela causa que fez e muda todas as causas por uma simples palavra. Por isso houve conveniência em Cristo fazer milagres mesmo em relação aos corpos celestes.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Assim como é natural aos corpos inferiores serem movidos pelos corpos celestes, que lhes são superiores na ordem da natureza, assim também é natural a qualquer criatura ser mudada por Deus conforme os decretos da sua vontade. Por isso diz Agostinho, e também se lê na Glosa àquilo do Apóstolo — Contra a natureza foste enxertado etc. Deus, Criador e Autor de todas as naturezas, nada faz contra a natureza, pois a natureza de cada ser tem nele a sua fonte. Por isso, não se corrompe a natureza dos campos celestes quando Deus lhes altera o curso; corromper-se-ia porém se fosse alterado por alguma outra causa.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O milagre feito por Cristo não perverteu a ordem dos tempos. Pois, segundo certos, essas trevas ou obscurecimento do sol, que se verificaram na paixão de Cristo, tiveram a sua causa na retração dos raios solares, sem nenhuma mudança causada no movimento dos corpos celestes, pelo qual se medem ostempos. Donde o dizer Jerônimo: O Campadário maior retraiu os seus raios ou para que não visse o Senhor pendente da cruz, ou para que não Ihe gozassem dos raios ou ímpios blasfemadores. — Essa retração dos raios porém não deve entender-se como significando que o sol

tenha o poder de emitir ou retrair raios, pois, ele os emite não por eleição, mas por natureza, como diz Dionísio. Mas se diz que o sol retraiu os raios por não terem eles, por virtude do poder divino, chegado até a terra. Orígenes, porém explica esse fato pela interposição das nuvens. Devemos por consequência entender, diz, que muitas e grandes nuvens tenebrosíssimas se acumulavam sobre o céu de Jerusalém, terra da Judéia donde resultaram as trevas profundas desde a sexta até a nona hora. Penso, pois, que assim como o ter-se cindido o véu do templo, o tremor da terra e outros fenômenos que se verificaram durante a paixão, só se deram em Jerusalém, assim também no caso vertente. Podemos, porém, tomando o texto - Toda a terra ficou coberta de trevas num sentido mais lato, aplicá-lo a toda a terra de Judéia pois, em tal sentido a elo se aplica, como quando, conforme lemos na Escritura, disse Abdias a Elias — Viva o Senhor teu Deus, que não há nação nem reino onde meu amo te não tenha mandado buscar — mostrando que o buscara entre as gentes que habitavam perto da Judéia.

Mas, nesta matéria, devemos seguir antes a Dionísio, que, como testemunha ocular, compreendeu que tal fato foi possível pela interposição da lua entre nós e o sol. Assim, diz: Vimos — estava então no Egito — inopinadamente a lua ocultar o sol. E descobre aí quatro milagres. — O primeiro é que naturalmente o eclipse do sol, por interposição da lua, nunca se dá senão quando esses astros estão em conjunção. Ora, então a lua estava em oposição com o sol, pois era o décimo quinto dia, depois da lua nova, quando se celebrou a Páscoa dos Judeus. Por isso: Pois, não era o tempo oportuno. — O segundo milagre consistiu em ter a lua sido vista simultaneamente com o sol, no meio do céu, cerca da hora sexta; e de tarde apareceu no seu lugar, isto é, no oriente, oposta ao sol. Por isso diz: E de novo a vimos, isto é, a lua, desde a hora nona, quando se afastou do sol e cessaram as trevas, até a tarde, imposta por uma ação sobrenatural na linha dia me trai do sol, isto é, diametralmente oposta do sol. Donde se concluiu que não foi perturbado o curso habitual dos tempos, pois o poder divino fez com que a lua, sobrenaturalmente, se aproximasse do sol no tempo oportuno, e depois, afastando-se do sol, no tempo devido se colocasse de modo no seu lugar próprio. — O terceiro milagre esteve no seguinte. Uma eclipse natural sempre com cada parte ocidental do sol para acabar na parte oriental; porque a lua tem o seu movimento próprio, do ocidente para o oriente, mais veloz que o movimento próprio do sol; por isso, vindo do ocidente, alcança o sol e o ultrapassa, tendendo para o oriente. Mas, no caso vertente, a lua já tinha ultrapassado o sol e distava dele a metade do círculo, estando-lhe em oposição. Por onde havia necessariamente de voltar para o oriente em direção ao sol e alcançá-lo primeiro pela parte oriental, dirigindo-se para o ocidente. E é o que diz Dionísio: Também vimos a eclipse, começando da parte oriental, chegar ao termo do sol, porque eclipsou-o todo, e depois retroceder. — O quarto milagre consistiu no seguinte. No eclipse natural o sol começa a reaparecer pela parte que principiou primeiro a obscurecer-se: porque a lua, pondo-se na frente do sol, pelo seu movimento natural o ultrapassa em direção ao oriente; e assim, a parte ocidental do sol, que primeiro ocupou, é também a que primeiro abandona. Mas, no caso em discussão, a lua, voltando milagrosamente do oriente para o ocidente, não ultrapassou o sol, de modo a ficar mais ao ocidente, que ele. Mas, depois de ter chegado ao termo do sol, voltou para a parte oriental; e assim, a parte do sol, que por último ocupou, foi também a que primeiro abandonou. Por onde, o eclipse começou pela parte oriental, mas a claridade começou primeiro a manifestar-se pela parte ocidental. E é o que diz Dionísio: E de novo vimos, não do mesmo lugar, isto é, não da mesma parte do sol, mas ao contrário no sentido do diâmetro, começar o eclipse e acabar. — Crisóstomo acrescenta ainda um quinto milagre dizendo, que as trevas duraram três horas, apesar do eclipse solar ter se consumado num instante; pois, não foi demorado, como o sabem os que o observaram. Pelo que dá a entender que a lua parou diante do sol. A não ser que preferíssemos dizer que o tempo das trevas deve ser contado desde o instante em que o sol começou a obscurecer-se até o momento em que ficou de novo totalmente livre. Mas, diz Orígenes, os filhos deste século objetam contra um tal prodígio, perguntando: — Como é que um fato tão admirável nenhum dos gregos nem

dos bárbaros o descreveu? E refere que um certo Flegonte escreveu, nas suas Crônicas, que esse fato se deu no principado de Tibério César; mas não especificou que foi por ocasião de uma lua cheia. E isso podia ter acontecido, porque os astrólogos de todas as terras, que viviam nesse tempo, não se preocupavam em observar nenhum eclipse por não ser então ocasião de nenhum; de modo que atribuíram as trevas que presenciavam, a algum fenômeno atmosférico. Mas no Egito, onde raramente aparecem nuvens, por causa da serenidade do ar, Dionísio e os seus companheiros foram levados a observar o eclipse referido, causa da obscuridade.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Cristo devia, sobretudo, manifestar por milagres a sua divindade, quando mais se lhe faziam sentir as necessidades da natureza humana. Por isso, na sua natividade apareceu uma nova estrela no céu. Donde o dizer Máximo: Se desprezas o presépio, levanta um pouco os olhos e contempla a nova estrela do céu, anunciando ao mundo a natividade do Senhor. — Mas na paixão a humanidade de Cristo foi sujeita a uma miséria ainda maior. Por isso era necessário que maiores milagres se realizassem no tocante aos principais luzeiros do mundo. E, como diz Crisóstomo, esse foi o sinal prometido aos que o pediam, quando disse, aludindo à sua cruz e ressurreição: Esta geração perversa e adúltera pede um prodígio e não lhe será dado outro prodígio senão o prodígio do profeta Jonas. Pois, isso era muito mais admirável que o fizesse, quando crucificado, do que quando andava na terra.

### **Art. 3 — Se Cristo fez com conveniência milagres em relação aos homens.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que Cristo não fez com conveniência milagres em relação aos homens.**

1. — Pois, no homem a alma é superior ao corpo. Ora, Cristo fez muitos milagres em relação aos corpos; mas não vemos que fizesse nenhuns sobre as almas. Pois, nem converteu miraculosamente nenhuns incrédulos a fé, mas advertindo-os e mostrando-lhes os milagres exteriores; nem referem os Evangelhos que desse sabedoria a nenhuns fatuos. Logo, parece que não obrou com conveniência milagres em relação aos homens.

2. Demais. — Como se disse, Cristo fazia milagres pelo seu poder divino, ao qual é próprio obrar súbita e perfeitamente e sem o auxílio de ninguém. Ora, Cristo nem sempre curava subitamente o corpo humano. Assim, refere o Evangelho, que tomando o cego pela mão, o tirou para fora da aldeia; e cuspiendo-lhe nos olhos, tendo-lhe imposto as suas mãos, lhe perguntou se via alguma coisa. E levantando ele os olhos disse: Vejo os homens como árvores que andam. Depois tornou-lhe Jesus a pôr as mãos sobre os olhos, e começou ele a ver e ficou de todo curado, de sorte que via distintamente todos os objetos. Por onde é claro que não o curou subitamente, mas, primeiro de um modo imperfeito, cuspiendo-lhe nos olhos. Logo, parece que não fez com conveniência milagres em relação aos homens.

3. Demais. — Não é necessário eliminarem-se simultaneamente coisas que não resultam uma da outra. Ora, as doenças do corpo nem sempre são causadas pelo pecado, como é claro pelas palavras do Senhor: Não nasceu cego por pecado que ele fizesse, nem seus pais. Logo, não devia perdoar os pecados a quem só lhe vinha pedir a cura do corpo, como vemos no Evangelho que fez com o paralítico. Sobretudo que, sendo a restituição da saúde do corpo menor bem que a remissão dos pecados, não constituía prova suficiente do seu poder de perdoar os pecados.

4. Demais. — Os milagres de Cristo foram feitos em confirmação da sua doutrina e do testemunho da sua divindade, como se disse. Ora, ninguém deve opor obstáculo ao fim da sua própria obra. Logo, parece que Cristo não devia ter ordenado a certos curados milagrosamente não publicarem os milagres

de que foram objeto. Assim, sobretudo que a certos outros mandou proclamarem os milagres que lhes fez; assim, como lemos no Evangelho, disse aquele a quem livraria dos demônios: Vai para a tua casa, para os teus, e anuncia-lhes quão grandes coisas o Senhor te fez.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Ele tudo tem bem jeito; fez não só que ouvissem os surdos, mas que falassem os mudos.

**SOLUÇÃO.** — Os meios conducentes a um fim devem ser-lhe proporcionados. Ora, Cristo veio ao mundo ensinar, para salvar os homens, segundo aquilo do Evangelho: Deus não enviou seu filho ao mundo para condenar o mundo, mas para que o mundo seja salvo por ele. Logo, era conveniente que, em particular, curando milagrosamente os homens, se mostrasse o Salvador universal e espiritual deles.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Os meios conducentes a um fim são destes distintos. Ora, os milagres feitos por Cristo ordenavam-se, como ao fim, à salvação da parte racional, consistente na iluminação da sabedoria e na justificação dos homens. E desses fins o primeiro pressupõe o segundo; pois, como diz a Escritura, na alma que é maligna não entrará a sabedoria nem habitará no corpo sujeito a pecados. Ora, justificar os homens não era possível sem a cooperação da vontade deles; o contrário se oporia à justiça, que por essência implica a retidão da vontade, e também à essência da natureza humana, que deve ser conduzida ao bem pelo livre arbítrio e não pela coação. Ora, Cristo pelo seu poder divino justificava os homens interiormente, mas não contra a vontade deles. Nem isso constituía a essência, mas o fim dos milagres. Semelhantemente, também pelo seu poder divino, infundiu a sabedoria divina em homens simples como eram os discípulos; donde o dizer-lhes: Eu vos darei uma boca e uma sabedoria à qual não poderão resistir nem contradizer todos os vossos inimigos. O que, quanto à iluminação interior, não se enumera entre os milagres visíveis; mas só quanto ao ato exterior, pois viram falar tão sábia e constantemente homens os que eram iletrados e simples. Por isso diz a Escritura: Vendo os judeus a firmeza de Pedro e de João, depois de saberem que eram homens sem letras e idiotas, se admiravam. — E contudo esses efeitos espirituais; embora distintos dos milagres visíveis, são todavia uns testemunhos da doutrina e do poder de Cristo, segundo aquilo do Apóstolo: Confirmando-o com maravilhas e sinais e com virtudes diversas e com dons do Espírito Santo. Cristo, porém fez certos milagres sobre as almas dos homens, sobretudo atinentes a transformações nas potências inferiores delas. Por isso, àquilo do Evangelho. — Levantando-se ele, a seguiu — diz Jerônimo: O próprio resplendor e a majestade da divindade oculta que lhe iluminava mesmo a face humana, podia desde logo atrair para si os que uma vez o contemplavam. E aquele outro lugar do Evangelho — Os príncipes dos sacerdotes, etc., diz o mesmo Jerônimo: Dentre todos os milagres que fez o Senhor parece-me o mais admirável o ter podido ele só, como homem, e desprezível nesse tempo, expulsar uma tão grande multidão aos golpes de um chicote. Os olhos resplendiam-lhe como com raios ígneos de sol e a majestade divina iluminava-lhe a face. E Orígenes considera esse, maior milagre que o da conversão da água em vinho; pois, neste a matéria subsistia inanimada, ao passo que no primeiro o seu engenho dominou tantos milhares de homens. — E sobre aquele dito do evangelista — Recuaram para trás e caíram por terra - diz Agostinho: Com uma palavra, sem nenhuma arma abateu, repeliu e dispersou uma turba tão feroz pelo ódio quão terrível pelas armas: é que Deus animava aquele corpo. — E a isto também respeita aquele outro passo, que Jesus passando pelo meio deles, se retirou; à cerca do qual diz Crisóstomo, que o estar no meio dos que o buscavam para prender, e não ser preso mostrava a eminência da sua divindade. E ainda há outro passo - Jesus escondeu-se e saiu do templo - que Agostinho explica assim: Não se escondeu num canto do Templo nem se ocultou atrás de uma parede ou de uma coluna, como quem teme, mas tornando-se invisível, por um poder celeste, aos que o buscavam, saiu passando pelo meio deles. — E tudo isso mostra que Cristo, pelo seu poder divina, causou mudanças nas almas dos homens, quando o quis, não só justificando e infundindo a sabedoria —

a que constitui a fim dos milagres, mas também exteriormente aliciando, aterrorizando ou estupefazendo - o que constitui a essência mesma dos milagres.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Cristo veio salvar o mundo, não só pela seu poder divino, mas também pelo mistério da sua Encarnação. Por isso frequentemente, ao curar os enfermas, não somente usava esse, fazendo-os sarar por uma simples ordem, mas ainda fazia contribuir para tal a sua humanidade. Por isso, aquilo do Evangelho — Pondo as mãos sobre cada um deles, os sarava — diz Cirilo: Embora, como Deus, pudesse curar com uma palavra todas as doenças, contudo toca os doentes, mostrando assim ser o seu próprio corpo capaz de contribuir como um remédio eficaz. E aquele outra lugar — Cuspindo-lhe nos olhos, tendo lhe imposto as mãos, etc. diz Crisóstomo. (Vítor Antíquoeno): Cuspiu-lhe nos olhos e impôs as mãos ao cego, a fim de mostrar que a palavra divina, acompanhada do ato, perfazia os milagres; pois, a mão indica o ato; o cuspir, a palavra proferida pela boca. — E a propósito do outro passo evangélico - Cuspiu no chão e fez lodo do cuspe e untou com o lodo os olhos do cego, diz Agostinho: Com a sua saliva fez o lodo, porque o Verbo se fez carne. Ou também para significar que foi ele quem formou o homem do limo da terra, como diz Crisóstomo.

Também devemos considerar, sobre os milagres de Cristo, que comumente as suas obras eram perfeitíssimas. Por isso, àquilo do Evangelho - Todo homem põe primeiro o bom vinho — diz Crisóstomo: Os milagres de Cristo são tais que em muito sobrepujando em utilidade e beleza quanto a natureza pode produzir. — E semelhantemente, num instante restituía aos enfermos a saúde perfeita. Por isso, ao lugar do Evangelho — Tendo chegado Jesus, diz Jerônimo: O Senhor restituía a saúde, total e simultaneamente.

Especialmente, porém, no caso do cego, deu-se o contrário, por causa da infidelidade dele, como diz Crisóstomo (Vítor Antroqueno) Ou, como diz Beda, aquele a quem podia curar total e simultaneamente, a esse o cura aos poucos para mostrar a magnitude da cegueira humana, que aos poucos e como gradualmente é que pode iluminar-se; a fim de nos chamar a atenção sobre a sua graça, com a qual auxilia cada progresso na perfeição.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como dissemos Cristo fazia milagres pelo seu poder divino. Ora, as obras de Deus são perfeitas, como diz a Escritura. Mas, só é perfeito o que atinge o seu fim. E o fim da cura do corpo, operada por Cristo, era a cura da alma. Por isso, não devia Cristo curar o corpo de ninguém, sem lhe curar a alma. Por onde, aquilo do Evangelho — Em dia de sábado curei a todo um homem — diz Agostinho: Por ter sido curado, para ter a saúde do corpo, também acreditou, para que tivesse a saúde da alma. — Mas especialmente disse ao parálítico — São te perdoados os pecados: porque, como diz Jerônimo, nos der assim a entender que os pecados causam em nosso corpo muitas enfermidades, e foi essa talvez a razão de Cristo perdoar primeiro os pecados a fim de eliminadas as causas da doença, ser restituída a saúde. Por isso diz o Evangelho: Não peques mais, para que te não suceda alguma coisa pior. O que Crisóstomo explica dizendo: Ficamos assim informados que do pecado é que lhe nasceu a doença. — Embora também, como diz Crisóstomo, quanto mais principal é a alma, que o corpo, tanto mais importante é perdoar os pecados, que restituir a saúde do corpo; mas, como esse perdão não se manifesta exteriormente, Cristo obra o menos importante, mas mais manifesto, para dar a conhecer o mais importante, embora não manifesto.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Aquilo do Evangelho — Vede lá que o não saiba alguém — diz Crisóstomo: O que aqui diz não é contrário ao que tinha dito ao outro: Vai e anuncia a glória de Deus. Pois, assim nos adverte a impedir de nos louvarem os que o fazem, tendo em vista a nossa pessoa como tal. Mas, se o louvor que nos tributam se referir à glória de Deus, não devemos impedi-los, mas ao contrário, desejar que o façam.

## **Art. 4 — Se Cristo fez convenientemente milagres atinentes às criaturas irracionais.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que Cristo não fez convenientemente milagres atinentes às criaturas irracionais.**

1. — Pois, os brutos são superiores às plantas. Ora, Cristo fez milagres relativos as plantas; assim, a sua palavra fez secar uma figueira, como lemos no Evangelho. Logo, parece que também devia ter feito milagres relativos aos brutos.

2. Demais. — A pena só por uma culpa é que é justamente aplicada. Ora, a figueira não tinha culpa de Cristo não a ter encontrado com frutos, pois, deles não era tempo. Logo, parece que não devia tê-la feito secar.

3. Demais. — A água e o ar estão entre o céu e a terra. Ora, Cristo fez certos milagres no céu, como se disse. E também na terra, quando esta tremeu, por ocasião da paixão. Logo, parece que também devia ter feito como objeto de seus milagres O ar e a água; e assim, dividir o mar, como o fez Moisés; ou ainda um rio, como o fizeram Josué e Elias; e também causar trovões no ar, como se deu no monte Sinai, quando foi dada a lei, e como o fez Elias.

4. Demais. — A divina Providência se serve das obras milagrosas para governar o mundo. Ora, essas obras pressupõem a criação. Logo, Cristo não devia, nos seus milagres, recorrer à criação, como quando, por exemplo, multiplicou os pães. Logo, parece que não houve conveniência nos seus milagres, relativos às criaturas irracionais.

Mas, *em contrário*, Cristo é a sabedoria de Deus, da qual diz a Escritura: Dispõe todas as causas com suavidade.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, os milagres de Cristo se ordenavam a manifestar-lhe o poder divino, para a salvação dos homens. Ora, por natureza ao poder divino hão de lhe estar sujeitas todas as criaturas. Logo, devia ele ter feito milagres em relação a todo gênero de criaturas; e assim, não só em relação aos homens, mas também em relação às criaturas irracionais.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Os brutos são genericamente próximos ao homem, sendo por isso feitos no mesmo dia que ele. E como Cristo fez muitos milagres atinentes ao corpo humano, não estava obrigado a fazer nenhuns relativos ao corpo dos brutos. Sobretudo porque, quanto à natureza sensível e corpórea, o homem tem a mesma natureza que os outros animais, sobretudo terrestres. Os peixes, porém, vivendo na água, diferem mais da natureza dos homens, e por isso foram feitos em outro dia. E em relação a eles Cristo fez o milagre da copiosa pesca, que refere o Evangelho; e também o do peixe que Pedro pescou e no qual achou um estater. — Quanto ao fato dos porcos precipitados no mal, não foi essa uma obra milagrosa de Deus, mas ato dos demônios, por permissão divina.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Como diz Crisóstomo, quando o Senhor opera obras tais sobre os plantas ou os brutos, não indagues se houve justiça no fazer secar-se a figueira, por não ter frutos, apesar de não ser tempo deles; pois, essa indagação seria grande demência, porque tais seres não são susceptíveis de culpa nem de pena; mas antes, atende ao milagre e admira-lhe o autor. Nem faz o Criador nenhuma injustiça a quem possui, quando usa da criatura, a seu talante, para a salvação dos homens. Ao contrário, como nota Hilário, nisso descobrimos um argumento da bondade divina. Pois, quando quis dar um exemplo da salvação, que veio trazer, exerceu a força do seu poder sobre corpos humanos;

quando porém aplicou a sua severidade contra os contumazes, indicou o que havia de acontecer, amaldiçoando a figura. E sobretudo como diz Crisóstomo, a figura, que é humudíssima, manifesta um maior milagre.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Cristo também fez milagres, que convinha fazer, em relação à água e ao ar; assim, quando, segundo lemos no Evangelho, pôs preceito ao mar e aos ventos e logo se seguiu uma grande bonança. Não era conveniente, porém, a quem vinha repor tudo no estado de paz e de tranquilidade causar qualquer perturbação no ar ou divisão nas águas. Donde o dizer o Apóstolo: Não vos haveis ainda chegado ao monte palpável e ao fogo incendiado e ao turbilhão e à obscuridade e à tempestade. Na sua paixão, porém, rasgou-se o véu do templo, em duas partes, para mostrar a revelação dos mistérios da lei; abriram-se as sepulturas, para mostrar que pela sua morte seria dada aos mortos a vida; tremeu a terra e partiram-se as pedras, a fim de mostrar que os corações empedernidos dos homens se abrandariam com a sua paixão e que todo o mundo, por virtude dessa paixão, se mudaria para melhor.

**RESPOSTA À QUARTA.** — A multiplicação dos pães não se fez a modo de criação, mas pelo acrescentamento de uma certa matéria estranha, convertida em pães. Donde o dizer Agostinho: Do mesmo modo que com poucos grãos multiplica as sementeiras, assim nas suas mãos multiplicou os cinco pães. Ora, é manifesto que, por conversão de matéria, os grãos produzem colheitas abundantes.

## Questão 45: Da transfiguração de Cristo

Em seguida devemos tratar da transfiguração de Cristo.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

### Art. 1 — Se devia Cristo transfigurar-se.

O primeiro discute-se assim. — Parece que não devia Cristo transfigurar-se.

1. — Pois, não pode um corpo verdadeiro, mas só um corpo fantástico, transformar-se em figuras diversas. Ora, o corpo de Cristo não era fantástico, mas verdadeiro, como se disse. Logo, parece que não devia transfigurar-se.

2. Demais. — A figura é a quarta espécie de qualidade; e a glória, sendo uma qualidade sensível, é a terceira. Logo, o ter-se tornado Cristo glorioso não pode ser considerado transfiguração.

3. Demais. — Os corpos gloriosos têm os quatro dotes seguintes, como mais adiante se dará: a impassibilidade, a agilidade, a subtileza e a luminosidade. Logo, não devia transfigurar-se tornando-se, antes, glorioso, que revestindo-se dos outros dotes.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: E transfigurou-se diante dos seus três discípulos.

**SOLUÇÃO.** — O Senhor, depois de haver anunciado a sua paixão aos discípulos, convidou-os a que lhe imitassem o exemplo. Ora, é necessário, para trilharmos bem um caminho, termos um conhecimento prévio do fim. Assim, o sagitário não lança com acerto a seta, senão mirando primeiro o alvo que deve alcançar. Por isso perguntou Tomé, no Evangelho: Senhor, não sabemos para onde vais; e como podemos nós saber o caminho? E isso, sobretudo é necessário quando o caminho é difícil e áspero, a jornada laboriosa, mas belo o fim. Ora, o fim de Cristo, na sua paixão, era alcançar não somente a glória da alma que, tinha desde o princípio da sua concepção; mas também a do corpo, segundo aquilo do Evangelho — Importava que o Cristo sofresse estas causas e assim entrar na sua glória. E a essa glória também conduz os que lhe imitam o exemplo da paixão, segundo a Escritura: Por muitas tribulações nos é necessário entrar no reino de Deus. Por isso era conveniente que manifestasse aos seus discípulos a sua claridade luminosa; e tal é a transfiguração, que também concederá aos seus, segundo aquilo do Apóstolo: Reformará o nosso corpo abatido para o fazer conforme ao seu corpo glorioso. Donde o dizer Beda: Foi consequência de uma pia providência que, tendo gozado por breve tempo da contemplação da felicidade eterna, tolerassem mais fortemente as adversidades.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Diz Jerônimo, comentando o Evangelho: Ninguém pense que Cristo, por dizer o Evangelho que se transfigurou, tivesse perdido a sua forma e figura natural, ou que lhe fosse substituído o corpo verdadeiro por outro, espiritual e aéreo. Mas o próprio evangelista explica a sua transfiguração, quando diz: O seu rosto ficou refulgente como o sol e as suas vestiduras se fizeram brancas como a neve. Com o que lhe manifesta o esplendor das faces e os luminosos das vestes; assim a substância do seu corpo não desapareceu, mas somente transformou-se pela glória.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A figura depende da extremidade dos corpos; pois, está compreendida no termo ou nos termos. Por onde, tudo o considerado em dependência das extremidades de um corpo de certo modo constituiu a figura. Ora, como a cor, também a luminosidade do corpo não transparente depende-lhe da superfície. Por isso, dizemos que está transfigurando o corpo revestido de luminosidade.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Dentre os quatro dotes referidos, só a luminosidade é uma qualidade da pessoa em si mesma; quanto aos outros três dotes, eles não são percebidos senão mediante um ato, movimento ou paixão. Ora, Cristo manifestou na sua pessoa certos sinais de ter os três dotes referidos: o da agilidade, quando andou sobre as ondas; o da subtileza, quando nasceu do ventre virginal de Maria; o da impassibilidade, quando saiu ileso das mãos dos Judeus, que o queriam precipitar ou lapidar. Mas nem por isso diz o Evangelho que se transfigurasse, senão só quando se tornou luminoso, o que lhe respeita ao aspecto da pessoa.

## **Art. 2 — Se a referida luminosidade era gloriosa.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que a referida luminosidade não era gloriosa.**

1. — Pois, diz uma Glosa de Beda àquilo do Evangelho — Transfigurou-se na presença deles: No seu corpo mortal, diz, mostra, não a imortalidade, mas a luminosidade semelhante à imortalidade futura. Ora, a luminosidade da glória é a luminosidade da imortalidade. Logo, aquela luminosidade, que Cristo manifestou aos discípulos, era a luminosidade da glória.

2. Demais. — Aquilo do Evangelho — Não hão de gostar a morte até não verem o reino de Deus — diz a Glosa de Beda: isto é, a glorificação do corpo, numa representação imaginária da beatitude futura. Ora, a imagem de uma coisa não se confunde com esta. Logo, a referida luminosidade o era a da beatitude.

3. Demais. — Da luminosidade da gloria só é susceptível o corpo humano. Ora, a luminosidade da transfiguração se manifestou não só no corpo de Cristo, mas também nas suas vestes e na nuvem lúcida que obumbrou os discípulos. Logo, parece que essa luminosidade não era a da glória.

Mas, *em contrário*, àquilo de Mateus. — Transfigurou-se perante eles, diz Jerônimo: Tal como há de aparecer no dia do juízo, assim apareceu aos Apóstolos. E àquele outro lugar do mesmo evangelista — até que vejam o Filho do homem vir na gloria do seu reino — diz Crisóstomo: Querendo mostrar aquela glória, com a qual virá mais tarde, manifestou-se-lhes na vida presente, como podiam eles suportar, de modo que não viessem a se condoer com a morte do Senhor.

**SOLUÇÃO.** — A luminosidade de que Cristo se revestiu na transfiguração foi a da glória, quanto ao modo de ser. Pois, a luminosidade do corpo glorioso deriva da luminosidade da alma, como diz Agostinho. E semelhantemente a claridade do corpo de Cristo na transfiguração deriva da sua divindade, como diz Damasceno, e da glória da sua alma. E só por uma dispensa divina é que a glória da alma, que Cristo teve desde o princípio da sua concepção, não redundou no corpo, a fim de que consumasse num corpo passivo os mistérios da nessa redenção, como dissemos. Mas isso não privou Cristo do poder de derivar a glória da alma para o corpo. E isso o fez quanto à luminosidade, na transfiguração. Mas de modo diferente que no corpo glorificado. Pois, no corpo glorificado redonda a luminosidade da alma, como uma qualidade permanente que afeta o corpo; por isso, o refulgir corporalmente o corpo glorioso não é nenhum milagre. Mas, para o corpo de Cristo, na transfiguração, derivou-lhe a luminosidade da sua divindade e da sua alma, não a modo de uma qualidade imanente e afectante do corpo em si mesmo, mas antes a modo de paixão transeunte, como quando o ar é iluminado pelo sol. Por isso, aquele fulgor de que então se revestiu o corpo de Cristo, foi miraculoso, como também o foi o fato de ter andado sobre as ondas do mar. Donde o dizer Dionísio: Cristo pratica, com um poder sobre humano, atos que o homem pode praticar; como o demonstra o fato de ter a Virgem concebido sobrenaturalmente e o de ter a mobilidade da água sustentado o peso dos seus pés materiais e terrenos. — E por isso não devemos admitir, como o ensina Hugo de S. Vitor, que Cristo assumiu o dote da luminosidade, na transfiguração; o da agilidade, quando andou sobre o mar; o da subtileza, quando nasceu do Ventre

Virginal de Maria. Porque dote nomeia uma certa qualidade imanente do corpo glorioso. Cristo, porém, teve milagrosamente tudo o referente aos dotes. E o mesmo, se deu, quanto à alma, relativamente à visão pela qual Paulo viu a Deus num raptó, como dissemos na Segunda Parte.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Das palavras citadas não se conclui que a luminosidade de Cristo não fosse a luminosidade da glória; mas, que irão foi a do Corpo glorioso, porque o corpo de Cristo ainda não era imortal. Pois, como por permissão divina a glória da alma de Cristo não lhe redundou para o corpo, assim, pela mesma dispensação, pode redundar-lhe quanto ao dote da claridade, e não quanto ao da impassibilidade.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Diz-se que a referida claridade ora imaginária, não por não ser a verdadeira claridade da glória, mas por ser uma imagem representativa da perfeição da glória, que tornará glorioso o corpo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Assim como a claridade do corpo de Cristo, na transfiguração, representava a claridade futura desse mesmo corpo, assim a claridade das suas vestes designava a futura claridade dos santos, que será superada pela de Cristo, como o candor da neve o é pelo do sol. Por isso diz Gregório, que as vestes de Cristo se tornaram refulgentes, porque na culminância da claridade superna, todos os santos unir-se-lhe-ão na refulgência da luz da justiça. E quanto às vestes, elas designam os justos que ele unirá a si, segundo aquilo da Escritura. — Quanto à nuvem lúcida, ela significa a glória do Espírito Santo, ou a virtude paterna, como diz Orígenes, pela qual os santos serão garantidos na sua glória futura. — Embora também com propriedade possa significar a claridade do mundo renovado, que será o tabernáculo dos santos. Por isso, quando Pedro se dispôs a fazer os tabernáculos, a nuvem lúcida obumbrou os discípulos.

### **Art. 3 — Se foram escolhidas testemunhas convenientes da transfiguração.**

**O terceiro discute-se assim.** — Parece que não foram escolhidas testemunhas convenientes da transfiguração.

1. — Pois, cada um só pode testemunhar o que conhece. Ora, no tempo da transfiguração de Cristo, ninguém, a não ser os anjos, conhecia por experiência o que fosse a glória futura. Logo, testemunhas da transfiguração deviam ter sido antes os anjos que os homens.

2. Demais. — Testemunhas da verdade só podem ser pessoas reais e não fictícias. Ora, na transfiguração Moisés e Elias não estiveram presentes senão ficticiamente. Assim, àquilo do Evangelho — Eis que ali estavam Moisés e Elias — diz uma Glosa: Devemos saber que Moisés e Elias não apareceram, nessa ocasião, em corpo e alma, mas com corpos formados numa criatura ocasional. E podemos crer também que isso foi feito por ministério angélico, de modo que os anjos lhes assumissem as pessoas. Logo, não foram testemunhas convenientes.

3. Demais. — A Escritura diz, que de Cristo dão testemunho todos os profetas. Logo, não somente Moisés e Elias deviam ter estado presentes como testemunhas, mas também todos os profetas.

4. Demais. — A glória de Cristo era prometida a todos os seus fiéis, nos quais quis acender, pela sua transfiguração, o desejo dessa glória. Logo, não devia ter assumido só Pedro, Tiago e João como testemunhas da sua transfiguração, mas todos os discípulos.

Mas, *em contrário*, a autoridade da Escritura Evangélica.

**SOLUÇÃO.** — Cristo quis transfigurar-se, para mostrar a sua glória aos homens e para despertar-lhes o desejo dela, como dissemos. Ora, à glória da eterna beatitude os homens são levados por Cristo, não só os que existiram antes, como também depois dele. Por isso, quando caminhava para a sua paixão, tanto as gentes que iam adiante, como as que iam atrás, gritavam dizendo — Hosana, como esperando dele a salvação. Por isso era conveniente que, dentre os que o precederam, estivessem como testemunhas Moisés e Elias; e dos que existiram depois, Pedro, Tiago e João, para que por boca de duas ou três testemunhas ficasse confirmada essa palavra.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Isto, pela sua transfiguração, manifestou aos discípulos a glória do seu corpo, que só aos homens respeita. Por isso e convenientemente, foram trazidos como testemunhas dela, não anjos, mas homens.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Essa glosa considera-se como extraída do livro intitulado - Dos milagres da Sagrada Escritura, que não é um livro autêntico, mas falsamente atribuído o Agostinho. Por isso não devemos nos apoiar nela. Pois, Jerônimo diz expressamente: Devemos notar que aos escribas e aos fariseus, que lhe pediam um sinal do céu, Cristo não lhes quis dar; mas, na sua transfiguração, para aumentar a fé dos discípulos, dá-lhes um sinal do céu, a saber, o descenso de Elias, do lugar para onde ascendera; e a ressurreição de Moisés, dos mortos. Mas não o devemos entender como significando que a. alma de Moisés retomasse o seu corpo; mas que a sua alma se manifestou, como o fazem os anjos, por um corpo assumido. Mas Elias apareceu com o seu próprio corpo, não vindo do céu empíreo, mas de um lugar elevado, para o qual foi arrebatado num carro de fogo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como diz Crisóstomo, Moisés e Elias foram trazidos como testemunhas, por muitas razões. — A primeira é a seguinte: Porque como as turbas consideravam-no como Elias ou Jeremias, ou um dos profetas, fez aparecerem os principais dos profetas, para ao menos assim manifestar a diferença entre os servos e o Senhor. — A segunda razão é, porque Moisés deu a lei e Elias foi o zelador da glória do Senhor. Assim, aparecendo simultaneamente com Cristo, ficava aniquilada a calúnia dos judeus, que acusavam a Cristo de transgressor da lei, e de blasfemo por usurpar para si a glória de Deus. — A terceira razão é: mostrar que tinha poder sobre a vida e a morte, que era o juiz dos mortos e dos vivos, por ter tido ao seu lado Moisés, que já morrera, e Elias, ainda vivo. — A quarta razão é que: como diz o Evangelho falavam da sua saída deste mundo que havia de cumprir em Jerusalém, isto é, da sua paixão e da sua morte. E assim, para fortalecer, nesse ponto, a alma dos discípulos, fá-los se apresentarem em sua companhia os que se expuseram à morte por Deus; pois, Moisés, com perigo de morte, se apresentou perante o Faraó e Elias, perante Acab. — A quinta razão é porque queria que os seus discípulos fossem imitadores da mansidão de Moisés e do zelo de Elias. — A sexta razão, acrescentada por Hilário, era mostrar que foi anunciado pela lei de Moisés e pelos profetas, entre os quais era Elias o principal.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Mistérios sublimes não devem ser revelados a todos imediatamente mas devem oportunamente chegar aos outros homens por meio dos chefes. Por isso, como diz Crisóstomo, Cristo levou consigo os três discípulos mais principais: Pois, Pedro foi executado pelo amor, que teve para com Cristo e também pelo poder que lhe foi cometido; João, pelo privilégio do amor com que, por causa da sua virgindade, era amado de Cristo, e também pela prerrogativa de ter pregado a doutrina Evangélica: e Tiago enfim, pela prerrogativa do martírio. E contudo Cristo não quis que esses mesmo anunciassem, o que viram antes da sua ressurreição. A fim de como explica Jerônimo. fato de tão grande magnitude não ser tido como incrível; nem viesse, depois de tão grande glória, a causar escândalo, entre almas rudes, a cruz, que lhe havia de suceder; ou também a fim de o povo não se lhe

opor invencivelmente; e para que, quando estivessem cheios do Espírito Santo, então fossem testemunhas desses fatos espirituais.

#### **Art. 4 — Se convenientemente se acrescentou o testemunho da voz paterna que dizia: Este é o meu filho diletto.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que se acrescentou inconvenientemente o testemunho da voz paterna que dizia: este é o meu filho diletto.**

1. — Pois, como diz a Escritura, Deus fala uma vez e segunda vez não repete uma mesma causa. Ora, no batismo, isso mesmo o proclamara a voz paterna. Logo, não era conveniente que ainda fosse de novo proclamado na transfiguração.

2. Demais. — No batismo, simultaneamente com a voz paterna apareceu o Espírito Santo em forma de pomba. O que não se deu na transfiguração. Logo, parece não devia ter havido a proclamação do Pai.

3. Demais. — Cristo começou a ensinar depois do batismo. E contudo no batismo a voz do Pai não veio advertir os homens a ouvi-lo. Logo, nem o devia ter feito na transfiguração.

4. Demais. — Não devemos dizer a outros o que não poderiam suportar, conforme aquilo do Evangelho: Eu tenho ainda muitas coisas, que vos dizer, mas vós não nas podeis suportar agora. Ora, os discípulos não podiam suportar a voz do Pai, pois, diz o Evangelho: Ouvindo isto, os discípulos caíram de braços e tiveram grande medo. Logo, a voz paterna não se lhes devia manifestar.

Mas, *em contrário*, a autoridade da Escritura Evangélica.

**SOLUÇÃO.** — A adoção de filhos de Deus supõe uma certa conformidade entre a imagem e quem é realmente Filho de Deus. O que de dois modos se dá. Primeiro, pela graça, conferida nesta vida; que é uma conformidade imperfeita. Segundo, pela glória da pátria, que será a conformidade perfeita, segundo aquilo do Evangelho: Agora somos filhos de Deus e não apareceu ainda o que havemos de ser. Sabemos que, quando ele aparecer, seremos semelhantes a ele; porquanto nos outros o teremos bem como ele é. Ora, como recebemos a graça pelo batismo, e a transfiguração foi um prenúncio do esplendor da glória futura, por isso, tanto no batismo como na transfiguração foi conveniente manifestar-se a filiação natural de Cristo, pelo testemunho do Pai. Por que só o Pai é perfeitamente cōnscio dessa perfeita geração, simultaneamente com o Filho e o Espírito Santo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O lugar citado deve ser referido à eterna locução de Deus, pela qual Deus Padre proferiu o Verbo, coeterno consigo. E contudo podemos dizer que Deus, com voz material, proferiu duas vezes o mesmo verbo, mas não com o mesmo fundamento; mas para mostrar o modo diverso pelo qual os homens podem participar da semelhança da filiação eterna.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — No batismo quando foi anunciado o mistério da primeira regeneração, manifestou-se a obra de toda a Trindade, porque aí se manifestou o Filho encarnado, apareceu o Espírito Santo em figura de pomba e o Pai se anunciou verbalmente. Assim também na transfiguração, que é o sacramento da segunda regeneração, toda a Trindade manifestou-se — o Pai, pela voz; o Filho, pela sua humanidade; o Espírito Santo, pela nuvem luminosa. Porque, assim como, no batismo dá a inocência, designada pela simplicidade da pomba, assim na ressurreição dará aos eleitos o esplendor da sua glória e a libertação de todo mal, simbolizados pela nuvem lúcida.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Cristo veio nos dar a graça atual, mas só prometer a glória, com a sua palavra. Por isso e convenientemente na transfiguração os homens são advertidos a ouvi-lo, não porem no batismo.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Foi conveniente os discípulos se aterrorizarem com a voz do Pai e se prosternarem, a fim de ficar assim claro que a excelência dessa glória que então se manifestava, excede toda a compreensão e toda a capacidade dos mortais, segundo aquilo da Escritura: Nenhum homem me verá e depois viverá. E por isso diz Jerônimo, que a fragilidade humana não pode suportar o esplendor de uma tão grande glória. Mas Cristo nos cura dessa fragilidade, introduzindo-nos na glória. O que significam as, palavras que lhes disse: Levantai-vos e não temais.

## Questão 46: Da Paixão de Cristo

Em seguida devemos tratar do concernente à partida de Cristo, deste mundo. E primeiro, da sua paixão. Segunda, da sua morte. Terceiro, da sua sepultura. Quarto, da descida aos infernos. Sobre a paixão temos três considerações a fazer. Primeiro, da sua paixão em si mesma. Segunda, da causa eficiente da paixão. Terceiro, do fruto da paixão.

Na primeira questão discutem-se doze artigos:

### **Art. 1 — Se era necessário Cristo sofrer pela liberação do gênero humano.**

**O primeiro discute-se assim. Parece que não era necessário Cristo sofrer pela liberação do gênero humano.**

1. — Pois, só Deus podia liberar o gênero humano, segundo a Escritura: Porventura não sou eu o Senhor e não é assim que não há outro Deus senão eu? Deus justo e salvador não no há fora de mim. Ora, Deus não está sujeito a nenhuma necessidade, o que lhe repugnaria à onipotência. Logo, não era necessário que Cristo sofresse.

2. Demais. — O necessário se opõe ao voluntário. Ora, Cristo sofreu por vontade própria, como o diz a Escritura: Foi oferecido porque ele mesmo quis. Logo, não foi necessário que sofresse.

3. Demais. — Como diz a Escritura, todos os caminhos do Senhor são misericórdia e verdade. Ora, não era necessário que sofresse, por parte da misericórdia divina, a qual, assim como distribui os seus dons gratuitamente, assim também há de gratuitamente perdoar as dívidas sem satisfação. Nem por parte da justiça divina, pela qual o homem merecera a condenação eterna. Logo, parece que não era necessário ter Cristo sofrido pela liberação dos homens.

4. Demais. — A natureza angélica é mais excelente que a humana, como ensina Dionísio. Ora, Cristo não sofreu para reparar a natureza angélica, que tinha pecado. Logo, parece que não lhe fora também necessário sofrer pela salvação do gênero humano.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Como Moisés no deserto levantou a serpente, assim importa que seja levantado o Filho do homem, para que todo o que crê nele não pereça, mas tenha a vida eterna. O que se entende da exaltação na cruz. Logo, parece que Cristo devia ter sofrido.

**SOLUÇÃO.** — Como o ensina o Filósofo, a palavra necessária é susceptível de muitas acepções. — Numa, significa o que não pode por sua natureza, apresentar-se de modo diferente. E, nesse sentido, é claro que não foi necessário ter Cristo sofrido, nem da parte de Deus nem da do homem. — Noutra, o necessário o é em virtude de uma causa exterior. Se essa causa for eficiente ou motriz, produz a necessidade de coação; tal o caso de quem não pode andar por causa da violência do que o detém. Se porém essa causa exterior geratriz da necessidade for o fim, o necessário o será pela suposição do fim; isto é, quando o fim de nenhum modo pode ser atingido sem esse meio necessário, ou não o pode convenientemente, senão recorrendo a tal meio. Logo, que Cristo sofresse não era necessário por uma necessidade de coação: nem por parte de Deus, que o determinou a sofrer, nem por parte do próprio Cristo, que sofreu voluntariamente.

Necessário, porém o foi pela necessidade de fim. O que podemos entender de três modos. — Primeiro, relativamente a nós, que fomos liberados pela sua paixão, segundo o Evangelho: Importa que seja

levantado o Filho do homem, para que todo o que crê nele não pereça, mas tenha a vida eterna. — Segundo, relativamente ao próprio Cristo, que pelas humilhações da paixão mereceu a glória da exaltação. E a isso se refere o Evangelho quando pergunta: Porventura não importava que o Cristo sofresse estas coisas e que assim entrasse na sua glória? — Terceiro, relativamente a Deus, cuja determinação concernente à paixão de Cristo foi profetizada nas Escrituras e prefigurada, nas observâncias do Velho Testamento. E é o que diz o Evangelho: O Filho do homem vai segundo o que está decretado. E mais adiante: É o que queriam dizer as palavras que eu vos dizia quando ainda estava convosco, que era necessário que se cumprisse tudo o que de mim estava escrito na lei de Moisés e nos profetas e nos salmos. E ainda: Assim é que estava escrito que importava que o Cristo padecesse e que ressurgisse dos mortos.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** - A objeção colhe, quanto à necessidade imposta pela coação, da parte de Deus.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A objeção colhe, quanto à necessidade imposta pela coação, da parte do homem Cristo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Liberar o homem pela paixão de Cristo, convinha tanto à misericórdia como à justiça de Cristo. À justiça, porque com a sua paixão Cristo satisfaz pelo pecado do gênero humano; e assim o homem foi liberado pela justiça de Cristo. À misericórdia, de seu lado, porque não podendo o homem por si mesmo satisfazer pelo pecado de toda a natureza humana, como se disse, Deus lhe deu o seu Filho único como reparador, segundo aquilo do Apóstolo: Tendo sido justificados gratuitamente por sua graça, pela redenção que tem em Jesus Cristo, ao qual propôs Deus para ser vítima de propiciação pela fé no seu sangue. O que implicava uma misericórdia mais abundante que se tivesse perdoado os pecados, sem satisfação. Donde o dizer o Apóstolo: Deus, que é rico em misericórdia, pela sua extremada caridade, com que nos amou, ainda quando estávamos mortos pelos pecados, nos deu vida juntamente em Cristo.

**RESPOSTA À QUARTA.** — O pecado do anjo não era reparável, como o era o do homem, como resulta do que foi dito na Primeira Parte.

## **Art. 2 — Se era possível outro modo da liberação humana que não fosse a paixão de Cristo.**

**O segundo discute-se assim.** — Parece que não era possível outro modo da liberação humana que não fosse a paixão de Cristo.

1. — Pois, diz o Senhor: Se o grão de trigo que cai na terra não morrer fica ele só; mas se ele morrer produz muito fruto. E Agostinho explica, que ele se considerava como o grão. Se, portanto, não tivesse sofrido a morte, não teria de outro modo produzido da nossa liberação.

2. Demais. — Como lemos no Evangelho, o Senhor diz ao Pai: Pai meu, se este cálice não pode passar sem que eu o beba, faça-se a tua vontade. Ora, refere-se ao cálice da paixão. Logo, a paixão de Cristo não podia ser evitada. E por isso diz Hilário: Esse cálice não podia passar sem que ele o bebesse porque não podemos ser resgatados senão pela sua paixão.

3. Demais. — A justiça de Deus exigia que o homem fosse liberado do pecado, mediante a satisfação de Cristo, pela sua paixão. Ora, Cristo não podia evitar a paixão, como o diz o Apóstolo: Se não cremos, ele permanece fiel; não pode negar-se a si mesmo. Mas negar-se-ia a si mesmo, se negasse a sua justiça,

pois ele é a própria justiça. Logo, parece que não era possível o homem ser liberado de outro modo senão pela paixão de Cristo.

4. Demais. — A fé é incompatível com todo e qualquer erro. Ora, os antigos Patriarcas acreditavam que Cristo haveria de sofrer. Logo, parece que era inevitável, que Cristo sofresse.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Afirmamos que é bom e consentâneo com a dignidade divina o modo pelo qual o mediador entre Deus e os homens, o homem Jesus Cristo, Deus, se dignou nos liberar. Contudo, mostremos também, que Deus dispunha ainda de outros modos possíveis, ao poder de quem todas as causas estão igualmente sujeitas.

**SOLUÇÃO.** — De dois modos podemos dizer que uma coisa é possível ou impossível. Primeiro, simples e absolutamente falando; de outro modo, por hipótese. - Ora, simples e absolutamente falando, era possível a Deus liberar o homem de outro modo que não pela paixão de Cristo; pois, como diz o Evangelho, a Deus nada é impossível. Mas, hipoteticamente falando, era impossível. Pois, sendo impossível a presciência de Deus enganar-se e a sua vontade ou disposição anular-se, não era simultaneamente possível, suposta a presciência de Deus e a sua preordenação, relativamente à paixão de Cristo, este não sofrer e o homem ser liberado por outro modo do que pela sua paixão. E o mesmo devemos dizer de tudo o de que Deus tem presciência e que preordena, como na Primeira Parte ficou preestabelecido.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O Senhor nesse lugar, fala, suposta a presciência e a preordenação de Deus, pela qual fora ordenado que o fruto da salvação humana não resultaria senão da paixão de Cristo. E do mesmo modo devemos entender o texto citado na **SEGUNDA OBJEÇÃO**: Se este cálice não pode passar sem que eu o beba, isto é, porque tu assim o dispuseste. E por isso acrescenta: Faça-se a tua vontade.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Também a referida justiça depende da vontade divina, que exige do gênero humano uma satisfação pelo pecado. Mas, se quisesse, sem qualquer satisfação, liberar o homem do pecado, não agiria contra a justiça. Pois, o juiz que deve punir a culpa incorrida contra terceiros - por exemplo, contra outra pessoa, ou contra toda a república ou contra um chefe elevado em dignidade - não pode, por dever de justiça, demitir a culpa sem a pena. Mas, Deus não tem nenhum superior, sendo ele o bem supremo e comum de todo o universo. Logo, demitindo o pecado que por natureza é culposo, porque ofende a Deus, a ninguém lesa: assim como quem quer que perdoa uma ofensa contra si cometida, sem nenhuma satisfação, age misericordiosa e não injustamente. Por isso Davi, implorando misericórdia, dizia: Contra ti só pequei; como se dissesse: Podes me perdoar sem injustiça.

**RESPOSTA À QUARTA.** — A fé humana e também as divinas Escrituras, em que se funda a fé, apóiam-se na presciência e na ordenação divina. Por isso a necessidade procedente da suposição da fé humana e das divinas Escrituras, e a da presciência e vontade divinas, tem a mesma razão.

### **Art. 3 — Se havia outro modo mais conveniente da liberação humana do que pela paixão de Cristo.**

**O terceiro discute-se assim.** — Parece que havia outro modo mais conveniente da liberação humana do que pela paixão de Cristo.

1. — Pois, a natureza nas suas obras imita as obras divinas, como regulada e movida que é por Deus. Ora, a natureza não faz por dois meios o que pode fazer por um só. Logo, como Deus podia liberar o

homem pela sua só vontade, parece não era conveniente que se acrescentasse a paixão de Cristo para a liberação do gênero humano.

2. Demais. — As obras da natureza se realizam de maneira mais conveniente que o que se faz por violência; porque a violência é uma como ruína ou destruição do que faz a natureza, segundo o Filósofo. Ora, a paixão de Cristo implicava a morte violenta. Logo, era mais conveniente que Cristo liberasse o homem morrendo de morte natural, do que pela paixão.

3. Demais. — É convenientíssimo que quem retém uma coisa, violenta e injustamente, seja despojado dela por um poder superior. Donde o dito da Escritura: Vós fostes vendidos por nada, e sem prata sereis resgatados. Ora, o diabo não tinha nenhum poder sobre o homem, a quem enganava pela fraude e a quem retinha, por uma como violência, na escravidão. Logo, parece que teria sido, mais conveniente que Cristo despojasse o diabo, em virtude do seu simples poder, do que pela sua paixão.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Não havia outro meio mais conveniente de curar a miséria do que pela paixão de Cristo.

**SOLUÇÃO.** — Tanto um meio é mais conveniente para conseguir um fim, quanto mais ele faz concorrerem elementos conducentes ao fim. Ora, o ser o homem liberado pela paixão de Cristo foi causa de concorrerem muitos elementos conducentes à salvação do mesmo, além da liberação do pecado. — Assim, primeiro, desse modo o homem conhece quanto Deus o ama; o que o excita a amá-lo mais, e nisso consiste a perfeição da salvação humana. Donde o dizer o Apóstolo: Deus faz brilhar a sua caridade em nós porque ainda quando éramos pecadores, morreu Cristo por nós. — Segundo, porque por esse meio nos deu o exemplo da obediência, da humildade, da constância, da justiça e das demais virtudes reveladas na paixão de Cristo e que são necessárias à salvação humana. Por isso diz a Escritura: Cristo padeceu por nós, deixando-vos exemplo para que sigais as suas pisadas. — Terceiro, porque Cristo, com a sua paixão, não somente liberou o homem do pecado, mas ainda lhe mereceu a graça justificante e a glória da beatitude como a seguir se dirá. — Quarto, porque, assim, uma necessidade maior impôs ao homem conservar-se imune do pecado, segundo aquilo do Apóstolo: Porque vós fostes comprado por um grande preço; glorificai, pois, e trazei a Deus no vosso corpo. — Quinto, porque contribuiu para maior dignidade do homem, de modo que assim como fora vencido e enganado pelo diabo, assim também fosse ele mesmo quem vencesse o diabo; e assim como o homem mereceu a morte, assim também, morrendo, a vencesse a ela, conforme o dizer do Apóstolo: Graças a Deus, que nos deu a vitória, por Jesus Cristo. — Por isso foi mais conveniente que, pela paixão de Cristo fossemos liberados, do que pela só vontade de Deus.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Também a natureza, para produzir uma obra de modo mais conveniente, aplica vários meios para um mesmo fim; assim, dois olhos, para ver. E o mesmo faz em casos semelhantes.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Como diz Crisóstomo, Cristo veio destruir não a sua própria morte, pois, sendo a vida não estava sujeito a morrer; mas a dos homens. Por isso não depôs o seu corpo por uma morte natural, mas quis sofrê-la infligida pelos outros homens. Pois, se no seu corpo tivesse adoecido e na presença de todos, morrido, seria incompreensível que quem veio curar as doenças alheias tivesse o seu próprio corpo sujeito a elas. E se, sem nenhuma doença, tivesse se despojado do corpo, para se mostrar em seguida, não lhe acreditariam quando falasse da sua ressurreição. Pois, como teria Cristo manifestado a vitória sobre a morte, se não tivesse mostrado, sofrendo-a na presença de todos, que a morte foi vencida pela incorrupção do corpo?

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Embora o diabo tivesse atacado o homem injustamente, contudo o homem fora, por causa do pecado, justamente entregue por Deus à escravidão do diabo. Por isso foi conveniente que, pela justiça, o homem fosse liberado da escravidão do diabo. Satisfazendo do Cristo por ele, com a sua paixão. - E isso também foi conveniente para vencer a soberba do diabo, inimigo da justiça e amante do poder: de modo que Cristo vencesse o diabo e liberasse o homem, não pelo só poder da divindade, mas também pela justificação e pela humilhação da paixão, como diz Agostinho.

## **Art. 4 — Se Cristo devia ter sofrido na cruz.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que Cristo não devia ter sofrido na cruz.**

1. — Pois, a verdade deve corresponder à figura. Ora, eram figuras de Cristo todos os sacrifícios do Antigo Testamento, nos quais se matavam animais com a espada, que eram depois queimados no fogo. Logo, parece que Cristo não devia ter sofrido na cruz, mas antes ser sacrificado pela espada ou no fogo.

2. Demais. — Damasceno diz, que Cristo não devia assumir sofrimentos degradantes. Ora a morte da cruz era considerada como degradante e ignominiosa por excelência; por isso diz a Escritura: Condenemo-lo a uma morte a mais infame. Logo, parece que Cristo não devia sofrer a morte da cruz.

3. Demais. — De Cristo diz o Evangelho: Bendito o que vem em nome do Senhor. Ora, a morte da Cruz era uma morte de maldição, segundo a Escritura: Maldito é de Deus aquele que está pendente de um lenho. Logo, parece que não foi conveniente que Cristo fosse crucificado.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Feito obediente até a morte e morte de cruz.

**SOLUÇÃO.** — Era convenientíssimo que Cristo sofresse a morte da cruz. Primeiro, para dar o exemplo da virtude. Por isso diz Agostinho: A sabedoria de Deus assumiu o homem para nos dar o exemplo de uma vida reta. Ora, é próprio de uma vida reta não temer o que não deve ser temido. Há porém homens que, embora não temam a morte em si mesma, tem horror contudo de um determinado gênero de morte. Por isso, a fim de o homem, que vive retamente, não temer nenhum gênero de morte o Homem-Deus quis morrer ostensivamente na cruz; pois, dentre todos os gêneros de morte nenhum era mais execrável e temível que esse. Segundo, porque esse gênero de morte era o por excelência conveniente à satisfação pelo pecado dos nossos primeiros pais, que consistiu em tomarem do fruto da árvore, contra a ordem de Deus. Por isso era conveniente que Cristo, para satisfazer por esse pecado, consentisse ele próprio ser pregado no madeiro, quase para restituir o que Adão subtraíra, como o diz a Escritura: Paguei então o que não tinha roubado: Donde o dizer Agostinho: Adão desprezou o preceito, colhendo o pomo da árvore; mas tudo o que Adão perdeu Cristo recuperou na cruz. A terceira razão é que, como diz Crisóstomo. Cristo sofreu num madeiro elevado e não debaixo de um teto, a fim de purificar também o ar. Mas também a terra sentiu um benefício semelhante, purificada pelo sangue que corria gota a gota do lado do crucificado. E aquilo do Evangelho - Importa que seja levantado o Filho do Homem - diz: Por levantado entende que foi elevado para o alto; para que santificasse o ar quem havia santificado a terra, andando nela (Teofilacto). A quarta razão é que, morrendo no alto de um madeiro, preparou a nossa subida ao céu, como diz Crisóstomo (Atanásio). Por isso ele próprio o diz no Evangelho: Eu, quando for levantado da terra, todas as coisas atrairei a mim mesmo. A quinta razão é que isso convinha também à completa liberação de todo o gênero humano. Por isso diz S. Gregório Niseno, que a figura da cruz, esgalhando-se, de um centro único, em quatro extremos opostos, significa o poder e a providência daquele que dela pende, espalhados por toda parte. E Crisóstomo também diz que Cristo morreu na cruz com os braços abertos, para com uma das mãos, atrair para si o povo fiel e, com a outra, os que constituem a gentilidade. A sexta razão é que esse gênero de morte designa diversas virtudes. E por isso

diz Agostinho: Não escolheu em vão tal gênero de morte, a fim de que fosse o mestre da largura, do comprimento, da altura e da profundidade, de que fala o Apóstolo. Assim, a largura desse madeiro é representada pela travessa que nele está fixada — símbolo das boas obras, porque nela estão estendidos os braços. O comprimento vai do ápice do madeiro à terra e nele é que o crucificado de certo modo se apóia - símbolo da estabilidade e da perseverança atribuídas à longanimidade. A altura é representada pela parte do lenho que se eleva acima da travessa e em que foi presa a cabeça do crucificado — suprema expectativa dos que tem esperança perfeita. Enfim, a profundidade é representada pela parte do madeiro oculta na terra e donde parece elevar-se toda a cruz - sim bolo da profundidade da graça gratuita. E como ainda o nota Agostinho, o lenho onde estavam fixos os membros do crucificado era uma como cátedra donde o mestre ensinava. A sétima razão é que esse gênero de morte corresponde a várias figuras. Pois, como diz Agostinho, uma arca de madeira salvou o gênero humano do dilúvio das águas. Quando o povo de Deus fugia do Egito, Moisés dividiu o mar com uma vara, aniquilou o Faraó e remiu o povo de Deus. Essa mesma vara Moisés a mergulhou na água, tornando-a doce, de amarga que era. Ainda com essa vara fez jorrar da pedra espiritual uma água salutar. Para vencer Amalec, Moisés conservava as mãos estendidas ao longo da vara. E a lei de Deus estava encerrada na arca do Testamento, que julgavam de madeira. Assim, pois, o gênero humano era conduzido, como gradativamente, ao lenho da cruz.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O altar dos holocaustos, onde eram oferecidos os sacrifícios dos animais, era feito de madeira, como se lê na Escritura; e, assim, a verdade corresponde à figura. Mas não é necessário que a correspondência seja total, porque então já não seria semelhança, mas identidade, como diz Damasceno. - Contudo e especialmente como diz Crisóstomo Atanásio, não se lhe amputou a cabeça, como a João; nem foi serrado, como Isaias; para que, morto, conservasse íntegro o corpo e indivisível, a fim de não dar ocasião aos que querem dividir a Igreja. — E em lugar do fogo material estava, no holocausto de Cristo, o fogo da caridade.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Cristo não quis assumir sofrimentos degradantes, que implicassem falta de ciência ou de graça, ou ainda de virtude. Não porém os resultantes de injúrias externas; antes, como diz o Apóstolo, sofreu a cruz, desprezando a ignomínia.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como diz Agostinho, o pecado é maldito, e por consequência a morte e a mortalidade proveniente do pecado. Pois, a carne de Cristo era mortal, tendo a semelhança da carne de pecado. E por isso Moisés lhe chama maldito, como o Apóstolo lhe chama pecado, quando diz: Aquele que não havia conhecido pecado o fez pecado por nós, isto é, pela pena do pecado. Nem indica maior ódio da parte de Deus o ter predito Moisés que Cristo é maldito de Deus. Pois, se Deus não odiasse o pecado não teria mandado o seu Filho a tomar a morte sobre si e a destruí-la. É, portanto a mesma coisa proclamar que ele aceitou a maldição em nosso lugar e dizer que morreu por nós. Donde o dito do Apóstolo: Cristo nos remiu da maldição da lei, feito ele mesmo maldição por nós.

## **Art. 5 — Se Cristo sofreu todos os sofrimentos.**

**O quinto discute-se assim. Parece que Cristo sofreu todos os sofrimentos.**

1. — Pois, diz Hilário: O Unigênito de Deus, para completar o sacrifício da sua morte, atestou ter consumado em si todos os sofrimentos do gênero humano, quando, inclinada a cabeça, rendeu o espírito. Logo, parece que sofreu todos os sofrimentos humanos.

2. Demais. — A Escritura diz: Eis aí está que o meu servo terá inteligência; ele será exaltado e elevado e ficará em alto grau sublimado; assim como pasmavam muitos à vista de ti, assim será sem glória o seu

aspecto entre os varões e sua figura entre os filhos dos homens. Ora, Cristo foi exaltado por ter a totalidade da graça e da ciência, pelo que muitos pasmaram à vista dele, admirando-o. Logo, parece que teria sido sem glória, sofrendo todos os sofrimentos humanos.

3. Demais. — A Paixão de Cristo tinha por fim libertar o homem do pecado, como se disse. Ora, Cristo veio liberar os homens de todo gênero de pecados. Logo, devia sofrer todo gênero de sofrimentos.

Mas, *em contrário*, diz o Evangelho, que os soldados quebraram as pernas ao primeiro e ao outro que com ele fora crucificado; tendo vindo depois a Jesus, não lhe quebraram as pernas. Logo não sofreu todo o gênero de sofrimentos.

**SOLUÇÃO.** — Os sofrimentos humanos podem ser considerados à dupla luz. Primeiro, quanto à espécie. E então, não devia Cristo sofrer todos os sofrimentos; pois, muitas espécies de sofrimentos são contrárias entre si, tal a combustão pelo fogo e a submersão na água. Mas, agora tratamos dos sofrimentos de proveniência extrínseca; pois, os sofrimentos procedentes de causas externas, como as doenças do corpo, não devia ele sofrer-las, como dissemos. Mas, quanto ao gênero, sofreu todos os sofrimentos humanos. O que é susceptível de tríplice consideração. — Primeiro, quanto aos homens que lhe causaram sofrimentos. Pois, certos sofrimentos lhe foram infligidos pelos gentios e pelos judeus; por homens e por mulheres, como o mostram as criadas acusadoras de Pedro. Também recebeu sofrimentos dos príncipes, e de seus ministros, e do populacho, conforme a Escritura: Por que razão se embraveceram as nações e os povos meditaram coisas vãs? Os reis da terra se sublevaram e os príncipes se coligaram contra o Senhor e contra o seu Cristo. Sofreu também de seus discípulos e conhecidos; como de Judas, que o traiu e de Pedro, que o negou. — Segundo, o mesmo se conclui relativamente àquilo em que o homem pode sofrer. Assim, sofreu nos seus amigos, que o abandonaram; na sua reputação, pelas blasfêmias contra ele proferidas; na sua honra e glória, pelas irrisões e contumélias contra ele assacadas; nos bens, quando das suas próprias vestes foi espoliado; na alma, pela tristeza, pelo tédio e pelo temor; no corpo, pelos ferimentos e flagelações. — Em terceiro lugar, podemos considerá-las relativamente aos membros do corpo. Assim, Cristo sofreu, na cabeça, a coroa de pungentes espinhos; nas mãos e nos pés, a pregação dos cravos; na face bofetadas e cuspe; e em todo o corpo, flagelações. Sofreu também em todos os sentidos do corpo: no tato, quando flagelado e pregado com cravos; no gosto, quando lhe deram de beber fel e vinagre; no olfato, quando suspenso no patíbulo, num lugar fétido pelos cadáveres dos supliciados, chamado Calvário; no ouvido, ferido pelas vociferações dos que o blasfemavam e faziam dele irrisão; na vista, ao ver sua mãe e o discípulo a quem amava, chorando.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — As palavras citadas de Hilário devem entender-se quanto a todos os gêneros de sofrimentos, mas não quanto a todas as espécies deles.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A semelhança, no caso, se considera, não quanto ao número dos sofrimentos e das graças, mas quanto à grandeza de uns e de outras. Porque, assim como foi levantado acima dos outros nos dons das graças, assim foi abatido abaixo deles pela ignomínia da paixão.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Quanto à suficiência, um sofrimento mínimo de Cristo bastava para remir o gênero humano de todos os pecados. Mas, quanto à conveniência, foi suficiente que sofresse todos os gêneros de sofrimentos, como já se disse.

## **Art. 6 — Se a dor da paixão de Cristo foi maior que todas as outras dores.**

**O sexto discute-se assim. — Parece que a dor da paixão de Cristo não foi maior que todas as outras dores.**

1. — Pois, a dor do paciente aumenta conforme a gravidade e a duração do sofrimento. Ora, certos mártires padeceram sofrimentos mais graves e mais longos do que Cristo; assim, Lourenço, assado em grelhas, e Vicente cujas carnes foram laceradas por unhas de ferro. Logo, parece que a dor dos sofrimentos de Cristo não foi a máxima.

2. Demais. — A força do espírito mitiga a dor, a ponto de os estóicos ensinarem que a alma do sábio não é susceptível de tristeza. E Aristóteles diz que a virtude moral faz conservar o justo meio nas paixões. Ora, Cristo teve a virtude perfeitíssima da alma. Logo, parece que Cristo sofreu a mínima das dores.

3. Demais. — Quanto mais sensível é um paciente, tanto maior é a dor da paixão. Ora, a alma é mais sensível que o corpo, pois, pela alma é que o corpo sente. E também, Adão parece ter tido, no estado de inocência, um corpo mais sensível que o de Cristo, que assumiu o corpo humano com as suas deficiências naturais. Logo, parece que a dor da alma padecente no purgatório ou no inferno, ou ainda a dor de Adão, se alguma sofreu, teria sido maior que a dor da paixão de Cristo.

4. Demais. — A perda de um maior bem causa uma dor maior. Ora, o pecador, pecando, perde um maior bem que Cristo, sofrendo, porque a vida da graça é melhor que a da natureza humana. Demais, Cristo, que perdeu a vida, havendo de ressurgir três dias depois, parece que perdeu um bem menor do que aqueles que perdem a vida, havendo de permanecer mortos. Logo, parece que a dor de Cristo não foi a máxima das dores.

5. Demais. — A inocência do paciente diminui a dor da paixão. Ora, Cristo sofreu inocentemente, segundo a Escritura: Eu era como um manso cordeiro que é levado a ser vítima. Logo, parece que a dor da paixão de Cristo não foi a máxima.

6. Demais. — Nada do que teve Cristo era supérfluo. Ora, uma dor mínima de Cristo bastaria para o fim da salvação humana, pois, teria uma virtude infinita, por causa da sua pessoa divina. Logo, foi supérfluo assumir a máxima das dores.

Mas, *em contrário*, a Escritura diz, da pessoa de Cristo: Atendei e vê de se há dor semelhante à minha dor.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, quando tratamos das deficiências assumidas por Cristo, ele sofreu verdadeiramente a dor, na sua paixão. Tanto a sensível, causada pelos tormentos corpóreos, como a interior, causada pela apreensão do mal, que se chama tristeza. Ora, ambas essas dores foram máximas em Cristo, entre as dores da vida presente. O que se explica por quatro razões. Primeiro, pelas causas da dor. — Pois, a dor sensível teve como causa uma lesão corpórea cheia de acerbidade, tanto pela generalidade da paixão, de que já tratamos, como pelo gênero da mesma. Pois, a morte dos crucificados é acerbíssima, por serem trespassados em lugares nervosos e sobremaneira sensíveis, que são as mãos e os pés. E além disso, o peso mesmo do corpo pendente continuamente aumenta a dor; acrescentando-se ainda a diuturnidade dela, pois, os crucificados não morrem logo como os mortos pela espada. — Quanto à dor interna teve as causas seguintes. Primeiro todos os pecados do gênero humano, pelos quais satisfazia com os seus sofrimentos; por isso como que os avocou a si, dizendo: Os clamores dos meus pecados. Segundo e especialmente, a culpa dos judeus e dos outros, que lhe infligiram a morte; e sobretudo a dos discípulos, que se escandalizaram com a paixão de Cristo. Terceiro,

ainda, a perda da vida do corpo, naturalmente horrível à natureza humana. Em segundo lugar, a grandeza da dor pode ser considerada relativamente à sensibilidade do paciente. — Assim, o seu corpo tinha a melhor das compleições; pois, fora formado milagrosamente por obra do Espírito Santo. Porque nada é mais perfeito que o produzido por milagre, como o nota S. João Crisóstomo, a propósito da água convertida em vinho por Cristo, nas bodas. Assim, o sentido do tato, que serve para perceber a dor, era em Cristo extremamente delicado. — Também a alma, nas suas potências interiores, apreendia com grande eficácia todas as causas de tristeza. Terceiro, a grandeza da dor de Cristo na sua paixão, pode ser considerada quanto à pureza da mesma dor. Pois, nos outros pacientes, mitiga-se a tristeza interior e também a dor externa, pela reflexão racional, causando uma certa derivação ou redundância das potências superiores para as inferiores. O que não se deu na paixão de Cristo, pois, à cada uma das potências permitia agir dentro do que lhe era próprio, como diz Damasceno. Em quarto lugar, a grandeza da dor de Cristo pode ser considerada quanto ao fato de ser a sua paixão e a sua dor assumidas voluntariamente, com o fim de livrar o homem do pecado. Por isso, assumiu uma dor tão grande, que fosse proporcionada à grandeza do fruto dela resultante. Assim, pois, de todas essas causas simultaneamente consideradas resulta claro que a dor de Cristo foi a máxima das dores.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A objeção colhe quanto a uma só das causas de sofrimento enumeradas, a saber, a lesão corpórea, causa da dor sensível. Mas, as outras causas aumentaram muito mais a dor de Cristo na sua paixão, como se disse.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A virtude moral não mitiga do mesmo modo a tristeza interior e a dor sensível externa, Assim, a tristeza interior ela a diminui diretamente, estabelecendo nela a mediedade, como em matéria própria. Ao passo que a virtude moral constitui a mediedade nas paixões, como estabelecemos na Segunda Parte, introduzindo nelas não uma quantidade real, mas uma quantidade proporcional, de modo que a paixão não ultrapasse a regra racional. E como os estóicos reputavam a tristeza totalmente inútil, por isso criam que ela se divorcia totalmente da razão e, por consequência, deve ser totalmente evitada pelo sábio, Mas, na verdade das causas, há uma certa tristeza digna de louvor, como o prova Agostinho: é a procedente de um amor santo, como quando nos entristecemos dos pecados próprios ou dos alheios, e também é considerada como útil quando tem por fim satisfazer pelos pecados, segundo aquilo do Apóstolo: A tristeza, que é segundo Deus, produz para a salvação uma penitência estável. Por isso Cristo, a fim de satisfazer pelos pecados de todos os homens, assumiu uma tristeza máxima pela sua quantidade absoluta, mas que não ultrapassava a regra racional. - Mas quanto à dor exterior do sentido, a virtude moral não a diminui diretamente, porque essa dor não obedece à razão, mas resulta da natureza do corpo. Diminui-a, porém indiretamente pela redundância das potências superiores para as inferiores. O que não se deu com Cristo, como dissemos.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A dor da alma do padecente, separada, é própria do estado futuro de danação, que excede todos os males desta vida, como a glória dos Santos excede todos os bens da vida presente. Por isso, quando dizemos que a dor de Cristo foi máxima, não a comparamos com a dor da alma separada. - Quanto ao corpo de Adão, ele não podia sofrer se não tivesse pecado, tornando-se assim mortal e passível. E, sofrendo, padeceria menos que o corpo de Cristo, pelas razões referidas. — Donde também resulta que mesmo se, por impossível, considerássemos que Adão no estado de inocência sofreu, a sua dor teria sido menor que a de Cristo.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Cristo não somente sofreu perdendo a vida do seu próprio corpo, mas também pelos pecados de todos os homens. Porque a dor de Cristo ultrapassou toda dor de qualquer paciente. Quer porque procedia de uma sabedoria e caridade maiores, que aumentam a dor do padecente; quer também porque sofreu simultaneamente por todos os pecados, segundo aquilo da

Escritura: Verdadeiramente ele foi o que tomou sobre si as nossas fraquezas. — Mas a vida corporal de Cristo foi de tão grande dignidade, e, sobretudo, pela divindade que lhe estava unida, que sofreu mais, perdendo-a, mesmo momentaneamente, que qualquer outro homem perdendo a sua, por qualquer tempo que fosse. Donde o dizer o Filósofo, que o virtuoso tanto mais ama a sua vida, quanto mais a tem como melhor; e, contudo, a expõe pelo bem da virtude, E semelhantemente, Cristo, tendo uma vida amável por excelência, a expôs pelo bem da caridade, segundo aquilo da Escritura: Dei a minha amada alma em mãos de seus inimigos.

**RESPOSTA À QUINTA.** — A inocência do paciente diminui numericamente a dor da paixão; porque quando padece por culpa, sofre não só pela pena, mas também pela culpa; sendo inocente, porém, sofre só pela pena. Contudo a sua inocência lhe aumenta a dor, porque sabe que não merece o mal que lhe é infligido. E por isso são tanto mais repreensíveis os que não se compadecem dele, conforme a Escritura: O justo perece e não há quem considere no seu coração.

**RESPOSTA À SEXTA.** — Cristo quis liberar o gênero humano dos pecados, não só pelo seu poder, mas ainda por justiça. Por isso, não só levou em conta a grandeza do poder que tinha a sua dor, em virtude da divindade que lhe estava unida, mas também o quanto bastava essa dor pela sua natureza humana, para tão grande satisfação.

## **Art. 7 — Se Cristo sofreu em toda a sua alma.**

**O sétimo discute-se assim.** — Parece que Cristo não sofreu em toda a sua alma.

1. — Pois a alma sofre quando sofre o corpo, por acidente, por ser o ato do corpo. Ora, a alma não é ato do corpo relativamente a qualquer das suas partes; assim, o intelecto não é ato de nenhum corpo, como diz Aristóteles. Logo, parece que Cristo não sofreu em toda a sua alma.

2. Demais. — Toda potência da alma é passiva em relação ao seu objeto. Ora, o objeto da razão da parte superior são as razões eternas, que ela se esforça por contemplar e consultar, como o diz Agostinho. Mas, pelas razões eternas, Cristo não podia sofrer nenhum mal, pois em nada o contrariavam. Logo, parece que não sofreu em toda a sua alma.

3. Demais. — Quando o sofrimento sensível atinge até a razão, então é considerado como sofrimento completo. O que não se deu com Cristo, que só sofreu uma propaixão, como o nota Jerônimo. Donde o dizer Dionísio que os sofrimentos que lhe foram infligidos ele os sofreu só pelos julgar. Logo, não parece que Cristo sofresse em toda a sua alma.

4. Demais. — O sofrimento causa a dor. Ora, o intelecto especulativo não é susceptível de dor: pois, o prazer nascido da contemplação não pode ser atingido por nenhuma dor, como o diz o Filósofo. Logo, parece que Cristo não sofreu em toda a sua alma.

Mas, *em contrário*, a Escritura diz, da pessoa de Cristo: A minha alma está repleta de males. O que aumenta a Glosa: Não de vícios, mas de dores, pelas quais a alma se compadecer da carne ou dos males do povo que percia. Ora, a sua alma não estaria repleta desses males se não tivesse sofrido em toda ela. Logo, Cristo sofreu em toda a sua alma.

**SOLUÇÃO.** — O todo é assim chamado relativamente às partes. Ora, partes da alma se chamam as suas potências. Assim, pois, dizemos que toda a alma sofre quando sofre na sua essência ou em todas as suas potências. Devemos, porém considerar que uma potência da alma pode sofrer de dois modos. De um modo, por sofrimento próprio, isto é, quando o sofrimento lhe é causado pelo seu objeto; tal o caso da

visão que sofre por causa de uma excessiva visibilidade do objeto. De outro modo sofre uma potência pela paixão do sujeito no qual se ela funda; assim a vista sofre quando sofre o sentido do tato nos olhos, em que se funda a vista; por exemplo, quando os olhos são pungidos ou perturbados pelo calor. Donde, pois, devemos concluir que, se considerarmos toda a alma, em razão da sua essência, então é manifesto que toda a alma de Cristo sofreu. Pois, a alma está unida ao corpo na totalidade da sua essência, de modo que está toda em todo o corpo e toda em qualquer parte dele. Por onde, sofrendo o corpo e em disposição de ser separado da alma, toda a alma sofria. Se, porém, considerarmos toda a alma segundo todas as suas potências, então, tratando das paixões próprias das potências, ela sofria certo, em todas as suas potências inferiores. Pois, em cada uma das potências inferiores da alma, que tem por objeto coisas temporais, havia alguma causa da dor de Cristo, como do sobredito resulta. Mas, então, a razão superior de Cristo não sofria por parte do seu objeto, isto é, Deus, que não era causa de dor, mas de prazer e de gáudio, para a alma de Cristo. — Mas, segundo aquele aspecto da paixão, em virtude do qual dizemos que uma potência sofre por parte do seu objeto, todas as potências da alma de Cristo sorriam. Pois, todas as potências da alma se lhe radicam na essência, que é atingida pela paixão, quando sofre o corpo, de que a alma é o ato.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Embora o intelecto, enquanto determinada potência, não seja o ato do corpo, contudo ato do corpo é a essência da alma, na qual se radica a potência intelectiva, como estabelecemos na Primeira Parte.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A objeção colhe quanto à paixão resultante do objeto próprio; segundo a qual a razão superior de Cristo não sofreu.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Dizemos que a dor é um sofrimento perfeito, que perturba a alma quando a paixão da parte sensitiva chega até a desviar a razão da rectitude do seu ato, de modo que obedeça à paixão e não exerça o livre arbítrio sobre ela. Assim, porém, a paixão da parte sensitiva não atingiu a razão de Cristo: mas sim, no concernente ao sujeito, como se disse.

**RESPOSTA À QUARTA.** — O intelecto especulativo não é susceptível de dor nem de tristeza por parte do seu objeto, que é a verdade absolutamente considerada, cuja perfeição é. Pode, porém atingi-lo a dor ou a causa da dor, pelo modo já dito.

## **Art. 8 — Se a alma de Cristo, durante o tempo da sua paixão, fruía totalmente o gozo da bem-aventurança.**

**O oitavo discute-se assim.** — Parece que a alma de Cristo, durante o tempo da sua paixão, não fruía totalmente o gozo da bem-aventurança.

1. — Pois, é impossível sofrer e gozar simultaneamente, por serem *contrários* a dor e o prazer. Ora, a alma de Cristo sofria totalmente a dor no tempo da paixão, como se estabeleceu. Logo, não podia fruir na sua totalidade.

2. Demais. — O Filósofo diz que a tristeza, sendo veemente, não só impede o prazer contrário, mas qualquer prazer; e inversamente. Ora, a dor da paixão de Cristo foi a dor máxima, como se demonstrou; e semelhantemente, o deleite do gozo é o máximo, como se estabeleceu na Segunda Parte. Logo, não era possível a alma de Cristo na sua totalidade, simultaneamente sofrer e gozar.

3. Demais. — O gozo da bem-aventurança se funda no conhecimento e no amor divinos, como está claro em Agostinho. Ora, nem todas as potências da alma são capazes de conhecer e amar a Deus. Logo, Cristo não gozava com toda a sua alma.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno, que a divindade de Cristo permitia à carne agir e sofrer como lhe era próprio. Logo, pela mesma razão, sendo próprio à alma de Cristo, enquanto bem-aventurada, gozar a sua paixão não lhe impedia o gozo.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos antes, a alma na sua totalidade, podemos entendê-la, tanto na sua essência como em todas as suas potências. — Se, pois, a considerarmos na sua essência então toda a alma de Cristo gozava, enquanto o sujeito da sua parte superior, a que cabe gozar da divindade. De modo que, assim como a paixão, em razão da essência, se atribui à parte superior da alma, assim também e ao inverso, o gozo, em razão da parte superior da alma, há de atribuir-se à essência. — Se, porém considerarmos toda a alma, em razão de todas as suas potências, então não era a alma na sua totalidade a que fruía. Nem diretamente porque a fruição não pode ser ato de nenhuma parte da alma. Nem pela redundância da glória, pois enquanto Cristo era viandante, não havia nenhuma redundância de glória da parte superior para a inferior, nem da alma para o corpo. Mas porque, do inverso também a parte superior da alma não ficava impedida na sua ação própria pela parte inferior, resulta que a parte superior da alma de Cristo fruía perfeitamente, durante a sua paixão.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O gáudio da fruição diretamente não contraria à dor da paixão porque um e outra não recaem sobre o mesmo objeto. Pois, nada impede os contrários existirem num mesmo sujeito, mas não sob o mesmo aspecto. E assim, o gáudio da fruição pode pertencer à parte superior da razão, pelo seu ato próprio: e a dor da paixão, pelo seu sujeito. Ora, a essência da alma concerne a dor da paixão, quanto ao corpo, de que ela é a forma: e o gáudio da fruição, quanto à potência, de que depende.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — As palavras citadas do Filósofo são verdadeiras em razão da redundância, naturalmente resultante de uma potência da alma para outra. Mas isso não se deu com Cristo, como dissemos.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A objeção colhe no concernente à totalidade da alma, quanto às suas potências.

## **Art. 9 — Se Cristo sofreu no tempo conveniente.**

**O nono discute-se assim. — Parece que Cristo não sofreu no tempo conveniente.**

1. — Pois, a paixão de Cristo era figurada pela imolação do cordeiro pascal donde o dizer o Apóstolo: Cristo, que é a nossa Páscoa, foi imolado. Ora, o cordeiro pascal era imolado no dia quatorze à tarde, como refere a Escritura. Logo, parece que então é que deveria Cristo sofrer. O que é falso, pois, então, celebrou a Páscoa com os seus discípulos, segundo o Evangelho: No primeiro dia, em que se comiam os pães asmos, quando se imolava o cordeiro pascal; e no dia seguinte sofreu a paixão.

2. Demais. — A paixão de Cristo foi a sua exaltação, segundo o Evangelho: Importa que seja levantado o Filho do Homem, Ora, Cristo é chamado na Escritura o Sol de Justiça. Logo, parece que devia ter sofrido na hora sexta, (meio dia), quando o sol está no ponto máximo de elevação. Ora, o contrário está no Evangelho: Era, pois a hora de terça, tempo em que eles o crucificaram.

3. Demais. — Assim como o sol atinge cada dia o seu ponto mais alto na hora sexta (meio dia), assim no solstício do verão é que está, cada ano, no seu ponto mais elevado. Logo, Cristo devia ter sofrido a Paixão, antes no tempo do solstício do verão que por ocasião do equinócio da primavera.

4. Demais. — A presença de Cristo no mundo iluminava-o a este, segundo o Evangelho: Eu, entretanto que estou no mundo sou a luz do mundo. Logo, teria sido mais conveniente à salvação humana que tivesse vivido por mais tempo neste mundo, de modo que não viesse a sofrer na idade de moço, mas quando já idoso.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Sabendo Jesus que era chegada a sua hora de passar deste mundo ao Pai. E noutra lugar: Ainda não é chegada a minha hora. Ao que diz Agostinho: Quando fez tanto quanto julgava suficiente, então veio a sua hora; não imposta por necessidade, mas voluntária; não dependente de uma condição, mas do seu poder. Logo, sofreu no tempo conveniente.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, a Paixão de Cristo dependia da sua vontade. Ora, a sua vontade era dirigida pela sabedoria divina, que dispõe todas as coisas convenientemente e com suavidade, no dizer da Escritura, Donde devemos concluir que a Paixão de Cristo se consumou no tempo conveniente. Donde o dizer um autor: O Salvador fez tudo em lugares e tempos próprios.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Certos dizem que Cristo sofreu na décima quarta lua, quando os judeus imolavam a Páscoa. Por isso refere o Evangelho, que os judeus não entraram no Pretório do Pilatos, no dia mesmo da Paixão, por se não contaminarem, mas comerem a Páscoa, Ao que diz Crisóstomo: Então os judeus celebravam a Páscoa; ao passo que Cristo celebrou a Páscoa um dia antes, reservando-se a sua imolação para a sexta-feira quando se celebrava a Páscoa antiga. Com o que parece estar de acordo o dito do Evangelho, que antes do dia da festa da Páscoa Cristo acabada a ceia, lavou os pés dos discípulos. Mas contra este sentir é o lugar do Evangelho, onde se diz que no primeiro dos dias em que se comiam os pães asmos, vieram ter com Jesus seus discípulos, dizendo: Onde queres tu que te preparemos o que se há de comer na Páscoa? Donde resulta que chamando-se dia de asmos o décimo quarto dia do primeiro mês, quando o cordeiro era imolado e era o plenilúnio, como adverte Jerônimo, resulta que Cristo celebrou a ceia na décima quarta lua e sofreu a Paixão na décima quinta. E isso é mais expressamente mencionado pelo dito do Evangelho: No primeiro dia em que se comiam os pães asmos, quando se imolava o cordeiro pascal. etc. E noutra lugar: Chegou o dia dos pães asmos no qual era necessário imolar-se a Páscoa. Por isso, certos dizem, que Cristo no dia conveniente, isto é, na décima quarta lua, comeu a Páscoa com os seus discípulos, mostrando assim que até o último dia não era contrário à lei, como ensina Crisóstomo. Mas os judeus, ocupados em condenar Cristo à morte, adiaram para o dia seguinte a celebração da Páscoa, contrariando a lei. E por isso o Evangelho diz deles que, no dia da Paixão de Cristo, não quiseram entrar no pretório, por não se contaminarem, mas comerem a Páscoa.

Mas também este modo de ver não concorda com as palavras de Marcos quando diz: No primeiro dia em que se comiam os pães asmos, quando se imolava o cordeiro pascal. Logo Cristo e os judeus celebraram simultaneamente antiga Páscoa. E, como Beda diz: embora Cristo, que é a nossa Páscoa, fosse crucificado no dia seguinte, isto é, na décima quinta lua, contudo na noite em que o cordeiro foi imolado, entregou seu corpo e seu sangue aos discípulos para a celebração dos santos mistérios; e então preso e ligado pelos judeus, consagrou o principio da sua imolação, isto. é da sua paixão. Quanto ao dito do Evangelho — Antes do dia da festa da Páscoa — entende-se que foi a décima quarta lua, que então teve lugar na quinta-feira; pois, a lua décima quinta era o dia soleníssimo da Páscoa entre os judeus. E assim, o mesmo dia a que João chama — antes do dia da festa da Páscoa — por causa da distinção natural dos dias, Mateus denomina o primeiro dia em que se comiam os asmas. Porque,

segundo o rito da festividade judaica, a solenidade principiava na tarde do dia precedente. — Quanto ao lugar, que os judeus haviam de comer a Páscoa na décima quinta lua, devemos entender que aí a Páscoa não significa o cordeiro pascal, que fora imolado na décima quarta lua; mas a comida pascal, isto é, os pães asmos, que deviam ser comidos pelos puros. E por isso Crisóstomo, comentando esse lugar refere outra exposição: Páscoa pode se tomar por toda a festa dos judeus, que durava sete dias.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Como diz Agostinho, era quase a hora sexta quando o Senhor foi entregue a ser crucificado por Pilatos, segundo refere João. Assim, ainda não era plenamente a sexta, mas quase a sexta, isto é, já se tinha passado a quinta e tinha decorrido já uma parte da sexta, até que, completa esta estando Cristo pendente da cruz, fizeram-se as trevas. Entende-se, porém que era à terceira hora, quando os Judeus vociferavam pedindo pela crucifixão do Senhor; e é muito verdade que o crucificaram quando vociferavam. Por onde, a fim de que ninguém, afastando dos judeus o pensamento de um tão grande crime, o fizesse recair sobre os soldados, o Evangelho diz que era a hora terceira e então o crucificaram. De modo que se entenda, antes, terem sido os que vociferavam os que o crucificaram na hora sexta. — Embora não falte quem queira entender como a terceira hora do dia a Parasceve, que João comemora, ao dizer — Era então o dia da preparação da Páscoa (Parasceve), quase à hora sexta. Porque Parasceve significa preparação. Porém e verdadeiramente, a Páscoa celebrada na Paixão do Senhor, começou a ser preparada desde a nona hora ria noite, isto é, quando todos os príncipes dos sacerdotes disseram — É réu da morte. Assim que, dessa hora da noite até a crucificação de Cristo, decorreu a hora sexta da Parasceve, segundo João, e a terceira hora do dia, segundo Marcos. — Certos, porém dizem que essa diversidade resulta de um erro do copista grego; pois, os números que representam três e seis são muito semelhantes entre si.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Diz um autor: O Senhor quis remir e reformar o mundo pela sua paixão, na mesma época em que o criou, isto é, no equinócio. É então que o dia começa a ser mais longo que a noite, porque pela paixão do Salvador somos tirados das trevas para a luz. E como a iluminação perfeita será no segundo advento de Cristo, por isso o tempo do segundo advento é comparado ao estio, pelo Evangelho, quando diz: Quando os seus ramos (da figueira) estão já tenros e as folhas tem brotado, sabei que está perto o estio; assim também vós quando vides tudo isto, sabei que esta perto, às portas. E então terá lugar a exaltação suprema de Cristo.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Cristo quis sofrer na idade de moço por três razões. — Primeiro, para nos demonstrar melhor o seu amor, dando a sua vida por nós, quando a tinha no seu estado mais perfeito. — Segundo, porque não convinha que nele se manifestasse nenhuma decadência física, como nem qualquer doença, segundo se disse. - Terceiro, a fim de que, morrendo e ressurgindo na quadra da mocidade, mostrasse de antemão em si a qualidade futura dos resurrectos. Por isso diz o Apóstolo: Até que todos cheguemos à unidade da fé e ao conhecimento do Filho de Deus, a estado de varão perfeito, segundo a medida de idade completa de Cristo.

## **Art. 10 — Se Cristo sofreu no lugar conveniente.**

**O décimo discute-se assim. — Parece que Cristo não sofreu no lugar conveniente.**

1. — Pois, Cristo sofreu na sua carne humana, que foi concebida de uma virgem em Nazaré, e nascida em Belém. Logo, parece que devia ter sofrido não em Jerusalém, mas em Nazaré ou em Belém.
2. Demais. — A realidade deve corresponder à figura. Ora, a Paixão de Cristo era figurada pelos sacrifícios da lei antiga. Mas, tais sacrifícios eram oferecidos no Templo. Logo, parece que Cristo devia ter sofrido no Templo e não fora da porta da cidade.

3. Demais. — O remédio deve ser adequado à doença. Ora, a Paixão de Cristo foi o remédio do pecado de Adão. Adão, porém não foi sepultado em Jerusalém, mas no Hebron, como o refere Josué: Hebron chamava-se antes por nome Cariath-Arbe; ali foi enterrado Adão, que foi o máximo entre os Enacinos. Logo, parece que Cristo devia ter sofrido em Hebron e não em Jerusalém.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Não convém que um profeta morra fora de Jerusalém. Logo, sofreu como o devia, em Jerusalém.

**SOLUÇÃO.** — Como diz um Autor o Salvador fez tudo em lugares e tempos próprios; pois como todos os tempos estão em suas mãos, assim também todos os lugares. Por onde, assim como Cristo sofreu no tempo conveniente, assim também no lugar conveniente.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Cristo sofreu muito convenientemente em Jerusalém. — Primeiro, porque Jerusalém foi o lugar escolhido por Deus para aí se lhe oferecerem os sacrifícios. Sacrifícios esses que, sendo figurados, representavam a Paixão de Cristo, que é o verdadeiro sacrifício segundo o Apóstolo: Entregou-se a si mesmo como oferta e hóstia em odor de suavidade, Por isso diz Beda, numa Homília, que, aproximando-se a hora, da Paixão, o Senhor quis aproximar-se do lugar dela, isto é de Jerusalém, onde chegou cinco dias antes da Páscoa, assim como o cordeiro pascal, era conduzido ao lugar da imolação cinco dias antes da Páscoa, isto é, na décima lua, segundo o preceito da lei. — Segundo, porque a virtude da sua Paixão devia difundir-se a todo o mundo; por isso quis sofrer no meio da terra habitável, isto é, em Jerusalém. Donde o dizer a Escritura: Mas o Deus, rei nosso antes dos séculos, obrou a salvação no meio da terra, isto é, Jerusalém, considerada como o umbigo da terra. — Terceiro, porque isso lhe convinha sobremaneira à humildade; pois, assim como elegeu o mais infamante dos gêneros de morte, assim também à humildade lhe convinha não recusar sofrer a confusão num lugar tão célebre. Por isso diz Leão Papa: Quem assumira a forma de servo, preelegeu Belém para a sua natividade e Jerusalém, para a Paixão. — Quarto, para mostrar que a iniquidade cometida com a sua morte foi oriunda dos chefes do povo. Por isso quis sofrer em Jerusalém, onde moravam os príncipes. Daí, o dizer a Escritura: Ligaram-se nesta cidade contra o teu santo Filho Jesus, ao qual ungiste, Herodes e Pôncio Pilatos, com os gentios e com os povos de Israel.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Cristo não sofreu a sua Paixão no templo nem na cidade, mas fora da porta, por três razões. - Primeiro, para que a realidade correspondesse ao figurado. Pois, o vitelo e o bode, oferecidos em soleníssimo sacrifício para a expiação de toda a multidão, eram queimados fora dos arraiais. Por isso diz o Apóstolo: Os corpos daqueles animais, cujo sangue é metido pelo pontífice no santuário para expiação do pecado, são queimados fora dos arraiais. Pelo que também Jesus, para que santificasse ao povo pelo seu sangue, padeceu fora da porta. - Segundo, para que assim nos ensinasse, pelo seu exemplo, a nos apartar da vida do mundo. Por isso acrescenta o Apóstolo: Saíamos, pois a ela fora dos arraiais, levando sobre nós o seu opróbrio. - Terceiro como diz Crisóstomo, o Senhor não quis sofrer debaixo de um teto nem num templo judaico, a fim de que os judeus não nos privassem do sacrifício da salvação e não pensássemos que só por esse povo fosse ele oferecido. - Por isso Cristo sofreu fora da cidade e fora dos muros para sabermos que esse sacrifício foi oferecido por todos, por ser a oblação de toda a terra e a purificação de todos.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como diz Jerônimo, pretendeu-se que o Calvário, lugar onde fora enterrado Adão, foi por isso chamado lugar do crânio por ter sido aí enterrada a cabeça do primeiro homem. Essa interpretação foi bem aceita por lisonjear os ouvidos do povo, mas não é verdadeira. Porque na verdade, fora da cidade e fora da porta, havia lugares onde eram decapitados os condenados; daí o nome que lhes davam, de calvários, isto é, dos decapitados. E por isso aí foi crucificado Jesus para que, onde primeiro fora o campo dos condenados, aí se erigisse o estandarte do martírio. Quanto a Adão, ele

foi sepulto perto de Hebron, como lemos no livro de Jesus, filho de Nave. — Mas Jesus devia ser crucificado antes no lugar comum dos condenados, que perto do sepulcro de Adão, para que se mostrasse ser a cruz de Cristo não só um remédio contra o pecado individual de Adão, mas ainda contra o pecado de todo o mundo.

## **Art. 11 — Se foi conveniente Cristo ser crucificado com os ladrões.**

**O undécimo discute-se assim. Parece que não foi conveniente Cristo ter sido crucificado com os ladrões.**

1. — Pois, diz o Apóstolo: Que união pode haver entre a justiça e a iniquidade? Ora, Cristo nos tem sido feito por Deus justiça, e dos ladrões é própria a iniquidade. Logo, não foi conveniente que Cristo fosse crucificado junto com os ladrões.

2. Demais. — Aquilo do Evangelho: Ainda que seja necessário morrer eu contigo, não te negarei — diz Orígenes: Não convinha a nenhum homem morrer com Jesus, que morreu por todos. E comentando aquele outro lugar. - Eu estou pronto a ir contigo, tanto para a prisão como a morrer, diz Ambrósio: A Paixão de Cristo tem imitadores, mas não iguais. Logo, parece que era muito menos conveniente que Cristo sofresse simultaneamente com os ladrões.

3. Demais. — O Evangelho diz num lugar. Impropérios lhe diziam também os ladrões que haviam sido crucificados com ele. E noutro lugar se refere que um dos ladrões crucificados com Cristo lhe dizia: Senhor lembra-te de mim, quando entrares no teu reino. Por onde se vê que, além dos ladrões, que blasfemavam, foi crucificado com Cristo um que não blasfemava. Logo, parece inexato o narrado pelos evangelistas, que Cristo foi crucificado com ladrões.

Mas, *em contrário*, a Escritura: E foi posto no número dos malfeitores.

**SOLUÇÃO.** — Cristo foi crucificado entre os ladrões, por uma razão se considerarmos a intenção dos judeus, e por outra, considerada a ordem de Deus: Assim, quanto à intenção dos judeus, crucificaram aos lados de Cristo dois ladrões, como adverte Crisóstomo, para que ele participasse da ignomínia deles. Contudo, àqueles ninguém se refere, ao passo que a cruz de Cristo é honrada em toda parte. Os reis, depondo os seus diademas, assumem a cruz: no meio das púrpuras, dos diademas, das armas, da mesa sagrada, em toda a parte do mundo a cruz resplandece. De outro lado, quanto à ordenação de Deus, Cristo foi crucificado entre ladrões, porque, segundo diz Jerônimo, assim como Cristo foi feito na cruz maldição por nós, assim, foi crucificado como criminoso entre criminosos, para a salvação de todos. — Segundo, como diz Leão Papa, dois ladrões foram crucificados, um ao lado direito e outro ao lado esquerdo de Cristo, a fim de que nesse espetáculo mesmo do patíbulo se espelhasse aquela separação que ele próprio há de fazer quando vier a julgar os homens. E Agostinho diz: Se bem refletires verás, que essa cruz foi um tribunal. O juiz está posto no meio; o que acreditou foi salvo; o outro que insultou, foi condenado. Por onde se vê o que Cristo fará um dia, dos vivos e dos mortos, colocando aqueles à sua direita e os outros, à esquerda: — Terceiro, segundo Hilário, porque os dois ladrões, crucificados — um, à direita, o outro à esquerda, mostram que toda a diversidade do gênero humano é chamada a participar do mistério da paixão de Cristo. Mas como a divisão entre fiéis e infiéis é correspondente aos lados direito e esquerdo, um dos dois, o colocado à direita, foi salvo pela justificação da fé. — Quarto, porque, como diz Beda, os ladrões crucificados com o Senhor, simbolizam aqueles que, sob a fé e a confissão de Cristo, sofrem a agonia do martírio, ou vivem sob as regras de uma disciplina mais austera. E os que trabalham para a glória eterna são figurados pelo ladrão da direita; ao passo que os de olhos postos na glória humana imitam os atos do ladrão da esquerda.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Assim como Cristo não estava obrigado a morrer, mas sofreu a morte voluntariamente para vencê-la com o seu poder, assim também não mereceu ser crucificado com os ladrões, mas quis ser confundido com homens iníquos a fim de destruir a iniquidade com a sua virtude. Donde o dizer Crisóstomo, que converter o ladrão na cruz e introduzi-lo no Paraíso, não foi menos que fender rochedos.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Não convinha que ninguém sofresse com Cristo pela mesma causa. Por isso acrescenta Orígenes no mesmo lugar: Todos eram pecadores e todos tinham necessidade que um outro morresse por eles, mas não eles pelos outros.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como adverte Agostinho, podemos entender que Mateus usou do número plural pelo singular, ao narrar que os ladrões lhe diziam impropérios. - Ou podemos dizer segundo Jerônimo, que a princípio tanto um como outro blasfemavam; depois um deles, vendo os milagres, acreditou em Cristo.

## **Art. 12 — Se a paixão deve ser atribuída à sua divindade.**

**O duodécimo discute-se assim. — Parece que a paixão de Cristo deve ser atribuída à sua divindade.**

1. — Pois, diz o Apóstolo: Se eles o conhecessem não crucificariam nunca ao Senhor da Glória. Ora, o Senhor da glória é Cristo, na sua divindade. Logo, a paixão de Cristo devia lhe ser atribuída à divindade.

2. Demais. — O princípio da salvação humana é a divindade, segundo aquilo da Escritura: Mas a salvação dos justos vem do Senhor. Se, logo, a paixão de Cristo não lhe pertencesse à divindade, parece que nenhum fruto podia produzir para nós.

3. Demais. — Os judeus foram punidos pelo pecado de matarem a Cristo, como homicidas do próprio Deus, o que mostra a grandeza da pena em que incorreram. Ora, tal não se daria se a Paixão não fosse atribuída à divindade. Logo a paixão de Cristo lhe pertencia à divindade.

Mas, *em contrário*, diz Atanásio: O Verbo, enquanto Deus é impassível. Ora, o impassível não pode padecer. Logo, a paixão de Cristo não lhe devia ser atribuída à divindade.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos a união entre a natureza divina e a humana realizou-se na pessoa, na hipóstase e no suposto, permanecendo, porém a distinção das naturezas. De modo que é a mesma pessoa e a hipóstase da natureza divina e da humana, salva, contudo a propriedade de uma e outra natureza. Por isso, como dissemos, ao suposto da natureza divina foi atribuído a Paixão, não em razão da natureza divina, que é impassível, mas em razão da natureza humana. Por isso diz a epístola sinodal de Cirilo: Quem não confessar que o Verbo de Deus sofreu na sua carne e foi na sua carne crucificado, seja anátema. Logo, a Paixão de Cristo deve ser atribuída ao suposto da natureza divina, em razão da natureza passível assumida e não em razão da natureza divina impassível.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Diz-se que o Senhor da glória foi crucificado, não enquanto Senhor da glória, mas enquanto homem passível.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Como diz um sermão do Concílio Efesino, a morte de Cristo, foi à morte de um Deus, por causa da união na pessoa; por isso destruiu a morte, porque quem sofria era Deus e homem. Mas a natureza de Deus não padeceu nenhum detrimento, nem nenhum sofrimento por não ter passado por qualquer mudança.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como no mesmo lugar se acrescenta, os judeus não crucificaram somente um homem, mas foi o próprio Deus que fizeram o objeto das suas ofensas. Assim, supõe um príncipe que dá instruções e as formula em uma carta, que envia às suas cidades. Se algum insubmisso rasgasse a carta, seria condenado à morte, não por ter assim procedido, mas porque, desse modo, desfez as instruções mesmas do príncipe. Os judeus não devem, portanto considerar-se em segurança, como se tivessem crucificado apenas o homem. O que viam era uma como carta; e o que nela estava oculto era o Verbo imperial, nascido da natureza, e não proferido pela língua.

## Questão 47: Da causa eficiente da paixão de Cristo

Em seguida devemos tratar da causa eficiente da Paixão de Cristo. E nesta questão discutem-se seis artigos:

### Art. 1 — Se Cristo foi morto por outrem ou por si mesmo.

**O primeiro discute-se assim. — Parece que Cristo não foi morto por outrem, mas por si mesmo.**

1. — Pois, Ele próprio o diz no Evangelho: Ninguém tira de mim a vida, mas eu de mim mesmo a ponho. Ora, diz-se que mata a outrem quem lhe tira a vida. Logo, Cristo não foi morto por outrem, mas por si mesmo.

2. Demais. — Os mortos por outrem perecem pouco a pouco, à medida que se lhe enfraquece a natureza. O que, sobretudo se dá com os crucificados; pois, como diz Agostinho, suspensos no madeiro são cruciados por uma morte prolongada. Ora, tal não aconteceu com Cristo, pois, dando um grande brado, rendeu o espírito, como refere o Evangelho. Logo, Cristo não foi morto por outro, mas por si mesmo.

3. Demais. — Os mortos por outrem sofrem morte violenta, e não voluntária, portanto; porque o violento se opõe ao voluntário. Ora, Agostinho diz que o espírito de Cristo não se separou do corpo sem que ele o quisesse, mas porque o quis, quando o quis e como o quis. Logo, Cristo não foi morto por outros, mas por si mesmo.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: E depois de açoitá-lo tirar-lhe-ão a vida.

**SOLUÇÃO.** — Um agente pode causar um efeito, de dois modos. — Primeiro, produzindo-o diretamente pela sua ação. E, assim, os perseguidores de Cristo o mataram, porque lhe infligiram intencionalmente tratamentos capazes de lhe causarem a morte, com que efetivamente causaram, pois, das referidas causas proveio a morte subsequente. — Noutro sentido, um agente pode produzir um efeito indiretamente, quando, podendo impedi-la, não o faz; assim dizemos que é causa de outrem ser molhado quem não fechou a janela por onde entrou a chuva. E deste modo Cristo foi, ele próprio, causa da sua paixão e morte, pois, podia impedir tanto uma como outra. Primeiro, coibindo os seus adversários, de maneira que não o quisessem ou não o pudessem matar. Segundo, porque o seu espírito tinha o poder de conservar a natureza da sua carne, de modo que nenhuma ofensa física pudesse fazê-lo sucumbir. E esse poder a alma de Cristo o tinha, por estar unida a Deus na unidade de pessoa, como o diz Agostinho. Como, pois, a alma de Cristo não livrou o seu próprio corpo das injúrias que lhe eram feitas, mas quis que a sua natureza corpórea a elas sucumbisse por isso o Evangelho diz que pôs a sua vida ou morreu voluntariamente.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — No dito do Evangelho — Ninguém tira de mim a vida, subentende-se — contra a minha vontade. Pois, a palavra tirar, em sentido próprio, significa arrebatat alguma coisa a alguém, que não pode resistir, contra a sua vontade.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Para mostrar que a paixão sofrida por violência não o privava da vida, Cristo conservou toda a sua vitalidade corpórea, a ponto de, no momento de expirar, ter clamado com alta voz. O que se lhe enumera entre outros milagres da sua morte. Donde o dizer o Evangelho: O Centurião, que estava bem defronte, vendo que Jesus expirava dando este brado, disse: Verdadeiramente este homem era Filho de Deus. - Também foi admirável na morte de Cristo o ter morrido mais rapidamente que quaisquer outros padeceram sofrimentos semelhantes. Por isso, como refere o Evangelho, os que

morreram com Cristo lhes quebraram as pernas, para morrerem mais depressa; tendo vindo depois a Jesus, como viram que estava já morto, não lhe quebraram as pernas. E Marcos diz que Pilatos se admirava que Jesus morresse tão depressa. Assim, pois, como por sua vontade a sua natureza corpórea conservou-se vigorosa até o fim assim também, quando quis; subitamente cedeu aos ferimentos que lhe tinham sido feitos.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Simultaneamente Cristo sofreu a violência de que morreu, e contudo morreu porque o quis; pois a violência, que lhe foi feita ao corpo, só veio a prevalecer sobre ele, quando o quis Cristo.

## **Art. 2 — Se Cristo morreu por obediência.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que Cristo não morreu por obediência**

1. — Pois, a obediência implica um preceito: Ora, não lemos na Escritura fosse preceituado que Cristo houvesse de sofrer. Logo, não sofreu por obediência.

2. Demais. — Dizemos que age por obediência quem age em virtude da necessidade de um preceito. Ora, Cristo não sofreu necessária, mas voluntariamente. Logo, não sofreu por obediência.

3. Demais. — A caridade é virtude mais excelente que a obediência. Ora, o Apóstolo diz, que Cristo sofreu pela caridade: Andai em caridade, assim como também Cristo nos amou e se entregou a si mesmo por nós outros. Logo, a Paixão de Cristo deve ser atribuída, antes à caridade que à obediência.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Feito obediente ao Pai até à morte.

**SOLUÇÃO.** — Foi convenientíssimo que Cristo sofresse por obediência. — Primeiro, porque isso convinha à justificação humana; pois, assim como pela desobediência de um só homem foram muitos feitos pecadores, assim também pela obediência de um só muitos se tornaram justos, como diz o Apóstolo. — Segundo, foi conveniente, para reconciliar os homens com Deus, segundo aquilo do Apóstolo: Fomos reconciliados com Deus pela morte de seu Filho; isto é, enquanto que a morte mesma de Cristo foi um sacrifício muito aceito de Deus, como o diz o Apóstolo: E se entregou a si mesmo por nós outros como oferenda e hóstia a Deus em odor de suavidade. Ora, a obediência se antepõe a todos os sacrifícios, segundo a Escritura: A obediência é melhor que as vítimas. Por isso foi conveniente que o sacrifício da Paixão e da morte de Cristo procedesse da obediência. - Terceiro, foi conveniente à vitória pela qual triunfou da morte e do autor dela. Pois, um soldado não pode vencer sem obedecer ao general. E assim Cristo alcançou a vitória por ter sido obediente a Deus, segundo aquilo da Escritura: O homem obediente cantará a vitória.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Cristo recebeu do Pai o preceito de sofrer. Assim, diz o Evangelho: Tenho o poder de pôr a minha vida e tenho o poder de reassumir este mandamento recebi de meu Pai, isto é, o de pôr e reassumir a vida. Pelo que, como ensina Crisóstomo, não se deve entender, que primeiro tivesse que ouvir esse preceito, com a necessidade de aprendê-lo; mas mostrou que agia voluntariamente, desfazendo toda suspeita de oposição entre ele e o Pai. Mas, na morte de Cristo consumou-se a lei antiga, conforme as palavras mesmas que disse ao esperar: Tudo está cumprido. Por isso podemos entender que, sofrendo, cumpriu todos os preceitos da lei antiga. — Os preceitos morais, porém, fundados no da caridade ele os cumpriu, sofrendo por amor de seu Pai, segundo o lugar do Evangelho: Para que conheça o mundo que amo ao Pai e que faço como ele me ordenou; levantai-vos, vamo-nos daqui, a saber, para o lugar da Paixão. E sofreu também por amor do

próximo, segundo o Apóstolo: Amou-me e se entregou a si mesmo por amor de mim. — Quanto aos preceitos cerimoniais da lei, ordenados sobretudo os sacrifícios e às oblações, Cristo os cumpriu na sua Paixão, porque todos os sacrifícios antigos foram figuras desse verdadeiro sacrifício que Cristo sofreu morrendo por nós. Donde o dizer o Apóstolo: Ninguém vos julgue pelo comer ou pelo beber nem por causa dos dias de festa, ou das luas novas ou dos sábados, que são sombra das coisas vindouras; mas o corpo é em Cristo; e isso porque Cristo está para esses sacrifícios como o corpo para a sombra. — Quanto aos preceitos judiciais da lei, sobretudo ordenados à satisfação das injúrias sofridas, Cristo os cumpriu na sua Paixão. Pois, como diz a Escritura, pagou então o que não tinha roubado, deixando-se pregar no madeiro, pela fruta que o homem roubara da árvore, contra o mandado de Deus.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A obediência, embora implique obrigação relativamente ao que foi mandado, contudo supõe a vontade de cumprir a ordem. E tal foi à obediência de Cristo. Pois, a Paixão mesma e a morte, em si considerada repugnavam à vontade natural. Contudo Cristo queria que a vontade de Deus se cumprisse nessa matéria, segundo a Escritura: Para fazer a tua vontade, Deus meu, eu o quis. Por isso dizia: Se este cálice não pode passar sem que eu o beba, faça-se a tua vontade.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Pela mesma razão Cristo sofreu por obediência e caridade. Porque só por obediência cumpriu os preceitos da caridade e foi obediente por amor para com o Pai, que lhe mandava.

### **Art. 3 — Se Deus Pai entregou Cristo à Paixão.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que Deus Padre não entregou Cristo à Paixão.**

1. — Pois, é iníquo e cruel entregar um inocente à Paixão e à morte. Ora, como diz a Escritura, Deus é fiel e sem nenhuma iniquidade. Logo, não entregou Cristo inocente à Paixão e à morte.

2. Demais. — Ninguém pode ser entregue à morte por si mesmo e por outrem. Ora, Cristo entregou-se a si mesmo por nós, segundo aquilo da Escritura: Entregou a sua alma à morte. Logo, parece que não o entregou o Pai.

3. Demais. — Judas foi censurado por ter entregue Cristo aos judeus, como o lemos no Evangelho: Um de vós é o diabo; o que ele dizia por Judas Iscariotes, que o havia de entregar. Semelhantemente, também foram censurados os judeus, que o entregaram a Pilatos, como o próprio Cristo o disse: A tua nação e os teus pontífices são os que te entregaram nas minhas mãos: Pilatos também o entregou para que fosse crucificado, como se lê no Evangelho. Ora, segundo o Apóstolo, não há nenhuma união entre a justiça e a iniquidade. Logo, parece que Deus Padre não entregou Cristo à Paixão.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: A seu próprio Filho não perdoou Deus, mas por nós todos o entregou.

**SOLUÇÃO.** — Como se disse, Cristo sofreu voluntariamente, por' obedecer ao Pai. Por onde de três modos Deus Padre entregou Cristo à Paixão. — Primeiro, porque, na sua vontade eterna, preordenou a Paixão de Cristo para a liberação do gênero humano, segundo aquilo da Escritura: O Senhor carregou sobre ele a iniquidade de todos nós. E ainda: O Senhor quis quebrantá-la na sua enfermidade. — Segundo, por lhe ter inspirado a vontade de sofrer por nós, infundindo-lhe a caridade. Por isso, a Escritura acrescenta: Foi oferecido porque ele mesmo o quis. — Terceiro, porque, longe de o livrá-lo da paixão, ele o expôs aos perseguidores. Donde o dito do Evangelho, que, pendente da Cruz, Cristo exclamava: Meu Deus, meu Deus, porque me abandonaste? E isso porque o entregou ao poder dos que o perseguiam como diz Agostinho.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — É ímpio e cruel entregar ao sofrimento e à morte um homem inocente, contra a sua vontade. Mas não foi assim que Deus Pai entregou a Cristo, senão inspirando-lhe a vontade de sofrer por nós. E isso mostra a severidade de Deus, na expressão do Apóstolo, que não quis perdoar o pecado, sem a pena: o que o Apóstolo o indica sinaladamente com as palavras: Não poupou ao seu próprio Filho. E também mostra a sua bondade, pois, como o homem não lhe pudesse suficientemente satisfazer por nenhuma pena que sofresse, deu-lhe quem o satisfizesse por ele; o que o Apóstolo assinala, dizendo: Por nós todos o entregou. E noutra lugar: Ao qual, isto é, Cristo, propôs Deus para ser vítima de propiciação pela fé no seu sangue.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Cristo, enquanto Deus entregou-se a si mesmo à morte, pela mesma vontade e ação pela qual também o Pai o entregou. Mas, enquanto homem entregou-se a si mesmo por uma vontade inspirada pelo Pai. Por isso não houve contradição entre o Pai ter entregado a Cristo e o ter-se ele entregue a si mesmo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Uma mesma ação é diversamente julgada como boa ou má, segundo a raiz diversa donde ela procede. O Padre, pois, entregou a Cristo, e este a si mesmo, pela caridade; por isso são louvados. Ao passo que Judas o entregou por cobiça, os Judeus, de seu lado, por inveja; e Pilatos, pelo temor mundano, com que temia a César. Por isso é que foram censurados.

## **Art. 4 — Se foi conveniente que Cristo sofresse da parte dos gentios.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que não foi conveniente que Cristo sofresse da parte dos gentios.**

1. — Pois, como pela morte de Cristo os homens deviam ser liberados do pecado, parecia conveniente que pouquíssimos tivessem cometido o pecado da morte de Cristo. Ora, pecaram, entregando-o à morte, os Judeus, das pessoas dos quais diz o Evangelho: Este é o herdeiro; vinde, matemo-la. Logo, parecia conveniente que no pecado da morte de Cristo não se tivessem implicado os gentios.

2. Demais. — A verdade deve corresponder à realidade. Ora, os sacrifícios figurados da lei antiga não os ofereciam os gentios, mas os judeus. Logo, nem a Paixão de Cristo, que foi um verdadeiro sacrifício, devia ter sido infligida por mãos dos gentios.

3. Demais. — Narra o Evangelho que os judeus queriam matar a Cristo, não só porque violava o sábado, mas ainda por dizer que seu Pai era Deus, equiparando-se a este. Ora, isso parece que só contrariava a lei dos judeus: por isso eles próprios diziam: Ele deve morrer segundo a lei, pois se fez Filho de Deus. Parecia, logo, conveniente que Cristo sofresse, não da parte dos gentios, mas do dos judeus; e que era falso o que diziam - A nós não nos é permitido matar ninguém, porque muitos pecados eram pela lei punidos de morte, como está claro na Escritura.

Mas, *em contrário*, o próprio Senhor disse: Entregá-lo-ão aos gentios para ser escarnecido, açoitado e crucificado.

**SOLUÇÃO.** — No modo mesmo da paixão de Cristo lhe estava prefigurado o efeito. Assim, o primeiro efeito da morte de Cristo aproveitou aos judeus, muitos dos quais foram batizados na ocasião dessa morte, como se lê na Escritura. Depois, mediante a pregação dos judeus, o efeito da paixão de Cristo o sentiram os gentios. Por onde, foi conveniente que Cristo começasse a sofrer da parte dos judeus e em seguida, entregue por estes, a sua Paixão se consumasse pelas mãos dos gentios.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Cristo, para mostrar a abundância da sua caridade, que o levou a sofrer, pediu do alto da cruz perdão pelos seus perseguidores. Por isso, a fim de os frutos dessa petição chegar aos judeus e aos gentios, quis Cristo sofrer da parte de uns, como de outros.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A Paixão de Cristo foi à oblação de um sacrifício, pois Cristo sofreu a morte movido da caridade, por vontade própria. Mas o sofrimento que lhe infligiram os perseguidores não foi sacrifício, mas pecado gravíssimo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como pondera Agostinho quando os judeus disseram - A nós não nos e permitido matar ninguém — entendiam significar que não lhes era lícito matar ninguém por causa da santidade do dia festivo, que já começavam a celebrar. — Ou isso diziam, como ensina Crisóstomo, porque queriam matar a Jesus, não como transgressor da lei, mas como inimigo público, por se ter feito rei — do que não lhes competia julgar. — Ou porque não lhes era lícito crucificá-la, como desejavam, mas sim lapidar — o que fizeram com Estevam. — Ou, melhor é dizer, que pelos Romanos, a quem estavam sujeitos, era-lhes denegado o poder de matar.

## **Art. 5 — Se os perseguidores de Cristo o conheceram.**

**O quinto discute-se assim. — Parece que os perseguidores de Cristo o conheciam.**

1. — Pois, como diz o Evangelho, os lavradores, vendo o filho, disseram entre si - este é o herdeiro; vinde, matemo-lo, o que comenta Jerônimo: Manifestissimamente o Senhor prova, com essas palavras, que os príncipes dos judeus crucificaram o Filho de Deus não por ignorância, mas por inveja; pois entendiam ser ele a quem o Pai disse, por meio do Profeta — Pede-me e eu te darei as nações em tua herança. Logo, parece que sabiam ser Cristo o Filho de Deus.

2. Demais. — No Evangelho o Senhor diz: Agora eles não somente viram, mas ainda me aborreceram tanto a mim como a meu Pai. Ora, o que é visto é manifestamente conhecido. Logo, os judeus conhecendo a Cristo, infligiram-lhe a Paixão levados do ódio.

3. Demais. — Um sermão do Concilio Efesino diz: Quem rasga uma carta imperial é conduzido à morte, por ter como infringido uma ordem do imperador. Assim também o judeu, tendo crucificado aquele a quem via, será punido como se tivesse feito injúria ao Verbo mesmo de Deus. Ora, tal não se daria se não conhecesse que Cristo era o Filho de Deus, ignorância que os escusaria. Logo, parece que os judeus, crucificando a Cristo, sabiam ser ele o Filho de Deus.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Se eles conhecessem, nunca crucificariam ao Senhor da glória. E Pedro diz, dirigindo-se aos Judeus: Sei que o fizestes por ignorância, como também os vossos magistrados. E o Senhor, pendente da cruz, exclamou: Pai perdoai-lhes, porque não sabem o que fazem.

**SOLUÇÃO.** — Dentre os Judeus, uns eram os grandes e outros, a plebe. — Os grandes chamados príncipes deles, sabiam como também os demônios, que Jesus era o Cristo prometido na lei; pois, viam realizarem-se nele todos os sinais preditos pelos profetas. Mas lhe ignoravam o mistério da divindade; por isso o Apóstolo diz, que se a conhecessem nunca crucificariam ao Senhor da glória. Devemos, porém saber que a ignorância deles não os excusava do crime; pois era de certo modo uma ignorância afetada. Porquanto viam sinais evidentes da sua divindade; mas por ódio e inveja de Cristo, pervertiam-lhes o sentido e não queriam acreditar nas palavras com que se confessava Filho de Deus. Por isso deles disse Cristo: Se eu não viera e não lhes tivera falado, não teriam eles pecado; mas agora não têm desculpa do seu pecado. E assim podemos considerar como referentes à pessoa deles as palavras da Escritura:

Disseram a Deus — Retira-te de nós, pois nós não queremos conhecer os teus caminhos. — Quanto à plebe, isto é, a gente do povo, não conhecedores dos mistérios da Escritura, não sabiam plenamente que ele fosse nem Cristo nem Filho de Deus. Assim, embora certos cressem em Cristo, contudo nele não cria a multidão. E se por vezes duvidavam se era Cristo, por causa dos inúmeros milagres e da eficácia da sua doutrina, como se lê no Evangelho, contudo, foram depois iludidos pelos seus chefes de modo a não acreditarem que fosse o Filho de Deus nem Cristo. Donde o dizer Pedro: Sei que o fiz estes por ignorância, como também os vossos magistrados, isto é, porque foram enganados pelos magistrados.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — As palavras citadas se referem à pessoa dos lavradores da vinha, os quais são os símbolos dos chefes do povo judaico, que sabiam ser ele o herdeiro, porque sabiam que era o Cristo prometido na lei. - Mas, contra essa resposta parece irem às palavras do salmo — Pede-me e eu te darei as nações em tua herança, dirigidas ao mesmo a quem o foram àquelas outras — Tu és meu filho, eu te gerei hoje. Se, pois, sabiam que Cristo era aquele a quem foi dito — Pede-me e eu te darei as nações em tua herança, segue-se que sabiam ser o Filho de Deus. — E Crisóstomo também diz, no mesmo lugar, que sabiam ser ele o Filho de Deus. — Beda, por sua vez, comentando aquilo do Evangelho — não sabem o que fazem, diz: Devemos notar que não ora por aqueles que, sabendo ser Cristo o Filho de Deus, preferiram antes crucificá-lo que o confessar. — Mas a isto pode-se responder, que o conheceram como Filho de Deus, não por natureza, mas pela excelência de uma graça singular. — Podemos contudo dizer que são considerados como conhecedores que Cristo era o verdadeiro Filho de Deus por terem sinais evidentes disso; não quiseram, porém assentir neles, por ódio e inveja, de modo a o reconhecerem como Filho de Deus.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Antes das palavras citadas vêem as seguintes: Se eu não tivera feito entre eles tais obras quais não fez outro algum, não haveria da parte deles pecado. E a seguir acrescenta: Mas agora as viram e me aborreceram tanto a mim como a meu Pai. O que mostra ter sido por ódio que não o reconheceram como Filho de Deus, depois de terem presenciado as obras milagrosas de Cristo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A ignorância afetada não escusa da culpa, mas ao contrário, a agrava: pois, mostra que o agente tem um afeto tão veemente pelo pecado que quer incorrer em ignorância a fim de não o evitar. Por isso os Judeus pecaram, tendo crucificado a Cristo, não só como homem, mas também como Deus.

## **Art. 6 — Se o pecado dos que crucificaram a Cristo foi o gravíssimo dos pecados.**

**O sexto discute-se assim — Parece que o pecado dos que crucificaram a Cristo não foi o gravíssimo dos pecados.**

1. — Pois, não é o gravíssimo dos pecados o que tem perdão. Ora, o próprio Senhor perdoou o pecado dos que os crucificaram, quando disse: Pai perdoai-lhes porque não sabem o que fazem. Logo, o pecado deles não foi o gravíssimo.

2. Demais. — O Senhor disse a Pilatos: O que me entregou a ti tem maior pecado. Ora, foi Pilatos mesmo que entregou Cristo para ser crucificados pelos seus ministros. Logo, parece ter sido maior pecado o de Judas traidor, que o dos crucificadores de Cristo.

3. Demais. — Segundo o Filósofo, ninguém sofre injustiça voluntariamente; e como ainda diz no mesmo lugar, se ninguém sofre injustiça, ninguém a comete. Logo, ninguém comete injustiça contra quem a

sofre voluntariamente. Ora, Cristo sofreu voluntariamente, como se estabeleceu. Logo, os que o crucificaram nenhuma injustiça cometeram contra ele. E assim o pecado deles não foi o gravíssimo.

Mas, *em contrário*, aquilo do Evangelho — Acabai vós, pois, de encher a medida de vossos pais - diz Crisóstomo: Na verdade, excederam a medida dos pais. Pois, aqueles mataram homens, ao passo que estes crucificaram a Deus.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, os magistrados dos judeus conheceram a Cristo; se em alguma ignorância incorreram, essa foi à afetada, que não poderia escusá-las. Por isso foi gravíssimo o pecado deles, quer genericamente considerado, quer pela malícia da vontade. — Quanto aos Judeus do povo, esses pecaram gravissimamente quanto ao gênero do pecado; mas a ignorância em que faziam de certo modo diminuía-lhes o pecado. Por isso, aquilo do Evangelho — Não sabem o que fazem — diz Beda: Roga por aqueles que não sabiam o que faziam, tendo, é verdade, zelo pelas causas de Deus, mas não fundado em ciência. — Muito mais escusável, porém foi o pecado dos gentios, pelas mãos de quem Cristo foi crucificado, pois não tinham a ciência da lei.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Essa excusa do Senhor não se refere aos príncipes dos judeus, mas à gente do povo, como dissemos.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Judas entregou a Cristo, não a Pilatos, mas ao príncipe dos sacerdotes, que o entregaram a Pilatos, segundo o Evangelho: A tua nação e os pontífices são os que te entregaram nas minhas mãos. O pecado de todos esses, porém foi maior que o de Pilatos, que por temor de César matou a Cristo; e também que o pecado dos soldados, que obedecendo ao mandado do governador, o crucificaram, não por avariza, como Judas, nem por inveja e ódio, como os príncipes dos sacerdotes.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Cristo quis por certo a sua Paixão, como também a quis Deus; mas não quis a ação iníqua dos judeus. Por isso, os imoladores de Cristo não ficam escusados da injustiça. E, contudo, quem assassina um homem comete uma injustiça, não só contra ele, mas também contra Deus e a república, como o ensina o Filósofo. Por isso Davi condenou à morte aquele que não temeu estender a mão para matar ao ungido do Senhor, não obstante as suas suplicas, conforme lemos na Escritura.

## Questão 48: Do modo da paixão de Cristo

Em seguida devemos tratar do efeito da paixão de Cristo. E, primeiro do modo pelo qual o produziu. Segundo, do efeito em si. Na primeira questão discutem-se seis artigos:

### **Art. 1 — Se a Paixão de Cristo causou a nossa salvação a modo de mérito.**

**O primeiro discute-se assim. — Parece que a Paixão de Cristo não causou a nossa salvação a modo de mérito.**

1. — Pois, os princípios das paixões não estão em nós. Ora, ninguém merece nem é louvado senão em virtude de um princípio em si existente. Logo, a Paixão de Cristo nada operou em nós a modo de mérito.

2. Demais. — Cristo desde o princípio da sua concepção mereceu tanto para si como para nós, segundo se disse. Ora, é supérfluo merecer alguém de novo o que já antes merecera. Logo, Cristo pela sua Paixão não mereceu a nossa salvação.

3. Demais. — A raiz do mérito é a caridade. Ora, a caridade de Cristo não aumentou mais na Paixão, que antes. Logo, não mereceu a nossa salvação mais, sofrendo, que antes.

Mas, *em contrário*, àquilo do Apóstolo — Pelo que Deus o exaltou - diz Agostinho: A humildade da paixão é o mérito da glória; a glória é o prêmio da humildade. Ora, Cristo foi o glorificado, não só em si mesmo, mas também nos seus fiéis, como ele próprio o disse. Logo, parece que Cristo mereceu a salvação dos seus fiéis.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, a Cristo foi dada à graça, não só como a uma pessoa singular, mas enquanto cabeça da Igreja, de modo que dele redundasse para os membros dela. Por isso as obras de Cristo estão para o mesmo e para as suas obras, assim como estão às obras de um homem constituído em graça para com ele próprio. Ora, é manifesto que quem, constituído em graça, sofre pela justiça, por isso mesmo merece para si a salvação, segundo aquilo do Apóstolo: Bem-aventurados os que padecem perseguição por amor da justiça. Por onde, Cristo, pela sua paixão, merecem a salvação não somente para si mas também para todos os seus membros.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Apaixão, como tal, procede de um princípio exterior. Mas, enquanto sofrida por um paciente voluntariamente, procede de um princípio interno.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Cristo, desde o princípio da sua concepção, mereceu-nos a salvação eterna. Mas, de nosso lado, certos impedimentos constituíam um obstáculo a conseguirmos o efeito dos méritos precedentes. Por isso, a fim de remover esses impedimentos é que Cristo teve de sofrer, como dissemos.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A Paixão de Cristo teve certo efeito que não tiveram os méritos precedentes; não por causa de uma caridade maior, mas pelo gênero da obra, que era concordante com esse efeito, como ficou claro pelas razões supra - aduzidas referentes à conveniência da Paixão de Cristo.

## **Art. 2 — Se a Paixão de Cristo causou a nossa salvação a modo de satisfação.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que a Paixão de Cristo não causou a nossa salvação a modo de satisfação.**

1. — Quem pecou é que deve dar satisfação, como demonstram as outras partes da penitência; assim, quem pecou deve arrepender-se e confessar o pecado. Ora, Cristo não pecou segundo o diz a Escritura: O qual não cometeu pecado. Logo, não satisfez pela sua Paixão própria.

2. Demais. — Não satisfazemos a ninguém por meio de uma ofensa maior. Ora, a ofensa máxima foi a perpetrada na Paixão de Cristo; pois, pecaram gravissimamente os que o mataram como dissemos. Logo, parece que pela Paixão de Cristo não podia Deus ser satisfeito.

3. Demais. — A satisfação implica uma certa igualdade com a culpa, por ser um ato de justiça. Ora, parece que a Paixão de Cristo não foi igual a todos os pecados do gênero humano, porque Cristo não sofreu nas divindades, mas na sua carne, segundo aquilo da Escritura: Havendo, pois, Cristo padecido na carne. Ora, a alma que é a contaminada pelo pecado, é superior à carne. Logo, pela sua Paixão Cristo não satisfez pelos nossos pecados.

Mas, *em contrário*, da sua pessoa diz a Escritura: Paguei então o que não tinha roubado. Ora, não pagou o que perfeitamente não satisfez. Logo, pela sua Paixão Cristo satisfez perfeitamente pelos nossos pecados.

**SOLUÇÃO.** — Propriamente satisfaz pela ofensa, quem oferece o que ama tanto ou mais o que odeia a ofensa. Ora, Cristo, sofrendo por obediência e caridade, ofereceu a Deus um bem maior do que o exigido pela recompensa da ofensa total do gênero humano. Assim, primeiro, pela grandeza da caridade, pelo qual sofria. Segundo, pela dignidade de sua vida, que oferecia em satisfação, que era a vida de Deus e do homem. Terceiro, por causa da generalidade da Paixão e da grandeza da dor assumida, como dissemos. Por onde, a Paixão de Cristo foi uma satisfação só suficiente, mas também superabundante pelos pecados do gênero humano, segundo aquilo do Evangelho: Ele é a propiciação pelos nossos pecados, e não somente pelos nossos, mas também pelos de todo o mundo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A cabeça e os membros constituem uma como pessoa mística. Por isso a satisfação de Cristo pertence a todos os fiéis, como aos seus membros. Assim, também quando dois homens estão unidos pela caridade, um pode satisfazer por outro, como a seguir se dirá. Mas o mesmo não se dá com a confissão e o arrependimento; porque a satisfação consiste num ato exterior, para o qual se podem empregar instrumentos, entre os quais se contam também os amigos.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Maior foi à caridade de Cristo na sua Paixão do que a malícia dos que o crucificaram. Por isto Cristo pôde satisfazer mais pela sua Paixão, do que ofendê-lo os que o crucificaram e o mataram. Porquanto a Paixão de Cristo foi suficiente e superabundante para satisfazer pelos pecados dos que o mataram.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A dignidade da carne de Cristo não deve ser a validade só pela natureza da carne, mas pela pessoa assumente; isto é, enquanto carne de Deus, donde lhe derivava a dignidade infinita.

### **Art. 3 — Se a Paixão de Cristo se realizou a modo de sacrifício.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que a Paixão de Cristo não se realizou a modo de sacrifício.**

1. — Pois, a realidade deve corresponder à figura. Ora, nos sacrifícios da lei antiga, que eram a figura de Cristo, nunca era oferecida a carne humana; ao contrário, esses sacrifícios eram considerados como nefandos, segundo se lê na Escritura: Derramavam o sangue inocente, o sangue de seus filhos e de suas filhas, que haviam sacrificado aos ídolos de Canaã. Logo, parece que a Paixão de Cristo não pode ser chamada sacrifício.

2. Demais. — Agostinho diz que o sacrifício visível é o sacramento, isto é, sacro sinal do sacrifício invisível. Ora, a Paixão de Cristo não é um sinal, mas antes, foi significada por outros sinais. Logo, parece que a Paixão de Cristo não foi um sacrifício.

3. Demais. — Quem quer que ofereça um sacrifício faz algo de sagrado, como o demonstra a palavra mesma de sacrifício. Ora, os que mataram a Cristo nada fizeram de sagrado; ao contrário, perpetraram uma grande malícia. Logo a Paixão de Cristo foi antes um malefício que um sacrifício.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Entregou-se a si mesmo por nós outros, como oferenda e hóstia a Deus em odor de suavidade.

**SOLUÇÃO.** — Chama-se sacrifício em sentido próprio o que é feito como uma honra propriamente devida a Deus, com o fim de o aplacar. E por isso diz Agostinho: É verdadeiramente sacrifício toda obra feita com o fim de nos unirmos com Deus numa sociedade santa; isto é, uma obra referida ao fim bom, cuja posse é capaz de nos dar verdadeiramente a felicidade. Ora, Cristo, como no mesmo lugar se acrescenta, se ofereceu a si mesmo a sofrer por nós; e o próprio fato de ter padecido voluntariamente a sua Paixão foi sobremaneira aceito de Deus, como proveniente de uma caridade máxima. Por onde é manifesto, que a Paixão de Cristo foi um verdadeiro sacrifício. E como Agostinho acrescenta a seguir, no mesmo livro, os sacrifícios primitivos dos santos foram sinais variados e múltiplos desse verdadeiro sacrifício, esse sacrifício único foi simbolizado por numerosos sacrifícios, do mesmo modo que uma mesma realidade é designada por numerosas palavras, a fim de que fosse grandemente recomendado, sem nenhum inútil encarecimento. Mas, continua Agostinho, consideramos quatro elementos num sacrifício: aquele a quem o oferecemos, quem o oferece, o que é oferecido e por quem o é. Assim, o mesmo, só único e verdadeiro mediador, reconciliando-nos com Deus pelo sacrifício da paz, devia permanecer uno com aquele a quem oferecia esse sacrifício, reunir em si, numa unidade, aqueles por quem o oferecia, e ser simultânea e identicamente o oferente e a oferenda.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Embora a realidade corresponda à figura, de certo modo, não corresponde totalmente, pois, a verdade há de necessariamente ultrapassar a figura. Por isso e convenientemente a figura deste sacrifício pelo qual a carne de Cristo é oferecida por nós, foi a carne, não dos homens, mas de animais irracionais que significavam a carne de Cristo. A carne de Cristo é o perfeitíssimo dos sacrifícios pelas razões seguintes. Primeiro porque, sendo carne de natureza humana, é convenientemente oferecida pelos homens, que a tomam sob a forma de sacramento. Segundo, porque, sendo passível e mortal, era apta para a imolação. Terceiro, porque, sendo isenta de pecado, tinha a eficiência para purificar dos pecados. Quarto, porque, sendo a carne mesma do oferente, era aceita de Deus por causa da caridade com que a oferecia. Donde o dizer Agostinho: Que oferenda podiam os homens tomar, que lhes fosse mais adaptada, que uma carne humana? Que de mais apto à imolação do que uma carne mortal? Que haveria de mais puro para delir os vícios dos mortais que uma carne nascida sem o contágio da concupiscência carnal, de um ventre e de um ventre virginal? Que

poderia ser oferecido e aceito com mais graça que a carne de nosso sacrifício, tornado o corpo de nosso Sacerdote?

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Agostinho, no lugar aduzido, refere-se aos sacrifícios visíveis figurados. E, contudo a Paixão mesma de Cristo, embora fosse significada por outros sacrifícios figurados, é contudo o sinal de uma realidade que nós devemos guardar, segundo aquilo da Escritura: Havendo pois Cristo padecido na carne, armai-vos também vós outros desta mesma consideração: que aquele que padeceu na carne cessou de pecados; de sorte que o tempo que lhe resta da vida mortal, ele não vive mais segundo as paixões do homem, mas segundo a vontade de Deus.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A Paixão de Cristo, relativamente aos que o mataram, foi um malefício; foi porém um sacrifício por parte dele mesmo, que sofreu levado da caridade. Por isso se diz, que quem ofereceu esse sacrifício foi o próprio Cristo e não os que o mataram.

## **Art. 4 — Se a Paixão de Cristo obrou a nossa salvação a modo de redenção.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que a Paixão de Cristo não obrou a nossa salvação a modo de redenção.**

1. — Pois, ninguém compra ou redime o que nunca deixou de lhe pertencer. Ora, os homens nunca deixaram de ser de Deus, conforme aquilo da Escritura: Do Senhor é a terra e tudo o que a enche, a redondeza da terra e todos os seus habitantes. Logo, parece que Cristo não nos remiu com a sua Paixão.

2. Demais. — Como diz Agostinho, Cristo devia vencer o demônio pela justiça. Ora, a justiça exige, que quem se apoderou dolosamente da coisa alheia deve ser privado dela, porque a ninguém deve aproveitar a fraude e o dolo, como também o exigem as leis humanas. Logo, tendo o diabo enganado e a si subjogado dolosamente o homem, criatura de Deus, parece que não devia o homem ser-lhe arrebatado ao pode por meio da redenção.

3. Demais. — Quem compra ou redime uma coisa paga o preço a quem antes a possuía. Ora, Cristo não pagou o seu sangue, considerado preço da nossa redenção, ao diabo, que nos retinha captivos. Logo, Cristo não nos remiu com a Paixão.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Não por ouro nem por prata, que são coisas corruptíveis, haveis sido resgatados da vossa vã conversação que recebestes de vossos pais; mas pelo precioso sangue de Cristo, como de um cordeiro imaculado e sem contaminação alguma. Noutra parte: Cristo nos remiu da maldição da lei, feito ele mesmo maldição por nós. E dito do Apóstolo — feito maldição por nós — significa que sofreu por nós no madeiro, como antes se disse. Logo, pela sua Paixão nos remiu.

**SOLUÇÃO.** — Pelo pecado o homem estava escravizado, de dois modos. — Primeiro pela servidão do pecado; pois, todo o que comete pecado é escravo do pecado; e todo o que é vencido é escravo daquele que venceu - como se lê na Escritura. Ora, como o diabo venceu ao homem, induzindo-o ao pecado, o homem foi feito escravo do diabo. — Segundo, quanto ao reato da pena pelo qual o homem estava ligado, segundo a justiça de Deus. E esta também é uma escravidão; pois, é próprio do escravo sofrer o que não quer, ao contrário do homem livre, que pode dispor de si mesmo como quer. Por onde, sendo a Paixão de Cristo uma satisfação suficiente e superabundante pelo pecado e pelo reato do gênero humano, a sua Paixão foi um como preço, pelo qual fomos livrados de uma e outra escravidão. Assim, a satisfação pela qual satisfazemos por nós ou por outrem é considerada um preço pelo qual nos remimos

do pecado e da pena, segundo a Escritura: Redime os teus pecados com a esmola. Ora, Cristo satisfaz não certo dando dinheiro nem por qualquer forma semelhante, mas dando-se a ele próprio - bem máximo - por nós. Por isso é que se diz ser a Paixão de Cristo a nossa redenção.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — De dois modos dizemos que o homem pertence a Deus. Primeiro, por lhe estar sujeito ao poder. E, neste sentido, o homem nunca deixa de pertencer a Deus, segundo aquilo da Escritura: o Excelso tem debaixo da sua dominação os reinos dos homens e os dá a quem lhe aprazo. Noutro sentido, pela união da caridade com ele, segundo o dito do Apóstolo: Se algum não tem o Espírito de Cristo, este tal não é dele. — Ora, do primeiro modo o homem nunca deixou de ser de Deus. Mas, do segundo, o deixa, pelo pecado. Por onde, quando liberado do pecado, pela Paixão satisfaciente de Cristo, dizemos que o homem foi redimido pela Paixão de Cristo.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O homem, pecando, contraiu uma obrigação tanto para com Deus como para o diabo. Pois, pela culpa, ofendeu a Deus e, sujeitou-se ao diabo, pelo seu consentimento. E assim, em razão da culpa, não se tornou servo de Deus; mas antes, afastando-se do seu serviço, incorreu na servidão do diabo, por justa permissão de Deus, por causa da ofensa contra ele cometida. Mas, quanto à pena, o homem contraiu principalmente uma obrigação para com Deus, como supremo juiz; e para com o diabo, como seu algoz, segundo aquilo do Evangelho: Para que não suceda que o teu adversário te entregue ao juiz e que o juiz te entregue ao seu ministro, isto é, ao anjo cruel da pena, como interpreta Crisóstomo. Embora, pois, o diabo retivesse, injustamente e na medida do seu poder, sob o seu jugo o homem, enganado pela sua fraude, tanto quanto à culpa como quanto à pena, contudo, era justo que isso o homem o sofresse, por permissão de Deus, quanto à culpa, e pela ordem do mesmo Deus, quanto à pena. Por onde, relativamente a Deus, a justiça exigia fosse o homem redimido; não, porém relativamente ao diabo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como a redenção era necessária para a liberação do homem, relativamente a Deus, mas não relativamente ao diabo, o preço não devia ser pago ao diabo, mas a Deus. Por isso, não se diz que Cristo tivesse oferecido ao diabo, mas a Deus o seu sangue, que é o preço da nossa redenção.

## **Art. 5 — Se ser Redentor é próprio de Cristo.**

**O quinto discute-se assim. — Parece que ser Redentor não é próprio de Cristo.**

1. — Pois, diz a Escritura: Tu me remiste Senhor Deus da Verdade. Ora, Deus da verdade toda a Trindade o é. Logo, não é próprio de Cristo.

2. Demais. — Redime quem paga o preço da redenção. Ora, Deus Padre deu o seu Filho como redentor pelos nossos pecados, segundo a Escritura: O Senhor enviou ao seu povo redenção, isto é, diz a Glosa, Cristo, que dá a redenção aos cativos. Logo, não só Cristo, mas também Deus Padre nos remiu.

3. Demais. — Não só a Paixão de Cristo, mas também a dos outros santos, foi profícua à nossa salvação segundo o Apóstolo: Eu me alegro nas penalidades que sofro por vós e cumpro na minha carne o que resta a padecer a Jesus Cristo pelo seu corpo, que é a Igreja. Logo, não só Cristo, mas também os outros santos devem ser considerados o Redentor.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Cristo nos remiu na maldição da lei, feito ele maldição por nós. Ora, só Cristo foi feito maldição por nós. Logo, só ele deve ser considerado nosso Redentor.

**SOLUÇÃO.** — Para alguém redimir duas condições se requerem: o ato de pagar e o preço pago. Assim, pois, não dizemos que redime principalmente, quem paga, para remir uma coisa, um dinheiro que não é

seu, mas de outrem; e antes, o redentor aquele que pagou o preço. Ora, o preço da nossa redenção é o sangue de Cristo, ou a sua vida corpórea, que estava no sangue; e esse preço Cristo mesmo o pagou. Por onde, o ato de pagamento e o preço do pagamento pertenceu imediatamente a Cristo, enquanto homem; mas a toda a Trindade como à causa primeira e remota, a quem pertencia a vida mesma de Cristo, como primeiro autor dela; e também porque foi a Trindade que inspirou ao homem Cristo sofrer por nós. Por isso ser imediatamente o Redentor é próprio de Cristo, enquanto homem; embora a redenção mesma possa ser atribuída a toda a Trindade como à causa primeira.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O texto citado a Glosa assim o expõe: Tu, ó Deus de verdade, me remiste em Cristo, que exclamou: — Nas tuas mãos Senhor entrega o meu espírito. Assim, a redenção pertenceu imediatamente ao homem Cristo; mas, como causa principal dela, a Deus.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O preço da nossa redenção o homem Cristo o pagou imediatamente; mas, por mandado do Pai, como autor primordial.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Os sofrimentos dos santos aproveitam à Igreja, não certo a modo de redenção, mas a modo de exemplo e de exortação, segundo aquilo do Apóstolo: Se somos atribulados, para vossa exortação e é salvação.

## **Art. 6 — Se a Paixão de Cristo obrou a nossa salvação a modo de eficiência.**

**O sexto discute-se assim.** — Parece que a Paixão de Cristo não obrou a nossa salvação a modo de eficiência.

1. — Pois, a causa eficiente da nossa salvação é a grandeza da virtude divina, segundo aquilo da Escritura: Eis ai está que a mão do Senhor não é abreviada para não poder salvar. Ora, Cristo foi crucificado por enfermidade. Logo, a Paixão de Cristo não obrou eficientemente a nossa salvação.

2. Demais. — Nenhum agente material age eficientemente senão por contato; assim, o próprio Cristo curou o leproso tocando-o, para mostrar que a sua carne tinha uma virtude curativa, como diz Crisóstomo (Teofilacto). Ora, a Paixão de Cristo não podia estar em contato com todos os homens. Logo, não podia obrar eficientemente a salvação de todos.

3. Demais. — Não pode um mesmo agente obrar o modo de mérito e de eficiência; porque quem merece espera receber o efeito, de outrem. Ora, a Paixão de Cristo obrou a nossa salvação a modo de mérito. Logo, não a modo de eficiência.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo diz que a palavra da cruz é a virtude de Deus para os que se salvam. Ora, a virtude de Deus obra eficientemente a nossa salvação. Logo, a Paixão de Cristo na cruz obrou eficientemente a nossa salvação.

**SOLUÇÃO.** — Há uma dupla espécie de eficiência: a principal e a instrumental. Ora, o eficiente principal da salvação humana é Deus. Sendo, porém a humanidade de Cristo o instrumento da divindade, como se disse, por isso e conseqüentemente, todas as ações e paixões de Cristo obram instrumentalmente, em virtude de divindade, para a salvação humana. E, a esta luz, a Paixão de Cristo causa eficientemente a salvação humana.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A paixão de Cristo, referida à carne de Cristo, convinha à enfermidade que assumiu. Referida, porém à divindade, resulta dela uma virtude infinita, segundo

aquilo do Apóstolo: O que parece em Deus uma fraqueza é mais forte que os homens. Isto é, porque a enfermidade mesma de Cristo, enquanto de Deus, tem uma virtude excedente a toda virtude humana.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A Paixão de Cristo, embora fosse a do seu corpo, contudo tem uma virtude espiritual procedente da divindade que lhe estava unida. E desse contato espiritual lhe advém a eficácia; isto é, pela fé e pelos sacramentos da fé, segundo aquilo do Apóstolo: Ao qual propôs Deus para ser vítima de propiciação pela fé no seu sangue.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A Paixão de Cristo referida à sua divindade, age a modo de eficiência. Referida, porém à vontade da alma de Cristo, age a modo de mérito, Referida ainda à carne mesma de Cristo age a modo de satisfação, enquanto que por ela somos liberados do reato da pena; mas a modo de redenção, enquanto por ela somos liberados da servidão da culpa; e enfim a modo de sacrifício, enquanto fomos por ela reconciliados com Deus, como a seguir se dirá.

## Questão 49: Dos efeitos da paixão de Cristo

Em seguida devemos tratar dos efeitos da Paixão de Cristo. E nesta questão discutem-se seis artigos:

### Art. 1 — Se pela Paixão de Cristo somos liberados do pecado.

**O primeiro discute-se assim. — Parece que pela Paixão de Cristo não somos liberados do pecado.**

1. — Pois, liberar do pecado é próprio de Deus, segundo a Escritura: Eu sou, eu mesmo o que apago as tuas iniquidades por amor de mim. Ora, Cristo não sofreu enquanto Deus, mas enquanto homem. Logo, a Paixão de Cristo não nos liberta do pecado.

2. Demais. — O corporal não age sobre o espiritual. Ora, a Paixão de Cristo foi corporal; ao passo que o pecado existe na alma, criatura espiritual. Logo, a Paixão de Cristo não podia purificar do pecado.

3. Demais. — Ninguém pode ser liberado de pecado que ainda não cometem, mas do que no futuro cometerá. Ora, como muitos pecados foram cometidos e todos os dias o são, posteriores à Paixão de Cristo, parece que pela sua Paixão não fomos liberados do pecado.

4. Demais. — Posta a causa suficiente, nada mais é necessário para a produção do efeito. Ora, além da Paixão de Cristo se requerem outras causas como o batismo e a penitência, para a remissão dos pecados. Logo, parece que a Paixão de Cristo não foi causa suficiente da remissão dos pecados.

5. Demais. — A Escritura diz: A caridade cobre todos os delitos. E nou'tro lugar. Os pecados purificam-se pela misericórdia e pela fé. Ora, há muitos outros objetos de fé e motivos da caridade, além da Paixão de Cristo. Logo, a Paixão de Cristo não é a causa própria da remissão

dos pecados.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Amou-nos e nos lavou dos pecados no seu sangue.

**SOLUÇÃO.** — A Paixão de Cristo é a causa própria da remissão dos pecados, por três razões. — Primeiro, como causa excitante à caridade. Pois, no dizer do Apóstolo, Deus faz brilhar a sua caridade em nós, porque ainda quando éramos pecadores, em seu tempo morreu Cristo por nós. Ora, pela caridade conseguimos o perdão dos pecados, conforme o Evangelho: Perdoados l'he são seus muitos pecados, porque amou muito. — Segundo, a Paixão de Cristo causa a remissão dos pecados a modo de redenção. Pois, sendo Cristo a nossa cabeça, pela Paixão que sofreu por obediência e caridade, liberou-nos, como o seus membros, do pecado, quase pelo preço da sua Paixão; como no caso de alguém que, por uma obra meritória manual, se resgatasse do pecado que com os pés tivesse cometido. Assim como, pois, o corpo natural é uno, na diversidade dos seus membros, assim a Igreja na sua totalidade, que é o corpo místico de Cristo, é considerada quase uma mesma pessoa com a sua cabeça que é Cristo. — Terceiro, o modo de eficiência, enquanto a carne, na qual Cristo sofreu à sua Paixão, é o instrumento da divindade; pelo qual os padecimentos e as ações de Cristo agem com virtude divina, com o fim de delirio pecado.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Embora Cristo, como Deus, não sofresse, contudo a sua carne foi o instrumento da divindade. Donde houve a sua Paixão, uma certa virtude divina de perdoar os pecados, como se disse.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A Paixão de Cristo, embora corpórea, produz contudo uma certa virtude espiritual por causa da divindade à qual a sua carne estava unida, como instrumento. E por força dessa virtude a Paixão de Cristo é a causa da remissão dos pecados.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Cristo pela sua Paixão nos livrou dos pecados, causalmente, isto é, por ter instituído a causa da nossa liberação, em virtude da qual pudesse perdoar num momento dado quaisquer pecados - passados, presentes ou futuros. Tal o médico que preparasse um remédio capaz de curar quaisquer doenças, mesmo futuras.

**RESPOSTA À QUARTA.** — A Paixão de Cristo é, como dissemos, a causa universal antecedente da remissão dos pecados. Mas é necessário aplicá-la a cada um a fim de delir os pecados próprios. O que se dá pelo batismo, pela penitência e pelos outros sacramentos, que tiram a sua virtude da Paixão de Cristo, como a seguir se dirá.

**RESPOSTA À QUINTA.** — Também pela fé nos é aplicada a Paixão de Cristo, a fim de lhe colhermos os frutos, segundo aquilo do Apóstolo: Ao qual propôs Deus para ser; vítima de propiciação pela fé no seu sangue. Mas a fé, pela qual nos purificamos do pecado, não é uma fé informe, que pode coexistir com o pecado, mas a fé informada pela caridade. De modo que uma Paixão de Cristo nos é aplicada, não só quanto ao intelecto, mas também quanto ao afeto. E também deste modo os pecados são perdoados por virtude da Paixão de Cristo.

## **Art. 2 — Se pela Paixão de Cristo fomos livrados do poder do diabo.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que pela Paixão de Cristo não fomos livrados do poder do diabo.**

1. — Pois, não temos poder sobre outrem se não o podemos exercer sem a permissão alheia. Ora o diabo nunca pode fazer nenhum mal ao homem senão por permissão divina; Tal o caso de Jó a quem lesou, por ter recebido de Deus esse poder, primeiro nos seus bens e depois no corpo. Semelhantemente, como lemos no Evangelho, os demônios não puderam entrar nos porcos senão com a permissão de Cristo. Logo, o diabo não teve nunca poder sobre os homens. E portanto não fomos livrados do poder do diabo, pela Paixão de Cristo.

2. Demais — O diabo exerce o seu poder sobre os homens tentando-os e vexando-os corporalmente. Ora isso eles ainda o fazem, depois da Paixão de Cristo. Logo, pela Paixão de Cristo não fomos livrados do poder do diabo.

3. Demais. — A virtude da Paixão de Cristo dura perpetuamente, segundo aquilo do Apóstolo: Com uma só oferenda fez perfeitos para sempre os que tem santificados. E também ela se estendem a todos os lugares. Ora, a liberação do poder do diabo nem se estende a todos os lugares porque em muitas partes do mundo ainda há idólatras; nem perdurará sempre, porque no tempo do Anticristo é que o diabo sobretudo exercerá o seu poder em detrimento dos homens. Ao que se referem as palavras do Apóstolo, A vinda ao qual é segundo a obra de Satanás em todo o poder e em sinais e em prodígios mentirosos e em toda a sedução da iniquidade. Logo, parece que a Paixão de Cristo não é causa da liberação do gênero humano, do poder do diabo.

Mas, *em contrário*, o Senhor disse, na iminência da Paixão: Agora será lançado fora o príncipe deste mundo, e eu, quando for levantado da Terra, todas as coisas atrairei a mim mesmo. Ora, foi levantado da terra pela Paixão da cruz. Logo, por ela o diabo foi privado do seu poder sobre os homens.

**SOLUÇÃO.** — Sobre o poder que o diabo exercia sobre os homens, antes da Paixão de Cristo, devemos fazer tríplice consideração. — A primeira relativa ao homem, que pelo seu pecado mereceu ser entregue ao poder do diabo, por cuja tentação fora vencido. — A outra relativa a Deus; a quem o homem

ofendera pecando, e que na sua justiça abandonou o homem ao poder do diabo. — A terceira é relativa ao diabo, que com a sua vontade perversíssima impedia o homem de alcançar a sua salvação. Assim, pois, no tocante à primeira consideração, o homem foi liberado do poder do diabo pela Paixão de Cristo, porque a Paixão de Cristo é a causa da remissão dos pecados; como dissemos. — Quanto à segunda, a Paixão de Cristo nos livrou do poder do diabo, por nos ter reconciliado com Deus, como depois diremos. — No tocante à terceira, a Paixão de Cristo nos liberou do diabo; porque nela o diabo ultrapassou a medida do poder que Deus lhe conferira, maquinando a morte de Cristo, que não merecera morrer por não ter nenhum pecado. Donde o dizer Agostinho: Peça justiça de Cristo foi vencido o diabo, porque apesar de nada ter encontrado nele digno de morte, contudo o matou. E, portanto era justo que os devedores que detinha em seu poder fossem mandados livres, crentes em Cristo, que o diabo matou, apesar de não ter nenhum débito.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Não se diz que o diabo tivesse poder tal sobre os homens que lhes pudesse fazer mal, sem a permissão de Deus: mas, que justamente lhe era permitido fazer mal aos homens, os quais, tentando-os, levou a consentir nos seus desígnios.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O diabo, ainda agora pode, com a permissão de Deus, tentar os homens na alma e vexar-lhes o corpo; contudo, foi-lhe preparado ao homem o remédio da Paixão de Cristo, com o qual pode defender-se contra os ataques do inimigo, a fim de não ser arrastado à perdição da morte eterna. E todos os que, antes da Paixão, resistiam ao diabo, assim o puderam fazer pela fé na Paixão de Cristo. Embora, não estando essa Paixão ainda consumada, de certo modo ninguém pudesse escapar às mãos do diabo, livrando-se assim de descer ao inferno; ao passo que depois da Paixão de Cristo todos podemos nos defender contra o poder diabólico.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Deus permite ao diabo enganar certas pessoas, em certos tempos e lugares, por uma razão oculta dos seus juízos. Mas sempre, pela Paixão de Cristo está preparado aos homens o remédio para se defenderem das perversidades dos demônios, mesmo no tempo do Anticristo. E o fato de certos descuidarem de servir-se desse remédio em nada faz diminuir a eficácia da Paixão de Cristo.

### **Art. 3 — Se pela Paixão de Cristo os homens foram liberados da pena do pecado.**

**O terceiro discute-se assim.** — Pela Paixão de Cristo os homens não foram liberados da pena do pecado:

1. — Pois, a pena principal do pecado é a condenação eterna. Ora, os condenados ao inferno pelos seus pecados não foram liberados pela Paixão de Cristo, porque para o inferno não há nenhuma redenção. Logo, parece que a Paixão de Cristo não liberou os homens da pena.
2. Demais. — Aos livres do reato da pena não se lhes deve acrescentar nenhuma pena. Ora, aos penitentes se lhes acrescenta a pena satisfatória. Logo, pela Paixão de Cristo os homens não foram livrados do reato da pena.
3. Demais. — A morte é a pena do pecado, segundo aquilo do Apóstolo: O estipêndio do pecado é a morte. Ora, mesmo depois da Paixão de Cristo os homens morrem. Logo, pela Paixão de Cristo não fomos liberados do reato da pena.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Ele foi o que tomou sobre si as nossas fraquezas e ele mesmo carregou com as nossas dores.

**SOLUÇÃO.** — Pela Paixão de Cristo fomos liberados do reato da pena, de dois modos. - Primeiro diretamente; isto é, porque a Paixão de Cristo foi uma satisfação suficiente e superabundante pelos pecados de todo o gênero humano; ora, dada a satisfação suficiente, eliminado fica o reato da pena. - De outro modo, indiretamente, isto é, enquanto a Paixão de Cristo é a causa da remissão do pecado, no qual se funda o reato da pena.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A Paixão de Cristo produz o seu efeito naqueles a quem se aplica pela fé, pela caridade e pelos sacramentos da fé. Por isso, os condenados ao inferno, que não estão unidos à Paixão de Cristo ao modo por que acabamos de referir, não lhe podem colher o efeito.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Como dissemos, para conseguirmos o efeito da Paixão de Cristo, é necessária com ela nos assemelhemos. Ora, com ela nos assemelhamos no batismo, sacramentalmente, segundo aquilo do Apóstolo: Fomos sepultados com ele para morrer ao pecado pelo batismo. Por isso aos batizados não se lhes impõe nenhuma pena satisfatória, por estarem totalmente liberados pela satisfação de Cristo. Mas porque Cristo uma só vez morreu pelos nossos pecados, no dizer da Escritura, por isso não pode o homem uma segunda vez se assemelhar com a morte de Cristo pelo sacramento do batismo. E por isso, os que depois do batismo pecam hão de assemelhar-se com Cristo, padecente por alguma penalidade ou sofrimento, que suportem na sua pessoa. Mas essa penalidade basta, apesar de muito menor que a merecida pelo pecado, por causa da cooperação da satisfação de Cristo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A satisfação de Cristo produz efeito em nós, se nos incorporarmos com ele como os membros com a cabeça, conforme dissemos. Ora, os membros hão de conformar-se com a cabeça, Por onde, assim como Cristo teve primeiro a graça na alma com a passibilidade do corpo, e chegou pela Paixão à glória da imortalidade, assim também nós, que somos os seus membros, somos pela sua Paixão liberados do reato de qualquer pena. Mas para isso devemos primeiro receber na alma o Espírito da adoção de filhos pelo qual adimos a herança da glória da imortalidade, enquanto ainda temos um corpo passível e mortal. Mas depois assemelhados aos sofrimentos e à morte de Cristo, chegaremos à glória imortal segundo aquilo do Apóstolo: Se somos filhos somos também herdeiros; herdeiros verdadeiramente de Deus e co-herdeiros de Cristo, se é que, todavia nós padecemos com ele para que sejamos também com ele glorificados.

## **Art. 4 — Se pela Paixão de Cristo fomos reconciliados com Deus.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que pela Paixão de Cristo não fomos reconciliados com Deus.**

1. — Pois, a reconciliação não tem lugar entre amigos. Ora, Deus sempre nos amou, como o diz a Escritura: Tu amas todas as causas que existem e não aborreces nada de quanto fizeste. Logo, a Paixão de Cristo não nos reconciliou com Deus.

2. Demais. — Não pode o princípio também ser efeito; e por isso a graça, que é o princípio do mérito, não é susceptível de mérito. Ora, o amor de Deus foi o princípio da Paixão de Cristo, segundo o Evangelho: Assim amou Deus ao mundo que lhe deu a seu Filho unigênito. Logo parece que pela Paixão de Cristo não fomos reconciliados com Deus, de modo que ele então começasse a nos amar de novo.

3. Demais. — A Paixão de Cristo se cumpriu mediante os que o mataram, que assim gravemente ofenderam a Deus. Logo, a Paixão de Cristo é antes a causa da Indignação de Deus que a da reconciliação com ele.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo: Fomos reconciliados com Deus pela morte de seu Filho.

**SOLUÇÃO.** — A Paixão de Cristo é a causa da nossa reconciliação com Deus, de dois modos. — Primeiro, porque remove o pecado pelo quais os homens são constituídos inimigos de Deus, segundo aquilo da Escritura: Deus igualmente aborreceu ao ímpio e a sua impiedade. E noutra lugar: Aborreces a todos os que obram a iniquidade. - De outro modo, como sacrifício muito aceito de Deus. Pois, o efeito próprio do sacrifício é aplacar a Deus; assim como perdoamos a ofensa cometida contra nós quando recebemos um serviço que nos é prestado. Donde o dizer a Escritura: Se o Senhor te incita contra mim, receba ele o cheiro do sacrifício. Semelhantemente, o ter Cristo sofrido voluntariamente foi um bem tão grande, que em razão desse bem descoberto em a natureza humana, Deus se aplacou no tocante a qualquer ofensa do gênero humano, contanto que o homem se una com a Paixão de Cristo, do modo referido.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Deus ama em todos os homens a natureza que ele mesmo fez. Odeia-os, porém por causa da culpa que contra ele cometeram, segundo a Escritura: Aborrece o Altíssimo aos pecadores.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Não se diz que a Paixão de Cristo nos reconciliou com Deus porque de novo nos começasse a amar, pois está na Escritura: Com amor eterno te amei. Mas porque a Paixão de Cristo eliminou a causa do ódio, quer por ter delido o pecado, quer pela compensação de um bem mais aceitável.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Assim como os imoladores de Cristo foram homens, assim também Cristo, o morto, era homem. Mas foi maior a caridade de Cristo padecente que a iniquidade dos que o mataram. Por isso a Paixão de Cristo foi mais valiosa para reconciliar Deus com todo o gênero humano do que para lhe provocar as iras.

## **Art. 5 — Se Cristo com a sua Paixão nos abriu as portas do céu.**

**O quinto discute-se assim. — Parece que Cristo com a sua Paixão não nos abriu as portas do céu.**

1. — Pois, diz a Escritura: Para o que semeia justiça há fiel recompensa. Ora, a recompensa da justiça é a entrada do reino celeste. Logo, parece que os Santos Patriarcas, que praticaram obras de justiça, teriam obtido pela fé a entrada no reino celeste, mesmo sem a Paixão de Cristo. Logo, a Paixão de Cristo não foi a causa de abertura das portas do reino celeste.

2. Demais. — Antes da Paixão de Cristo Elias foi arrebatado ao céu, como se lê na Escritura. Ora, o efeito não é anterior à causa. Logo, parece que a abertura das portas do céu não foi efeito da Paixão de Cristo.

3. Demais. — Como se lê no Evangelho no batismo de Cristo abriram-se os céus. Ora, o batismo foi anterior à Paixão. Logo, a abertura do céu não foi efeito da Paixão de Cristo.

4. Demais. — A Escritura diz: Aquele que lhes há de abrir o caminho irá adiante deles. Ora, parece que abrir o caminho do céu outra coisa não é senão abrir-lhe as portas. Logo, parece que as portas do céu nos foram abertas, não pela Paixão, mas pela ascensão de Cristo.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo: Temos confiança de entrar no santuário, isto é, celeste, pelo sangue de Cristo.

**SOLUÇÃO.** — Portas fechadas são um obstáculo a nos impedirem a entrada. Ora, os homens estavam impedidos de entrar no reino celeste por causa do pecado; pois, como diz a Escritura, haverá um caminho que se chamará o caminho santo e não passará por ele o impuro. Ora, há duas espécies de pecado que impedem a entrada no reino celeste. — Um é comum a toda a natureza humana, e esse é o

pecado dos nossos primeiros pais, o qual fechou ao homem a entrada do reino celeste. Por isso, como lemos na Escritura, depois do pecado do primeiro homem, pôs Deus um querubim com uma espada de fogo e versátil para guardar o caminho da árvore da vida. — Outro é o pecado especial de cada pessoa, cometido por ato próprio de cada um.

Ora, pela Paixão de Cristo fomos liberados, não só do pecado comum de toda a natureza humana, tanto quanto à culpa como quanto ao reato da pena, porque Cristo pagou o preço por nós, mas também dos pecados próprios de cada um de nós, que comungamos com a sua Paixão pela fé, pela caridade e pelos sacramentos da fé. E assim pela Paixão de Cristo se nos abriram as portas do reino celeste. E tal é o que diz o Apóstolo: Estando Cristo já presente, pontífice dos bens vindouros, pelo seu próprio sangue entrou uma só vez no santuário, havendo achado uma redenção eterna. O mesmo significa a Escritura onde diz que o homicida ali ficará, isto é na cidade a que se tinha refugiado, até à morte do sumo sacerdote, que foi sagrado com o óleo santo; e morto este poderia voltar aquele para a sua casa.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Os santos Patriarcas, tendo praticado obras justas, mereceram a entrada no reino do céu pela fé na Paixão de Cristo, segundo aquilo do Apóstolo: Os Santos pela fé conquistaram reinos, obraram ações de justiça; pela qual também cada um se purificava do pecado, o quanto condizia com a purificação da pessoa própria. Mas a fé ou a justiça de cada um não bastava a remover o impedimento proveniente do reato de toda a natureza humana. Mas esse impedimento foi removido pelo preço do sangue de Cristo. Por onde, antes da Paixão de Cristo, ninguém podia entrar no reino celeste, isto é, alcançando a beatitude eterna, consistente no gozo pleno de Deus.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Elias foi arrebatado ao céu aéreo não ao céu empíreo, que é o lugar dos santos. O mesmo se deu com Enoch; mas foi arrebatado ao paraíso terrestre, onde cremos que vive junto com Elias até o advento do Anticristo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como dissemos os céus se abriram por ocasião do batismo de Cristo, não em benefício de Cristo mesmo, a quem sempre o céu estava patente; mas para significar que o céu se abre aos batizados, pelo batismo de Cristo, que tira a sua eficácia da Paixão do mesmo.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Cristo pela sua Paixão mereceu-nos a entrada no reino celeste e removeu o obstáculo que nô-lo impedia. Mas, pela sua ascensão, como que nos introduzia na posse do reino celeste. Por isso a Escritura diz que aquele que lhes há de abrir o caminho irá adiante deles.

## **Art. 6 — Se Cristo pela sua Paixão mereceu ser exaltado.**

**O sexto discute-se assim. — Parece que Cristo não mereceu ser exaltado pela sua Paixão.**

1. — Pois, assim como o conhecimento da verdade é próprio de Deus, assim também a exaltação gloriosa, segundo aquilo da Escritura: Excelso é o Senhor sobre todas as gentes e a sua glória é sobre os céus. Ora, Cristo, enquanto homem tinha conhecimento de toda a verdade, não em virtude de nenhum mérito precedente, mas pela união mesma de Deus com o homem, segundo aquilo do Evangelho: Nós vimos a sua glória, a sua glória como de Filho unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade. Logo, não mereceu a sua exaltação pela Paixão, mas só pela união.

2. Demais. — Cristo mereceu para si desde o primeiro instante da sua concepção, como se estabeleceu. Ora, a sua caridade no tempo da Paixão não foi maior que antes. Por onde, sendo a caridade o princípio do mérito, parece que não mereceu mais pela Paixão a sua exaltação, que

antes.

3. Demais. — A glória do corpo resulta da glória da alma, como diz Agostinho. Ora, pela sua Paixão, não mereceu Cristo ser exaltado, quanto à glória da alma; pois, a sua alma foi bem-aventurada desde o primeiro instante da sua concepção. Logo, nem pela Paixão mereceu a exaltação quanto à glória do corpo.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Feito obediente até à morte e morte da cruz; pelo que Deus o exaltou.

**SOLUÇÃO.** — O mérito implica uma certa igualdade com a justiça; donde o dizer o Apóstolo, ao que obra o jornal se lhe conta por dívida. Mas, quem, por injusta vontade, se atribui mais do que lhe é devido, é justo que se lhe diminua mesmo naquilo que lhe era devido; assim, como diz a Escritura, se alguém furtar uma ovelha restituirá quatro. E dizemos que assim mereceu por lhe ter sido desse modo punida a vontade iníqua. Do mesmo modo, quem se privou, por uma justa vontade, do que devia possuir, merece que se lhe acrescente mais do que tinha, como recompensa da sua vontade justa. Donde o dizer o Evangelho que quem se humilha será exaltado. Ora, Cristo, na sua Paixão, humilhou-se a si mesmo, descendo abaixo da sua dignidade, de quatro maneiras. — Primeiro, pela sua Paixão e morte, de que não era réu. — Segundo, quanto ao lugar, pois o seu corpo foi posto no sepulcro e a alma, no inferno. — Terceiro, quanto à confusão e aos opróbrios que sofreu. — Quarto, por ter sido entregue ao poder humano, conforme ele mesmo o disse a Pilatos: Tu não terias sobre mim poder algum se ele não te fora dado de cima. E assim, pela sua Paixão mereceu de quatro modos ser exaltado. — Primeiro, pela ressurreição gloriosa. Por isso diz a Escritura: Tu me conhecestes ao assentar-me, isto é, a humildade da minha Paixão, e ao levantar-me — Segundo, pela ascensão do céu. Donde o dizer o Apóstolo: Antes havia descido aos lugares mais baixos da terra; aquele que desceu esse mesmo é também o que subiu acima de todos os céus. — Terceiro, por se ter sentado à dextra paterna e pela manifestação da sua divindade, segundo aquilo da Escritura: Ele será exaltado e elevado e ficará em alto grau sublimado; assim como pasmaram muitos à vista de ti, assim será sem glória o seu aspecto entre os varões. E o Apóstolo. Feito obediente até à morte da cruz; pelo que Deus também o exaltou e lhe deu um nome que é sobre todo nome, isto é, para que todos o tenham por Deus e como a Deus lhe prestem reverência. Tal é o que o Apóstolo acrescenta: Para que ao nome de Jesus se dobre todo joelho dos que estão nos céus, na terra e nos infernos. - Quarto, quanto ao seu poder judiciário, conforme aquilo da Escritura: A tua causa tem sido julgada como a de um ímpio; ganharás a causa.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O princípio do mérito está na alma; quanto ao corpo, ele é o instrumento do ato meritório. Por onde, a perfeição da alma de Cristo, que foi o princípio de seu merecimento, não a devia ele adquirir pelo mérito, como a perfeição do corpo, que foi o sujeito da Paixão, sendo por isso o instrumento mesmo do mérito.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Pelos méritos anteriores, Cristo mereceu a exaltação no concernente à sua alma, cuja vontade era informada pela caridade e pelas outras virtudes. Mas na Paixão mereceu ser exaltado a modo de uma certa recompensa, mesmo quanto ao corpo; pois, é justo que o corpo, que fora pela caridade sujeito à Paixão, recebesse a sua recompensa na glória.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Em virtude de uma permissão divina é que a glória da alma de Cristo não lhe redundou, antes da Paixão, ao corpo; para que assim alcançasse uma glória mais esplêndida para o corpo, quando a tivesse merecido pela Paixão. Mas, não convinha que fosse diferida a glória da alma, por estar esta unida imediatamente ao verbo; e por isso devia ficar cheio de glória, pela Verbo mesmo. Ao contrário, o corpo estava unido ao Verbo mediante a alma.

## Questão 50: A morte de Cristo

Em seguida devemos tratar da morte de Cristo. E nesta questão discutem-se seis artigos:

### Art. 1 — Se foi conveniente que Cristo morresse.

**O primeiro discute-se assim. — Parece que não foi conveniente que Cristo morresse.**

1. — Pois, o primeiro princípio, num gênero, não pode ser subordinado ao que é contrário a esse gênero; assim o fogo, princípio do calor, nunca pode ser frio. Ora, o Filho de Deus é a fonte e o princípio de toda a vida, segundo aquilo da Escritura: Em ti está a fonte da vida. Logo, parece que não foi conveniente que Cristo morresse.

2. Demais. — Maior miséria é a morte que a doença, por que por esta se chega àquela. Ora, não é conveniente que Cristo sofresse nenhuma doença, como diz Crisóstomo. Logo, também não o era que morresse.

3. O Senhor diz: Eu vim para terem vida e para a terem em maior abundância. Ora, um contrário não conduz a outro. Logo, parece que não era conveniente que Cristo morresse.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Convém-vos que morra um homem pelo povo e que não pereça toda a nação.

**SOLUÇÃO.** — Foi conveniente que Cristo morresse. — Primeiro, para satisfazer pelo gênero humano, que tinha sido condenado à morte por causa do pecado, segundo aquilo da Escritura: Em qualquer dia que comeres dele, morrerás de morte. Ora, o modo conveniente de satisfazermos por outrem é nos sujeitarmos à pena que ele merecia. Por isso Cristo quis morrer a fim de morrendo, satisfazer por nós, segundo a Escritura: Cristo uma vez morreu pelos nossos pecados. — Segundo, para mostrar que assumiu verdadeiramente a natureza humana. Pois, como diz Eusébio, se Cristo, depois de ter vivido no meio dos homens, houvesse, para evitar a morte, desaparecido inopinadamente, ocultando-se-lhes aos olhos, todos os teriam julgado um fantasma. — Terceiro, a fim de morrendo, livrar-nos do temor da morte. Donde o dizer o Apóstolo: Ele participou igualmente da carne e do sangue, para destruir pela sua morte ao que tinha o império da morte, isto é, ao diabo; e para livrar aqueles que pelo temor da morte estavam em escravidão toda a vida. — Quarto, a fim de que, morrendo corporalmente, à semelhança do pecado, isto é, da pena, nos desse exemplo de morrer espiritualmente para o pecado. Donde o dizer o Apóstolo: Porque, enquanto a ele morrer pelo pecado, morreu uma só vez; mas, quanto a viver, vive para Deus. Assim também vós considerai-vos como estando mortos para o pecado, mas vivos para Deus, em Nosso Senhor Jesus Cristo. — Quinto, a fim de, ressurgindo dos mortos, mostrasse ao mesmo tempo o seu poder, pelo qual venceu a morte, e nos desse a esperança de ressurgir dos mortos. Donde o dizer o Apóstolo: Se se prega que Cristo ressuscitou dentre os mortos, como dizem alguns dentre vós outros que não há ressurreição de mortos?

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Cristo é a fonte da vida, como Deus, mas não como homem. Ora, morreu como homem e não como Deus. Donde o dizer Agostinho: Longe de nós pensar que Cristo, sendo ele próprio a vida, morreu perdendo-a; pois, se tal tivesse acontecido, a fonte da vida teria secado. Mas, padeceu a morte enquanto participante da fraqueza humana, que assumira espontaneamente, sem contudo perder o poder da sua natureza, pelo qual tudo vivifica.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Cristo não sofreu a morte originada de nenhuma doença, para que não se pensasse que morreu por enfermidade imposta pela natureza. Mas sim, a morte que lhe foi infligida exteriormente, ao que espontaneamente se submeteu para mostrar que era morte voluntária.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Um contrário não conduz a outro, essencialmente falando; mas tal pode dar-se por acidente, como quando, por exemplo, o frio aquece acidentalmente. E deste modo Cristo, pela sua morte, nos conduziu à vida, destruindo a morte.

## **Art. 2 — Se na morte de Cristo a divindade separou-se da carne.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que na morte de Cristo a divindade separou-se da carne.**

1. — Pois, como refere o Evangelho, o Senhor pendente da cruz exclamou: Deus meu, Deus meu, porque me abandonaste? O que Ambrósio assim explica: Era o clamor do homem, no momento de morrer, pela separação da divindade; pois, a morte não tendo poder sobre a sua divindade, Cristo não podia morrer senão por ter-se a divindade, que é a vida, separado dele. Por onde parece que na morte de Cristo a divindade se lhe separou da carne.

2. Demais. — A remoção do meio separa os extremos. Ora, a divindade está unida à carne mediante a alma, como se estabeleceu. Por onde parece que, na morte de Cristo, a alma se lhe separou da carne e, por consequência, dela também se separou a divindade.

3. Demais. — Maior é o poder vivificador de Deus que o da alma. Ora, o corpo não podia morrer senão pela separação da alma. Logo, com maior razão, não podia senão pela separação da divindade.

Mas, *em contrário*, os atributos da natureza humana não se predicam do Filho de Deus senão por causa da união, como se estabeleceu. Ora, do Filho de Deus se atribui o ser sepulto, que convém ao corpo de Cristo depois da morte. Isso o mostra o símbolo da fé, quando diz: O Filho de Deus foi concebido, nasceu da Virgem, sofreu, foi morto e sepultado. Logo, o corpo de Cristo não se separou, na morte, da sua divindade.

**SOLUÇÃO.** — O que Deus concede por graça nunca nos é tirado senão por nossa culpa. Por isso diz o Apóstolo: Os dons e a vocação de Deus são imutáveis. Ora, muito maior é a graça da união, pela qual a divindade se uniu à carne na pessoa de Cristo, que a graça da adoção, pela qual os outros são santificados. E também perdura mais, por natureza, porque essa graça se ordena à união pessoal, ao passo que a graça de adoção se ordena a uma união de certo modo afetiva. E, contudo vemos que a graça de adoção nunca é perdida sem culpa. Ora, Cristo não teve nenhum pecado. Logo, era impossível se lhe rompesse a união entre a divindade e a carne. Por onde, assim como antes da morte, a carne de Cristo estava unida, segundo a pessoa e a hipóstase, ao Verbo de Deus, assim lhe permaneceu unida depois da morte. De modo que não fosse uma a hipóstase do Verbo de Deus e outra a da carne de Cristo, depois da morte, como o diz Damasceno.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O abandono referido não respeita à solução da união pessoal, mas ao fato de Deus Padre tê-lo exposto à Paixão. Assim, abandonar, no lugar citado, não significa senão proteger contra os perseguidores. — Ou Cristo se dizia abandonado, referindo-se ao pedido em que dizia: Pai, se é possível, passe este cálice de mim, como o expõe Agostinho.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Diz-se que o Verbo de Deus está unido à carne mediante a alma, porque a carne faz parte, por meio da alma, da natureza humana, que o Filho de Deus pretendia assumir. Não, porém que a alma estivesse unida como um meio termo de ligação. Pois, a carne pertence à natureza

humana, em virtude da alma, mesmo depois de separada esta daquela. Porque na carne morta conserva ainda, por ordenação divina, uma certa disposição para a ressurreição. Por isso não desapareceu a união da divindade com a carne.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A alma tem o poder de vivificar, como forma. Por onde, enquanto presente ao corpo e com ele unida formalmente, há de ele necessariamente ser vivo. Ora, a divindade não tem a virtude de vivificar formalmente, mas efetivamente; pois, não pode ser a forma do corpo. Por onde, não é necessário que, enquanto permanece a união da divindade com a carne esta seja viva; porque Deus não age por necessidade, mas voluntariamente.

### **Art. 3 — Se na morte de Cristo houve separação entre a divindade e a alma.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que na morte de Cristo houve separação entre a divindade e a alma.**

1. — Pois, diz o Senhor: Ninguém tira a minha alma de mim, mas eu de mim mesmo a ponho e de novo a reassumo. Logo, parece que corpo não pode depor a alma, separando-se dela; porque não está a alma sujeita ao poder do corpo, mas antes ao contrário. Donde resulta que Cristo, enquanto Verbo de Deus podia depor a sua alma; isto é, separa-la. Logo, depois da morte de Cristo a alma se lhe separou da divindade.

2. Demais. — Atanásio diz: Maldito seja quem não confessar que a natureza humana, na sua totalidade, assumida pelo Filho de Deus, não ressurgiu dos mortos, de novo assumida ou liberada no terceiro dia. Ora, a natureza humana em sua totalidade não podia ser de novo assumida, se não tivesse algum tempo sido separada do Verbo de Deus. Mas, o homem total é composto de alma e de corpo. Logo, houve durante algum tempo separação da divindade, tanto do corpo como da alma.

3. Demais. — Por causa da união com a natureza humana total, é o Filho de Deus verdadeiramente considerado homem. Se, pois, desaparecida a união entre a alma e o corpo pela morte, o Verbo de Deus permanecesse unido à alma, resultaria o podermos dizer que o Filho de Deus era verdadeiramente a alma. Ora, isso é falso, porque, sendo a alma a forma do corpo, resultaria que o Verbo de Deus seria a forma do corpo - o que é impossível. Logo, na morte de Cristo a alma ficou separada do Verbo de Deus.

4. Demais. — A alma e o corpo, separado um do outro, não constituem uma só hipótese, mas duas. Se, portanto, o Verbo de Deus permaneceu unido tanto ao corpo como à alma de Cristo, separada esta daquele pela morte de Cristo, resulta que o Verbo de Deus, durante a morte de Cristo, constituía duas hipóteses. O que é inadmissível. Logo, depois da morte de Cristo, a alma não permaneceu unida ao Verbo.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno: Embora Cristo morresse como homem e a sua alma santa se lhe ficasse separada do corpo imaculado, contudo a divindade continuava inseparável de uma e de outra, isto é, da alma e do corpo.

**SOLUÇÃO.** — A alma está unida ao Verbo de Deus mais imediatamente que ao corpo, e anteriormente a essa segunda união; pois, o corpo está unido ao Verbo de Deus mediante a alma, como dissemos. Ora, como o Verbo de Deus não se separou, na morte, do corpo, com muito maior razão não se separou da alma. Por onde, assim como predicamos do Filho de Deus o que convém ao corpo separado da alma,

isto é, que foi sepultado, assim também dele dizemos no símbolo. que desceu aos infernos, porque a sua alma, separada do corpo, desceu aos infernos.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Agostinho, expondo as palavras referidas de João, pergunta se, sendo Cristo o Verbo, separou-se da alma, enquanto era alma ou, de novo, enquanto era carne. E afirma que, se dissermos que depôs a alma enquanto o Verbo de Deus, resulta que algum tempo essa alma esteve separada do Verbo. Ora, isso é falso. Pois, a morte separou o corpo, da alma; mas não afirmo com isso que a alma ficou separada do Verbo. Se, porém dissermos que a própria alma se separou a si mesma, resulta que a alma mesma se separou de si própria. O que é absurdissimo. Resta, pois, que a carne mesmo depôs a alma e de novo a assumiu, não por poder próprio, mas por poder do Verbo que nela habitava; porque, como dissermos, depois da morte a divindade do Verbo não se separou da carne.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Com as palavras aduzidas, Atanásio não quis dizer que a natureza humana em sua totalidade foi de novo assumida, isto é, todas as suas partes, como se o Verbo de Deus deparasse, pela morte, as partes da natureza humana. Mas que a totalidade da natureza humana, de novo assumida na ressurreição, foi reintegrada pela renovada união da alma e do corpo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O Verbo de Deus, por causa da união da natureza humana, não é considerado por isso como a natureza humana; mas é chamado homem, isto é, o que tem a natureza humana. Pois, a alma e o corpo são partes essenciais da natureza humana. Por onde, da união do Verbo com elas ambas não resulta que o Verbo de Deus seja alma ou corpo, mas, sim, que tem alma ou corpo.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Como diz Damasceno, na morte de Cristo separou-se a alma, da carne, mas não se dividiu uma mesma hipóstase em duas. Pois, tanto o corpo como a alma de Cristo, à mesma luz, tiraram a sua existência, desde o principio, da hipóstase do Verbo. E na morte, separadas entre si, cada qual continuou tendo a mesma hipóstase do Verbo. Porque a mesma hipóstase do Verbo permaneceu a hipóstase do Verbo, da alma e do corpo. Pois, nunca nem a alma nem o corpo tiveram nenhuma hipóstase própria, além da hipóstase do Verbo; porque sempre é uma hipóstase do Verbo e nunca duas.

#### **Art. 4 — Se Cristo, no tríduo da morte, cessou de ser homem.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que Cristo, no tríduo da morte, não cessou de ser homem.**

1. — Pois, diz Agostinho: Foi tal a união do Verbo com a natureza humana, que tornou Deus, homem, e o homem, Deus. Ora, essa união não cessou com a morte. Logo, não cessou Cristo de ser homem, durante a morte.

2. Demais. — O Filósofo diz: Cada homem é o seu próprio intelecto. Por isso, dirigindo-nos à alma de S. Pedro, depois da morte dele, dizemos: São Pedro, ora por nós. Ora, depois da morte, o Filho de Deus não se separou da sua alma racional. Logo, nesse tríduo o Filho de Deus continuou a ser homem.

3. Demais. — Todo sacerdote é homem. Ora, durante o tríduo da sua morte Cristo foi sacerdote, do contrário não seria verdadeiro o dito da Escritura - Tu és sacerdote eternamente. Logo, durante esse tríduo Cristo foi homem.

Mas, *em contrário*. — Removido o superior, removido fica o inferior. Ora, ser vivo ou animado é superior ao a ser animal e homem; pois, o animal é uma substância animada sensível. Mas, no tríduo da sua morte, o corpo de Cristo não foi nem vivo nem animado. Logo, não foi homem.

**SOLUÇÃO.** — Que Cristo verdadeiramente morreu é artigo de fé. Portanto, qualquer afirmação contrária à verdade da morte de Cristo é erro contra a fé. Por isso se diz numa Epístola Sinodal de Cirilo: Quem não confessar que o Verbo de Deus sofreu na sua carne, foi crucificado ria sua carne e na sua carne padeceu a morte, seja anátema. Ora, um homem ou um animal verdadeiramente morto deixa de ser homem ou animal; pois, a morte do homem ou do animal resulta da separação da alma, por ser esta a que completa a natureza animal ou humana. Por onde, é errôneo dizer que Cristo, durante o tríduo da sua morte, foi homem, simples e absolutamente falando. Podemos, porém dizer, que durante esse tríduo Cristo foi um homem morto. Certos, porém confessaram que Cristo, nesse tríduo, foi homem, servindo-se assim de uma expressão errônea, sem, contudo darem à sua fé um sentido errôneo. Tal Hugo de S. Vitor, que disse ter sido Cristo homem no tríduo da sua morte, porque considerava a alma como o homem. Isso, porém é falso, como demonstramos na Primeira Parte. Também o Mestre das Sentenças afirmou que Cristo foi homem no tríduo da sua morte, mas por outra razão. Era essa a de crer que a união da alma e do corpo não é da natureza do homem, bastando para alguém ser homem uma alma humana e um corpo, quer estejam unidas quer separadas. Mas a falsidade dessa opinião também já o mostramos na Primeira Parte e pelo que antes dissemos sobre o modo da união.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O Verbo de Deus assumiu a alma unida com o corpo; e por isso essa assunção tornou Deus o homem e o homem, Deus. Mas tal assunção não cessou pela separação do Verbo, da alma e do corpo; cessou porém a união entre o corpo e a alma.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O dizer-se que o homem é o seu intelecto não significa que o intelecto é o homem na sua totalidade, mas que é a principal parte do homem, no qual existe virtualmente a disposição total deste. Como se disséssemos que o chefe do Estado fosse todo o Estado, porque é ele quem lhe dá a sua disposição total.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Ser sacerdote convém ao homem em razão da alma, na qual está o caráter da ordem. Por isso, pela morte, o homem não perde a ordem sacerdotal. E muito menos Cristo, origem de todo sacerdócio.

## **Art. 5 — Se o corpo de Cristo foi identicamente o mesmo quando vivo e quando morto.**

**O quinto discute-se assim. — Parece que o corpo de Cristo não foi identicamente o mesmo quando vivo e quando morto.**

1. — Pois, Cristo morreu verdadeiramente, como morrem os outros homens. Ora, o corpo de qualquer forma não é identicamente o mesmo quando vivo e quando morto, absolutamente falando, porque há entre um e outro uma diferença essencial. Logo, nem o corpo de Cristo foi identicamente o mesmo quando vivo e quando morto.

2. Demais. — Segundo o Filósofo, coisas especificamente diversas são também diversas numericamente. Ora, o corpo de Cristo foi especificamente diverso quando vivo e quando morto; pois, não dizemos que um morto tem olhos ou carne senão em sentido equívoco, como ensina o Filósofo. Logo e em sentido absoluto, o corpo de Cristo não foi identicamente o mesmo, quando vivo e quando morto.

3. Demais. — A morte é uma forma da corrupção. Ora o que sofre uma corrupção substancial já não existe, depois de corrupto; pois, a corrupção é a passagem do ser para o não-ser. Logo, o corpo de Cristo, depois de morto, não permaneceu identicamente o mesmo que antes era, pois a morte é uma corrupção substancial.

Mas, *em contrário*, diz Atanásio: O corpo de Cristo quando circunciso, quando andava, quando trabalhava e quando foi pregado na cruz era o Verbo de Deus impassível e incorpóreo; o mesmo se conservou quando deposto no sepulcro. Ora, o corpo de Cristo estava vivo quando foi circuncidado e pregado no madeiro; e estava morto, quando depositado no sepulcro. Logo, foi o mesmo o corpo vivo e o morto.

**SOLUÇÃO.** — A expressão simplesmente falando é susceptível de dois sentidos. — Num, simplesmente significa o mesmo que absolutamente; assim é dito absolutamente o que o é sem nenhum acréscimo, como explica o Filósofo. E, neste sentido, o corpo de Cristo tanto vivo como morto foi simplesmente o mesmo. Pois, dizemos que é simples e identicamente o mesmo o que o é pelo seu suposto. Ora, o corpo de Cristo, tanto vivo como morto, teve o mesmo suposto, pois, vivo e morto não teve outra hipóstase além da do Verbo de Deus, como dissemos. E é este o sentido das palavras citadas de Atanásio. — Noutro sentido, simplesmente quer dizer completamente ou totalmente. E então, o corpo de Cristo vivo não foi simplesmente o mesmo que quando morto. Porque não foi totalmente o mesmo; pois, fazendo a vida parte da essência do corpo vivo, é dele um predicado essencial e não accidental. Donde resulta por consequência que o corpo, deixando de ser vivo, não permanece totalmente o mesmo. Se, porém disséssemos que o corpo de Cristo morto permaneceu totalmente o mesmo, seguir-se-ia que não ficou corrupto, pela corrupção, digo, da morte. E essa é a heresia dos Gaianitas, como refere Isidoro e está nas Decretais. E Damasceno diz, que a palavra corrupção tem dois sentidos: num significa a separação das almas, do corpo e fenômenos semelhantes; noutro, a resolução perfeita aos elementos. Por onde, dizer com Juliano e Gaiano, que o corpo do Senhor ficou incorruptível, conforme ao primeiro sentido da corrupção, antes de ter ressurgido, é ímpio. Porque então o corpo de Cristo não teria sido consubstancial com o nosso, nem teria verdadeiramente morrido, nem nós teríamos verdadeiramente sido salvos. Mas, no segundo sentido, o corpo de Cristo foi incorrupto.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O corpo morto de qualquer homem não continua unido a nenhuma hipóstase permanente, como o corpo de Cristo morto. Por isso, o corpo morto de qualquer homem não é absolutamente idêntico ao que era quando vivo, mas só de certo modo; porque conserva a identidade material sem conservar a mesma forma. Ao contrário, o corpo de Cristo permaneceu identicamente o mesmo, em sentido absoluto, por causa da identidade do suposto, como dissemos.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Dizemos que um ser é identicamente o mesmo, pelo seu suposto; e especificamente idêntico quando pela forma o é. Sempre que o suposto subsiste numa só natureza, por força desapareceu a unidade numérica com a disparição da unidade específica. Ora, a hipóstase do Verbo de Deus subsiste nas duas naturezas. Por onde, embora Cristo não continuasse a ter um corpo idêntico, quanto à espécie da natureza humana, esse corpo continuou contudo a ser identicamente o mesmo pelo suposto do Verbo de Deus.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A corrupção e a morte não as teve que sofrer Cristo em razão do suposto, tomando-se por suposto a unidade; mas em razão da natureza humana, segundo a qual havia no corpo de Cristo uma diferença entre a morte e a vida.

## **Art. 6 — Se a morte de Cristo produziu algum efeito para a nossa salvação.**

**O sexto discute-se assim.** — Parece que a morte de Cristo não produziu nenhum efeito para a nossa salvação.

1. — Pois, a morte é uma certa privação a da vida. Ora, a privação, não sendo nenhuma realidade, não tem nenhuma virtude ativa. Logo, nada podia produzir para a nossa salvação.

2. Demais. — A Paixão de Cristo obrou a nossa salvação a modo de mérito. Ora, assim não podia produza-la a sua morte; pois pela morte separa-se do corpo e alma, a qual é o princípio do mérito. Logo, a morte de Cristo nada produziu para a nossa salvação.

3. Demais. — O corporal não pode ser a causa do espiritual. Ora, a morte de Cristo foi corporal. Logo, não podia ser a causa espiritual da nossa salvação.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: A morte única do nosso Salvador, isto é, a corpórea, foi a salvação para as duas mortes nossas, a saber, a da alma e a do corpo.

**SOLUÇÃO.** — De dois modos podemos considerar a morte de Cristo: no seu devir e na sua realização. - Assim, dizemos que a morte de alguém está no seu devir, quando tende para ela, por algum sofrimento natural ou violento. E neste sentido, o mesmo é falar da morte e da Paixão de Cristo. Em tal acepção, pois, a morte de Cristo é a causa da nossa salvação, conforme ao que dissemos ao tratar da Paixão. - Mas a morte de Cristo é considerada como realizada, pelo fato da separação entre o seu corpo e a sua alma. E tal é o sentido em que agora tratamos dessa morte. Ora, nesta acepção, a morte de Cristo não pode ser causa da nossa salvação a modo de mérito, mas só a modo de eficiência; isto é, enquanto que nem pela morte a divindade se separou do corpo de Cristo. Donde, tudo o que se passou com o corpo de Cristo, mesmo depois de separado da alma, foi-nos salutífero, era virtude da divindade que lhe estava unida. - Mas, o efeito de uma causa é propriamente considerado tendo-se em vista a semelhança com ela. Por onde, sendo a morte uma privação da vida própria, o efeito da morte de Cristo deve ser considerado relativamente à remoção dos obstáculos contrários à nossa salvação; a esses são a morte da alma e a do corpo. Por isso, dizemos, que a morte de Cristo destruiu em nós tanto a morte da alma - segundo aquilo do Apóstolo: O qual foi entregue por nossos pecados - como a do corpo, consistente na separação da alma - segundo aquele outro lugar: Flagrada foi à morte na vitória.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A morte de Cristo obrou a nossa salvação em virtude da divindade que lhe estava unida, e não só em razão da morte.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A morte de Cristo, considerada como realizada, embora não tenha obrado a nossa salvação a modo de mérito, operou-a, contudo a modo de eficiência como dissemos.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A morte de Cristo foi, por certo, corporal; mas o seu corpo foi o instrumento da divindade que lhe estava unida, obrando em virtude dela, mesmo enquanto morto.

## Questão 51: Da sepultura de Cristo

Em seguida devemos tratar da sepultura de Cristo. E nesta questão discutem-se quatro artigos:

### Art. 1 — Se foi conveniente Cristo ser sepultado.

**O primeiro discute-se assim. — Parece que não foi conveniente Cristo ser sepultado.**

1. — Pois, de Cristo diz a Escritura: Chegou a ser homem como sem socorro, livre entre os mortos. Ora, nos sepulcros são encerrados os corpos dos mortos, o que, parece, é o contrário da liberdade. Logo, parece que não foi conveniente fosse o corpo de Cristo sepultado.

2. Demais. — Nada, devia ser feito, em relação a Cristo, que não fosse salúfero. Ora, parece que em nada contribuía para a salvação dos homens o ter sido Cristo sepultado. Logo, não foi conveniente que fosse sepultado.

3. Demais. — Parece inconveniente que Deus, o excelso sobre os céus, fosse sepultado na terra. Ora, o que convém a Cristo morto é atribuído a Deus, em virtude da união. Logo, parece inconveniente que Cristo fosse remunerado.

Mas, *em contrário*, diz o Senhor, da mulher que o tenha ungido: No que fezme fezuma boa obra. E depois acrescenta: Porquanto derramar ela este balsamo sobre o meu corpo foi ungi-me para ser enterrado.

**SOLUÇÃO.** — Era conveniente que Cristo fosse sepultado. — Primeiro, para comprovar a verdade da sua morte; pois, ninguém é posto num sepulcro senão quando consta que está verdadeiramente morto. Por isso no Evangelho se lê que Pilatos, antes de permitir que Cristo fosse sepultado, procurou saber por uma inquirição diligente, se estava morto. - Segundo, porque tendo ressurgido do sepulcro, deu a esperança de ressurgir, por meio dele, aos que estão sepultas segundo aquilo do Evangelho: Todos os que se acham nos sepulcros ouvirão a voz do Filho de Deus. - Terceiro, para exemplo dos que, pela morte de Cristo, morreram espiritualmente aos pecados, conforme àquilo da Escritura: Estão escondidos contra a turbação dos homens. Por isso diz o Apóstolo: Já estais mortos e a vossa vida está escondida com Cristo em Deus. E assim também os batizados, que pela morte de Cristo morreram aos pecados, são como consepultos com Cristo, pela imersão, segundo o Apóstolo: Nós fomos sepultados com Cristo para morrer pelo batismo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** - Cristo, mesmo sepulto, mostrou que entre os mortos era livre, pelo fato da inclusão no sepulcro não ter podido impedi-la sair dele pela ressurreição.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Assim como a morte de Cristo obrou eficientemente a nossa salvação, assim também a sua sepultura. Por isso diz Jerônimo: Ressurgimos pela sepultura de Cristo. E àquilo da Escritura: E dará os ímpios pela sepultura, diz a Glosa: isto é, as gentes, que não tinham a piedade, dadas a Deus Padre, porque os ganhou pela sua morte e sepultura.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como se diz num Sermão do concílio Efesino, nenhuma das coisas que servem a salvação dos homens fazem injúria a Deus; pois, mostram que ele não é passível, mas clemente. E noutro sermão do mesmo Concílio lemos: Deus não considera como injurioso nada do que pode ser para o homem ocasião de salvar-se. Pois, não irias ter por vil a natureza de Deus, admitido que ela possa jamais considerar-se sujeita a injúrias.

## **Art. 2 — Se Cristo foi sepulto de modo conveniente.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que Cristo não foi sepulto de modo conveniente.**

1. — Pois, a sua sepultura lhe correspondia à morte. Ora, Cristo sofreu morte objetíssima, segundo aquilo da Escritura: Condenêmo-lo a uma morte a mais infame. Logo, parece inconveniente o ter sido dada a Cristo uma sepultura honrosa, pelo fato de ter sido enterrado por homens ricos, isto é, por José de Arimateia um decurião nobre, e por Nicodemos, senhor entre os judeus, como lemos no Evangelho.

2. Demais. — Com Cristo nada devia ter-se dado que fosse exemplo de superfluidade. Ora, parece ter sido superfluidade que, para sepultá-lo, Nicodemos viesse trazendo uma composição de quase cem libras de mirra e de aloé; sobretudo que uma mulher foi embalsamar-lhe antecipadamente o corpo para a sepultura, segundo lemos no Evangelho. Logo, isso não se fez com Cristo, de maneira conveniente.

3. Demais. — Não pode estar uma coisa em dissonância consigo mesma. Ora, a sepultura de Cristo foi simples, de um lado, pois, José amortalhou-o num aseado lençol, como refere o Evangelho; não, porém com ouro ou gemas ou seda, como explica Jerônimo. Mas, de outro lado, parece que esse sepultamento foi faustoso, pois o sepultaram com aromas. Logo, parece que não foi conveniente o modo do sepultamento de Cristo.

4. Demais. — Tudo quanto está escrito, e, sobretudo de Cristo, para nosso ensino está escrito, no dizer do Apóstolo. Ora, certas coisas estão escritas no Evangelho sobre o sepultamento, que em nada parecem contribuir para o nosso ensino. Assim, que foi sepulto numa horta, num sepulcro que lhe não pertencia, que ainda não tinha servido e aberto numa rocha. Logo, foi inconveniente o modo do sepultamento de Cristo.

Mas, *em contrário*, a Escritura: E será glorioso o seu sepulcro.

**SOLUÇÃO.** — O modo do sepultamento de Cristo prova-se que foi conveniente por três razões. - Primeiro, para confirmar a nossa fé na sua morte e ressurreição. - Segundo para celebrar a piedade dos que o sepultaram. E por isso diz Agostinho: O Evangelho celebra com razão os que, tirando-lhe o corpo da cruz, cuidaram em envolvê-lo e sepultá-lo diligente e honrosamente. Terceiro, para representar o mistério que envolve os que são sepultados com Cristo para morrer.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Na morte, que Cristo sofreu, se lhe celebra a paciência e a constância; e tanto mais quanto mais abjeta foi essa morte. Ao passo que no seu honorífico sepultamento se considera a virtude de quem, contra a intenção dos que o mataram, mesmo depois de morto foi sepultado honorificamente; e se prefigura a devoção dos fieis, que haviam de servir a Cristo morto.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O dito do Evangelista, que o sepultam como costumam os judeus sepultar, adverte, conforme o explica Agostinho, que nesses deveres prestados aos mortos devem-se observar os costumes de cada povo. Ora, o costume do povo judeu era embalsamar o corpo do morto com vários aromas, para mais diuturnamente se conservar incorrupto. Por isso ele mesmo ainda diz, que em dados os casos semelhantes, não é o uso das coisas que é culpável, mas o deleite que nele se põe. E a seguir acrescenta: O que de ordinário é culposo, em relação às outras pessoas, é sinal de algo de grande quando se trata de uma pessoa divina ou de um profeta. Quanto à mirra e ao aloé, pela sua amargura, significam a penitência, pela qual conservamos a Cristo em nós sem a corrupção do pecado. E o odor dos aromas simboliza a boa fama.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A mirra e o aloé foram depositados no corpo de Cristo, para que fosse conservado imune da corrupção, o que era pois exigido por essa necessidade. E nos serve de exemplo, que podemos licitamente usar de certas coisas preciosas, como remédio exigido pela necessidade de conservar o nosso corpo. Quanto ao envolvimento do corpo só tinha de certo modo por fim a conveniência da honestidade. E, em tais casos, devemos nos contentar com a simplicidade. Mas, isso significa como adverte Jerônimo, que aquele envolveu a Jesus num lençol aseado, que o tomou com mente pura. Daí o dizer Beda: O costume da Igreja estabeleceu que o sacrifício do Altar fosse celebrado sobre uma toalha, não de seda nem de pano tingido, senão de linho puro, assim como o corpo do Senhor foi sepulto num lençol aseado.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Cristo foi sepulto num jardim, para significar que pela sua morte e sepultamento somos livrados da morte em que incorremos pelo pecado de Adão cometido no Jardim do Paraíso. - E, depois, o Salvador foi sepultado num sepulcro que lhe não pertencia, porque, como diz Agostinho num Sermão, morreu pela salvação dos outros; ora, o sepulcro é o habitáculo da morte. E isso também pode nos fazer considerar a extrema pobreza que Cristo abraçou por nós. Pois, aquele que durante a vida não teve uma habitação, depois da morte foi ainda sepulto em sepulcro alheio, sendo, por estar nu coberto por José. Foi deposto num monumento novo, como adverte Jerônimo, afim de que, se outros mortos tivessem repousado no túmulo, não se dissesse, depois da sua ressurreição, que foi outro o ressuscitado. E também pode o sepulcro novo simbolizar o ventre virginal de Maria. E ainda nos dá a entender que pela sepultura de Cristo todos somos renovados, destruída a morte e a corrupção. - Foi encerrado num sepulcro aberto numa rocha, como explica Jerônimo, a fim de que, se fosse construído com pedras destacadas, não se pudesse dizer que lhe tiraram furtivamente o corpo por uma abertura, praticada nos fundamentos. Por isso, a grande pedra que lhe foi aposta mostra que o sepulcro não podia ser aberto senão com a cooperação de muitos. E também, se tivesse sido sepulto na terra poderiam dizer: Cavaram a terra e o furtaram, como ensina Agostinho. - A significação mística do corpo de Cristo é como diz Hilário, que os Apóstolos, para introduzirem Cristo no coração da rude gentildade, tiveram de abri-lo, de certo modo, pelo esforço da doutrina, como se sulca um terreno novo e inculto, impermeável até então ao ingresso do temor de Deus. E como nada além de Cristo deve ter entrada em nosso coração, ao sepulcro se apôs uma pedra. - E, como diz Orígenes, não foi fortuitamente que se escreveu que José envolveu o corpo de Cristo num lençol aseado e o depôs num monumento que ainda não tinha servido e que lhe apôs uma grande pedra: porque tudo o respeitante ao corpo de Jesus é puro, novo e excepcionalmente grande.

### **Art. 3 — Se o corpo de Cristo se reduziu a cinza, no sepulcro.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que o corpo de Cristo se reduziu as cinzas, no sepulcro.**

1. — Pois, assim como a morte foi a pena do pecado dos nossos primeiros pais, assim a redução à cinzas. Porquanto foi dito ao primeiro homem - Tu és pó e em pó te tornarás, como refere a Escritura. Ora, Cristo padeceu a morte para nos livrar dela. Logo, também o seu corpo devia reduzir-se a cinzas, a fim de livrar o nosso dessa mesma redução.

2. Demais. — O corpo de Cristo era da mesma natureza que o nosso. Ora o nosso corpo logo depois da morte, começa a desfazer-se e a entrar em putrefação; porque, desaparecido o calor natural, sobrevém o calor estranho, causa da putrefação. Logo, parece que o mesmo devia ter-se dado com o corpo de Cristo.

3. Demais. — Como se disse, Cristo quis ser sepulto, para nos dar a esperança de ressurgir, mesmo do sepulcro. Logo, também devia ter sofrido a redução a cinzas, para dar a esperança de a ressurgir aos que se acham reduzidos a cinzas, mesmo depois dessa redução.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Não permitirás que o teu santo veja corrupção. O que, Damasceno explica, se refere à corrupção resultante da redução aos elementos.

**SOLUÇÃO.** — Não convinha que o corpo de Cristo se putrefizesse ou fosse de qualquer modo reduzido a cinzas. Porque a putrefação de qualquer corpo lhe provém da debilidade da natureza, que não pode mais conservar-lhe a unidade. Ora, a morte de Cristo como dissemos, não podia ser resultante da debilidade da natureza, a fim de que não se pensasse que não foi voluntária. Por isso quis morrer não de doença, mas dos padecimentos que lhe foram impostos e aos quais se ofereceu espontaneamente. Por onde, a fim de que a sua morte não lhe fosse atribuída à doença, Cristo não permitiu o seu corpo putrefazer-se de nenhum modo, nem de nenhum modo corromper-se; mas, para mostrar o poder divino, quis permanecesse incorrupto. Por isso diz Crisóstomo: Dos homens, os que procederam heroicamente, os próprios feitos lhe ornaram a vida; mas suas glórias perecem com a morte, totalmente o contrário se deu com Cristo. Pois, antes da cruz tudo lhe era tristeza e enfermidade; depois, porém de crucificado, tudo se lhe torna glorioso — a fim de saberes que não era um puro homem esse crucificado.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Cristo, não estando sujeito ao pecado, também não o estava à morte nem a ser reduzido a cinzas. Voluntariamente, porém sofreu a morte pela nossa salvação, pelas razões já apresentadas. Se, porém o corpo lhe tivesse sido putrefato ou decomposto, isso teria sido antes em detrimento da salvação humana; pois então não lhe acreditaríamos no poder divino. Por isso, da sua pessoa diz a Escritura: Que proveito há no meu sangue se desço à corrupção? Como se dissesse: Se o meu corpo se putrefizer, perder-se-á o proveito do sangue derramado.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O corpo de Cristo, quanto à condição da natureza passível, foi putrescível, embora não quanto à causa do merecimento da putrefação, que é o pecado. Mas o poder divino preservou o corpo de Cristo da putrefação, como o ressuscitou da morte.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Cristo ressurgiu dos mortos pelo seu poder divino, que não é coarctado por nenhum limite. Por onde, o fato de ter ressurgido do sepulcro era um argumento suficiente para estabelecer que os homens haveriam de ressuscitar, por esse poder divino, não só dos sepulcros, mas também de quaisquer cinzas.

## **Art. 4 — Se Cristo permaneceu no sepulcro só um dia e duas noites.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que Cristo não permaneceu no sepulcro só um dia e duas noites.**

1. — Diz a Escritura: Assim como Jonas esteve no ventre da baleia três dias e três noites, assim estará o Filho do homem três dias e três noites no coração da terra. Ora, no coração da terra esteve enquanto demorou no sepulcro. Logo, não esteve no sepulcro só um dia e duas noites.

2. Demais. — Gregório diz que assim como Sansão tomou, à meia noite, as portas de Gaza, assim Cristo ressurgiu tomando, à meia noite, as portas do inferno. Ora, tendo ressurgido, já não estava no sepulcro. Logo, não esteve no sepulcro duas noites inteiras.

3. Demais. — Pela morte de Cristo a luz venceu as trevas. Ora, a noite são as trevas e o dia, a luz. Logo, era conveniente que o corpo de Cristo estivesse no sepulcro, antes, dois dias e uma noite, que ao contrário.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Desde à tarde da sepultura até a manhã da ressurreição são trinta e seis horas, isto é, uma noite toda seguida de um dia todo e mais uma noite inteira.

**SOLUÇÃO.** — O tempo mesmo que Cristo permaneceu no sepulcro representa o efeito da sua morte. Pois, como dissemos pela morte de Cristo fomos libertos de uma dupla morte: a da alma e a do corpo. O que é significado pelas duas noites, durante as quais Cristo permaneceu no sepulcro. A sua morte, porém, não causada pelo pecado, mas motivada pela caridade, não é comparável à noite, mas ao dia. Por isso é simbolizada pelo dia inteiro em que esteve no sepulcro. Por onde, era conveniente que Cristo permanecesse no sepulcro um dia e duas noites.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Diz Agostinho: Certos, ignorando o modo de exprimir-se da Escritura, quiseram considerar como noite aquelas três horas, da sexta até a nona, durante as quais o sol se obscureceu; e como dia, as três outras horas quando de novo voltou o sol a iluminar a terra, isto é, da nona até o ocaso. A isso acresce a noite seguinte, do sábado; e essa, contada com o seu dia, viria tudo já a dar duas noites e dois dias. Ao sábado, porém se lhe segue a noite do primeiro sábado e, a do dia seguinte, domingo, quando o Senhor ressurgiu. Mas mesmo assim não se chega a ter os três dias e as três noites. Resta, pois que os descubramos de acordo com o modo de exprimir-se das Escrituras, que compreende o todo na parte; de modo que tomemos uma noite e um dia por um dia natural. E assim, o primeiro dia é contado desde a sua última parte, quando Cristo morreu e foi sepulto na sexta-feira; o segundo dia inteiro se fez pelas vinte e quatro horas diurnas e noturnas e a noite seguinte pertencia ao terceiro dia. Pois, assim como os primeiros dias (da criação) se contavam a partir da luz até a noite, por causa da queda futura do homem, assim, no caso vertente, por causa do resgate do homem, os dias se contam partindo das trevas para a luz.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Como diz Agostinho, Cristo ressurgiu no dilúculo quando já a luz começa a aparecer e, contudo ainda resta algo das trevas da noite; por isso o Evangelho refere que as mulheres vieram ao sepulcro de manhã, jazendo ainda escuro. E por causa dessas trevas, Gregório diz ter Cristo ressurgido à meia noite, não dividindo-se a noite em duas partes iguais, mas considerada noite o que já propriamente não o era. Pois, esse dilúculo pode considerar-se parte tanto do dia como da noite, pela conveniência que tem com um e com a outra.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Na morte de Cristo, a luz, significada por um dia inteiro, prevaleceu a ponto de arrear as trevas de duas noites, isto é, da dupla morte nossa, como se disse.

## Questão 52: Da descida de Cristo aos infernos

Em seguida devemos tratar da descida e Cristo aos infernos. E nesta questão discutem-se oito artigos:

### Art. 1 — Se devia Cristo descer ao inferno.

**O primeiro discute-se assim. — Parece que não devia Cristo ter descido aos infernos.**

1. — Pois, diz Agostinho: Nunca pude encontrar na Escritura a palavra inferno significativa de qualquer bem. Ora, a alma de Cristo não desceu para nenhum mal, porque nem as almas dos justos para nenhum mal desceram. Logo parece que não devia Cristo ter descido aos infernos.

2. Demais. — Descer aos infernos não podia convir a Cristo em razão da natureza divina, absolutamente imutável; mas só lhe podia convir em razão da natureza assumida. Ora, tudo o que Cristo fez ou sofreu, em virtude da natureza assumida, se ordena à salvação humana. E para isso não era necessário que descesse aos infernos; pois, pela sua paixão, que padeceu neste mundo, livrou-nos da culpa da pena, como se disse. Logo, não devia Cristo ter descido aos infernos.

3. Pela morte de Cristo a alma se lhe separou do corpo, o qual foi depositado no sepulcro, como se disse. Ora, parece que não foi a sua alma isolada, a que desceu aos infernos. Pois, a alma, sendo incorpórea, não pode mover-se localmente, o que é um movimento material, como o prova Aristóteles; e a descida implica um movimento material. Logo, não devia Cristo ter descido aos infernos.

Mas, *em contrário*, o Símbolo (dos apóstolos): desceu aos infernos. E o Apóstolo: Quanto a dizer subiu, porque é isto senão porque também antes havia descido aos lugares mais baixos da terra? Comentário de Glosa: isto é, aos infernos.

**SOLUÇÃO.** — Cristo devia ter descido ao inferno. — Primeiro, porque veio carregar com a nossa pena, para dela nos livrar, segundo aquilo da Escritura: Verdadeiramente ele foi o que tomou sobre si as nossas fraquezas e ele mesmo carregou com as nossas dores. Pois, pelo pecado o homem não somente incorreu na morte do corpo, mas também teve que descer aos infernos. Por onde, assim como devia morrer para nos livrar da morte, conveniente foi que descesse aos infernos para nos livrar dessa descida. Por isso diz a Escritura: ó morte, eu serei a tua morte; ó inferno, eu serei a tua mordedura. - Segundo, porque devia, uma vez vencido o diabo pela Paixão, arrebatá-lo os que tinha encarcerados no inferno, segundo a Escritura: Tu também pelo sangue do teu testamento fizeste sair os teus presos do lago. E o Apóstolo: Despojando os principados e potestades, os trouxe confiadamente. - Terceiro, a fim de, como mostrou o seu poder na terra, nela vivendo e morrendo, assim também mostrasse o seu poder sobre o inferno, visitando-o e iluminando-o. Donde o dizer a Escritura: Levantai, ó príncipes, as vossas portas; isto é, comenta a Glosa, ó príncipes do inferno; deponde o vosso poder, com que até agora detínheis as almas no inferno; e assim, segundo diz o Apóstolo, ao nome de Jesus se dobre todo o joelho, não só dos que estão nos céus, mas também nos infernos.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O nome de infernos exprime o mal da pena e não o da culpa. Por isso devia Cristo descer ao inferno: não que fosse devedor da pena, mas para livrar os que a ela tinham sido entregues.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A Paixão de Cristo foi a como causa universal da salvação humana, tanto dos vivos como dos mortos. Ora, uma causa universal se aplica a efeitos particulares por algum meio especial. Por onde, assim como a virtude da Paixão de Cristo se aplica aos vivos pelos sacramentos, que nos assemelham a Cristo padecente, assim também se aplicou aos mortos pela descida de Cristo aos

infernos. Por isso a Escritura diz sinaladamente: Pelo sangue do teu testamento fizeste sair os teus presos do lago, isto é, pela virtude da tua paixão.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A alma de Cristo não desceu aos infernos por aquele gênero de movimentos com que se movem os corpos; mas pelo gênero de movimento com que se movem os anjos, como estabelecemos na Primeira Parte.

## **Art. 2 — Se Cristo também desceu ao inferno dos condenados.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que Cristo também desceu ao inferno dos condenados.**

1. — Pois, diz a divina Sabedoria: Penetrarei todas as partes inferiores da terra. Ora, entre as partes inferiores da terra também se conta o inferno dos condenados, segundo a Escritura: Entrarão nas profundezas da terra. Logo, Cristo, a sabedoria de Deus, desceu também até ao inferno dos condenados.

2. Demais. — Diz Pedro, que Deus ressuscitou a Cristo, soltas as dores do inferno, porquanto era impossível que por este fosse ele retido. Ora, não havia dores no inferno dos Patriarcas, nem também no das crianças, que não sofrem a pena dos sentidos, por causa do pecado atual, mas só a pena do dano, por causa do pecado original. Logo, Cristo desceu ao inferno dos condenados, ou mesmo ao purgatório onde as almas sofrem a pena dos sentidos, por causa dos pecados atuais.

3. Demais. — A Escritura diz que Cristo foi pregar aos espíritos que estavam no cárcere, que noutra tempo tinham sido incrédulos. E isso, como o explica Atanásio, se entende da descida de Cristo aos infernos. Pois, diz, que o corpo de Cristo foi deposto no sepulcro, quando se adiantou a pregar aos espíritos que estavam no cárcere, como diz Pedro. Ora, sabemos que os incrédulos estavam no inferno dos condenados. Logo, Cristo desceu ao inferno dos condenados.

4. Demais. — Diz Agostinho: Se a Escritura, dizendo que Cristo, depois da sua morte, foi ao seio de Abraão, não quis com isso designar o inferno e as suas dores, admiro-me de quem ousasse afirmar que desceu aos infernos. Mas desde que o inferno e os seus tormentos aí estão designados por um testemunho evidente, nenhuma causa ocorre de crermos que ao inferno desceu o Salvador, senão para livrar os que tais tormentos sofriam. Ora, o lugar dos tormentos é o inferno dos condenados, Logo, Cristo desceu ao inferno dos condenados.

5. Demais. — Diz Agostinho, num Sermão sobre a Ressurreição, - que Cristo, descendo aos infernos, libertou todos os justos, que nele estavam encerrados, por causa do pecado original. Ora, entre eles estava também Jó, que diz de si mesmo: Todas as minhas causas desceram ao mais profundo dos infernos. Logo, Cristo também desceu ao profundíssimo dos infernos.

Mas, *em contrário*, diz Jó do inferno dos condenados: Antes que vá para não tornar, para aquela terra tenebrosa e coberta da escuridade da morte, etc. Ora, nenhum comércio pode haver entre a luz e as trevas, diz o Apóstolo. Logo, Cristo, que é luz, não desceu ao inferno dos condenados.

**SOLUÇÃO.** — De dois modos podemos dizer que um ser está num lugar. — Primeiro pelo seu efeito. E, neste sentido, Cristo desceu a cada um dos infernos, mas de, maneiras diferentes. Assim, sobre o inferno dos condenados produziu o efeito de descendo a eles, convencê-los da sua malícia e incredulidade. Quanto aos detidos no purgatório, deu-lhes a esperança de alcançarem a glória. E aos Santos Patriarcas, que só pelo pecado original estavam enclausurados no inferno, infundiu-lhes o lume da glória eterna. - De outro modo, dizemos que um ser está num lugar, pela sua essência. E, neste sentido a alma de Cristo desceu só ao lugar do inferno onde estavam encerrados os justos, a fim de que

os interiormente visitados pela graça da sua divindade, a esses também os visitasse localmente a sua alma. Assim, pois, embora não estivesse localmente senão numa parte do inferno, contudo o seu efeito de certo modo derivou para todas as partes dele; como também, tendo sofrido num lugar da terra, libertou todo o mundo com a sua Paixão.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Cristo, a Sabedoria de Deus, penetrou todas as partes inferiores da terra, não percorrendo-as todas, localmente, a sua alma, mas estendendo de certo modo a todas o efeito do seu poder; mas de modo que iluminou só os justos. Assim, o lugar citado continua: E esclarecerei a todos os que esperam no Senhor.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Há duas espécies de dor. Uma é a resultante do sofrimento da pena que os homens padecem, pelo pecado atual — segundo aquilo da Escritura: Dores do inferno me cercaram. Outra é a dor resultante da dilatação da glória esperada, conforme o lugar da Escritura: A esperança que se retarda aflige a alma. E essa era a dor sofrida pelos santos Patriarcas no inferno. E para o significar Agostinho diz, que oravam a Cristo, obscecando-o com lágrimas. — Ora, uma e outra dor Cristo fez cessar, descendo aos infernos, mas de modos diferentes. Assim, solveu as dores das penas, preservando delas, como dizemos que o médico cura a doença da qual nos preserva com o seu remédio. E as dores causadas pela dilatação da glória solveu-as atualmente, dando a glória.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O que diz Pedro, no lugar citado, alguns o referem à descida de Cristo aos infernos, expondo-o desta maneira: Aos que estavam no cárcere encerrados, isto é, no inferno, em espírito, isto é, quanto à alma, a esse Cristo veio pregar, que foram antes incrédulos. Por isso diz Damasceno: Assim como evangelizou aos que viviam na terra, assim também aos que estavam no inferno; não certo para converter os incrédulos à fé, mas para convencê-los de infidelidade. Pois, não podemos entender por essa pregação senão a manifestação da sua divindade aos encarcerados do inferno pela milagrosa descida de Cristo até eles. - Mas Agostinho expõe melhor, referindo tais palavras, não à descida de Cristo aos infernos, mas a um ato da sua divindade, que exerceu desde o princípio do mundo. Sendo então o sentido: aos que estavam encerrados no cárcere, isto é, vivendo num corpo mortal, que é um como cárcere da alma, a esses adiantou-se a pregar pelo espírito da sua divindade, por inspirações internas e ainda mediante advertências externas pela boca dos justos. A esses, digo, pregou, que outr'ora tinham sido incrédulos, isto é, a Noé que lhes pregou, quando contavam com a paciência de Deus, pela qual diferisse a pena do dilúvio. E por isso Pedro acrescenta: Nos dias de Noé, quando se fabricava a arca.

**RESPOSTA À QUARTA.** — O seio de Abraão pode ser entendido de dois modos. - Primeiro, pela isenção que nele havia de toda pena sensível. E por aí, nem lhe cabia o nome de inferno, nem nenhuma dor nele haviam. - Noutro sentido podemos considerá-la quando à privação da glória esperada. E então implica a idéia de inferno e de dor. Por isso costumamos chamar seio de Abraão a esse repouso dos bem-aventurados, sem contudo lhe chamar inferno; nem dizemos que houvesse dores no seio de Abraão.

**RESPOSTA À QUINTA.** — Como diz Gregório no mesmo lugar, Jó chama inferno profundíssimo mesmo às partes superiores do inferno. Se, pois, consideradas as alturas do céu, o nosso ar é um inferno caliginoso; considerada a altura desse mesmo ar, a terra, que está na parte inferior, pode ser tomada como um inferno profundo. Quanto, porém à altura mesma da terra, aqueles lugares do inferno, superiores aos demais compartimentos dele, podem ser significados pela denominação, ora usada, de inferno profundíssimo.

### **Art. 3 — Se Cristo esteve todo no inferno.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que Cristo não esteve todo no inferno.**

1. — Pois, o corpo de Cristo é uma das suas partes. Ora, o corpo de Cristo não esteve no inferno. Logo, Cristo não esteve todo no inferno.

2. Demais. — Não pode ser considerado um todo o ser cujas partes estão separadas. Ora, o corpo e a alma, partes da natureza humana, separaram-se um do outro depois da morte, como se disse. Mas, Cristo desceu ao inferno, quando o seu corpo estava no sepulcro. Logo, não esteve todo no inferno.

3. Demais. — Dizemos que está todo num lugar o ser que não tem parte nenhuma fora desse lugar. Ora, algo de Cristo estava fora do inferno, porque o corpo estava no sepulcro e a divindade, em toda parte. Logo Cristo não esteve todo no inferno.

Mas *em contrário*, diz Agostinho: O Filho está todo junto ao Pai, todo no céu, todo na terra; esteve todo no ventre da Virgem, todo na cruz, todo no inferno, e está todo no paraíso, onde introduziu o ladrão.

**SOLUÇÃO.** — Como se colhe do que dissemos na Primeira Parte, o gênero masculino se refere à hipóstase ou à pessoa; e o gênero neutro, à natureza. Ora, na morte de Cristo, embora a alma estivesse separada do corpo, nem este nem aquela porém estavam separados da pessoa do Filho de Deus, como dissemos. Por onde, durante o tríduo da morte de Cristo, devemos admitir que Cristo esteve todo inteiro no sepulcro; pois a sua pessoa aí esteve toda, mediante o corpo que lhe estava unido. E semelhantemente, esteve todo no inferno, porque nele esteve toda a pessoa de Cristo, em razão da alma que lhe estava unida. Etambém Cristo estava então todo em toda parte, em razão da natureza divina.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O corpo que então esteve no sepulcro, não era parte da pessoa incriada, mas da natureza assumida. Por onde, o fato de o corpo de Cristo não ter descido do inferno, não impedia o Cristo de nele ter estado todo; mas mostra que nele não esteve o todo constitutivo da natureza humana.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Da alma e do corpo unidos constitui-se a totalidade da natureza humana, mas não a totalidade da pessoa divina. Por onde, separada a alma do corpo pela morte, permaneceu Cristo íntegro; mas não permaneceu a natureza humana em sua totalidade.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A pessoa de Cristo está toda em qualquer lugar, mas não totalmente por não ser circunscrita por nenhum lugar. Mas, nem todos os lugares tomados simultaneamente podem compreender-lhe a imensidade; ao contrário, é a sua imensidade que os abrange a todos. O que a objeção diz é exato, quando se trata de seres que estão corporal e circunscritivamente num lugar; pois, estando um corpo num lugar, nenhuma parte dele está fora desse lugar. Ora, tal não se dá com Deus. Donde o dizer Agostinho: Não afirmamos que Cristo está todo nos diversos tempos ou nos diversos lugares, de maneira que esteja todo num lugar, durante um certo tempo, e todo em outro, noutra tempo; mas que sempre está todo em toda parte.

## **Art. 4 — Se Cristo se demorou algum tempo no inferno.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que Cristo não se demorou nenhum tempo no inferno.**

1. — Pois, Cristo desceu ao inferno para que dele livrasse os homens. Ora, ele o fez imediatamente com a sua descida; pois, é fácil a Deus enriquecer de repente ao pobre, como diz a Escritura. Logo, parece que não se demorou nenhum tempo no inferno.

2. Demais. — Agostinho diz: Por ordem do Senhor e Salvador, sem nenhuma demora se quebraram todas as portas de ferro. Por isso, da pessoa dos anjos, que acompanhavam a Cristo, diz a Escritura: Levantai, ó príncipes, as vossas portas. Ora, Cristo desceu ao inferno para lhe quebrar as trancas. Logo, Cristo não se demorou nenhum tempo no inferno.

3. Demais. — O Evangelho refere que Cristo, pendente da Cruz, disse ao ladrão: Hoje estarás comigo no Paraíso — e isso mostra que no mesmo dia Cristo esteve no Paraíso. Ora, não pelo corpo, que estava depositado no sepulcro. Logo, pela alma, que descera ao inferno. E, portanto parece que nenhum tempo se demorou no inferno.

Mas, *em contrário*, diz Pedro: Ao qual, Deus ressuscitou soltas as dores do inferno, porquanto era impossível que por este fosse ele retido. Logo, parece que até à hora da ressurreição permaneceu no inferno.

**SOLUÇÃO.** — Assim como Cristo, para tomar sobre si as nossas penas, quis que o seu corpo fosse depositado no sepulcro, assim também quis que a sua alma descesse ao inferno. Ora, o seu corpo permaneceu no sepulcro por um dia inteiro e duas noites, para comprovar a verdade da sua morte. E por isso devemos crer que outro tanto a sua alma se demorou no inferno; de modo a saírem simultaneamente - a alma, do inferno e o corpo, do sepulcro.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Cristo, tendo descido aos infernos, tirou de lá os santos que nele permaneciam; não pelos livrar imediatamente do cárcere infernal, mas pelos iluminar, mesmo no inferno, com a luz da glória. E, contudo era conveniente, que a sua alma permanecesse no inferno por tanto tempo quanto o corpo lhe permaneceu no sepulcro.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Trancas do inferno se chamam os obstáculos que impediam os santos Patriarcas de sair dele, pelo reato da culpa dos nossos primeiros Pais. As quais Cristo, descendo aos infernos, as quebrou imediatamente pela virtude da sua paixão e morte. E, contudo quis permanecer no inferno durante algum tempo, pela razão predita.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Essas palavras do Senhor devem entender-se, não do paraíso terrestre material, mas do paraíso espiritual, onde dizemos que estão todos os que gozam da glória divina. Por isso o ladrão, desceu certo, localmente com Cristo ao inferno, para estar com Cristo, conforme lhe tinha sido dito - hoje estarás comigo no Paraíso. Mas por premio esteve no Paraíso porque aí gozava da divindade de Cristo, como dela gozavam os outros Santos.

## **Art. 5 — Se Cristo, descendo aos infernos, dele livrou os Santos Patriarcas.**

**O quinto discute-se assim. — Parece que Cristo, descendo aos infernos, dele não livrou os santos Patriarcas.**

1. — Pois, diz Agostinho: Ainda não pude descobrir em que a descida de Cristo aos infernos foi útil aos que estavam no seio de Abraão; pois, não vejo que jamais estivessem privados da presença beatífica da sua divindade. Ora, muito útil lhes teria sido se os tivesse livrado dos infernos. Logo parece que Cristo não livrou os santos Patriarcas, dos infernos.

2. Demais. — Ninguém é retido no inferno senão por causa de pecado. Ora, os santos Patriarcas, enquanto viviam, foram justificados do pecado pela fé de Cristo. Logo, não precisavam de ser libertos do inferno, pela descida de Cristo a esse lugar.

3. Demais. — Removida a causa, removido fica o efeito. Ora, a causa da descida aos infernos é o pecado que foi removido pela Paixão de Cristo, como se disse. Logo, a descida de Cristo ao inferno não livrou dele os santos Patriarcas.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Cristo, quando desceu aos infernos, quebrou a porta e as trancas infernais e libertou todos os justos, que estavam encarcerados em virtude do pecado original.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos Cristo, descendo aos infernos, operou em virtude da sua Paixão. Ora, a Paixão de Cristo liberou o gênero humano, não só do pecado, mas também do reato da pena, como se disse. Ora, de dois modos os homens estavam adstritos ao reato da pena: pelo pecado atual, que todos pessoalmente cometeram, e pelo pecado de toda a natureza humana, que se transmitiu originalmente dos primeiros Pais a todos, como diz o Apóstolo. E desse pecado a pena é a morte do corpo e a exclusão da vida da glória, conforme resulta do que refere a Escritura; pois, Deus expulsou o homem do Paraíso, depois do pecado, a quem, antes do Pecado, fora cominada a morte, se pecasse. Por isso Cristo, descendo aos infernos, em virtude da sua Paixão livrou os santos Patriarcas desse reato pelo qual estavam excluídos da vida da glória de modo a não poderem ver a Deus em essência, no que consiste a perfeita beatitude do homem, como dissemos na Segunda Parte. Ora, os santos Patriarcas estavam detidos no inferno por não lhe ser franqueada a vida da glória, por causa do pecado dos nossos primeiros Pais. E assim Cristo, descendo aos infernos, deles livrou os santos Patriarcas. E tal é o que diz a Escritura: Tu também pelo sangue do teu testamento fizeste sair os teus presos do lago em que não há água. E o Apóstolo: Despojando os principados e potestades, isto é, infernais; e livrando, como comenta a Glosa a esse lugar, Abraão, Isaac, Jacó e os demais justos, transportou-os, isto é, conduziu-os para o céu, longe desse reino das trevas.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — No lugar referido Agostinho se dirige contra certos que pensavam estarem os justos antigos antes do advento de Cristo, sujeitos às dores das penas, no inferno. Por isso, pouco antes das palavras citadas, tinha dito: Certos acrescentam, que foi concedido também aos antigos santos, o benefício de ficarem livres das suas dores, quando o Senhor desceu aos infernos. Mas eu por mim não vejo de que modo se possa compreender, que sofresse as referidas dores Abraão, em cujo seio foi também recebido o pobre do Evangelho. Por isso, o que depois acrescenta, que ainda não pode descobrir em que a descida de Cristo aos infernos fosse útil aos referidos justos, devemos entendê-la quanto ao livramento das dores das penas. Isso porém lhes aproveitou para alcançarem a glória; e por consequência libertou-os da dor que sofriam pelo diferimento dessa glória. Cujas esperanças porém lhes causava grande alegria, segundo aquilo do Evangelho: Vosso pai Abraão desejou ansiosamente ver o meu dia. E por isso acrescenta Agostinho: Não vejo que Cristo tivesse jamais se afastado dele pela presença beatífica da sua divindade: Isto é, porque antes do advento de Cristo já eram bem-aventurados em esperança, embora ainda não o fossem perfeitamente na realidade.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Os santos Patriarcas, enquanto ainda viviam, foram liberados por Cristo de todo pecado, tanto original, como atual, e do reato da pena dos pecados atuais. Mas não do reato da

pena do pecado original, pelo qual ficavam excluídos da glória, porque ainda não estava pago o preço da redenção humana. Assim como agora os fiéis de Cristo são liberados pelo batismo do reato dos pecados atuais, e do reato do original, quanto à exclusão da glória. Mas ainda ficam ligados ao reato do pecado original, quanto à necessidade de sofrerem a morte do corpo. Porque são renovados em espírito, mas não na carne, segundo aquilo do Apóstolo: O corpo verdadeiramente está morto pelo pecado, mas o espírito vive pela justificação.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Logo que Cristo morreu, a sua alma desceu ao inferno e fez aproveitar o fruto da sua Paixão aos santos detidos nesse lugar. Embora daí não saísse enquanto Cristo se conservava no meio deles; pois a presença mesma de Cristo constituía-lhes o cúmulo da glória.

## **Art. 6 — Se Cristo livrou alguns condenados do inferno.**

**O sexto discute-se assim. — Parece que Cristo livrou certos condenados do inferno.**

1. — Pois, diz a Escritura: Serão atados todos juntos num feixe para serem lançados no lago e ficarão ali encerrados no cárcere e depois de muitos dias serão visitados. E esse lugar se refere aos condenados que adoraram a milícia do céu. Logo, parece que também os condenados Cristo os visitou na sua descida dos infernos. O que portanto lhes dizia respeito à libertação.

2. Demais. — Ao lugar da Escritura: Tu também pelo sangue do teu testamento fizeste sair os teus presos do lago em que não há água — diz a Glosa: Tu livraste os que estavam retidos presos nos cárceres, onde não os refrigerava em nada aquela misericórdia pedida pelo rico do Evangelho. Ora, só os condenados são os encerrados em cárceres, sem misericórdia. Logo, Cristo libertou certos condenados do inferno.

3. Demais. — O poder de Cristo não foi menor no inferno que neste mundo; pois, em ambos esses lugares ele agiu pelo poder da sua divindade. Ora, neste mundo libertou muitos, de todos os estados. Logo, também livrou certos dos condenados do inferno.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Ò morte, eu serei a tua morte; ó inferno, eu serei a tua mordedura! E comenta a Glosa: Tirando do inferno os eleitos, mas lá deixando os réprobos. Ora, só os réprobos estão no inferno dos condenados. Logo, pela descida de Cristo aos infernos não foi livrado nenhum dos condenados.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos Cristo, descendo aos infernos, obrou em virtude da sua Paixão. Por onde, a sua descida aos infernos só produziu o fruto da libertação aos que estavam unidos à Paixão de Cristo pela fé informada pela caridade, que tira os pecados. Quanto aos condenados ao inferno, ou de todo não tinham fé na Paixão de Cristo, como os infiéis; ou se a tinham, nenhuma conformidade tinham com a caridade de Cristo padecente. Por isso também não foram purificados dos seus pecados. Por onde, a descida de Cristo aos infernos não lhes causou a libertação do reato da pena infernal.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Pela sua descida aos infernos Cristo de certo modo visitou todos os que estavam em qualquer parte deles. Mas certos, para consolação e libertação; e certos outros, os condenados, para vergonha e confusão. Por isso, no mesmo lugar se acrescenta: E a lua se envergonhará e se confundirá o sol, etc. — Mas a passagem pode ainda referir-se à visita que hão de receber os condenados no dia de juízo, não para serem livrados, mas para serem mais confirmados na sua condenação, segundo aquilo da Escritura: Virei com a minha visita sobre os homens que estão encravados nas suas fezes.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O dito da Glosa — nenhuma misericórdia os refrigerava, entende-se do refrigério da perfeita liberação. Porque os santos Patriarcas não podiam ser livrados dos cárceres do inferno, antes do advento de Cristo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Não foi por falta de poder que Cristo não livrou a certos de cada um dos estados do inferno, como livrou a muitos dos vários estados da terra; mas por causa das condições diversas destes e daqueles. Pois, os homens, enquanto vivem podem converter-se à fé e à caridade; porque nesta vida não estão confirmados no bem nem no mal, como o estarão depois de saírem dela.

## **Art. 7 — Se as crianças mortas no pecado original foram livradas pela descida de Cristo.**

**O sétimo discute-se assim.** — Parece que as crianças mortas no pecado original foram livradas pela descida de Cristo.

1. — Pois, não estavam encerradas no inferno por causa do pecado original, como o estavam os santos Patriarcas. Ora, os santos Patriarcas foram livrados do inferno por Cristo, como se disse. Logo e semelhantemente, também as crianças foram livradas do inferno por Cristo.

2. Demais. — O Apóstolo diz: Se pelo pecado de um morreram muitos, muito mais a graça de Deus e o dom pela graça de um só homem, que é Jesus Cristo, abundou sobre muitos. Ora, por causa do pecado de nossos Primeiros Pais, as crianças, mortas só no estado do pecado original são retidas no inferno. Logo, com maior razão, pela graça de Cristo são dele livradas.

3. Demais. — Assim como o batismo obra em virtude da Paixão de Cristo, assim também a sua descida aos infernos, como do sobredito resulta. Ora, as crianças são livradas pelo batismo do pecado original e do inferno. Logo e semelhantemente, foram livradas pela descida de Cristo aos infernos.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo diz: Deus propôs a Cristo para ser vítima de propiciação pela fé no seu sangue. Ora, as crianças mortas no estado do só pecado original de nenhum modo foram participantes da fé de Cristo. Logo, não receberam o fruto da propiciação de Cristo, de modo que por ele ficassem livres do inferno.

**SOLUÇÃO.** — Como se disse, a descida de Cristo aos infernos só teve o efeito de libertar aqueles que estavam unidos pela fé e pela caridade à sua Paixão, em virtude da qual essa descida do inferno era liberatória. Ora, as crianças mortas no estado de pecado original de nenhum modo estavam unidas à Paixão de Cristo pela fé e pelo amor; nem podiam ter fé própria, porque não tinham o uso do livre arbítrio; nem foram purificadas do pecado original pela fé dos pais nem por nenhum sacramento da fé. Por onde, a descida de Cristo aos infernos não libertou essas crianças do inferno. — E além disso, os santos Patriarcas foram liberados do inferno por terem sido admitidos à glória da visão divina; à qual ninguém pode chegar senão pela graça, segundo aquilo do Apóstolo — A graça de Deus é a vida eterna. Ora, como as crianças mortas em estado de pecado original não tinham a graça, não foram libertadas do inferno.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Os santos Patriarcas, embora ainda estivessem adstritos ao reato do pecado original, por causa de sua natureza humana, contudo foram liberados pela fé de Cristo de toda mácula de pecado. E por isso eram capazes daquela liberação que Cristo trouxe, descendo aos infernos. Mas o mesmo não podemos dizer das crianças, como do sobre dito resulta.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Quando o Apóstolo diz — A graça de Deus abundou sobre muitos, a palavra muitos não deve ser tomada em sentido comparativo, como se fossem em maior número os salvos pela graça de Cristo do que os condenados pelo pecado de Adão. Mas em sentido absoluto, quase se dissesse que a graça do só Cristo abundou sobre muitos, assim como o pecado único de Adão contaminou a muito. Mas, o pecado de Adão contaminou só aqueles que descenderam dele carnalmente por via de geração; assim também a graça de Cristo só a receberam aqueles que se tornaram membros seus; pela regeneração espiritual. O que não convém às crianças mortas era pecado original.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O batismo é aplicado aos homens nesta vida, quando podemos passar da culpa para a graça. Ora, pela descida aos infernos Cristo visitou as almas saídas desta vida, quando já não eram capazes da referida mudança. Por isso, as crianças pelo batismo são libertadas do pecado original e do inferno; mas não pela descida de Cristo aos infernos.

## **Art. 8 — Se Cristo, com a sua descida aos infernos, livrou as almas do purgatório.**

**O oitavo discute-se assim.** — Parece que Cristo, com a sua descida aos infernos livrou as almas do purgatório.

1. — Pois, diz Agostinho: Como há testemunhos evidentes que nos falam do inferno e das suas dores, nenhuma razão temos de crer que o Salvador a ele descesse senão para livrar dessas dores os infelizes que as sofriam. Mas o que ainda queria saber é se livrou todos os que nesse lugar encontrou, ou só os que julgou dignos desses benefícios. Contudo não duvido ter Cristo descido aos infernos e ter conferido tal benefício aos que sofriam as suas dores. Ora, não conferiu o benefício da liberação aos condenados, como se disse. Mas, além deles não há outros que padeçam tais dores senão os que estão no purgatório. Logo, Cristo livrou as almas do purgatório.

2. Demais. — A presença mesma da alma de Cristo não produziu efeito menor que os seus sacramentos. Ora, pelos sacramentos de Cristo as almas são libertas do purgatório; e sobretudo pelo sacramento da Eucaristia, como se disse. Logo, com maior razão, pela presença de Cristo descendo aos infernos, foram livradas as almas do purgatório.

3. Demais. — Cristo curou totalmente os que nesta vida curou, como diz Agostinho. E no Evangelho o Senhor diz: Em dia de sábado curei a todo um homem. Ora, Cristo livrou os que estavam no purgatório do reato da pena do dano, que os excluía da glória. Logo, também os livrou do reato da pena do purgatório.

Mas, *em contrário*, diz Gregório: O nosso Criador e Redentor, peneirando as clausuras do inferno, de lá tirou as almas dos eleitos e não nos permite mais ir para esse lugar, donde livrou a outros com a sua descida. Ora, permite que vamos ao purgatório. Logo, descendo aos infernos, não libertou as almas do purgatório.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, a descida de Cristo aos infernos teve um efeito liberatório em virtude da sua Paixão. Ora, a sua Paixão não produz efeito temporal e transitório, mas sempiterno, segundo aquilo do Apóstolo: Com uma só oferenda fez perfeitos para sempre aos que tem santificado. Por onde é claro, que a Paixão de Cristo não teve maior eficácia que a que atualmente tem. Portanto, os que então estavam em situação semelhante às almas atualmente detidas no purgatório não foram livrados deste pela descida de Cristo aos infernos. Mas se porventura então existiam tais quais os que agora são

livrados do purgatório em virtude da Paixão de Cristo, esses nada impede fossem livrados do purgatório pela descida de Cristo aos infernos.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Do lugar citado de Agostinho não se pode concluir que todos os detidos no purgatório foram dele livrados, mas que só a alguns deles foi conferido esse benefício. Isto é, aos que estavam suficientemente purificados; ou então aos que, ainda vivendo, mereceram, pela fé, amor e devoção para com a Paixão de Cristo, serem livrados, pela descida de Cristo, da pena temporal do purgatório.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A virtude de Cristo obra nos sacramentos sanando e expiando. Por isso, o sacramento da Igreja livra o homem do purgatório, por ser um sacrifício satisfatório pelo pecado. Ora, o descenso de Cristo aos infernos não foi satisfatório. Mas obrava em virtude da Paixão, que era satisfatória, como estabelecemos; mas era satisfatória em geral, devendo a sua virtude ser aplicada a cada um por algo a cada um especial. Por onde, não era necessário que pela descida de Cristo aos infernos, todos fossem libertos do purgatório.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Os defeitos, de que Cristo livrava todos os homens simultaneamente neste mundo, eram pessoais, atinentes propriamente a cada um. Mas a exclusão da glória de Deus era uma miséria geral atinente a toda a natureza humana. Por onde, nada impedia terem sido livrados por Cristo os que estavam no purgatório, da exclusão da glória, mas não do reato da pena do purgatório, necessitada pelos defeitos próprios de cada um. Assim como ao inverso, os santos Patriarcas, antes do advento de Cristo, foram liberados dos seus defeitos próprios, mas não do defeito comum à natureza humana, como se disse.

## Questão 53: Da ressurreição de Cristo

Em seguida devemos tratar do concernente à exaltação de Cristo. E, primeiro, da sua ressurreição. Segundo, da sua ascensão. Terceiro, do lugar que ocupa, sentado à direita do Pai. Quarto, do seu poder judiciário. O primeiro ponto é susceptível de quatro questões. - Delas a primeira é sobre a ressurreição mesma de Cristo. A segunda, sobre Cristo ressurgente. A terceira, sobre a manifestação da ressurreição. A quarta, sobre a causa dela.

Na primeira discutem-se quatro artigos:

### Art. 1 — Se era necessário Cristo ressurgir.

**O primeiro discute-se assim. — Parece que não era necessário Cristo ressurgir.**

1. — Pois, diz Damasceno: Chama-se ressurreição ao fato de tornar a surgir um ser animado, que caiu e se decompôs. Ora, Cristo não caiu por causa de nenhum pecado, nem o corpo se lhe decompôs, como do sobredito se colhe. Logo, não podemos propriamente dizer que ressurgiu.

2. Demais. — Quem ressurge é levado a um estado mais alto, porque surgir é ser movido para cima. Ora, o corpo de Cristo depois da morte permaneceu unido à divindade e, portanto, não podia ser elevado a um estado mais alto. Logo, não lhe cabia o ressurgir.

3. Demais. — Tudo o que sofreu a humanidade de Cristo se ordenava à nossa salvação. Ora, bastava à nossa salvação a Paixão de Cristo, pela qual fomos livres da pena e da culpa, como do sobredito se colhe. Logo, não era necessário que Cristo ressurgisse dos mortos.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Importava que Cristo sofresse e ressurgisse dos mortos.

**SOLUÇÃO.** — Era necessário que Cristo ressurgisse, por cinco razões. — Primeiro para a manifestação da divina justiça, a qual compete exaltar aos que se humilham por amor de Deus, segundo aquilo do Evangelho: Depôs do trono os poderosos e elevou os humildes. Tendo, pois, Cristo, levado da caridade e da obediência, se humilhado até à morte da cruz, importava fosse exaltado por Deus até a ressurreição gloriosa. Por isso a Escritura diz, da sua pessoa: Tu me conhecestes, isto é, aprovaste ao assentar-me, isto é, a glorificação na ressurreição, como o interpreta a Glosa. — Segundo, para ilustração da nossa fé. Pois, a sua ressurreição confirmou a nossa fé na divindade de Cristo; porque, como diz o Apóstolo, ainda que foi crucificado por enfermidade, vive todavia pelo poder de Deus. Donde o dizer ainda o Apóstolo: Se Cristo não ressuscitou é vã a nossa pregação, é também vã a nossa fé. E noutro lugar diz a Escritura: Que proveito há no meu sangue, i. é, na efusão do meu sangue, se desço à corrupção, como que por degraus de males? Quase se respondesse: Nenhum. Pois, se não ressurgir logo e se me corromper o corpo, a ninguém anunciarei, a ninguém serei de proveito, como expõe a Glosa. — Terceiro, para sustentar a nossa esperança. Pois, vendo Cristo ressurgir, ele que é nossa cabeça, esperamos que também havemos de ressurgir. Donde o dizer o Apóstolo: Se se prega que Cristo ressuscitou dentre os mortos, como dizem alguns entre vós outros que não há ressurreição de mortos? E noutro lugar da Escritura: Eu sei, isto é, pela certeza da fé, que o meu Redentor, isto é, Cristo vive, tendo ressurgido dos mortos, e portanto, eu no derradeiro dia surgirei da terra: esta minha esperança esta depositada no meu peito. — Quarto, para nos dar um modelo pelo qual possamos regular a nossa vida, segundo aquilo do Apóstolo: Como Cristo ressurgiu dos mortos pela glória do Padre, assim também nós andemos em novidade de vida. E mais abaixo: Tendo Cristo ressurgido dos mortos, já não morre nem a morte terá sobre ele mais domínio; assim também vós considerai-vos que estais certamente mortos ao pecado, porém vivos para Deus. — Quinto, para complemento da nossa salvação. Pois, assim como sofreu tantos

males e morreu, para dos males nos livrar, assim também foi glorificado ressurgindo, para nos dar a posse do bem, segundo aquilo do Apóstolo: Foi entregue por nossos pecados e ressuscitou para nossa justificação.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Embora Cristo não caísse por causa do pecado, caiu contudo pela morte. Pois, assim com o pecado consiste em decair da justiça, assim a morte em decair da vida. Por isso, podemos entender da pessoa de Cristo o lugar da Escritura: Não te alegres, inimiga minha, a meu respeito, por eu ter caído - eu me tornarei a levantar. Semelhantemente, embora o corpo de Cristo não se tivesse decomposto, reduzindo-se a cinzas, o fato mesmo porém de a alma ter-se separado do corpo foi de certo modo uma decomposição.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A divindade estava unida à carne de Cristo, depois da morte, por uma união pessoal; não porém por uma união de natureza, como a alma está unida ao corpo, como forma, para constituir a natureza humana. E assim, por estar o corpo de Cristo unido à sua alma, foi elevado a um estado mais alto da natureza, mas não a um estado mais alto da pessoa.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A Paixão de Cristo obrou a nossa salvação propriamente falando, quanto à libertação dos males; mas a ressurreição foi o começo e o penhor dos bens.

## **Art. 2 — Se Cristo devia ressurgir no terceiro dia.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que Cristo não devia ressurgir no terceiro dia.**

1. — Pois, os membros devem harmonizar-se com a cabeça. Ora, nós, membros de Cristo, não ressurgimos da morte no terceiro dia, senão que a ressurreição nos é diferida até o fim do mundo. Logo, parece que Cristo, nossa cabeça, não devia ter ressurgido no terceiro dia, mas a ressurreição devia ter-lhe sido diferida até o fim do mundo.

2. Demais. — Diz Pedro que era impossível ser Cristo prisioneiro do inferno e da morte. Ora, quem está morto é prisioneiro da morte. Logo, parece que a ressurreição de Cristo não devia ser diferida até o terceiro dia, mas devia ressurgir logo no mesmo dia. Sobretudo que a Glosa Supra referida diz: Nenhuma utilidade haveria na efusão do sangue de Cristo, se não ressurgisse logo.

3. Demais. — O dia começa ao nascer do sol, que com a sua presença é a causa dele. Ora, Cristo ressurgiu antes do nascer do sol, segundo o Evangelho: No primeiro dia da semana veio Maria Madalena ao sepulcro de manhã, fazendo ainda escuro. E então já Cristo tinha ressurgido, conforme o diz a continuação desse lugar do Evangelho: E viu que a tampa estava tirada do sepulcro. Logo Cristo não ressurgiu no terceiro dia.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Entrega-lo-ão aos gentios para ser escarnecido e açoitado e crucificado, mas ao terceiro dia ressurgirá

**SOLUÇÃO.** — Como se disse, a ressurreição de Cristo era necessária para a ilustração da nossa fé. Ora, a nossa fé tem por objeto tanto a divindade como a humanidade de Cristo; pois, não basta crer numa sem crer na outra, como do sobredito se colhe. Por onde, para que se confirmasse a nossa fé na verdade da sua divindade, era necessário ressurgisse logo, nem lhe fosse diferida a ressurreição até ao fim do mundo. Mas, para que fosse confirmada a fé na verdade da sua humanidade e da sua morte, era necessário houvesse um intervalo entre a morte e a ressurreição. Se, ao contrário, tivesse ressurgido imediatamente depois da morte poderia parecer que não tinha verdadeiramente morrido, e por consequência que também não era verdadeira a sua ressurreição. Ora para manifestar a verdade da

morte de Cristo, bastava que a sua ressurreição fosse diferida até ao terceiro dia; pois, não é necessário, que um homem aparentemente morto manifeste, dentro desse tempo, quaisquer sinais de vida. — E também o fato de ter ressurgido no terceiro dia proclama a perfeição do número três, número próprio de todas as causas, por ter princípio, meio e fim, como diz Aristóteles. - E mostra ainda misteriosamente, que Cristo, com a morte única do seu corpo, que foi uma luz, por causa da sua justiça, destruiu as nossas duas mortes - a do corpo e a da alma, envoltas nas trevas, do pecado. Por isso Cristo permaneceu morto um dia inteiro e duas noites como diz Agostinho. - E além disso significa que com a ressurreição de Cristo começava o terceiro tempo. Pois, o primeiro foi o anterior à lei; o segundo, o da lei; o terceiro, o da graça. — Enfim, com a ressurreição de Cristo começou o terceiro estado dos Santos. Pois, o primeiro foi o figurado, sob a lei; o segundo, o da realidade da fé; o terceiro será o da eternidade da glória, que começou com a ressurreição de Cristo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A cabeça e os membros harmonizam-se pela natureza, mas não pela virtude; pois, a virtude da cabeça é mais excelente que a dos membros. Por isso, para manifestar a excelência da virtude de Cristo, devia ele ressurgir no terceiro dia, sendo a ressurreição dos demais dilatada a ao fim do mundo.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A prisão implica uma coação. Ora, Cristo não estava adstrito a nenhuma necessidade que lhe a morte tivesse imposto; mas era livre entre os mortos. Por isso, permaneceu algum tempo morto, não como prisioneiro da morte, mas por vontade própria, enquanto o julgava necessário para a ilustração de nossa fé. Pois, dizemos que se realiza imediatamente o que se faz com breve interpolação de tempo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como dissemos, Cristo ressuscitou pela alta, quando já iluminava o dia, para significar que mediante a sua ressurreição nos conduzia à luz da glória. Assim como morreu quando já o dia entardecia e declinava para as trevas, a fim de mostrar que pela sua morte destruiria as trevas da culpa e da pena. E contudo se diz, que ressurgiu no terceiro dia, tomando esta palavra pelo dia natural, que abrange o espaço de vinte e quatro horas. E, no dizer de Agostinho, a noite, até o dilúculo em que se deu a ressurreição do Senhor, pertence ao terceiro dia. Pois, Deus mesmo, ordenando que das trevas resplandecesse a luz, a fim de que pela graça do Novo Testamento e pela participação da ressurreição de Cristo, pudéssemos nos aplicar as palavras do Apóstolo — Noutro tempo éreis trevas, mas agora saís luz no Senhor — Deus mesmo nos insinua de certo modo que o dia começa pela noite. Assim pois como os primeiros dias da criação se contavam a partir da luz até a noite, por causa da queda futura do homem, assim no caso vertente, por causa da redenção, os dias se contam partindo das trevas à luz. — Por onde é claro, que ainda que tivesse ressurgido à meia noite, poderíamos dizer que ressurgiu no terceiro dia, entendendo-se este como dia natural. Mas, como na verdade ressurgiu no dilúculo, podemos dizer que ressurgiu no terceiro dia, mesmo considerando este como dia artificial, causado pela presença do sol; porque já o sol começava a iluminar o ar. Por isso S. Marcos diz, que as mulheres chegaram ao sepulcro, quando já o sol era nascido. O que não encontra o dito de João, segundo o explica Agostinho: pois, no surgir do dia, as trevas remanescentes tanto mais se dissipam quanto mais se intensifica a luz; por onde, o dito de Marcos - já o sol era nascido - não devem os entendê-la como se esse astro já estivesse acima do horizonte, mas significam somente que ia aparecer logo.

## **Art. 3 — Se Cristo foi o primeiro que ressurgiu.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que Cristo não foi o primeiro que ressurgiu.**

1. — Pois, lemos no Antigo Testamento que Elias e Eliseu fizeram ressurgir certos, como o diz o Apóstolo: As mulheres recobram os seus filhos mortos por meio de ressurreição. Semelhantemente Cristo, antes da sua Paixão, ressuscitou três mortos. Logo, Cristo não foi o primeiro dos rescritos.

2. Demais. — O Evangelho, entre os outros milagres que se deram na Paixão de Cristo, narra que se abriram as sepulturas e muitos corpos de santos, que eram mortos, ressurgiram. Logo, Cristo não foi o primeiro dos resurrectos.

3. Demais. — Assim como Cristo, pela sua ressurreição é a causa da nossa, assim pela sua graça é a causa da nossa graça, segundo aquilo do Evangelho: Todos nós participamos da sua plenitude. Ora, outros, como todos os Patriarcas do Antigo Testamento, tiveram a graça antes de Cristo. Logo, tiveram também a ressurreição do corpo, antes de Cristo.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Cristo ressuscitou dentre os mortos, sendo ele as primícias dos que dormem. Ao que diz a Glosa: Porque ressurgiu antes, no tempo, e em dignidade.

**SOLUÇÃO.** — A ressurreição consiste em um morto retomar à vida. Ora, de dois modos pode alguém ser retomado à morte: ou de uma morte atual, como quando recomeça simplesmente a viver, depois de ter morrido; ou quando fica livre não só da morte, mas também da necessidade, e o que é mais, da possibilidade de morrer. E esta é a verdadeira e perfeita ressurreição. Porque, enquanto vivemos sujeitos à necessidade de morrer, de certo modo a morte nos domina, segundo aquilo do Apóstolo: O corpo verdadeiramente está morto pelo pecado. Ora, o que existe como possível existe de certo modo, isto é, potencialmente. Por onde é claro, que a ressurreição pela qual alguém é retomado somente à uma morte atual é uma ressurreição imperfeita. — Assim, pois, falando-se da ressurreição perfeita, Cristo foi o primeiro que ressurgiu, porque ele foi o primeiro que, ressurgindo, chegou à vida perfeitamente imortal, segundo o Apóstolo: Tendo Cristo ressurgido dos mortos, já não morre. Mas, por uma ressurreição imperfeita certos outros ressurgiram, antes de Cristo, para serem uma como indicação prévia da ressurreição do mesmo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Pois também os que ressurgiram como o narra o Antigo Testamento, e os ressurgidos por Cristo, voltaram à vida mas ficando sujeitos a morrerem de novo.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Há dupla opinião referente aos que ressurgiram com Cristo. Assim, uns afirmam que, voltando à vida, ficaram livres de tornar a morrer; pois, o morrerem de novo ser-lhes-ia maior tormento que não terem ressurgido. E tal é o sentido que se deve dar, segundo Jerônimo, àquele lugar: Não ressurgiram antes de o Senhor ter ressurgido. E por isso diz o evangelista: Saindo das sepulturas depois da ressurreição de Jesus, vieram à cidade santa e apareceram a muitos. Mas Agostinho, referindo essa opinião, diz: Sei que há certos de opinião, que os justos, ressuscitados na ocasião da morte de Nosso Senhor Jesus Cristo, se encontraram desde logo em todas as condições da ressurreição última. Mas se não depuseram o novo corpo, para reentrem no sono do túmulo, pergunto como se entende o dito que Cristo é o primogênito dentre os mortos, se tantos outros ressuscitaram antes dele. Responderão que o evangelista antecipou, falando do segundo fato, de modo que devamos entender o lugar citado no sentido que os túmulos se abriram por ocasião do tremor de terra, quando Cristo expirou na cruz, mas que os justos, de que se trata, só depois de ter Cristo ressuscitado é que ressurgiram. Mas, então, resta outra dificuldade: como S. Pedro, querendo provar aos judeus, que não a Davi mas a Cristo, era referente a predição que a sua carne não viria a corrupção,

faz-lhes observar que o túmulo desse rei se via ainda entre eles? Pois, não podia convencê-los com essa razão, se o corpo de Davi já no túmulo não estava. Porque, ainda mesmo que Davi tivesse ressuscitado pouco tempo depois da sua morte, e que o seu corpo não tivesse sofrido a corrupção, poderia contudo ainda existir o seu túmulo. Entretanto, supondo que esses justos ressurgindo alcançaram uma vida imortal, é duro pensar que Davi não foi do número deles, apesar de considerarmos como um título de glória para Cristo o ter nascido da raça de Davi. E também será difícil entender-se o que o Apóstolo diz aos Hebreus, dos justos do Velho Testamento — Para que eles, sem nós não fossem consumados - se já por efeito dessa ressurreição foram constituídos no estado de incorruptibilidade, que nos é prometido no fim dos tempos, como nossa perfeição. Por onde, Agostinho é de opinião que ressurgiram, mas para morrer de novo. Com o que também concorda o dito de Jerônimo: Assim como Lázaro ressurgiu, assim também muitos corpos de santos, para mostrarem que o Senhor deveras ressurgiu. Embora, num Sermão, deixe o assunto duvidoso. As razões de Agostinho porém parecem muito mais concludentes.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Assim como o que precedeu o advento de Cristo foi preparatório da sua vinda, assim a graça é uma disposição para a glória. Por onde, o que pertence à glória, tanto quanto à alma - tal o perfeito gozo de Deus - como quanto ao corpo — e tal é a ressurreição gloriosa, tudo isso Cristo devia tê-la com anterioridade no tempo, como sendo o autor da glória. No concernente à graça, convinha existisse ela primeiro nos que para Cristo se ordenavam.

#### **Art. 4 — Se Cristo foi à causa da sua ressurreição.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que Cristo não foi a causa da sua ressurreição.**

1. — Pois, quem é ressuscitado por outro não é a causa da sua ressurreição. Ora, Cristo foi ressuscitado por outro, segundo o Evangelho: Ao qual Deus ressuscitou, soltas as dores do inferno. E o Apóstolo: Aquele que ressuscitou dos mortos a Jesus Cristo também dará vida aos vossos corpos mortais, etc. Logo, Cristo não é a causa da sua ressurreição.

2. Demais. — Quem pede uma causa a outro não dizemos que a merece nem que dela é causa. Ora, Cristo com a sua Paixão mereceu a ressurreição; assim, como diz Agostinho, as humilhações da Paixão mereceram a glória da ressurreição. E também pediu ele ao Pai Lhe concedesse a ressurreição, segundo aquilo da Escritura: Tu, pois, Senhor, tem compaixão de mim e ressuscita-me. Logo, Cristo não foi a causa da sua ressurreição.

3. Demais. — Como o prova Damasceno, quem ressurgir não é a alma, mas o corpo ferido pela morte. Ora, o corpo não pode unir a si a alma, mais nobre que ele. Logo, o que em Cristo ressurgiu não podia ser a causa da sua ressurreição.

Mas, *em contrário*, o Senhor diz: Ninguém tira de mim a minha alma, mas eu de mim mesmo a ponho e tenho o poder de a reassumir. Ora, ressurgir não é senão assumir de novo a alma. Logo, parece que Cristo ressurgiu por virtude própria.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, pela morte não ficou separada a divindade nem da alma nem do corpo de Cristo. Ora, tanto a alma de Cristo morto, como o seu corpo podem ser considerados a dupla luz: em razão da divindade e em razão da natureza mesma criada. - Segundo, pois, a virtude da divindade que Lhe estava unida tanto o corpo reassumiu a alma, que depuzara, como a culpa reassumiu o corpo, que demitira. E tal o diz o Apóstolo, de Cristo: Ainda que foi crucificado por enfermidade, vive todavia pelo poder de Deus. - Se porém considerarmos o corpo e a alma de Cristo morto, quanto à virtude da natureza criada, então não podiam ser reunidos um à outra, mas era mister fosse Cristo ressuscitado

por Deus.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O mesmo é a virtude divina que a obra do Pai e do Filho. Por onde, Cristo ressuscitou tanto pela virtude divina do Pai, como pela sua própria.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Cristo, orando, pediu e mereceu a sua ressurreição, enquanto homem, mas não como Deus.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O corpo, pela sua natureza criada, não tem maior poder que a alma de Cristo; mais poderoso é que ela porém, por virtude divina. Mas a alma, por sua vez, pela divindade que lhe estava unida, tem maior poder que o corpo na sua natureza criada. E assim, segundo a virtude divina, o corpo e a alma se reassumiram mutuamente, mas não segundo a virtude da natureza criada.

## Questão 54: Da qualidade de Cristo ressurrecto

Em seguida devemos tratar da qualidade de Cristo ressurrecto, E nesta questão discutem-se quatro artigos:

### **Art. 1 — Se Cristo depois da ressurreição tinha um verdadeiro corpo.**

**O primeiro discute-se assim. Parece que Cristo depois da ressurreição não tinha um verdadeiro corpo.**

1. — Pois, um corpo verdadeiro não pode coexistir com outro num mesmo lugar. Ora, o corpo de Cristo depois da ressurreição coexistiu com outro corpo num mesmo lugar; pois, entrou a ter com os seus discípulos, estando as portas fechadas, como refere o Evangelho. Logo, parece que Cristo, depois da ressurreição não teve um verdadeiro corpo.

2. Demais. — Um corpo verdadeiro não se desvanece aos olhos dos que o vêem, salvo se corromper-se. Ora, o corpo de Cristo desvaneceu-se aos olhos dos discípulos que o contemplavam, como diz o Evangelho. Logo parece que Cristo depois da ressurreição não teve um verdadeiro corpo.

3. Demais. — Todo corpo verdadeiro tem uma figura determinada. Ora, o corpo de Cristo apareceu aos discípulos, em outra forma, como está claro no Evangelho. Logo, parece que Cristo, depois da ressurreição, não tinha um corpo verdadeiramente humano.

Mas, *em contrário*, diz o Evangelho, que tendo Cristo aparecido aos discípulos, eles achando-se perturbados e espantados, cuidavam que viam algum espírito, por pensarem que tinha um corpo, não verdadeiro, mas fantástico. E para desiludi-los Cristo depois acrescentou: Apalpai e vê de que um espírito não tem carne nem ossos como vós vedes que eu tenho. Logo, não tinha um corpo fantástico, mas verdadeiro.

**SOLUÇÃO.** — Como diz Damasceno, ressurgir é próprio de quem caiu. Ora, o corpo de Cristo caiu pela morte, por se ter dele separada a alma, que era a sua perfeição formal. Por isso, para ser verdadeira a ressurreição de Cristo, era necessário que o mesmo corpo de Cristo de novo se lhe unisse à alma. E como a verdadeira natureza do corpo lhe advém da forma, conseqüentemente, o corpo de Cristo, depois da ressurreição, tanto foi um corpo verdadeiro, como tinha a mesma natureza de antes. Se, ao contrário o seu corpo fosse fantástico, a ressurreição não teria sido verdadeira, mas aparente.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O corpo de Cristo. depois da ressurreição, não por milagre, mas pela sua condição gloriosa - dizem certos — entrou a ter com os discípulos, estando as portas fechadas, ocupando simultaneamente com outro corpo o mesmo lugar. O fato porém de poder o corpo glorioso, em virtude de uma propriedade que lhe seja inerente, coexistir com outro corpo num mesmo lugar, será discutido mais adiante, quando tratarmos da ressurreição geral. Mas agora, no caso vertente, basta dizermos que não foi pela natureza do corpo de Cristo, mas antes em virtude da divindade que lhe estava unida, que chegou até os discípulos, embora fosse verdade que entrou estando as portas fechadas. Por isso diz Agostinho, num Sermão pascal, que certos disputam e perguntam como, sendo realmente corpo o que morreu na cruz e ressurgiu do sepulcro, pôde entrar estando as portas fechadas? E responde: Se compreenderes o modo, verás que não houve nenhum milagre. O que a razão não alcança a fé nos faz aceitar. E noutro lugar: Ao corpo material, ao qual estava unida a divindade, não podiam portas fechadas constituir um obstáculo; pois, quem nasceu, sem causar detrimento à inviolabilidade da virgindade materna, bem podia também entrar por portas fechadas. E o mesmo diz Gregório numa homilia.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Como dissemos, Cristo ressurgiu para a vida imortal da glória. Ora, por disposição o corpo glorioso é espiritual, isto é, sujeito do espírito, como diz o Apóstolo. Mas, para um corpo ser plenamente sujeito do espírito é necessário que a totalidade da sua ação esteja sujeita à vontade do espírito: Por outro lado, é pela ação do objeto visível sobre a vista, que nós o vemos, como está claro no Filósofo. Por onde, quem quer que tenha um corpo glorificado tem o poder de ser visto quando quiser e, quando não quiser, o de não o ser. Ora, Cristo, não só pela condição do corpo glorioso, mas também por virtude da divindade - que pode tornar milagrosamente invisíveis mesmo os corpos — teve esse poder. Tal o caso de S. Bartolomeu, a quem foi milagrosamente concedido o poder de se tornar visível ou não, conforme o quisesse. E diz a Escritura que Cristo se desvaneceu aos olhos dos discípulos, não por se ter decomposto ou resolvido num ser invisível, mas que, por vontade sua, se lhes desapareceu aos olhares, ou estando ainda presente. ou por ter se separado deles pelo dom da agilidade.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como diz Severiano num Sermão pascal, ninguém deve pensar que Cristo, com a sua ressurreição, mudou a forma do seu corpo. O que se deve entender da disposição dos membros, pois nada de desordenado e disforme havia no corpo de Cristo, concebido pelo Espírito Santo, que devesse ser corrigido na ressurreição. Nesta, somente recebeu a glória da claridade. Por isso no mesmo lugar se acrescenta: Mas a sua figura se mudou, tornando-se de mortal, imortal; de modo que assim adquiriu uma figura gloriosa, sem perder nada da sua substância real. — Nem contudo apareceu aos discípulos sob forma gloriosa; mas, como no seu poder estava tornar o seu corpo visível ou invisível, assim também tinha o poder de manifestar-se aos olhos dos que o contemplavam sob forma gloriosa, não gloriosa ou ainda mista, ou de qualquer outro modo. Ora, basta uma pequena diferença para parecermos diferentes do que somos.

## **Art. 2 — Se o corpo de Cristo ressurgiu inteiro.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que o corpo de Cristo não ressurgiu inteiro.**

1. — Pois, a carne e o sangue pertencem à integridade do corpo humano. Ora, Cristo parece que não os teve, conforme aquilo do Apóstolo: A carne e o sangue não podem possuir o reino de Deus. Ora, Cristo ressurgiu na glória do reino de Deus. Logo, parece que não tinha carne nem sangue.

2. Demais. — O sangue é um dos quatro humores. Se pois Cristo teve sangue, pela mesma razão também teve os outros humores, donde resulta a corrupção aos corpos dos animais. Donde se seguirá, que o corpo de Cristo era corruptível. O que é inadmissível. Logo, não teve carne nem sangue.

3. Demais. — O corpo de Cristo ressurto subiu aos céus. Ora, uma parte do seu sangue é reservado como relíquia em certas Igrejas. Logo, o corpo de Cristo não ressurgiu na integridade de todas as suas partes.

Mas, *em contrário*, o Senhor diz, falando aos discípulos, depois da ressurreição: Um espírito não tem carne nem ossos como vós vedes que eu tenho.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, o corpo de Cristo teve, ressurto, a mesma natureza, mas uma glória diferente. Por onde, tudo o que pertence à natureza do corpo humano existiu totalmente no corpo de Cristo ressurto. Ora, é manifesto que da natureza do corpo humano fazem parte as carnes, os ossos, os sangues e atributos semelhantes. Por onde, tudo isso existiu no corpo de Cristo ressurto; e também integralmente, sem nenhuma diminuição do contrário a ressurreição não seria perfeita, se não se reintegrasse tudo o que se desagregou pela morte. Por isso o Senhor fez aos seus fiéis a seguinte

promessa: Até os mesmos cabelos da vossa cabeça, todos eles estão contados. E noutro lugar: Não se perderá um cabelo da vossa cabeça. — Quanto a afirmar que o corpo de Cristo não tinha carne nem ossos nem as demais partes naturais ao corpo humano, isso constitui o erro de Entíquio, bispo da cidade de Constantinopla. Dizia ele que o nosso corpo, na glória da ressurreição, será impalpável e mais subtil que o vento e o ar. E que o Senhor, depois de ter confirmado o coração de seus discípulos, fazendo-os lhe apalpar o corpo, tornou então subtil tudo o que antes nele podia ser tocado. Mas essa doutrina Gregório a refuta no mesmo lugar, pois o corpo de Cristo não sofreu, depois da ressurreição, nenhuma mudança, segundo aquilo do Apóstolo: Tendo Cristo ressurgido dos mortos, já não morre. De modo que o bispo infiel retratou-se na morte, do que disse. Pois, se é inadmissível que Cristo tivesse recebido, na sua concepção, um corpo de outra natureza, por exemplo, celeste, como Valentiniano afirmava, muito mais inadmissível é que, na ressurreição, reassumisse um corpo de natureza diferente, pois que o corpo reassumido na ressurreição, para a vida imortal, foi o mesmo que assumiu, na concepção, para a vida mortal.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Carne e sangue, no lugar citado, não se tomam pela natureza deste e daquela, mas ou pela culpa da carne e do sangue, como diz Gregório; ou pela corrupção da carne e do sangue, porque, no dizer de Agostinho, não havia aí corrupção nem mortalidade da carne e do sangue. Ora, a carne, na sua substância, possui o reino de Deus, conforme o lugar — Um espírito não tem carne nem ossos como vós vedes que eu tenho, Mas a carne, entendida como corruptível, não o possui. Por isso imediatamente o Apóstolo acrescentou as palavras: Nem a corrupção possuirá a incorruptibilidade.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Como diz Agostinho, talvez o tratar-se do sangue dará a ocasião a um esmerilhador mais minucioso de objetar, que se houve sangue no corpo de Cristo ressurrecto, porque não houve também a pituita, isto é, o flegma; porque não o fel amarelo, isto é, a bÍlis e o fel negro ou a melancolia, cujos quatro humores a ciência médica declara constituídos da natureza da carne? Acrescente-se-lhes o que se quiser, mas evitando acrescentar a corrupção — não vá contaminar-se a integridade e a pureza da fé. Mas Deus pode deixar algumas de suas propriedades a corpos, de natureza visíveis e palpáveis e privá-los contudo de outras, conforme quiser; de sorte que guardem a sua forma exterior sem nenhuma falha ou corrupção, o movimento sem a fadiga, o poder de comer sem a necessidade de nutrir-se.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Todo o sangue corrido do corpo de Cristo, pertencendo realmente à natureza humana, ressurgiu com o seu corpo. E o mesmo devemos dizer de todas as partículas realmente pertencentes à natureza humana em sua integridade. Quanto ao sangue conservado por certas Igrejas como relíquias, esse não correu do lado de Cristo; mas é considerado como tendo jorrado milagrosamente de alguma imagem sua, objeto de qualquer violência.

### **Art. 3 — Se o corpo de Cristo ressurgiu glorioso.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que o corpo de Cristo não ressurgiu glorioso.**

1. — Pois, os corpos gloriosos são refulgentes, segundo aquilo do Evangelho: Resplandecerão os justos, como o sol, no reino de seu Pai. Ora o que torna os corpos resplandecentes é a luz e não a cor. Mas, tendo o corpo de Cristo sido visto sob a espécie de cor, como antes era visto, parece que não foi glorioso.

2. Demais. — O corpo glorioso é incorruptível. Ora, parece que o corpo de Cristo não foi incorruptível. Pois, podia ser apalpado, como ele próprio o disse: Apalpai e vede. E Gregório diz que necessariamente

o que pode corromper-se pode ser apalpado, e apalpado não pode ser o que não se corrompe. Logo, o corpo de Cristo não foi glorioso.

3. Demais. — O corpo glorioso não é animal, mas espiritual, como está claro no Apóstolo. Ora, parece que o corpo de Cristo, depois da ressurreição, era animal, pois comeu e bebeu com os discípulos, como se lê no Evangelho. Logo, parece que o corpo de Cristo não era glorioso.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Reformará o nosso corpo abatido, para o fazer conforme ao seu corpo glorioso.

**SOLUÇÃO.** — O corpo de Cristo ressurgiu glorioso e três razões o demonstram. - Primeiro, porque a ressurreição de Cristo foi o exemplar e a causa da nossa, como se lê no Apóstolo. Ora, os santos, ressurrectos, terão corpos gloriosos, como diz ainda o Apóstolo: Semeia-se em vileza, ressuscitará em glória. Ora, sem a causa mais digna que o causado, e o exemplar, que o exemplado, com muito maior razão o corpo de Cristo ressurgiu glorioso. — Segundo, porque pelas humilhações da Paixão mereceu a glória da ressurreição. Por isso ele próprio o dizia: Agora presentemente está turbada a minha alma, o que concernia à Paixão. E no que acrescenta - Pai, glorifica o teu nome, pede a glória da ressurreição. — Terceiro, porque, como dissemos a alma de Cristo, desde o princípio da sua concepção, era gloriosa pela fruição perfeita da divindade. E só por exceção se deu, como dissemos, que a glória da alma não redundasse para o corpo, a fim de cumprir-se, pela sua Paixão, o mistério da nossa redenção. Por onde, consumado o mistério da Paixão e da morte de Cristo, imediatamente a alma derivou a sua glória para o corpo reassumido na ressurreição; e assim o seu corpo se lhe tornou glorioso.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Tudo o que é recebido por outro ser é recebido ao modo do recipiente. Ora, derivando a glória do corpo, da alma, como diz Agostinho, a refulgência ou a claridade do corpo glorificado se funda na cor natural ao corpo humano; assim como o vidro diversamente colorido torna-se resplendente pela iluminação do sol, em dependência da sua cor. Ora, assim como no poder do homem glorificado está tornar o seu corpo sensível ou não, conforme dissemos, assim no seu poder está o ser ou não vista a sua resplandecência. Por isso pode ser visto na sua cor, sem ter nenhuma claridade. E foi desse modo que Cristo apareceu aos discípulos depois da ressurreição.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Um corpo é susceptível de ser tocado não só em razão da sua resistência como também em razão da sua espessura. Ora, da rarefação e da espessura resultam o peso e a levidão, a calidez e a frieza e outras qualidades contrárias, que são os princípios da corrupção dos corpos elementares. Por onde, o corpo susceptível de ser apalpado pelo tato humano é naturalmente corruptível. E não podemos considerar como capaz de ser tocado um corpo, como o celeste, resistente ao tato, mas cuja disposição não implica as referidas qualidades, que os objetos próprios do tato humano. Ora, o corpo de Cristo, depois da ressurreição foi realmente composto de elementos, tendo em si qualidades tangíveis como o requer a natureza do corpo humano. Por isso era naturalmente susceptível de ser tocado; e se nada mais tivesse, além da natureza do corpo humano, também teria sido corruptível. Mas tinha um atributo que o tornava incorruptível; e esse não era, certo, a natureza de corpo celeste, como alguns dizem, de cuja opinião mais adiante trataremos; mas, a glória redundante da alma bem-aventurada. Pois, como diz Agostinho, Deus dotou a alma de uma tão poderosa natureza, que redundasse, da sua pleníssima beatitude, para o corpo, a plenitude da saúde, isto é, o vigor da incorrupção. Por onde, como diz Gregório se demonstra que o corpo de Cristo, depois da ressurreição, não mudou de natureza, mas teve uma glória diferente.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como diz Agostinho, o nosso Salvador, depois da ressurreição, revestido de uma carne espiritual, mas verdadeira, tomou comida e bebida com os discípulos; não que precisasse de alimentos, mas para manifestar que tinha o poder de fazê-lo. Pois, como diz Beda, de um modo a terra seca absorve a água e de outro, o raio candente do sol; aquela por indigência, este pela intensidade. Assim, Cristo comeu, depois da ressurreição, não que precisasse de alimento, mas para, desse modo, manifestar a natureza do corpo resurrecto. Mas daqui não se segue que tivesse um corpo de natureza animal, necessitado de alimentar-se.

#### **Art. 4 — Se o corpo de Cristo devia ressurgir com cicatrizes.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que o corpo de Cristo não devia ressurgir com cicatrizes.**

1. — Pois, diz o Apóstolo, que os mortos ressurgirão incorruptíveis. Ora, tanto as cicatrizes como as feridas implicam de certo modo corrupção e defeito. Logo, não devia Cristo, autor da ressurreição, ressurgir com cicatrizes.

2. Demais. — O corpo de Cristo ressurgiu íntegro. Ora, feridas abertas contrariam a integridade do corpo, pois causam nele descontinuidade. Por onde, parece que não devia o corpo de Cristo conservar quaisquer aberturas de feridas, embora nele se conservassem certos sinais delas, suficientes para percebê-las a vista à qual Tomé acreditou, ele a quem foi dito: Tu creste, Tomé, porque me viste.

3. Demais. — Damasceno diz: Depois da ressurreição de Cristo, certas causas lhe atribuímos, como as cicatrizes em sentido próprio, não porém segundo a natureza, senão só excepcionalmente, para significar que o mesmo corpo que sofreu foi também o que ressurgiu. Ora, cessada a causa, cessa o efeito. Por onde, parece que uma vez certificados os discípulos da sua ressurreição, não era já necessário que conservasse as cicatrizes. Mas não convinha à imutabilidade da sua glória, que assumisse qualquer causa que perpetuamente nele não existisse. Logo, parece que não devia, ressurgido, assumir um corpo com cicatrizes. Mas, *em contrário*, o Senhor diz a Tomé: Mete aqui o teu dedo e vê as minhas mãos; chega também a tua mão e mete-a no meu lado.

**SOLUÇÃO.** — Devia a alma de Cristo, na ressurreição, reassumir o seu corpo com as cicatrizes. — Primeiro, por causa da glória mesma de Cristo. Assim, como diz Beda, conservou as cicatrizes, não pelas não poder fazer desaparecer, mas a fim de manifestar a todos e perpetuamente o triunfo da sua vitória. E por isso diz Agostinho, que talvez no reino celeste veremos nos corpos dos mártires as cicatrizes das feridas, que sofreram pelo nome de Cristo. O que lhes constituirá, não uma deformidade, mas uma dignidade; e então há de refulgir neles a beleza da virtude existente no corpo, mas sem ser do corpo. — Segundo, para confirmar o coração dos discípulos na fé da sua ressurreição. — Terceiro, para mostrar sempre, ao orar ao Pai por nós, que gênero de morte sofreu pelo homem. — Quarto, para lembrar incessantemente àqueles a quem resgatou com a morte, a misericórdia de que usou para com eles. — E enfim, para também desse modo mostrar, no juízo, aos condenados, quão justamente o foram. Pois, como diz Agostinho, Cristo sabia porque queria conservar no seu corpo as cicatrizes. Porque, assim como as mostrou a Tomé, que não queria crer senão tocando-as e vendo-as, assim também há de mostrar, mesmo aos seus inimigos, as suas feridas, para que a Verdade, ao confundi-las, lhes declare: Eis o homem a quem crucificaste. Vedes as feridas que me causastes. Reconhecei o lado que trespassastes — aberto por vós e por causa vossa, sem contudo nele terdes querido entrar.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Essas cicatrizes que permaneceram no corpo de Cristo, não implicam nenhuma corrupção nem qualquer defeito, mas um maior cúmulo de glória, como uns sinais da sua virtude. E nesses lugares mesmo das feridas se manifestará um esplendor especial.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Embora essas feridas abertas impliquem uma certa solução de continuidade, tudo isso é recompensado porém por um maior esplendor da glória, de modo que o corpo longe de perder da sua integridade, mais perfeito se tornará. Tomé, porém não só viu, mas também tocou as feridas; porque, como diz Leão Papa, bastava-lhe à sua fé ter insto o que vira; mas foi em nosso proveito o ter tocado aquele a quem via.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Cristo quis que as cicatrizes permanecessem no seu corpo, não só para certificar a fé dos discípulos, mas ainda por outras razões. Donde se conclui que essas cicatrizes sempre lhe permaneceram no corpo. Pois, diz Agostinho: Creio que o corpo do Senhor está no céu como existia quando a ele subiu. E Gregório diz, se alguma causa podia mudar-se no corpo de Cristo, depois da ressurreição, o Senhor podia voltar a morrer, depois de ressurrecto — contra a afirmação verídica de Paulo. Mas quem com estultície ousará dizê-lo, senão quem negar a verdadeira ressurreição da carne? Por onde é claro que as cicatrizes que Cristo mostrava no seu corpo, depois da ressurreição, nunca mais se lhe deliram dele.

## Questão 55: Da manifestação da ressurreição

Em seguida devemos tratar da manifestação da ressurreição.

E nesta questão discutem-se seis artigos:

### **Art. 1 — Se a ressurreição de Cristo devia manifestar-se a todos.**

**O primeiro discute-se assim. — Parece que a ressurreição de Cristo devia manifesta-se a todos.**

1 — Pois, a um pecado público é devida uma pena pública, segundo aquilo do Apóstolo: Aos que pecarem repreende-os diante de todos. Assim também a quem publicamente mereceu é devido um premio público. Ora, a glória da ressurreição foi o premio das humilhações da Paixão, como diz Agostinho. Logo, tendo a Paixão de Cristo sido manifesta a todos, pois publicamente a sofreu, parece que a glória da sua ressurreição também devia manifestar-se a todos.

2. Demais. — Assim como a Paixão de Cristo se ordenava à nossa salvação, assim também a sua ressurreição, conforme àquilo do Apóstolo: Ressuscitou para a nossa justificação. Ora, o respeitante à utilidade pública deve manifestar-se a todos. Logo, a ressurreição de Cristo devia manifestar-se a todos e não especialmente a certos.

3. Demais. — Aqueles a quem se manifestou a ressurreição de Cristo foram testemunhas da ressurreição, conforme aquilo da Escritura: A quem Deus ressuscitou dentre os mortos, do que nós somos testemunha. Ora, esse testemunho o davam proclamando-o publicamente. O que não é próprio das mulheres, segundo o Apóstolo: As mulheres estejam caladas na Igreja. E noutro lugar: Eu não permito à mulher, que ensine. Logo, parece que inconvenientemente a ressurreição de Cristo foi manifesta primeiro às mulheres que aos homens em geral.

Mas, *em contrário*, a Escritura: A quem Deus ressuscitou ao terceiro dia e quis que se manifestasse, não a todo o povo, mas às testemunhas que Deus havia ordenado antes.

**SOLUÇÃO.** — As coisas que conhecemos, umas as conhecemos pela lei geral da natureza; outras por um especial dom da graça, como as reveladas por Deus. E estas como diz Dionísio, estão sujeitos à lei divina, de serem por Deus revelados imediatamente ao superior, mediante aos quais chegam ao conhecimento dos inferiores, como o demonstra a ordenação dos espíritos celestes. Ora, o concernente à glória futura excede o conhecimento comum dos homens, conforme àquilo da Escritura: O olho não viu, exceto tu, ó Deus, o que tens preparado para os que te esperam. Por isso, tais coisas o homem não as conhece senão revelados por Deus conforme o diz o Apóstolo: Deus nô-lo revelou a nós pelo seu Espírito. Ora, como Cristo ressurgiu gloriosamente, por isso a sua ressurreição não foi manifesta a todo o povo, mas só a certos, cujo testemunho deu-a a conhecer aos demais.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A Paixão de Cristo se consumou num corpo dotado ainda de uma natureza passível, conhecida de todos por uma lei comum. Por isso a Paixão de Cristo podia manifestar-se imediatamente a todo o povo. Ao passo que a Ressurreição de Cristo se operou pela glória do Pai, como diz o Apóstolo. Por isso manifestou-se imediatamente, não a todos, mas a certos. — Quanto a ser uma pena pública imposta aos pecadores públicos, isso se entende das penas da vida presente. E semelhantemente, méritos públicos hão de premiar-se em público, para estímulo dos outros. Mas as penas e os prêmios da vida futura não são manifestados publicamente a todos; mas especialmente àqueles a quem Deus o pre-ordenou.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A ressurreição de Cristo, ordenada à salvação de todos, também chegou ao conhecimento de todos, não que se manifestasse a todos imediatamente, mas a certos, mediante cujo testemunho, a conhecessem os demais.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — À mulher não é permitido ensinar publicamente na Igreja; mas permitido lhe é instruir privadamente a certos, num ensinamento doméstico. Por onde como Ambrósio diz, uma mulher foi enviada aos da família de Cristo; mas não a dar testemunho da ressurreição do povo. — E se Cristo apareceu primeiro às mulheres, foi para a mulher, que fora a primeira a levar ao homem a mensagem da morte, fosse também a primeira a anunciar a vida de Cristo ressurrecto para a glória. Donde o dizer Cirilo: A mulher, outrora ministra da morte, foi a primeira a perceber e a anunciar o venerando mistério da redenção. Assim, o gênero feminino alcançou tanto a absolvição da ignomínia como o repúdio da maldição. E também se mostrava desse modo simultaneamente que no concernente ao estado da glória, nenhum detrimento sofreria o sexo feminino; mas, se tiverem mais ardente a caridade, de maior glória também gozarão da visão divina. Por isso as mulheres, que mais ardentemente amaram o Senhor, a ponto de não se afastarem do seu sepulcro, que os próprios discípulos tinham abandonado, também foram as primeiras a ver o Senhor na glória da ressurreição.

## **Art. 2 — Se deviam os discípulos ver Cristo ressurgir.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que deviam os discípulos ver Cristo ressurgir.**

1. — Pois os discípulos deviam testificar a ressurreição de Cristo, segundo aquilo da Escritura: Os apóstolos com grande valor davam testemunho da ressurreição de Jesus Cristo Nosso Senhor. Ora, o testemunho mais certo é o da vista. Logo, deviam eles por si mesmos presenciar a ressurreição de Cristo.

2. Demais. — Para terem a certeza da fé os discípulos presenciaram a ascensão de Cristo, segundo a Escritura: Vendo-o eles, se foi elevando. Ora, também era necessário que tivessem uma fé certa na ressurreição de Cristo. Logo parece que Cristo devia ressurgir na presença deles.

3. Demais. — A ressurreição de Lázaro foi um sinal da ressurreição futura de Cristo. Ora, o Senhor ressuscitou Lázaro à vista dos discípulos. Logo, parece que também Cristo devia ressurgir na presença deles. .

Mas, *em contrário*, o Evangelho: O Senhor, tendo ressurgido de manhã no primeiro dia da semana, apareceu primeiramente a Maria Madalena. Ora, Maria Madalena não o viu ressurgir, mas, estando à procura dele no sepulcro ouviu do Anjo: Ressurgiu, não está aqui. Logo, ninguém o viu ressurgir.

**SOLUÇÃO.** — Como diz o Apóstolo, as causas de Deus são ordenadas. Ora, é ordem instituída por Deus que as verdades superiores ao homem lhes sejam reveladas pelos anjos, como está claro em Dionísio: Ora, Cristo ressurrecto não voltou a viver uma vida habitual dos homens. mas passou a uma vida imortal como a que é própria de Deus, segundo o Apóstolo: Mas enquanto ao viver, vive para Deus. Por isso, a ressurreição mesma de Cristo não devia ser imediatamente presenciada pelos homens, mas a eles anunciada pelos anjos. Donde o dizer Hilário: O anjo foi o primeiro mensageiro da ressurreição, para que esta fosse anunciada por um ministro familiar da vontade paterna.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Os Apóstolos puderam ser testemunha de vista da ressurreição de Cristo, porque com os próprios olhos viram-no vivo, depois de ressurrecto, a ele que

sabiam tinha morrido. Ora, assim como chegamos à visão da bem-aventurança pela fé que ouvimos pregar, assim os homens chegaram à visão de Cristo ressurrecto pelo que primeiro ouviram dos anjos.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A ascensão de Cristo, quanto ao seu ponto de partida, não transcendia o conhecimento comum aos homens; mas só quanto ao seu termo de chegada. Por isso os discípulos puderam presenciar o início da ascensão de Cristo, isto é, quando se elevava da terra. Mas não a viram no seu termo, porque não viram como foi recebido no céu. Ao passo que a ressurreição de Cristo transcendia o conhecimento comum quanto ao seu ponto de partida, que foi a volta da sua alma dos infernos e a saída do corpo do sepulcro fechado. E também quanto ao ponto de chegada, pelo qual alcançou a vida gloriosa. Por isso a ressurreição não devia ser tal que fosse vista pelos homens

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Lázaro ressuscitou para voltar à vida que antes vivia, e que não ultrapassava o conhecimento comum dos homens. Por onde, não há semelhança de razão.

### **Art. 3 — Se Cristo, depois da ressurreição devia conviver continuamente com os discípulos.**

**O terceiro discute-se assim.** — Parece que Cristo, depois da ressurreição, devia conviver continuamente com os discípulos.

1. — Pois, apareceu aos discípulos depois da ressurreição para dar-lhes a certeza dela e consolá-las na sua perturbação, segundo o Evangelho: Alegraram-se os discípulos de terem visto o Senhor. Ora, mais se teriam certificado e consolado se lhes tivesse logo manifestado a eles. Logo, parece que devia conviver continuamente com eles.

2. Demais. — Cristo ressurrecto dos mortos não subiu logo ao céu, só depois de quarenta dias, como se lê na Escritura. Ora, no tempo intermediário em nenhum outro lugar podia mais convenientemente estar que onde os seus discípulos estavam todos congregados. Logo, parece que devia conviver continuamente com eles.

3. Demais. — No domingo mesmo da ressurreição Cristo apareceu cinco vezes, como lemos no Evangelho e o adverte Agostinho com as palavras seguintes. Primeiro, às mulheres no sepulcro; segundo, ainda a elas quando voltavam do sepulcro; terceiro, a Pedro; quarto, aos dois discípulos que iam a uma aldeia; quinto, a vários em Jerusalém, entre os quais não estava Tomás. Logo, parece que também nos outros dias, antes da sua ascensão, devia aparecer-lhes, ao menos várias vezes por dia.

4. Demais. — O Senhor, antes da Paixão, disse aos discípulos. Depois que eu ressurgir irei adiante de vós para a Galileia. O que também o anjo e o próprio Senhor disse às mulheres depois da ressurreição. E, contudo foi antes visto deles em Jerusalém; e no dia mesmo da ressurreição, como se disse; e também no oitavo dia como lemos no Evangelho. Logo, parece que não conviveu com os discípulos, de modo conveniente, depois da ressurreição.

Mas, *em contrário*, o Evangelho, diz que depois de oito dias é que Cristo apareceu aos discípulos. Logo, não conviveu com eles continuamente.

**SOLUÇÃO.** — Duas coisas deviam ser manifestas aos discípulos concernentes à ressurreição de Cristo: a verdade da ressurreição e a glória do ressurgente, Ora, para manifestar a verdade da ressurreição bastava que lhes aparecesse várias vezes com eles familiarmente falasse, comesse, bebesse e lhes oferecesse o corpo a tocarem. Quanto à manifestar a sua glória de ressurrecto, não quis conviver com eles continuamente, como fizera antes, a fim de que não parecesse ter ressurgido para a mesma vida

que vivia antes. Por isso lhes disse: Isto é o que queriam dizer as palavras que eu vos dizia quando ainda estava convosco. Ora, então lhes estava presente corporalmente; ao passo que antes lhes estava presente não só corporalmente, mas ainda sob a aparência de um corpo mortal. Por isso Beda, expondo as palavras supra referidas diz: Quando ainda estava convosco, isto é, quando ainda tinha um corpo mortal, como o que ainda tendes. E verdade que então ressuscitou com a mesma carne, mas já não tinha a mesma mortalidade que eles.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — As frequentes aparições de Cristo bastavam para certificar os discípulos da verdade da ressurreição. Mas o conviver continuamente com eles podia induzi-los em erro, se acreditassem ter ele ressurgido para uma vida semelhante a que antes vivera. Quanto à consolação com a sua contínua presença, prometeu que a teriam na outra vida, consoante ao Evangelho: Eu hei-de ver-vos de novo e o vosso coração ficará cheio de gozo; e o vosso gozo ninguém vo-to tirará.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Se Cristo não conviveu continuamente com os discípulos não é porque pensasse fosse mais conveniente estar alhures. Mas porque julgava mais conveniente para a instrução deles, com eles não conviver continuamente, pela razão já dada. Ignoramos porém em que lugares lhes apareceu corporalmente, nesse meio tempo, pois não no-lo refere a Escritura; demais, em todo lugar é o seu senhorio na mesma frase.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Se no primeiro dia apareceu mais frequentemente, foi porque os Apóstolos deviam ser advertidos por meio de sinais, de modo que desde o princípio tivessem fé na ressurreição. — Mas depois de a terem recebido, não era preciso que, já certificados, fossem instruídos com tão frequentes aparições. Por isso não lemos no Evangelho que lhes aparecesse depois do primeiro dia, senão cinco vezes. Pois, como diz Agostinho, depois das primeiras cinco aparições, apareceu-lhes pela sexta vez quando Tomás o viu; pela sétima, no mar de Tiberíades, na captura dos peixes; pela oitava, no monte da Galileia segundo Mateus; pela nona, como relata Marcos, numa última ceia, porque já não haveriam de conviver com ele na terra; pela décima, no dia mesmo em que, não já na terra, mas elevado nas nuvens, quando subiu ao céu. Mas nem tudo o que fez está escrito, como o confessa João. Assim, pois, conviveu frequentemente com eles antes de ter subido aos céus. E isto tudo para a consolação deles. Por isso o Apóstolo diz: Foi visto por mais de quinhentos irmãos estando juntos; depois foi visto de Tiago. Mas dessas aparições não faz menção o Evangelho.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Crisóstomo, assim expõe aquilo do Evangelho — Depois que eu ressurgir irei adiante de vós para a Galileia. Não vai, diz, a nenhuma região longínqua para se lhes manifestar; mas lhes aparece no meio mesmo da sua nação e nos próprios lugares onde sempre convivera com eles. De modo que, assim, cressem que o crucificado foi o mesmo que ressurgiu. E diz que iria para a Galileia para se libertarem ele do temor dos judeus. Assim, pois, como diz Ambrósio, o Senhor anunciou aos discípulos que o veriam na Galileia mas como o tremor os retinha encerrados no cenáculo, foi aí que primeiro se lhes mostrou. Nem por isso faltou ao cumprimento da promessa ao contrário, foi um cumprimento prematuro e misericordioso dela. Mas depois, quando já tinha a alma confortada, dirigiram-se para a Galileia. Podemos porem dizer igualmente que, tendo-se revelado a poucos no cenáculo, quis mostrar-se a muitos, na montanha. Pois, como adverte Eusébio, os dois evangelistas, Lucas e João, escrevem que Cristo apareceu em Jerusalém só aos onze. Mas os outros dois nos referem que ele foi para a Galileia: para se manifestar, não somente aos onze, mas ainda a todos os discípulos e irmãos, como o tinha ordenado o Anjo e o Salvador. O que também Paulo menciona, quando diz: Depois apareceu simultaneamente a mais de quinhentos irmãos. Mas a solução mais verdadeira é que primeiro foi visto uma ou duas vezes dos que estavam escondidos em Jerusalém, para consolação deles. Ao passo

que na Galileia, não as oculta nem uma ou duas vezes se manifestou, mas ostentando toda a grandeza do seu poder, mostrando-se-lhes vivo, depois da Paixão, por muitos milagres, como o atesta Lucas no Atos, ou, como quer Agostinho, o dito do anjo e do Senhor, que haveria de ir adiante deles para a Galileia deve ser tomado em sentido profético. Pois, essa espécie de transmigração, representada pela Galileia; dava-lhes a entender que os Apóstolos passariam a pregar do povo de Israel para os gentios. Aos quais não teriam ousado ensinar o Evangelho se o Senhor mesmo não lhes tivesse preparado o caminho no coração dos homens. Tal o sentido das palavras do Evangelho: Eu irei adiante de vós para a Galileia; mas a palavra Galileia também significa revelação; e neste sentido podemos entender que Cristo não teria mais a forma de servo, mas a que o torna igual ao Pai e da qual prometem aos seus amigos fieis a participação. E que partiu para um lugar donde não se afastaria, vindo ter conosco, e partindo para o qual, não nos abandonaria.

#### **Art. 4 — Se Cristo devia aparecer aos discípulos sob figura diferente.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que Cristo não devia aparecer aos discípulos sob uma figura diferente.**

1. — Pois, não pode realmente aparecer senão o que existe. Ora Cristo só tinha uma figura. Se, portanto, apareceu com figura diferente a sua aparição não era real mas ficta. O que é inadmissível, porque, como diz Agostinho, se Cristo engana, não é a Verdade; ora Cristo é a Verdade. Logo, parece que Cristo não devia aparecer aos discípulos sob uma figura diferente.

2. Demais. — Ninguém pode aparecer aos outros com uma forma diferente da que tem, salvo se os olhos dos que contemplam forem iludidos com fantasmagorias. Ora, essas fantasmagorias sendo produto das artes mágicas, não convinham a Cristo, segundo o Apóstolo: Que concórdia entre Cristo e Belial? Logo, parece que não devia aparecer sob uma forma diferente.

3. Demais. — Assim como pela Sagrada Escritura a nossa fé se certifica. assim os discípulos certificados foram na fé da ressurreição de Cristo por meio das aparições. Ora, como diz Agostinho, uma só inverdade que contenha a Sagrada Escritura infirma-lhe totalmente a autoridade. Se, portanto Cristo apareceu aos discípulos uma só vez, sob forma diferente da sua, ficou infirmado tudo quanto eles, depois da ressurreição, viram em Cristo. O que é inadmissível. Logo, não devia ter-lhes aparecido sob forma diferente.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Depois disto se mostrou em outra forma a dois deles que iam caminhando para uma aldeia.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, a ressurreição de Cristo devia manifestar-se aos homens do modo pelo qual as coisas divinas lhes são reveladas. Ora, as coisas divinas são reveladas aos homens diversamente, conforme as disposições diversas que eles apresentam. Assim, os de mente bem disposta as percebem como verdadeiramente são. Os que, porém são desprovidos dessa disposição, as percebem com um misto de dúvidas e erros; pois, como diz o Apóstolo, o homem animal não percebe aquelas coisas que são do Espírito de Deus. Por isso Cristo a certos que, depois da ressurreição, estavam dispostos a crer se lhes manifestou com a sua forma própria. Mas a outros se apresentou com forma diversa, que já parecia entibiarem na fé. Donde o dizer o Evangelho: Ora, nós esperávamos que ele fosse o que resgatasse Israel. E por isso diz Gregório, que Cristo se lhes manifestou corporalmente tal como eles pensavam que fosse. Senão-lhes ainda estranho aos corações, de fé tibia, fingiu que ia mais longe, isto é. como se fosse estrangeiro.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Como diz Agostinho, nem tudo o que fingimos é mentira, senão só quando fingimos o que nada significa. Não há, pois, mentira, mas verdade figurada quando a nossa ficção significa alguma coisa. Do contrário, por mentiras se reputariam todas as expressões figuradas usadas pelos sábios e varões santos, ou mesmo pelo Senhor, porque conforme o uso corrente nenhuma verdade encerram tais expressões. Ora, como os ditos, também os fatos podem ser fictos, sem mentira, para significar alguma realidade. E tal é o caso presente, como se disse.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Como diz Agostinho, o Senhor podia transformar a sua carne, de modo que exhibisse figura realmente diferente daquela que costumavam ver; assim como, antes da Paixão, transformou-se no monte, de maneira que a face lhe resplandecia como o sol. Mas tal não se deu no caso presente E talvez não repugnasse também acreditar que os olhos dos discípulos fossem vítima da ilusão de Satan para impedi-los de reconhecer a Jesus. Daí o referir o Evangelho, que os olhos deles estavam como fechados, para o não reconhecerem.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A razão aduzida colheria, se pelo aspecto de uma figura estranha os discípulos não tivessem sido levados a contemplar a verdadeira figura de Cristo. Pois, como diz Agostinho no mesmo lugar, que os olhos deles estivessem iludidos do modo referido, Cristo não o permitiu senão até a fração do pão, ensinando-nos assim que o participar à unidade do seu corpo tem o efeito de afastar todos os obstáculos suscitados pelo inimigo para nos impedir de reconhecer a Cristo. Por isso, no mesmo lugar se acrescenta que, abriram-se-lhes os olhos e o reconheceram; não que andassem antes com os olhos fechados, mas se lhes interpunha um obstáculo que não lhes permitia reconhecer o que viam efeito esse habitual da caligem de algum humor.

## **Art. 5 — Se Cristo devia declarar com provas a verdade da sua ressurreição.**

**O quinto discute-se assim.** — Parece que Cristo não devia declarar com provas a verdade da sua ressurreição.

1. — Pois, diz Ambrósio: Deixa-te de provas, quando se trata da fé. Ora, a ressurreição de Cristo é matéria de fé. Logo, não é susceptível de provas.

2. Demais. — Gregório diz: Nenhum mérito tem a fé, quando a razão humana se funda na experiência. Ora, Cristo não devia privar-nos do mérito da fé. Logo, não devia confirmar com provas a sua ressurreição.

3. Demais. — Cristo veio ao mundo para tornar possível aos homens a aquisição da felicidade, segundo a Escritura: Eu vim para terem a vida e para terem em maior abundância. Logo, parece que Cristo não devia manifestar com provas a sua ressurreição.

Mas, *em contrário*, a Escritura refere que Cristo apareceu aos discípulos por quarenta dias, com muitas provas, falando-lhes do reino de Deus.

**SOLUÇÃO.** — O vocábulo - prova - é susceptível de duplo sentido. Num, assim se chama qualquer razão que nos leve a dar fé a uma causa duvidosa. Noutro, é às vezes um sinal sensível que induz a manifestação de alguma verdade; assim, Aristóteles nas suas obras usa às vezes ao referido vocábulo neste sentido. Ora, tomando a palavra no primeiro sentido, Cristo não deu aos seus discípulos prova da sua ressurreição. Porque tal prova seria um argumento resultante de determinados princípios: e estes, não sendo conhecidos dos discípulos, nada por eles se lhes poderia provar, pois, do desconhecido não

podemos tirar nenhum conhecimento. E, de outro lado, se lhes fossem conhecidos, não transcenderiam a razão humana e portanto, não seriam eficazes para fundar a fé na ressurreição, que excede a nossa razão: pois os princípios devem ser do mesmo gênero que as coisas que pretendem provar, como diz Aristóteles. Ora, Cristo provou aos discípulos a sua ressurreição pela autoridade da Sagrada Escritura, fundamento da fé, quando disse: Era necessário que se cumprisse tudo o que de mim estava escrito na lei de Moisés, nos profetas e nos salmos.

Mas, se considerarmos a prova na segunda acepção então dizemos que Cristo declarou por provas a sua ressurreição, porque mostrou por certos sinais evidentiíssimos, que verdadeiramente ressurgiu. Por isso, o grego, em lugar de dizer como a vulgata - com muitas provas - diz Τίς ἔδειξεν" isto é, sinal evidente para provar. E esses sinais de ressurreição Cristo os manifestou aos discípulos, por duas razões. Primeiro, porque os corações deles não estavam dispostos a dar facilmente fé à ressurreição. Por isso Cristo lhes disse: ó estultos e tardas de coração para crer! E noutra lugar o Evangelho diz que Cristo lhes lançou em rosto a sua incredulidade e dureza de coração. — Segundo, para que, mediante tais sinais a eles manifestados, o testemunho que dessem fosse mais eficaz, segundo aquilo da Escritura: O que vimos e ouvimos e palparam as nossas mãos, disso damos testemunho.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Ambrósio, no lugar citado, funda-se em argumentos baseados na razão humana. Os quais não são válidos para demonstrar as coisas da fé, como dissemos.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O mérito da fé está em crermos por ordem de Deus o que não vemos. Por onde, só exclui o mérito aquela razão que no, dá a ver pela ciência o que nos foi proposto a crer; e tal é a razão demonstrativa. Ora, a tais razões Cristo não recorreu para declarar a sua ressurreição.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como dissemos, o mérito da beatitude, cuja causa é a fé, não fica totalmente excluído, salvo se não quiséssemos crer senão no que vemos. O fato porém de alguém crer o que não vê, mediante sinais visíveis, não elimina totalmente a fé nem o seu mérito. Assim Tomé, a quem o Senhor disse - Porque me viste, creste, viu uma causa e creu outra: viu as chagas e creu em Deus. É, porém fé mais perfeita a que, para crer, não exige esses auxílios. Por isso, para arguir a falta de fé em certo, o Senhor disse: Vós, se não vedes milagres e prodígios, não credes. E, assim sendo, podemos entender que os de alma pronta a crer a Deus, mesmo sem nenhuns sinais visíveis, são bem-aventurados, por comparação com os que não crêem sem que vejam tais sinais.

## **Art. 6 — Se as provas aduzidas por Cristo manifestaram suficientemente a verdade da sua ressurreição.**

**O sexto discute-se assim. — Parece que as provas aduzidas por Cristo não manifestaram suficientemente a verdade da sua ressurreição.**

1. — Pois, Cristo não manifestou nada aos discípulos. depois da sua ressurreição, que também não pudessem os anjos manifestar ou deixar de o fazer, quando aparecem aos homens. Assim, os anjos frequentemente se mostravam aos homens em forma humana, com eles falavam conviviam e comiam como se verdadeiramente fossem homens. Tal o vemos na Escritura quando refere que Abraão deu hospitalidade a anjos; e que um anjo levou e reconduziu a Tobias. E contudo não tem corpo real a que estejam unidos naturalmente. o que é necessário para a ressurreição. Logo, os sinais que Cristo mostrou aos discípulos não eram suficientes para manifestar-lhe a ressurreição.

2. Demais. — Cristo ressurgiu glorioso, isto é. tendo a natureza humana, mas simultaneamente gloriosa. Ora, certas manifestações fez Cristo aos discípulos, contrárias à natureza humana; tal o se lhes

desvanecer aos olhos e o entrar a ter com eles através de portas fechadas. E também eram contrárias à glória certas outras, como o comer e beber e o conservar as cicatrizes das chagas. Logo, parece que as referidas provas não eram suficientes nem convenientes a despertar a fé na ressurreição.

3. Demais. — O corpo de Cristo depois da ressurreição não era tal que pudesse se tocado pelos mortais; por isso ele próprio disse a Madalena: Não me toques porque ainda não subi a meu Pai. Logo, não era conveniente que, para manifestar a verdade da .sua ressurreição, se deixasse tocar pelos discípulos.

4. Demais. — Dentre os dotes do corpo glorificado o mais importante é a claridade. Ora, desse não tem Cristo, na ressurreição, nenhuma prova. Logo, parece que insuficientes eram as referidas provas para manifestar a qualidade da sua ressurreição.

5. Demais. — Os anjos apresentados como testemunhas da ressurreição a própria dissonância entre os Evangelistas mostra que eram insuficientes. Assim, Mateus nos mostra o anjo sobre a pedra revolvida e Marcos, no interior mesmo do monumento, quando as mulheres nele entraram. Além disso, esses dois evangelistas nos falam de um só anjo; ao passo que João, de dois, sentados; e Lucas, de dois também, mas de pé. Logo, parecem inconvenientes os testemunhos da ressurreição.

Mas, *em contrário*, Cristo que é a Sabedoria de Deus, dispõe todas as coisas com suavidade e conveniência, na frase da Escritura.

**SOLUÇÃO.** — Cristo manifestou de dois modos a sua ressurreição: pelo testemunho e por provas ou sinais. E arribas essas manifestações foram, no seu gênero, suficientes. Assim, serviu-se de duplo testemunho para manifestar a ressurreição aos discípulos, e nenhum deles pode ser recusado. — O primeiro foi o dos anjos, que anunciaram a ressurreição às mulheres, como o narram todos os evangelistas. Outro é o testemunho das Escrituras, que ele próprio aduziu para provar a sua ressurreição, como o relata o Evangelho. Quanto às provas, também foram suficientes para declarar a sua verdadeira ressurreição, mesmo enquanto gloriosa. Ora, que a sua ressurreição foi verdadeira ele o mostrou, primeiro, quanto ao seu corpo. Relativamente a esta três coisas manifestou. - Primeiro, que era um corpo verdadeiro e real, e não um corpo fantástico ou rarefeito, como o ar. E isso o mostrou deixando que o tocassem. Por isso, ele próprio o disse: Apalpai e vede, que um espírito não tem carne nem ossos, como vós vedes que eu tenho. — Segundo. mostrou que tinha um corpo humano. deixando verem os discípulos a sua verdadeira figura. que contemplavam com os olhos. — Terceiro, mostrou-lhes que era o corpo identicamente o mesmo que antes tinha, mostrando-lhes as cicatrizes das chagas. — Por isso diz, no Evangelho: Olha para as minhas mãos e pés, porque sou eu mesmo. De outro modo, mostrou-lhes a verdade da sua ressurreição quanto à alma, de novo unida ao corpo. E isso, pelas atividades de uma tríplice vida. — Primeiro, pela atividade da vida nutritiva, comendo e bebendo com os discípulos, como lemos no Evangelho. — Segundo. pela atividade da vida sensitiva, quando respondia às interrogações dos discípulos e saudava os presentes, mostrando assim que via e ouvia. - Terceiro, pela atividade da vida intelectual, pelo que os discípulos com ele falavam e discorriam sobre as Escrituras. E para nada faltar a essa perfeita manifestação, revelou também a sua natureza divina pelo milagre feito na pesca maravilhosa e, além disso, por ter subido ao céu à vista dos discípulos. Pois, como diz o Evangelho, ninguém subiu ao céu senão aquele que desceu do céu, a saber, o Filho do homem, que está no céu. E também manifestou a glória da sua ressurreição aos discípulos por ter entrado a eles, estando as portas fechadas. Tal o que diz Gregório: O Senhor deu a tocar o seu corpo, que entrava estando as portas fechadas, para mostrar que, depois da ressurreição, tinha a mesma natureza mas com uma glória diferente. - Semelhantemente, também foi por uma propriedade da glória, que de súbito desapareceu-lhes de diante dos olhos, na frase do Evangelho; pois, assim mostrava que tinha o poder de deixar-se ver ou não, e isso é uma propriedade do corpo glorioso, como dissemos.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Embora cada uma das provas, em particular, não bastasse a manifestar a ressurreição de Cristo, contudo todas tomadas simultaneamente a manifestam de modo perfeito, sobretudo pelo testemunho da Escritura, pelas palavras dos anjos e também pela afirmação mesma de Cristo confirmada por milagres. Quanto aos anjos que apareceram, não afirmavam que fossem homens como Cristo se afirmou verdadeiramente homem. — E contudo foi um o modo de comer de Cristo e outro o do anjo. Pois, por não serem os corpos assumidos pelos anjos vivos ou animados, não comeram eles verdadeiramente, embora na realidade triturassem os alimentos que iam ter à parte interior do corpo assumido. Por isso o anjo disse a Tobias: Quando eu estava convosco, a vós parecia-vos que eu comia e bebia convosco, mas eu sustento-me de um manjar invisível. Mas, como o corpo de Cristo era verdadeiramente animado, comeu verdadeiramente. Pois, no dizer de Agostinho, o corpo ressurrecto fica isento não do poder, mas da necessidade de comer. Donde o dizer Beda, Cristo comeu por poder e não por necessidade.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Como dissemos Cristo se serviu de várias provas para manifestar a sua verdadeira natureza humana; e de certas outras para mostrar a glória de ressurrecto. Ora, a condição da natureza humana, considerada em si mesma, no estado da vida presente, contraria à condição da glória, segundo aquilo do Apóstolo: Semeia-se em vileza, ressuscitará em glória. Por onde, as provas para manifestar o estado glorioso estão em oposição à natureza, não considerada absolutamente, mas ao seu estado presente, e ao inverso. Por isso diz Gregório, que duas causas admiráveis o Senhor mostrou e muito contraditórias aos olhos da razão humana: conservar, depois da ressurreição, o seu corpo simultaneamente incorruptível e capaz de ser tocado.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como adverte Agostinho, o Senhor disse: Não me toques porque ainda não subi a meu Pai, para que essa mulher figurasse a Igreja formada pelos gentios, que só acreditou em Cristo quando ele subiu ao Pai. Ou quis Jesus que se acreditasse nele, isto é, que fosse tocado espiritualmente, de modo a ser considerado na sua unidade com o Pai. Porque, no seu senso íntimo, quem assim o considera, crê que de certo modo Cristo, subindo ao Pai, subiu a quem o reconhece como seu igual. Ao passo que a mulher, chorando-o como homem, só carnalmente cria nele. Quanto ao que se lê em outro lugar do Evangelho, que Maria o tocou, quando se lhe achegou, junto com outras mulheres, e lhes abraçou os pés, não encerra isso nenhuma dificuldade, diz Severiano. Porque no primeiro caso trata-se de uma figura e no segundo, do sexo; naquele da graça divina; neste, da natureza humana. — Ou como o explica Crisóstomo, essa mulher queria tratar ainda o Cristo como se fosse antes da Paixão. Invasa de atearia, esquecia-se da grandeza do seu Salvador; pois, o corpo de Cristo tinha-se, com efeito, revestido de uma glória incomparável, depois de ressurrecto. Por isso lhe disse: Ainda não subi a meu Pai, como se lhe dissesse: Não penses que ainda vivo uma vida mortal. Se ainda na terra me vês, é porque inda não subi a meu Pai; mas dentro em pouco para ele subirei. E por isso acrescenta: Subo para meu Pai e vosso Pai.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Como diz Agostinho, o Senhor ressurgiu com seu corpo glorificado; mas não quis aparecer assim glorioso aos discípulos, porque os olhos a ele não podiam suportar a grande glória. Pois, antes de ter morrido por nós e ressurgido, quando foi da transfiguração no monte, já os discípulos não no puderam contemplar; com maior razão não poderiam fitar o corpo do Senhor glorificado. - Devemos também considerar que depois da ressurreição o Senhor queria sobretudo mostrar que era o mesmo que tinha morrido. O que poderia ficar grandemente impedido se lhes manifestasse a glória do seu corpo. Pois, as mudanças de figura são as que sobretudo revelam a diversidade do que vemos; porque os sensíveis comuns, entre os quais se contam a unidade e a multiplicidade, ou a identidade e a diversidade, a vista é a que sobretudo julga deles. Mas antes da Paixão a fim de que os discípulos não o desprezassem pelas humilhações dela, quis Cristo mostrar-lhes a glória da sua majestade, revelada

principalmente pela glória do corpo, Por isso, antes da Paixão, manifestou aos discípulos a sua glória refulgente; Iras, depois da ressurreição, por outros indícios.

**RESPOSTA À QUINTA.** — Como diz Agostinho, podemos, com Mateus e Marcos, entender que as mulheres viram um anjo, supondo que o foi quando entraram no monumento, isto é, num certo espaço cercado por um muro de pedras, e aí viram o anjo sentado na pedra revolvida do sepulcro, como refere Mateus; isto é, sentado à direita, como requer Marcos. Em seguida, enquanto examinavam o lugar, onde tinha jazido o corpo do Senhor, viram os dois anjos, primeiro, sentados, no dizer de João, e depois levantados, de modo que pareciam estar de pé, como relata Lucas.

## Questão 56: Da causalidade da ressurreição de Cristo

Em seguida devemos tratar da causalidade da ressurreição de Cristo. E nesta questão discutem-se dois artigos:

### **Art. 1 — Se a ressurreição de Cristo é a causa da ressurreição dos corpos.**

**O primeiro discute-se assim. — Parece que a ressurreição de Cristo não é a causa da ressurreição dos corpos.**

1. — Pois, posta a causa suficiente, necessariamente se lhe segue o efeito. Se, pois, a ressurreição de Cristo é a causa suficiente da ressurreição dos corpos, imediatamente depois da ressurreição dele todos os mortos deviam ressurgir.

2. Demais. — A causa da ressurreição dos mortos é a justiça divina; e esta exige que os corpos sejam premiados ou punidos simultaneamente com as almas, com a qual participaram do mérito ou do pecado, como diz Dionísio e também Damasceno. Ora, a justiça de Deus haveria de cumprir-se necessariamente, mesmo se Cristo não tivesse ressurgido. Logo, ainda sem ter Cristo ressurgido, os mortos ressurgiriam. Portanto, a ressurreição de Cristo não é a causa da ressurreição dos corpos.

3. Demais. — Se a ressurreição de Cristo é a causa da ressurreição dos corpos, ou é a causa exemplar, ou a eficiente ou a meritória. — Ora, não é a causa exemplar, porque Deus é quem operará a ressurreição dos corpos, segundo o Evangelho: o Pai ressuscita os mortos. E demais, Deus não precisa voltar-se para nenhum exemplar exterior a si. — Semelhantemente, também não é a causa eficiente. Pois a causa eficiente não age senão por contato, espiritual ou corpóreo. Ora, é manifesto que a ressurreição de Cristo nenhum contato corpóreo tem com os mortos que ressurgem, por causa da distância de tempo e de lugar. Nem tão pouco contato espiritual, mediante a fé e a caridade, pois, também os infiéis e os pecadores ressurgirão. — Nem é a causa meritória, enfim; porque Cristo ressurto já não era viandante e portanto não podia mais merecer. — E portanto de nenhum modo a ressurreição de Cristo parece ser a causa da nossa ressurreição.

4. Demais. — Sendo a morte a privação da vida, destruir a morte nenhuma outra causa há de ser senão tornar a infundir a vida, o que constitui a ressurreição. Ora, Cristo, morrendo, destruiu a nossa morte. Logo, a morte de Cristo, e não portanto a sua ressurreição, é a causa da nossa ressurreição.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Se se prega que Cristo ressuscitou dentre os mortos, etc. E a Glosa: Que é a causa eficiente da nossa ressurreição.

**SOLUÇÃO.** — Tudo o primário em qualquer gênero é a causa do mais que se lhe segue, como diz Aristóteles. Ora, o que é primário no gênero da verdadeira ressurreição é a ressurreição de Cristo, como do sobredito resulta. Por onde, há de necessariamente a ressurreição de Cristo ser a causa da nossa ressurreição. E tal o diz o Apóstolo: Ressuscitou Cristo dentre os mortos, sendo ele as primícias dos que dormem; porque como a morte veio na verdade por um homem, também por um homem deve vir a ressurreição dos mortos. — E com razão. Pois, o princípio da vida humana é o Verbo de Deus, do qual diz a Escritura: Em ti está a fonte da vida. Donde o dizer o próprio Senhor: Assim como o Pai ressuscita os mortos e lhes dá vida, assim também dá o Filho vida àqueles a quem quer. Ora, a ordem natural das causas instituídas por Deus exige que qualquer causa primeiro obre sobre o que lhe mais próximo está e depois, por esse meio, ao que lhe está mais remoto. Assim, o fogo primeiro aquece o ar que lhe está próximo e, mediante o ar, aquece os corpos distantes. E Deus mesmo primeiro ilumina as substâncias que lhe estão mais próximas e, por meio delas, as mais remotas, como diz Dionísio. Por onde, o Verbo

de Deus primeiro dá a vida imortal ao corpo, que lhe está naturalmente unido e, por ele, causa a ressurreição em todos os outros.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Como dissemos, a ressurreição de Cristo é a causa da nossa, por virtude do Verbo que lhe está unido. O qual a opera pela sua vontade. Por onde, não é necessário que o seu efeito se lhe siga imediatamente, mas segundo a disposição do Verbo de Deus; de modo que primeiro nos afeiçoemos com Cristo, que sofreu e morreu, em nossa vida passível e mortal; em seguida, cheguemos à participar da semelhança da ressurreição.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A justiça de Deus é a causa primeira da nossa ressurreição; a ressurreição de Cristo, porém, a causa secundária e como instrumental. Pois, embora a virtude do agente principal não fique determinada por nenhum instrumento em particular, contudo desde que obra mediante esse instrumento, este é a causa eficiente. Assim, pois, a justiça divina, quanto é de si, não é obrigada a causar a nossa ressurreição, pela ressurreição de Cristo. Pois, Deus podia nos salvar por outro modo que não a Paixão e a ressurreição de Cristo, como dissemos. Mas desde que decretou esse modo de nos salvar, é manifesto que a ressurreição de Cristo é a causa da nossa.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A ressurreição de Cristo não é, propriamente falando, a causa meritória da nossa, mas a causa eficiente e exemplar. — Eficiente, porque a humanidade de Cristo, segundo a qual ressurgiu, é de certo modo o instrumento da sua divindade, e obra em virtude dela, como se disse. Por onde, assim como o mais que Cristo na sua humanidade fez ou sofreu contribui, em virtude da sua divindade, para salvação nossa, como dissemos, assim também a sua ressurreição é a causa eficiente da nossa, pela virtude divina, que tem o poder de vivificar os mortos. E essa virtude atinge com a sua presença dos os lugares e tempos; sendo que esse contacto virtual basta para a referida eficiência causal. Ora, segundo dissemos, a causa primordial da ressurreição humana é a justiça divina, pela qual Cristo tem o poder de emitir o seu juízo, enquanto Filho do homem. Por onde, a causalidade eficiente da sua ressurreição se estende não só nos bons, mas também aos maus, que lhe estão sujeitos ao juízo. — Mas, assim como a ressurreição do corpo de Cristo, por estar ele pessoalmente unido ao Verbo, foi a primeira no tempo, assim também foi a primeira em dignidade, como diz a Glosa a um lugar do Apóstolo. Ora, o perfeitíssimo é sempre o exemplar imitado pelo menos perfeito, ao seu modo. Por onde, a ressurreição de Cristo é a causa exemplar da nossa. O que é necessário, não da parte do autor da ressurreição que não precisa de exemplar; mas da dos ressuscitados, que hão de afeiçoar-se à ressurreição de Cristo, segundo aquilo do Apóstolo: Reformará o nosso corpo abatido para o fazer conforme ao seu corpo glorioso. Embora, pois, a eficiência da ressurreição de Cristo se estenda à ressurreição tanto dos bons como dos maus, contudo a sua exemplaridade se estende propriamente só aos bons, que fez conformes à sua filiação, na frase do Apóstolo.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Pela causalidade eficiente, dependente da poder divino, em geral tanto a morte de Cristo como também a sua ressurreição é a causa tanto da destruição da morte como da reparação da vida. Mas, quanto à causa exemplar, a morte de Cristo, pela qual deixou a vida mortal, é a causa da destruição da nossa morte. Ao passo que a sua ressurreição, pela qual entrou na vida imortal, é a causa da reparação da nossa vida. Mas além disso a Paixão de Cristo é a causa meritória, como dissemos.

## **Art. 2 — Se a ressurreição de Cristo é a causa da ressurreição das almas.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que a ressurreição de Cristo não é a causa da ressurreição das almas.**

1. — Pois, diz Agostinho, que os corpos ressurgem por uma exceção à lei da vida humana, mas as almas ressurgem pela substância de Deus, Ora, a ressurreição de Cristo não concerne à substância de Deus, mas à uma exceção à lei da vida humana. Logo, a ressurreição de Cristo, embora causa da ressurreição dos corpos, não pode contudo ser considerada causa da ressurreição das almas.

2. Demais. — O corpo não age sobre o espírito. Ora, a ressurreição de Cristo foi a do seu corpo, ferido pela morte. Logo, a ressurreição de Cristo não é a causa da ressurreição das almas.

3. Demais. — Sendo a ressurreição de Cristo a causa da ressurreição dos corpos, todos os corpos ressurgirão, segundo aquilo do Apóstolo. Todos certamente ressuscitaremos. Ora, nem todas as almas ressuscitarão, porque certas irão para o suplício eterno, como diz o Evangelho. Logo, a ressurreição de Cristo não é a causa da ressurreição das almas.

4. Demais. — A ressurreição das almas se opera pela remissão dos pecados. Ora, isto se deu pela Paixão de Cristo, segundo a Escritura: Lavou-nos dos nossos pecados no seu sangue. Logo, da ressurreição das almas foi antes a causa a Paixão de Cristo que a sua ressurreição.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo diz: Ressuscitou para nossa justificação, que outra coisa não é senão a ressurreição das almas. E àquilo da Escritura — De tarde estaremos em lágrimas — diz a Glosa: A ressurreição de Cristo é a causa da nossa — da alma, presentemente, e do corpo, no futuro.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, a ressurreição de Cristo age em virtude da divindade. — E essa se estende não só à ressurreição dos corpos, mas também às almas; pois Deus é quem dá à alma a vida da graça e faz o corpo viver mediante a alma. Por onde, a ressurreição de Cristo tem uma virtude instrumentalmente eficiente, não só em relação à ressurreição dos corpos, mas também às almas. — Semelhantemente, age também como causa exemplar no atinente à ressurreição das almas. Pois, devemos nos conformar com Cristo ressurecto, quanto à nossa alma; para que, no dizer do Apóstolo, assim como Cristo ressurgiu dos mortos pela glória do Padre, assim também nós andemos em novidade de vida; e assim como ele ressurgido dos mortos já não morre, assim também nós nos consideremos mortos ao pecado, para que de novo vivamos com ele.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Quando Agostinho diz que a ressurreição das almas se opera pela substância de Deus, ele o entende quanto à participação: pois, participando da divina bondade é que as almas se tornam justas e boas, não porém participando de qualquer criatura. Por isso, depois de ter dito — as almas ressurgem pela substância de Deus, acrescenta: Pois, pela participação de Deus a alma se faz bem-aventurada, e não pela participação de qualquer alma santa. Ora, participando da glória do corpo de Cristo, os nossos corpos se tornarão gloriosos.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A eficiência da ressurreição de Cristo se faz sentir nas almas, não pela virtude própria do corpo de Cristo ressurecto, mas por virtude da divindade, a que está unido.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A ressurreição das almas respeita ao mérito efeito da justificação; ao passo que a ressurreição dos corpos se ordena à pena ou ao prêmio, efeitos da judicção. Ora, não é o papel de Cristo justificar a todos, mas sim julgá-las. Por isso ressuscita o corpo de todos, mas não a alma.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Dois elementos concorreram para a justificação das almas: a remissão da culpa e a novidade da vida da graça. — Ora, quanto à eficiência fundada na virtude divina, tanto a Paixão de Cristo como a sua ressurreição é a causa da justificação, relativamente aos dois elementos supra referidos. — Mas, quanto à exemplaridade, propriamente a Paixão e a morte de Cristo é a causa da remissão da culpa, pela qual morremos ao pecado; ao passo que a sua ressurreição é a causa da novidade da vida, causada pela graça ou pela justiça. Donde o dizer o Apóstolo, que Cristo foi entregue, isto é, à morte, por nossos pecados, isto é, para tirá-los, e ressuscitou para nossa justificação. Mas a Paixão de Cristo também é meritória, como dissemos.

## Questão 57: Da Ascensão de Cristo

Em seguida devemos tratar da ascensão de Cristo.

E nesta questão discutem-se seis artigos:

### Art. 1 — Se devia Cristo ascender ao céu.

**O primeiro discute-se assim. — Parece que não devia Cristo ascender ao céu.**

1. — Pois, segundo o Filósofo, os seres dotados da maior perfeição possível fruem bem próprio sem precisar mover-se. Ora, Cristo tinha a maior perfeição possível, por ser o sumo bem, em virtude da sua natureza divina, e ser, pela sua natureza humana soberanamente glorificado. Logo, fruía sem nenhum movimento a seu bem. Ora, a ascensão é um movimento. Logo, não devia Cristo ascender ao céu.

2. Demais. — Tudo o que se move visa um fim melhor. Ora a Cristo não era melhor estar no céu que na terra; pois, nenhum bem se lhe acrescentou por estar no céu, nem quanto à alma nem quanto ao corpo. Logo, parece que Cristo não devia subir ao céu.

3. Demais. — O Filho de Deus assumiu a natureza humana para a nossa salvação. Ora, seria melhor para a salvação dos homens que sempre se conservasse conosco na terra, e por isso ele próprio disse aos discípulos: Lá virá tempo que em vós desejareis ver um dia do Filho do homem e não no vereis. Parece, logo, que não devia Cristo subir ao céu.

4. Demais. — Como diz Gregório, o corpo de Cristo nenhuma mudança sofreu depois da ressurreição. Ora, não subiu ao céu imediatamente depois da ressurreição; pois, ele próprio o disse depois dela: Ainda não subi a meu Pai. Logo, parece que nem depois dos quarenta dias devia subir ao céu.

Mas, *em contrário*, o Senhor diz: Vou para meu Pai e vosso Pai.

**SOLUÇÃO.** — O lugar deve proporcionar-se ao que nele está colocado. Ora, Cristo depois da ressurreição entrou na sua vida imortal e incorruptível. Ora, a terra que habitamos é um lugar em que seres nascem e morrem; ao contrário, o céu é um lugar onde não há morte. Logo não devia Cristo, depois da ressurreição, permanecer na terra, mas devia subir ao céu.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O ser soberanamente perfeito que possui o seu bem sem ter necessidade nenhuma de mover-se, é Deus: pois é absolutamente imutável, segundo aquilo da Escritura - Eu sou o Senhor e não mudo. Ao contrário, toda criatura é de certo modo mutável, como o adverte Agostinho. E como a natureza assumida pelo Filho de Deus permaneceu criatura, conforme do sobre dito se colige, não há inconveniência em lhe atribuir algum movimento.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Por ter subido, ao céu nenhum bem se lhe acrescentou a Cristo, sua glória essencial, nem quanto ao corpo nem quanto à sua alma. Mas lhe constituiu um novo bem o esplendor da sua mansão gloriosa. Não que ao corpo lhe adviesse, do corpo celeste, maior perfeição ou conservação, senão só o conveniente esplendor. O que de certo modo lhe redundava em glória. E esse esplendor lhe causava alegria; não que começasse então a gozá-la, quando subiu ao céu; mas porque de novo modo gozou dele, como de um bem completo. Por isso, aquilo da Escritura — Deleites na tua direita para sempre, diz a Glosa: As minhas delícias e a minha alegria serão quando estiver sentado ao teu lado, longe dos olhares humanos.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Embora da presença corporal de Cristo ficassem privados os fiéis pela ascensão, contudo a presença da sua divindade sempre a têm eles, segundo o Evangelho: Eu estou convosco todos os dias, até à consumação do século. Pois, o que subiu aos céus não abandonou os seus filhos adotivos, como diz Leão Papa.

Mas, a ascensão mesma de Cristo ao céu, fazendo-nos ficar privados da sua presença corporal, nos foi mais útil que essa presença. — Primeiro, pelo aumento da fé, cujo objeto é o invisível. Por isso o próprio Senhor disse aos seus discípulos, que o Espírito Santo, quando vier, arguirá o mundo da justiça, isto é, dos que crêem; pois, a simples comparação dos fiéis com infiéis é a condenação a destes últimos. E por isso acrescenta: Porque vou para o Pai e vós não me vereis mais. Mas felizes são os que, não vendo, crêem. Será pois, vossa a justiça, de que será o mundo arguido, por crerdes em mim, a quem não vedes. — Segundo, para fundar a nossa esperança. Por isso ele próprio o disse: Depois que eu for e vos aparelhar o lugar, virei outra vez e tomar-vos-ei para mim mesmo, para que onde eu estou estejais também. Elevando assim ao céu Cristo a natureza humana assumida, deu-nos a esperança de lá chegar: porque em qualquer lugar em que estiver o corpo, aí se hão de ajuntar também as águias. E por isso diz a Escritura: Ascende abrindo o caminho adiante deles. — Terceiro, a fim de elevar o afeto da caridade para os bens celestes. Donde o dizer o Apóstolo: Buscáis as coisas que são lá de cima, onde Cristo está sentado à dextra de Deus; cuidai nas coisas que são lá de cima, não nas que há sobre a terra. Pois, na frase do Evangelho, onde está o teu tesouro aí está também o teu coração. E sendo o Espírito Santo o Amor que nos arrebatá para os bens celestes, por isso o Senhor diz aos discípulos: A vós convém-vos que eu vá, porque se eu não for, não virá a vós o Consolador; mas se for enviar vô-lo-ei. O que Agostinho assim expõe: Não sois capazes de receber o Espírito, enquanto persistis a só conhecer a Cristo segundo a carne. Cristo, separando-se deles corporalmente, não somente o Espírito Santo, mas ainda o Pai e o Filho residiram neles espiritualmente.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Embora o lugar conveniente a Cristo ressurecto para a vida imortal fosse morada celeste, contudo diferiu a sua ascensão para que comprovasse a verdade da sua ressurreição. Por isso declara a Escritura: Depois da sua Paixão manifestou-se a si mesmo vivos os discípulos com muitas provas, por quarenta dias. Ao que uma certa glossa diz: Por ter estado morto durante quarenta horas, confirma que está vivo, durante quarenta dias. Ou podemos entender que esses quarenta dias são a imagem da vida presente, durante a qual Cristo reside na sua Igreja. Neste sentido, que o homem se compõe de quatro elementos e que a Igreja o educa para a observação do decálogo.

## **Art. 2 — Se ascender ao céu convinha a Cristo enquanto de natureza divina.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que ascender ao céu convinha a Cristo enquanto de natureza divina.**

1. — Pois, diz a Escritura: Subiu Deus com júbilo. E noutra lugar: O teu protetor é aquele que sobe ao mais alto dos céus. Ora, isso foi dito de Deus mesmo antes da Encarnação de Cristo. Logo, convinha a Cristo, como Deus, subir ao céu.

2. Demais. — Sobe ao céu quem dele desceu, segundo aquilo do Evangelho: Ninguém subiu ao céu senão aquele que desceu do céu. E o

Apóstolo: Aquele que desceu esse mesmo é também o que subiu. Ora, Cristo desceu do céu, não como homem mas como Deus, pois, não era a sua natureza humana, mas a divina, que já antes existia no céu. Logo, parece que Cristo subiu ao céu como Deus.

3. Demais. — Cristo, na sua ascensão, subiu ao Pai. Ora, não tinha nenhuma igualdade com o Pai enquanto homem; pois, diz, nesse sentido: O Pai é maior que eu, como lemos no Evangelho. Logo, parece que Cristo subiu ao céu como Deus.

Mas, *em contrário*, àquilo do Apóstolo - Aquele que subiu não foi também o que desceu? - diz a Glosa: Foi na sua humanidade que Cristo desceu e subiu.

**SOLUÇÃO.** — A expressão — enquanto que no caso vertente, pode designar duas coisas: a condição de quem sobe e a causa da ascensão. — Se designa a condição de quem subiu, então ascender não podia convir a Cristo segundo a condição da sua natureza divina. Quer por não haver nada mais alto que a divindade, para onde pudesse subir. Quer também por implicar a ascensão o movimento local, de que não é susceptível a natureza divina, que é imóvel e não ocupa nenhum lugar. Mas, subir desse modo o podia Cristo na sua natureza humana que ocupava lugar no espaço e era susceptível de movimento. Por onde, neste sentido, poderemos dizer que Cristo subiu ao céu, enquanto homem e não enquanto Deus. - Mas se - enquanto que - designa a causa da ascensão, como Cristo subiu ao céu pelo seu poder divino e não em virtude da natureza humana, devemos concluir que subiu ao céu não enquanto homem, mas enquanto Deus. Donde o dizer Agostinho: Enquanto dotado de natureza humana é que Cristo foi crucificado; mas como Deus é que subiu ao céu.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Os lugares citados são profecias referentes a Deus, enquanto encarnado. — Podemos, porém dizer, que subir ao céu, embora não conviesse à natureza divina, pode contudo lhe ser atribuído metaforicamente; no mesmo sentido em que dizemos que Deus sobe ao coração do homem, quando este se lhe sujeita e humilha. E, do mesmo modo, dizemos metaforicamente que sobe, em relação a qualquer criatura quando a sujeita à sua lei.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O que subiu foi o mesmo que desceu. Assim, diz Agostinho: Quem foi o que desceu? Deus homem. Quem foi o que subiu? O mesmo Deus homem. A descida, porém se atribui a Cristo em dois sentidos. Num, dizemos que desceu do céu. E isto o atribuímos a Deus homem enquanto Deus. Mas essa descida não na devemos entender como implicando um movimento local; mas pela sua aniquilação, tendo a natureza de Deus, tomou a natureza de servo. Pois como dissemos que se aniquilou, não por ter perdido a sua plenitude, mas por ter se revestido das nossas misérias, assim também, que desceu do céu, não pelo ter abandonado, mas por ter assumido a natureza terrena, na unidade da pessoa. — Outra, porém foi à descida pela qual descem às partes ínfimas da terra, no dizer do Apóstolo. E essa foi a um local determinado, e a pôde fazer Cristo, segundo a condição da natureza humana.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Diz-se que Cristo subiu ao céu, por ter subido a sentar-se à dextra paterna. O que convinha, de certo modo, à natureza divina de Cristo; mas, de certo outro, à natureza humana, como a seguir se dirá.

### **Art. 3 — Se Cristo subiu por virtude própria.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que Cristo não subiu ao céu por virtude própria.**

1. — Pois, diz o Evangelho, que o Senhor Jesus, depois de haver falado aos discípulos, foi assento ao céu. E os Atos: Vendo-o eles, se foi elevando e o recebeu uma nuvem que o ocultou a seus olhos. Ora, o que é assento e elevado parece que é movido por outro. Logo, Cristo foi levado ao céu não por virtude própria, mas por alheia.

2. Demais. — O corpo de Cristo era terreno, como o nosso. Ora, é contra a natureza do corpo terreno ser levado para cima. Assim, nenhum movimento tem, por virtude própria, o ser movido contrariamente à sua natureza. Logo, Cristo não subiu ao céu por virtude própria.

3. Demais. — A virtude própria de Cristo é a virtude divina. Ora, o movimento da ascensão não provinha da virtude divina, porque esta é infinita e aquele instantâneo; de modo que não podiam os discípulos verem-no elevar-se aos céus, como refere a Escritura. Logo, parece que Cristo não subiu ao céu por virtude própria.

Mas, *em contrário*, a Escritura: este formoso em seu traje que caminha na multidão da sua fortaleza. E Gregório diz: Notemos que a Escritura refere que Elias subiu ao céu num carro, como para mostrar abertamente que um simples homem precisava do auxílio alheio. Narra, porém, que o nosso Redentor se elevou sem o auxílio de nenhum carro e nem de anjos, porque o autor de todas as coisas subia, por seu poder próprio, acima de todas.

**SOLUÇÃO.** — Tem Cristo dupla natureza: a divina e a humana. Por onde, podemos lhe atribuir um poder próprio a cada uma dessas naturezas. Mas, já a natureza humana de Cristo é por si só, dotada de duplo poder. Um natural procedente dos princípios da natureza. E em virtude desse poder é manifestado que Cristo não subiu ao céu. Outro poder, porém, da natureza humana de Cristo é o da Glória. E em virtude desse Cristo subiu ao céu. Mas, o fundamento desse poder certos o vão buscar em a natureza da quinta essência, que é a luz, como dizem, que fazem entrar na composição do corpo humano, de modo a, por meio dela, adunarem os elementos contrários. De modo que, no seu estado mortal, predomine no corpo humano a sua natureza elementar; e assim, segundo a natureza do elemento predominante, o corpo humano tende para baixo pela sua virtude natural. Mas no estado da glória predomina a natureza celeste, por cuja inclinação e virtude o corpo de Cristo e os corpos dos santos são levados para o céu. Mas, dessa opinião já tratamos na Primeira Parte, e mais adiante tornaremos a vê-la no tratado da ressurreição em geral. Deixando, pois, de lado essa opinião, vão outros buscar a razão do referido poder na alma glorificada, por cuja redundância é glorificado o corpo, como diz Agostinho. Pois, tão sujeito estará o corpo glorioso à alma beata, que, como diz Agostinho, o corpo estará imediatamente onde o quiser o espírito, e este não quererá nada que não lhe convenha ao mesmo tempo, e ao corpo. Ora, ao corpo glorioso e imortal na morada celeste é o seu lugar conveniente. Por onde, levado pela vontade da sua alma, Cristo subiu ao céu. - Mas, assim como o corpo se torna glorioso por participar da alma, assim, como diz Agostinho, participando de Deus, a alma se torna bem-aventurada. Por onde, a causa primeira da ascensão de Cristo ao céu foi o poder divino. Assim, pois, Cristo subiu ao céu por virtude própria: primeiro, pela sua virtude divina; segundo, pela virtude da sua alma glorificada, que movia o corpo como queria.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Assim como Cristo ressurgiu pela sua vontade própria, e contudo dizemos que foi ressuscitado pelo Pai, por terem o Pai e o Filho o mesmo poder, assim também Cristo subiu ao céu por virtude própria, sendo contudo elevado e assunto pelo Pai.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A razão aduzida prova que Cristo não subiu ao céu pela virtude própria, inerente à natureza humana. Subiu ao céu porém pela sua virtude, enquanto poder divino; e pela virtude própria à sua alma bem-aventurada. E embora subir para as alturas seja contrário à condição presente da natureza do corpo humano, em que o corpo não está inteiramente sujeito ao espírito, não será porém contrário à natureza do corpo glorioso, nem lhe constituirá uma violência, a ele cuja natureza está totalmente sujeita ao espírito.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Embora o poder divino seja infinito, e tenha pelo seu sujeito, capacidade infinita, contudo o efeito da sua ação é recebido pelas causas segundo a capacidade delas e a disposição de Deus. Ora, o corpo não é capaz de um movimento local instantâneo, porque há de comensurar-se com o espaço, por cuja divisão e divide o tempo, como o prova Aristóteles. Por onde, não é necessário que o corpo seja movido por Deus instantaneamente, mas que o seja pela velocidade que Deus dispõe.

#### **Art. 4 — Se Cristo subiu acima de todos os céus.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que Cristo não subiu acima de todos os céus.**

1. — Pois, diz a Escritura: O Senhor habita no seu santo templo, o trono do Senhor é no céu. Ora, o que está no céu não está acima dele. Logo, Cristo não subiu acima de todos os céus.

2. Demais. — Dois corpos não podem estar no mesmo lugar. Ora, como não passou de um extremo para outro, transitando pelo meio, parece que Cristo não podia subir além de todos os céus, a menos que o céu não se dividisse. O que é impossível.

3. Demais. — A Escritura refere que uma nuvem o ocultou aos olhos deles. Ora, as nuvens não podem elevar-se acima dos céus. Logo, Cristo não subiu acima de todos os céus.

4. Demais. — Cremos que Cristo há de permanecer perpetuamente no lugar onde subiu. Ora, o contrário à natureza não pode ser sempiterno; pois, o que é segundo a natureza se realiza no mais das vezes e mais frequentemente. Ora, sendo contra a natureza de um corpo terrestre existir acima do céu, parece que o corpo de Cristo não subiu acima dele.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Subiu acima de todos os céus, para encher todas as causas.

**SOLUÇÃO.** — Tanto mais perfeitamente um corpo participa da bondade divina, tanto mais de ordem corpórea superior é, que é a ordem local. Assim, os corpos que têm maior formalidade são naturalmente superiores, como está claro no Filósofo; pois, pela forma é que cada corpo participa do ser divino. Ora, mais participa da divina bondade o corpo, pela glória, do que qualquer corpo natural, pela forma da sua natureza. E dentre os outros corpos gloriosos é manifesto que o corpo de Cristo tem glória mais refulgente. Por onde, convenientíssimo lhe é estar constituído no alto, acima de todos os corpos. Por isso àquilo do Apóstolo — subindo ao alto, diz a Glosa: Em lugar e dignidade.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Dizemos que o trono de Deus e no céu, não que este o contenha, mas antes, como contido por ele. Por onde, não é necessário haja nenhuma parte do céu superior a ele, mas sim, que ele seja superior a todos os céus, como o diz a Escritura: A tua magnificência se elevou sobre os céus.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Embora um corpo não possa por natureza, ocupar o mesmo lugar que outro, contudo Deus pode fazer milagrosamente com que ambos ocupem o mesmo lugar. Assim fez o corpo de Cristo nascer do ventre virginal de Maria e passou através de portas fechadas, como diz S. Gregório. Logo, podia o corpo de Cristo ocupar o mesmo lugar que outro, não por propriedade corpórea sua, mas por auxílio e obra do poder divino.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A nuvem referida não prestou nenhum auxílio, como meio pelo qual Cristo fosse conduzido ao céu; mas apareceu, como sinal manifestativo da divindade, assim como a glória do Deus de Israel aparecia sobre o tabernáculo em forma de nuvem.

**RESPOSTA À QUARTA.** — O corpo glorioso não é em virtude dos princípios mesmos da sua natureza que pode estar no céu ou acima dele; mas recebe essa capacidade, da alma bem-aventurada, donde tira a sua glória. E, assim como o movimento do corpo glorioso para cima não é violento, também não o é o repouso. Por onde, nada impede seja este sempiterno.

## **Art. 5 — Se o corpo de Cristo subiu acima de todas as criaturas espirituais.**

**O quinto discute-se assim.** — Parece que o corpo de Cristo não subiu acima de todas as criaturas espirituais.

1. — Pois, seres que não respondem à mesma acepção não podem ser comparados entre si. Ora, o lugar não é atribuído na mesma acepção às criaturas corporais e espirituais, como resulta do que foi dito na Primeira Parte. Logo, parece que não podemos dizer que o corpo de Cristo subiu acima de todas as criaturas espirituais.

2. Demais. — Agostinho diz que o espírito tem preeminência sobre todos os corpos. Ora, ao ser mais nobre é devido um lugar mais nobre. Logo, parece que não ascendeu sobre todas as criaturas espirituais.

3. Demais. — Todo lugar é ocupado por um corpo, porque não há vácuo em a natureza. Se portanto nenhum corpo ocupa um lugar mais elevado que o espírito, na ordem dos corpos naturais, nenhum lugar haverá superior ao das criaturas espirituais. Logo, o corpo de Cristo não podia subir acima de todas as criaturas espirituais.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Constitui sobre todo o principado e potestade e sobre todo o nome que se nomeia não só neste século, mas ainda no futuro.

**SOLUÇÃO.** — Tanto mais elevado lugar é devido a um ser quanto mais nobre é, quer esse lugar seja próprio, como o é aos corpos, por contato material, quer por contato espiritual, como às substâncias espirituais. Donde, pois, às substâncias espirituais é próprio, por conveniência, o lugar celeste, o supremo dos lugares, por serem essas as substâncias supremas na ordem das substâncias. Ora, o corpo de Cristo, embora inferior às substâncias espirituais, se levarmos em conta as condições da natureza corpórea; considerando-se porém a dignidade da união, conjunta com Deus pessoalmente, sobrepuja a dignidade de todas as substâncias espirituais. Por onde, pela razão da conveniência referida, é-lhe devido um lugar mais elevado, acima de todas as criaturas, mesmo espirituais. Donde o dizer Gregório: Quem fez todas as causas foi exaltado sobre todas pelo seu poder.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Por uma razão é atribuído o lugar à substância corpórea e, por outra, à substância espiritual. Contudo o principio é comum a ambas, que ao ser mais digno é atribuído um lugar superior.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A objeção colhe em relação ao corpo de Cristo, quanto à condição da natureza corpórea, mas não quanto à noção de união.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A comparação aduzida pode fundar-se na noção de lugar; e então nenhum lugar há tão alto que exceda a dignidade das substâncias espirituais; e nesse sentido a objeção colhe. Ou pode fundar-se na dignidade dos seres aos quais o lugar é atribuído. E então ao corpo de Cristo compete estar acima de todas as criaturas espirituais.

## **Art. 6 — Se a ascensão de Cristo é a causa da nossa salvação.**

**O sexto discute-se assim. — Parece que a ascensão de Cristo não é a causa da nossa salvação.**

1. — Pois, Cristo foi à causa da nossa salvação, pela ter merecido. Ora, com a sua ascensão nada nos mereceu; porque foi ela um prêmio da sua exaltação, e não se identifica o mérito com o prêmio como não é a via idêntica ao seu termo. Logo, parece que a ascensão de Cristo não é a causa da nossa salvação.

2. Demais. — Se a ascensão de Cristo fosse a causa da nossa salvação, sê-lo-ia sobretudo porque a sua ascensão teria sido a causa da nossa. Ora, a nossa ascensão nó-la mereceu a sua Paixão, conforme aquilo do Apóstolo: Temos confiança de entrar no santuário pelo sangue de Cristo. Logo, parece que a ascensão de Cristo não foi a causa da nossa salvação.

3. Demais. — Cristo nos conferiu uma salvação sempiterna conforme à Escritura: A minha salvação será para sempre. Ora, Cristo não subiu ao céu a fim de nele permanecer para sempre; pois, diz a Escritura: Assim como o vistes assunto ao céu, assim virá. E também refere ela que apareceu a muitos santos, em vários lugares, depois da sua ascensão; assim, a Paulo. Logo, parece que a sua ascensão não é a causa da nossa salvação.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: A vós convém-vos que eu vá, isto é que me separe de vós pela ascensão.

**SOLUÇÃO.** — A ascensão de Cristo é a causa da nossa salvação, de dois modos: por nosso lado e por parte de Cristo. Por nosso lado, porque a ascensão de Cristo eleva-nos o espírito para ele. Pois, a sua ascensão, como dissemos, anima-nos, primeiro, a fé: depois, a esperança; enfim, a caridade. Em quarto lugar, aumenta-nos a reverência para com ele, por já não o considerarmos homem da terra, mas o Deus do céu, conforme o diz o Apóstolo: Se houve tempo em que conhecemos a Cristo segundo a carne - isto é, como mortal, tendo-o somente na conta de homem, conforme o expõe a Glosa - já agora o não conhecemos deste modo.

Por parte de Cristo, relativamente ao que fez, subindo ao céu em bem da nossa salvação. Assim, primeiro, preparou-nos o caminho para subirmos ao céu, conforme ele próprio o disse: Vou aparelhar-vos o lugar. E noutra passo diz a Escritura: Subiu abrindo o caminho adiante deles. Pois, sendo a nossa cabeça, hão de os membros acompanhá-la para onde for. Daí o seu dito: Onde eu estou estejais vós também. E como sinal disso, levou para o céu as almas dos santos, que livrou do inferno, segundo aquilo da Escritura: Subindo Cristo ao alto, fez escrava a escravidão; porque os que foram escravizados pelo diabo conduziu-os consigo ao céu, como para um lugar estranho à natureza humana — felizes captivos, pois ganhou-os para si com a sua vitória. — Segundo, porque assim como o pontífice do Antigo Testamento entrava no santuário para interceder junto de Deus pelo povo, assim também Cristo entrou no céu para interceder por nós, na frase do Apóstolo. Pois a sua própria figura, de natureza humana, com que entrou no céu, é de certo modo uma intercessão por nós; porquanto, o ter Deus exaltado a natureza humana em Cristo leva-o também a ter misericórdia daqueles por quem o Filho de Deus assumiu a natureza humana. - Terceiro para que, constituído quase Deus e Senhor no trono celeste, nos conferisse assim aos homens os seus dons divinos, segundo aquilo do Apóstolo: Subiu acima de todos os céus para encher todas as causas - de seus dons, segundo a Glosa.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A ascensão de Cristo é a causa da nossa salvação, não a modo de mérito, mas a modo de eficiência, como dissemos acima a propósito da ressurreição.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A Paixão de Cristo é a causa da nossa ascensão ao céu, propriamente falando, por nos livrar do pecado que nô-la impedia; e a modo de mérito. Mas a ascensão de Cristo é diretamente a causa da nossa ascensão, quase fazendo-a começar no nosso chefe, ao qual hão de os membros estar unidos.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Cristo, uma vez subido ao céu, ganhou para si e para nós e perpetuamente o direito e a dignidade à mansão celeste. E a essa dignidade não derroga o fato de às vezes e excepcionalmente descer em corpo à terra, quer para mostrar-se a todos, como o fará no juízo, quer para se mostrar a alguém especialmente, como a Paulo, segundo o refere a Escritura. E para não crer ninguém que isso se deu, não, estando Cristo presente corporalmente, mas apenas alguma aparência sua, o contrário resulta do que diz o Apóstolo para confirmar a fé na ressurreição: última mente foi também visto de mim como de um abortivo. Visão essa que não provaria a verdade da ressurreição, se não fosse o seu verdadeiro corpo o visto por ele.

## Questão 58: De Cristo sentado à direita do Pai

Em seguida devemos tratar de Cristo enquanto sentado à direita do Pai.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

### Art. 1 — Se deve Cristo sentar-se à direita de Deus Padre.

**O primeiro discute-se assim. — Parece que não deve Cristo sentar-se à direita de Deus Padre.**

1. — Pois, à direita e a esquerda são diferentes posições dos corpos. Ora, a Deus nada de corpóreo convém, como diz o Evangelho. Logo parece que Cristo não está sentado à direita do Pai.

2. Demais. — Quem se assenta à direita de outrem tem-no a esse à esquerda. Se, pois, Cristo está sentado à direita do Padre resulta que o Padre está sentado à esquerda de Cristo — o que é inconveniente.

3. Demais. — Sentar e estar de pé entre si se opõem. Ora, Estevam diz: Eis estou eu vendo os céus abertos e o Filho do homem que está em pé à direita de Deus. Logo, parece que Cristo não está sentado à direita do Padre.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Na realidade o Senhor Jesus, depois de assim lhes haver falado, foi assento ao céu, onde está assentado à mão direita de Deus.

**SOLUÇÃO.** — Pela expressão — estar sentado podemos entender duas coisas: o repouso, segundo aquilo do Evangelho - Ficai de assento na cidade; e também o poder real ou judiciário, segundo aquele outro lugar - O rei que está assentado no seu trono de justiça, dissipa todo o mal só com o seu olhar. Ora, de ambos os modos convém a Cristo estar sentado à direita do Pai. — Primeiro, enquanto permanece eternamente incorruptível na beatitude do Pai, denominada à sua direita, segundo a Escritura: Deleitações à tua direita para sempre. Por isso diz Agostinho: Está sentado à direita do Pai. Estar sentado significa habitar, no sentido em que dizemos de alguém — habita naquela terra há três anos. Por estar, pois, Cristo sentado à direita do Padre, entendi que é bem-aventurado, sendo a dextra do Padre o nome da sua felicidade. - De outro modo dizemos que Cristo está sentado à direita do Pai, porque reina com ele, recebendo dele o seu poder de julgar; assim como quem se senta à direita do rei assiste-o nas suas funções de reinar e julgar. Donde o dizer Agostinho: Pela direita entendi o poder que Cristo homem recebeu de Deus, a fim de vir a julgar quem veio antes a ser julgado.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Como ensina Damasceno, não supomos um lugar material quando falamos na direita do Pai. Pois, como poderia ocupar a direita, enquanto lugar, aquele que é incircunscriptível? Porque direita e esquerda, materialmente falando, são propriedades dos seres circunscriptíveis. Por onde, o que entendemos pela direita do Padre é a glória e a honra da divindade.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A objeção colhe, entendendo-se que Cristo está materialmente sentado à direita do Padre. Por isso diz Agostinho: Se entendermos que Cristo está corporalmente sentado à direita do Pai, então lhe estará à esquerda. Pois, lá, isto é, na bem-aventurança eterna, só há direita, porque não existe aí nenhuma miséria.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Diz Gregório: Estar sentado é próprio do juiz, ao passo que estar de pé o é de quem combate ou serve. Por isso Estevam, no meio dos trabalhos da luta, viu de pé quem o fortalecia. Marcos, porém refere que o viu sentado depois da ascensão; porque o juiz será visto ao fim, depois da glória da sua ascensão.

## **Art. 2 — Se estar sentado à direita do Padre convém a Cristo enquanto Deus.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que estar sentado à direita do Padre não convém a Cristo enquanto Deus.**

1. — Pois Cristo, enquanto Deus é à direita do Padre. Ora, ser a direita de alguém e estar-lhe sentado à direita não é o mesmo. Logo, Cristo, enquanto Deus, não está sentado à direita do Padre.

2. Demais. — O Evangelho diz: O Senhor Jesus foi assunto ao céu onde está sentado à mão direita de Deus. Ora, Cristo não foi assunto do céu enquanto Deus. Logo, também não é como Deus que está sentado à direita de Deus.

3. Demais. — Cristo, enquanto Deus é igual ao Padre e ao Espírito Santo. Logo, se Cristo, enquanto Deus, está sentado à direita do Padre, pela mesma razão o Espírito Santo estará sentado à direita do Pai e do Filho; e o próprio Pai, à direita do Filho. O que não se lê em nenhum lugar da Escritura.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno: Chamamos direita do Padre à glória e às honras da divindade, onde o Filho de Deus tem o seu lugar antes de todos os séculos como Deus e consubstancial com o Pai.

**SOLUÇÃO.** — Como do sobredito se colige, ao vocábulo — direita — podemos atribuir três sentidos: primeiro, conforme Damasceno, a glória da divindade; segundo, de acordo com Agostinho, a beatitude do Padre; terceiro, ainda de acordo com o mesmo, o poder judiciário. Ora, o fato de estar sentado, como se disse, designa uma habitação, ou uma dignidade régia ou judiciária. Por onde, estar sentado à direita do Padre outra causa não é senão participar simultaneamente com ele da glória da divindade, da beatitude e do poder judiciário, e isso de modo imutável e como rei. Ora, isso convém ao Filho enquanto Deus. Por onde, é manifesto que Cristo, enquanto Deus, está sentado à direita do Padre: contanto que a preposição a, (ad) que é transitiva, signifique a ordem da origem, e não o grau de natureza ou de dignidade, que nenhum existe nas Pessoas divinas, como estabelecemos na Primeira Parte.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O Filho de Deus é chamado a direita do Padre em sentido próprio, do mesmo modo por que também é chamado a virtude do Pai. Ora, a direita do Padre, nas três significações supra-referidas, é algo de comum às três Pessoas.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Cristo, enquanto homem foi assunto à honra divina, que supõe o fato de estar sentado à direita do Padre. Contudo, essa honra convém por disposição divina, a Cristo enquanto Deus, não em virtude de qualquer assunção, mas pela origem eterna.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — De nenhum modo podemos dizer que o Padre está sentado à direita do Filho ou do Espírito Santo; porque o Filho e o Espírito Santo tiram a sua origem do Pai e não inversamente. Mas o Espírito Santo podemos propriamente dizer, que está sentado à direita do Pai ou do Filho, no sentido referido; embora por uma certa apropriação o estar sentado seja atribuído ao Filho, de quem é próprio a igualdade; porque, como diz Agostinho, ao Padre é própria a unidade, ao Filho a igualdade e ao Espírito Santo a conexão entre a unidade e a igualdade.

### **Art. 3 — Se estar sentado à direita do Padre convém a Cristo enquanto homem.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que estar sentado à direita do Padre não convém a Cristo enquanto homem.**

1. — Pois, como diz Damasceno, chamamos direita do Padre à glória e às honras da divindade. Ora, a glória e as honras da divindade não convém a Cristo enquanto homem. Logo parece que Cristo, enquanto homem, não está sentado à direita do Pai.

2. Demais. — O fato de estar sentado à direita de quem reina parece que exclui a sujeição; porque o sentado à direita de quem reina de certo modo reina com ele. Ora, Cristo enquanto homem, está sujeito ao Pai, segundo o Apóstolo. Logo, parece que Cristo, enquanto homem, não está sentado à direita do Pai.

3. Demais. — Aquilo do Apóstolo - Que está à mão direita de Deus, diz a Glosa: isto é, igual ao Pai pela honra em virtude da qual o Pai é Deus; ou, à direita do Pai. isto é, participante dos mais elevados dons de Deus. E àquele outro lugar: Está sentado à direita da majestade nas alturas. comenta: isto é. como tendo a igualdade com o Padre. acima de todos os seres, pelo lugar e pela dignidade. Ora. ser igual a Deus não convém a Cristo enquanto homem, pois nessa qualidade, ele próprio o disse: O Pai é maior do que eu. Logo, parece que estar sentado à direita do Pai não convém a Cristo enquanto homem.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Pela direita entendi o poder que tinha Cristo, recebido de Deus, pelo qual virá a julgar, ele que viera para ser julgado.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos pela direita do Padre entende-se ou a glória mesma de Cristo, ou a sua bem-aventurança eterna ou o seu poder judiciário e real. Pois a preposição - a - designa de certo modo o acesso à direita, o que implica a conveniência com uma certa distinção, como se disse. O que de três modos pode ser. — Primeiro, sendo a conveniência da natureza e a distinção da pessoa. E assim, Cristo, como Filho de Deus está sentado à direita do Padre porque tem a mesma natureza que ele. Por onde, a conveniência e a distinção referidas cabem essencialmente tanto ao Filho como ao Pai. E isso é ter o Filho a igualdade com o Pai. — De outro modo, pela graça da união; e esta implica, ao inverso, a distinção de natureza e a unidade de pessoa. E, por aí, Cristo, enquanto homem, é o Filho de Deus e, por consequência, está sentado à direita do Pai; mas de modo que a expressão enquanto não designe a condição da natureza, mas a unidade do suposto como já expusemos. — Em terceiro sentido, o referido acesso pode ser entendido segundo a graça habitual, mais abundante em Cristo que em todas as demais criaturas por ter a natureza humana de Cristo, em si mesma maior beatitude que a das outras criaturas: e por ter ainda sobre todas o poder real e judiciário.

Assim, pois, a expressão enquanto, designando a condição da natureza, Cristo, enquanto Deus, está sentado à direita do Padre, isto é, tem igualdade com o Padre. Mas, enquanto homem, está sentado à direita do Padre, isto é, participa dos bens paternos mais elevados que os de todas as criaturas, isto é, tem uma beatitude maior e exerce o poder judiciário. Se porém — enquanto — designa a unidade de suposto, então também, enquanto homem, está sentado à direita do Padre, pela igualdade de honras, isto é, enquanto que em nossa veneração atribuímos as mesmas honras ao Filho de Deus e à natureza assumida como dissemos.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A humanidade de Cristo, segundo as condições da sua natureza, não tem a glória ou as honras da divindade; tem-nas porém, em razão da pessoa a que está unida. Por isso Damasceno acrescenta no mesmo lugar: Dela, isto é, da glória da divindade, o Filho de

Deus frui, antes de todos os séculos, enquanto Deus; e, com a sua carne glorificada, está sentado à dextra do Pai com quem é consubstancial. Assim, todas as criaturas lhe atribuem a mesma adoração, como Deus e homem.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Cristo, enquanto homem está sujeito ao Padre, designando - enquanto - a condição da natureza. E, assim não lhe cabe estar sentado à direita do Padre, por uma razão de igualdade que, como homem, não lhe assiste. Mas, cabe-lhe estar sentado à direita do Padre, entendendo-se por isso a excelência de beatitude e o seu poder judiciário sobre todas as criaturas.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Fruir da igualdade com o Padre não convém à natureza humana de Cristo em si mesma, senão só à pessoa assumente. Mas, participar dos dons mais elevados de Deus, enquanto excedentes às demais criaturas, isso o pode a natureza assumida, em si mesma.

## **Art. 4 — Se estar sentado à direita do Padre é próprio de Cristo.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que estar sentado à direita do Padre não é próprio de Cristo.**

1. — Pois, diz o Apóstolo: Deus nos ressuscitou e nos fez assentar nos céus com Jesus Cristo. Ora, ser ressuscitado não convém a Cristo. Logo, nem, pela mesma razão, estar sentado à direita de Deus, nas alturas.

2. Demais. — Como diz Agostinho, o estar Cristo sentado à direita do Padre é participar-lhe da beatitude. Ora isso o podem muitas criaturas. Logo, parece que estar sentado à direita do Padre não é próprio de Cristo.

3. Demais. — O próprio Cristo disse: Aquele que vencer eu o farei assentar comigo no meu trono, assim como eu mesmo, também depois que venci, me assentei igualmente com meu Pai no seu trono. Ora, Cristo está sentado à direita do Padre por lhe estar sentado no trono. Logo, também os outros que vencem estão sentados à direita do Padre.

4. Demais. — O Senhor diz: Terdes assento à minha mão direita ou à esquerda não me pertence a mim o dar-vos-lo, mas isso é para quem está preparado por meu Pai. Ora, tê-la-ia dito em vão se isso a ninguém estivesse preparado. Logo, estar sentado à direita do Padre não convém só a Cristo.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo pergunta: A qual dos anjos disse alguma vez - Senta-te à minha direita, isto é, participa dos meus melhores bens, ou se o meu igual pela divindade? E como que responde: A nenhum. Ora, os anjos são superiores às outras criaturas. Logo, com maior razão, a ninguém mais, senão a Cristo, convém ter assento à direita do Pai.

**SOLUÇÃO.** — Como explicamos, dizemos que Cristo está sentado à direita do Padre, por ser igual a ele, pela sua natureza divina; e, pela sua natureza humana, frui de modo excelente, mais que qualquer outra criatura, dos bens divinos. Ora, uma e outra causa só a Cristo compete. Por onde, ninguém mais, nem anjo nem homem, pode sentar-se à direita do Padre, senão Cristo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Sendo Cristo a nossa cabeça, tudo o que lhe é conferido, também a nós o é por meio dele. E por isso, tendo já ressuscitado, diz o Apóstolo que de certo modo nos ressuscitou consigo, que contudo ainda não ressuscitamos, mas havemos de ressuscitar, segundo aquilo do Apóstolo: Aquele que ressuscitou dos mortos a Jesus Cristo também dará vida aos vossos corpos mortais. E, conforme do mesmo modo de exprimir-se, acrescenta que nos fez assentar nos céus, isto é, pelo fato mesmo de aí estar sentado Cristo, nossa cabeça.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Sendo a direita a felicidade divina, estar sentado à direita não significa somente gozar da felicidade mas fruí-la, de certo modo com poder dominical, como própria e natural. O que só a Cristo convém, e a nenhuma outra criatura. — Podemos porém dizer, que todo santo que goza da bem-aventurança está constituído à direita de Deus. Por isso diz o Evangelho: Porá as ovelhas à direita.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Trono, no lugar aduzido, significa o poder judiciário que Cristo tem, do Padre. E nesse sentido se diz que está sentado no trono do Pai. Os outros santos, porém, recebem o poder judiciário, de Cristo. E nessa acepção se diz que estão sentados no trono de Cristo conforme aquilo do Evangelho: Bastareis sentados sobre doze tronos e julgareis as doze tribos de Israel.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Como explica Crisóstomo, esse lugar, isto é, o de quem está sentado à direita, é inacessível a todos, não só aos homens, mas também aos anjos. Pois, Paulo nos mostra o privilégio do Unigênito quando pergunta: A qual dos anjos disse alguma vez - senta-te à minha direita? O Senhor, assim, responde para condescender à suplicação dos que o interrogavam, e não que houvesse certos que haveriam de se assentar à direita do Padre. Pois, o que só pediam era ocupar ao lado dele lugar superior aos dos outros. - Mas também podemos dizer, que os filhos de Zebedeu pediam terem maior excelência que os outros, por participarem do poder judiciário de Cristo. E assim, não pediam os fizesse sentar à direita ou à esquerda do Padre, mas à direita ou à esquerda de Cristo.

## Questão 59: Do poder judiciário de Cristo

Em seguida devemos tratar do poder judiciário de Cristo. Da execução do juízo final trataremos mais desenvolvidamente quanto examinarmos o concernente ao fim do mundo. Por agora basta tratarmos só do que respeita à dignidade de Cristo.

E nesta questão discutem-se seis artigos:

### **Art. 1 — Se o poder judiciário deve ser especialmente atribuído a Cristo.**

**Parece que o poder judiciário não deve ser especialmente atribuído a Cristo.**

1. — Pois, julgar é um poder próprio de quem é senhor, em relação aos seus súditos. Por isso pergunta o Apóstolo: Quem és tu que julgas o servo alheio. Ora, ter o domínio das criaturas é comum a toda a Trindade. Logo, o poder judiciário não deve ser atribuído especialmente a Cristo.

2. Demais. — Daniel diz: O antigo dos dias se assentou. E acrescenta: Assentou-se o juízo e abriram-se os livros. Ora, pelo Antigo dos dias entende-se o Padre; porque, como diz Hilário, o Padre é eterno. Logo, o poder judiciário deve ser atribuído antes ao Pai que a Cristo.

3. Demais. — Compete julgar a quem compete arguir. Ora, arguir compete ao Espírito Santo, conforme o diz o Senhor: Ele quando vier, isto é, o Espírito Santo, arguirá o mundo do pecado e da justiça e do juízo. Logo, o poder judiciário deve ser atribuído antes ao Espírito Santo que a Cristo.

Mas, *em contrário*, a Escritura, referindo-se a Cristo: Ele é o que por Deus foi constituído juiz de vivos e mortos.

**SOLUÇÃO.** — A emissão de um juízo exige três condições. Primeiro, o poder de governar súditos, donde o dizer a Escritura: Não pretendas ser juiz se não tens valor para romperes com esforço por entre as iniquidades. Em segundo lugar é necessário a retidão do zelo, isto é, não devemos proferir o juízo por ódio ou inveja, mas por amor da justiça, segundo aquilo da Escritura: Porque o Senhor castiga aquele a quem ama e acha nele a sua complacência como um pai a seu filho. Terceiro, é necessária a sabedoria, fundada na qual formamos o juízo, donde o dizer a Escritura: O juiz sábio fará justiça ao seu povo. Ora, as duas primeiras condições o juízo as preexige; mas na terceira é que propriamente se funda a forma dele, pois, a razão mesma do juízo é a lei da sabedoria ou da verdade, segundo a qual julgamos. — E como o Filho é a Sabedoria gerada e a Verdade procedente do Pai, que perfeitamente o representa, por isso o poder judiciário é atribuído como próprio ao Filho de Deus. Por isso diz Agostinho: Esta é aquela Verdade incomutável, acertadamente chamada a lei de todas as artes e a arte do Artífice onipotente. Pois, assim como nós e todas as almas racionais julgamos com retidão os nossos inferiores, fundados na Verdade, assim só a Verdade é quem nos julga, quando estamos a ela unidos. Mas julgá-la a ela nem o Pai o pode, pois não é menor que ele. Por isso, o que o Pai julga, por meio dela é que julga. E depois conclui: Portanto o Pai não julga a ninguém, mas deu ao Filho todo poder de julgar.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A razão aduzida prova que o poder judiciário é comum a toda a Trindade; o que é verdade. Contudo e por uma certa apropriação, o poder judiciário é atribuído ao Filho, como dissemos.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Como diz Agostinho, ao Pai é atribuída à eternidade para pôr em evidência o princípio, implicado na idéia de eternidade. Assim, no mesmo lugar diz ainda, que o Filho é a arte do Pai. Por onde, a autoridade de julgar é atribuída ao Pai enquanto princípio do Filho; mas a função mesma de julgar é atribuída ao Filho, que é a arte e a sabedoria do Pai. De modo que, assim como o Pai faz tudo

pelo Filho, como a arte sua que é, assim também tudo julga pelo Filho, por ser este a sua sabedoria e a sua verdade. Tal é o significado das palavras de Daniel, quando diz que o Antigo dos dias se assentou, acrescentando depois, que o Filho do homem chegou até o Antigo dos dias e lhe deu o poder e a honra e o reino. Dando assim a entender, que a autoridade de julgar é própria do Pai, de quem o Filho recebe o poder de julgar.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como explica Agostinho, quando Cristo disse que o Espírito Santo arguirá o mundo do pecado, é como se tivesse dito: Ele difundirá nos nossos corações a caridade. E é assim que, livres do temor, tereis a liberdade de arguir. Por onde, ao Espírito Santo é atribuído o juízo, não quanto à essência dele, mas quanto ao desejo de julgar, que os homens têm.

## **Art. 2 — Se o poder judiciário convém a Cristo enquanto homem.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que o poder judiciário não convém a Cristo enquanto homem.**

1. — Pois, diz Agostinho, que o juízo é atribuído ao Filho, enquanto a lei primeira da verdade. Ora, isto é próprio de Cristo, como Deus. Logo, o poder judiciário não convém a Cristo, enquanto homem, mas enquanto Deus.

2. Demais. — Ao poder judiciário pertence premiar os que procedem bem, assim como punir os maus. Ora, o prêmio das boas obras é a beatitude eterna, só dada por Deus. Assim, diz Agostinho, que pela participação de Deus, e não pela de nenhuma alma santa, é que a alma se torna feliz. Logo, parece que o poder judiciário não compete a Cristo, enquanto homem, mas enquanto Deus.

3. Demais. — Ao poder judiciário de Cristo pertence o poder de julgar as cogitações ocultas dos corações, segundo aquilo do Apóstolo: Não julgueis antes do tempo, até que venha o Senhor, o qual não só porá às claras o que se acha escondido nas mais profundas trevas, mas descobrirá ainda o que há de mais secreto nos corações. Ora, isso só ao poder divino pertence, conforme à Escritura: Depravado é o coração de todos e impenetrável: quem o conhecerá? Eu sou o Senhor, que esquadrinha o coração e que sondo os afetos, que dou a cada um segundo o seu caminho. Logo, o poder judiciário não convém a Cristo, enquanto homem, mas enquanto Deus.

Mas, *em contrário*: o Evangelho: Deu-lhe o poder de exercitar o juízo porque é Filho do homem.

**SOLUÇÃO.** — Crisóstomo parece ser de opinião que o poder judiciário não convém a Cristo enquanto homem, mas só enquanto Deus. E por isso expõe assim o lugar citado de João: Deu-lhe o poder de exercitar o juízo, Nem vos admireis disso, pois, é o Filho de Deus. Assim, não recebeu o exercício do juízo por ser homem; mas por ser o Filho do Deus inefável, por isso é juiz. Como, porém, exceda tudo o que dizia à capacidade humana, por isso o Evangelho resolve a dificuldade dizendo: Não vos admireis, ser Filho do homem, pois esse mesmo é também Filho de Deus. E isso o prova pelo efeito da ressurreição, e acrescenta: Porque veio à hora em que todos os que estão nos sepulcros ouvirão a voz de Deus.

Devemos porém notar que, embora em Deus resida a autoridade primeira de julgar, contudo comete aos homens o poder judiciário relativamente dos que lhes estão sujeitos à jurisdição. Donde o dizer a Escritura: Julgai o que for justo; acrescentando depois - Porque é o juízo de Deus, isto é, pela autoridade dele é que julgais. Ora, como dissemos, Cristo, mesmo na sua natureza humana, é a cabeça de toda a Igreja, pois debaixo de seus pés Deus sujeitou todas as coisas. Por isso lhe pertence, mesmo enquanto homem exercer o poder judiciário. Donde o dizer Agostinho, que o lugar citado do Evangelho deve ser entendido como significando: Deu-lhe o poder de proferir juízo, por ser o Filho do Homem. Não certo

pela condição da natureza humana, porque então todos os homens teriam tal poder como objeto Crisóstomo, mas por lh'o pertencer à graça de chefe que Cristo como homem recebeu.

Deste modo cabe, pois, a Cristo, enquanto homem, o poder judiciário, por três razões. — Primeiro, pela sua união e afinidade com os homens. Pois, assim como Deus obra, por causas mediatárias, como as mais próximas dos efeitos, assim julga os homens por meio de Cristo homem, para se lhes tornar o juízo mais suave. Donde o dizer o Apóstolo: Não temos um pontífice que não possa compadecer-se das nossas enfermidades, mas que foi tentado em todas as coisas à nossa semelhança, exceto o pecado. Cheguemo-nos pois confiadamente ao trono da graça. — Segundo, porque no juízo final, como ensina Agostinho, haverá a ressurreição dos corpos dos mortos, que Deus ressuscitará mediante o Filho do Homem; assim como peio mesmo Cristo ressuscita as almas, enquanto Filho de Deus. — Terceiro, porque, como ensina Agostinho, era justo que os que iam ser julgados vissem o juiz. Ora, iam ser julgados os bons e os maus. Restava, pois, que no juízo a forma de servo se manifestasse aos bons e aos maus, mas a forma de Deus fosse reservada só para os bons.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O juízo deve ter na verdade a sua regra; mas ao homem conformado com a verdade pertence julgar enquanto fazendo com ela uma só realidade, quase como a lei e a justiça animada. Por isso, no mesmo lugar Agostinho aduz o passo do Apóstolo: O espiritual julga de todas as coisas. Ora, a alma de Cristo, mais que as outras criaturas, estava unida à verdade e dela cheia, segundo o Evangelho: Vimo-lo cheio de graça e de verdade. E, assim sendo, à alma de Cristo sobretudo pertence julgar de todas as coisas.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Só Deus pode tornar, pela sua participação; bem-aventuradas as almas. Mas, levar o homem à bem-aventurança pode-o Cristo enquanto cabeça e autor da salvação deles, segundo aquilo do Apóstolo: Havendo de levar muitos filhos à glória, convinha consumasse pela paixão o autor da salvação deles.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Conhecer as cogitações ocultas dos corações e julgar delas essencialmente só o pode Deus; mas pela refluência da divindade na alma de Cristo, pode também ele conter e julgar os segredos do coração, como dissemos quando tratamos da ciência de Cristo. Por isso diz o Apóstolo: No dia em que Deus há de julgar as coisas ocultas dos homens por Jesus Cristo.

### **Art. 3 — Se Cristo conquistou por seus méritos o poder judiciário.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que Cristo não conquistou por seus méritos o poder judiciário.**

1. — Pois, o poder judiciário procede da dignidade real, segundo aquilo da Escritura: O rei que está assentado no seu trono de justiça, dissipa todo o mal só com o seu olhar. Ora, Cristo alcançou a dignidade real, sem méritos. Pois, essa lhe cabe pelo só fato de ser o unigênito de Deus, conforme o diz o Evangelho: O Senhor Deus lhe dará o trono do seu pai Davi e reinará eternamente na casa de Jacó. Logo, Cristo não obteve o poder judiciário pelos seus méritos.

2. Demais. — Como se disse, o poder judiciário cabe a Cristo, enquanto nosso chefe. Ora, a graça de Cristo não lhe cabe em virtude de méritos, mas resulta da união pessoal entre a natureza divina e a humana, segundo o Evangelho: Nós vimos a sua glória como de Filho unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade; e todos nós participamos da sua plenitude. Logo, parece que não foi por méritos seus que Cristo teve o poder judiciário.

3. Demais. — O Apóstolo diz: O espiritual julga todas as coisas. Ora, o homem se torna espiritual pela graça, que não depende de méritos, doutra sorte a graça não será graça, na frase do Apóstolo. Logo parece que Cristo não tem o poder judiciário, como ninguém o tem, em virtude de méritos, mas só pela graça.

Mas, *em contrário*, a Escritura: A tua causa tem sido julgada como a de um ímpio; ganharás a causa e sentença. E Agostinho diz: Sentar-se-á como juiz aquele que foi julgado; condenará os verdadeiros réus quem foi falsamente feito o réu.

**SOLUÇÃO.** — Nada impede ao mesmo sujeito serem devida a mesma causa a luzes diversas; assim, a glória do corpo ressurrecto convinha a Cristo não só por congruente à divindade e para glória da alma, mas ainda pelo mérito das humilhações da Paixão. Semelhantemente, devemos dizer que o poder judiciário cabe a Cristo homem, tanto por causa da sua pessoa divina, como da dignidade de chefe e da plenitude da graça habitual. E, contudo também a obteve por mérito, de modo que, pela justiça de Deus, fosse juiz quem, por essa justiça pugnou e venceu, sendo julgado injustamente. Por isso ele mesmo diz: Eu venci e me assentei no trono de meu Pai. Ora, por trono se entende o poder judiciário, segundo aquilo da Escritura: Tu te assentaste sobre o trono, tu que julgas segundo a justiça.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A objeção colhe, quanto ao poder judiciário, enquanto devido a Cristo em virtude da sua união mesma com o Verbo de Deus.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A objeção colhe relativamente à graça de chefe.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A objeção procede relativamente à graça habitual, perfectiva da alma de Cristo. Mas o ser o poder judiciário devido a Cristo, desse modo, não exclui também lh'o seja por mérito.

## **Art. 4 — Se Cristo tem o poder judiciário sobre todas as coisas humanas.**

**O quarto discute-se assim.** — Parece que Cristo não tem o poder judiciário sobre todas as coisas humanas.

1. — Pois, como lemos no Evangelho, a um certo da multidão, que pedia a Cristo - Dize a meu irmão que reparta comigo da herança - respondeu: Homem, quem me constituiu a um juiz ou partido sobre vós outros? Logo, não tem o poder judiciário sobre todas as coisas humanas.

2. Demais. — Ninguém pode julgar senão o que lhe está sujeito. Ora, ainda não vemos que todas as coisas estejam sujeitas a Cristo, como diz o Apóstolo. Logo, parece que Cristo não tem o poder judiciário sobre todas as coisas humanas.

3. Demais. — Agostinho diz, que o juízo divino faz com que às vezes os bons sejam afligidos neste mundo e às vezes prosperem, dando-se o mesmo com os maus. Ora, isso já se passava antes da Encarnação de Cristo. Logo, nem todos os juízos de Deus sobre as causas humanas pertencem ao poder judiciário de Cristo.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: O Pai deu todo o juízo ao Filho.

**SOLUÇÃO.** — Se considerarmos a natureza divina de Cristo, então é manifesto que todo o juízo do Pai pertence ao Filho; pois, assim como o Pai faz todas as coisas pelo seu Verbo, assim também pelo seu Verbo julga de todas. — Mas se considerarmos a natureza humana de Cristo, também assim é manifesto que todas as causas lhe estão sujeitas ao juízo. — O que é claro se, primeiro, atendermos à relação da alma de Cristo com o Verbo de Deus. Se, pois, o espiritual julga de todas as coisas, na frase do Apóstolo,

enquanto a alma lhe está unida ao Verbo de Deus, com muito maior razão a alma de Cristo, cheia da verdade do Verbo de Deus, exerce o seu juízo sobre todas as coisas. — O mesmo resulta, segundo, do mérito da sua morte. Porque, como diz o Apóstolo, por isso é que morreu Cristo e ressuscitou, para ser Senhor tanto de mortos como de vivos. Donde o seu poder de julgar a todos. E daí o dizer o Apóstolo no mesmo lugar: Todos compareceremos ante o tribunal de Cristo. E noutro passo da Escritura: Ele lhe deu o poder e a honra e o reino e todos os povos, todas as tribos e todas as línguas o virão. — Em terceiro lugar, isso mesmo se conclui comparando as coisas humanas com o fim da salvação do homem. Pois, a quem cometemos o principal a esse cometemos também o acessório. Ora, todas as coisas humanas se ordenam ao fim da felicidade, que é a salvação eterna, a que os homens são admitidos ou da qual são excluídos, pelo juízo de Cristo, como o diz o Evangelho. Por onde, é manifesto que Cristo exerce o seu poder judiciário sobre todas as coisas humanas.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Como dissemos, o poder judiciário resulta da dignidade real. Ora, Cristo embora fosse constituído rei por Deus, contudo, enquanto viveu na terra, não quis administrar temporalmente o reino terrestre. Assim, ele próprio o disse: O meu reino não é deste mundo. Do mesmo modo, não quis exercer o poder judiciário sobre as coisas temporais, ele que viera elevar os homens ao plano das divinas. Por isso, Ambrósio diz no mesmo lugar: Com razão se abstém dos bens terrenos aquele que descera à terra para nos conquistar os divinos; nem se digna ser juiz de processo e árbitro de riquezas, quem tem o poder de julgar vivos e mortos e é o arbítrio dos méritos.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Todas as causas estão sujeitas a Cristo, quanto ao poder que o Pai lhe deu sobre todas, segundo aquilo do Evangelho: Tem-se-me dado todo o poder no céu e na terra. Mas não lhe estão todas sujeitas, quanto à execução do seu poder; o que se dará no futuro, quando consumará a sua vontade sobre todos, salvando a uns e punindo a outros.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Antes da Encarnação esses juízos eram proferidos por Cristo, enquanto Verbo de Deus; de cujo poder se tornou participante, pela Encarnação a alma que lhe está pessoalmente unida.

## **Art. 5 — Se além do juízo proferido no tempo presente haverá um outro juízo universal.**

**O quinto discute-se assim.** — Parece que além do juízo proferido no tempo presente, não haverá nenhum outro juízo, universal.

1. — Pois, é inútil acrescentar qualquer juízo, depois da atribuição dos últimos prêmios. Ora, no tempo presente é que se faz a atribuição dos prêmios e das penas. Assim, o Senhor disse ao ladrão, na cruz: Hoje serás comigo no paraíso. E noutro lugar o Evangelho diz: Morreu o rico e foi sepultado no inferno. Logo, é vão esperar o juízo final.

2. Demais. — A Escritura, segundo outra letra: Deus não julgará duas vezes a mesma causa. Ora, no tempo presente o juízo de Deus se exerce na ordem temporal e na espiritual. Logo, parece que não devemos esperar nenhum juízo final.

3. Demais. — O prêmio e a pena correspondem ao mérito e ao demérito. Ora, o mérito e o demérito não recaem sobre o corpo senão enquanto instrumento da alma. Logo, nem o prêmio ou a pena são devidos aos corpos senão por causa da alma. Logo, não há necessidade de nenhum juízo final para ser o homem premiado ou punido no seu corpo, além daquele pelo qual são punidas ou premiadas as almas.

Mas *em contrário*, o Evangelho: A palavra que eu tenho falado, essa o julgará no dia último. Logo, haverá em juízo no dia último além do juízo exercido no presente.

**SOLUÇÃO.** — Um ser mutável não pode ser julgado perfeitamente senão depois de consumado. Assim, nenhum juízo perfeito sobre a qualidade de uma ação pode ser proferido, antes de consumada, em si e nos seus efeitos. Pois, muitas ações, que parecem úteis, demonstram-se nocivas pelos seus efeitos. Semelhantemente, nenhum juízo perfeito pode ser proferido de um homem, enquanto não se lhe terminar a vida; porque pode de muitos modos mudar do bem para o mal ou vice-versa, ou do bem para o melhor, ou do mal para o pior. Donde o dizer o Apóstolo: Está decretado aos homens que morram uma só vez e que depois disto se siga o juízo. Devemos, porém, saber que, embora a morte termine a vida de um homem em si mesma, contudo permanece, de certo modo, dependente do futuro. — Primeiro, por viver ainda na memória dos outros, que às vezes dele guardam uma fama boa ou má, que não corresponde à verdade. — Segundo, por perdurar nos filhos, que são como parte do pai, segundo aquilo da Escritura: Morreu o pai dele e foi como se não morresse, porque deixou depois de si um seu semelhante. E contudo, muitos que foram bons deixaram maus filhos e inversamente. — Terceiro, quanto ao efeito das suas obras; assim, o sofisma de Ari e de outros sedutores gerarão a infidelidade até ao fim do mundo, bem como até o fim progredirá a fé nascida da pregação dos Apóstolos. — Quarto, quanto ao corpo que umas vezes é dado honras e, outras, é deixado insepulto ; e contudo vem ao cabo a resolver-se de todo em cinzas. — Quinto, quanto às coisas em que o homem fixou o seu afeto, por exemplo, em certos bens temporais, dos quais uns acabam mais depressa e outros duram mais diuturnamente. Ora, todas essas coisas estão sujeitas à estimativa do juízo divino. Por onde, não podem elas todas ser perfeita e manifestamente julgadas, enquanto dura o curso desta vida. Donde a necessidade de um juízo final, no dia derradeiro, quando o que concerne a cada homem em particular, perfeitamente e de qualquer modo, será perfeita e manifestamente julgado.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Certos foram de opinião que nem as almas dos santos serão premiadas no céu, nem as dos condenados punidas no inferno, até o dia do juízo. O que é manifestamente falso, pelo dito do Apóstolo: Temos confiança e ansiosos queremos mais ausentar-nos do corpo e estar presentes ao Senhor; o que é já não andar por fé, mas por visão, como resulta da sequência do texto. Ora, isso é ver a Deus em essência, no que consiste a vida eterna, conforme está claro no Evangelho. Por onde é manifesto que as almas separadas do corpo vivem na vida eterna. Donde se conclui que depois da morte, no concernente à alma, o homem está posto num estado imutável. E assim, para prêmio da alma não é necessário seja o juízo diferido para depois. Mas, como há outras causas que dizem respeito ao homem e se desenrolam em todo o decurso do tempo e que são alheias ao juízo divino, é necessário que de novo, ao fim dos tempos, sejam trazidas a juízo. Embora, pois, por elas o homem não mereça nem desmereça, contudo lhe redundam de certo modo em prêmio ou em pena. E por isso é necessário seja tudo ponderado no juízo final.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Deus não julgará duas vezes a mesma causa, isto é, à mesma luz. Mas, a luzes diversas, nenhum inconveniente há em julgar ele duas vezes.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Embora o prêmio ou a pena do corpo dependa do prêmio ou da pena da alma, contudo, não sendo a alma mutável, em virtude do corpo, senão por acidente, desde que estiver separada dele ficará num estado imutável e receberá então a sua sentença. Ao contrário, o corpo permanecerá mutável até ao fim dos tempos. Logo e necessariamente, no juízo final é que há de receber o prêmio ou a pena.

## **Art. 6 — Se o poder judiciário de Cristo se estende aos anjos.**

**O sexto discute-se assim. — Parece que o poder judiciário de Cristo não se estende aos anjos.**

1. — Pois, os anjos, tanto os bons como os maus, foram julgados desde o princípio do mundo, quando uns caíram pelo pecado e os outros foram confirmados na beatitude. Ora, os que já foram julgados não precisam sê-la de novo. Logo, o poder judiciário de Cristo não se estende aos anjos.

2. Demais. — Não pertence à mesma pessoa julgar e ser julgada. Ora, os anjos virão com Cristo para julgar, segundo o Evangelho: Quando vier o Filho do homem na sua majestade e todos os anjos com ele. Logo, parece que os anjos não devem ser julgados por Cristo.

3. Demais. — Os anjos são superiores às outras criaturas. Se, pois, Cristo é juiz não só dos homens mas, também dos anjos, pela mesma razão será juiz de todas as criaturas. O que é falso, porque esse é uma atribuição própria da providência de Deus, donde o dizer a Escritura: A qual outro estabeleceu sobre a terra ou a quem pôs sobre o mundo que fabricou? Logo não é Cristo o juiz dos anjos.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Não sabeis que havemos de julgar aos anjos? Ora, os santos não julgarão senão pela autoridade de Cristo. Logo, com maior razão, tem Cristo o poder judiciário sobre os anjos.

**SOLUÇÃO.** — Os anjos estão sujeitos ao poder judiciário de Cristo, não só pela natureza divina deste, enquanto Verbo de Deus, mas também em razão da sua natureza humana. O que resulta de três razões. — Primeiro, da proximidade que tem com Deus a natureza assumida, pois, como diz o Apóstolo, ele em nenhum lugar tomou aos anjos, mas tomou a descendência de Abraão. Por isso a alma de Cristo, mais que nenhum dos anjos, está cheia da virtude do Verbo de Deus. Daí vem que ilumina os anjos, como diz Dionísio e, portanto, pode julgá-los, — Segundo, porque, pela humilhações da Paixão, a natureza humana mereceu ser exaltado, em Cristo acima dos anjos; de modo que, como diz o Apóstolo, ao nome de Jesus se dobre todo o joelho dos que estão nos céus, na terra e nos infernos. Por isso Cristo exerce o poder judiciário também sobre todos os anjos, tanto bons como maus. Em prova do que diz a Escritura: Todos os anjos estavam em pé ao redor do trono. — Terceiro, em razão do que obram em relação aos homens, dos quais Cristo é, de certo modo especial, a cabeça. Onde o dizer o Apóstolo: Todos os espíritos são uns administradores enviados para exercer o seu ministério a favor daqueles que hão de receber a herança da salvação. Estão sujeitos, pois, ao juízo de Cristo, primeiro quanto à ministração das obras que devem ser feitas por eles. Ministração essa que também lhes advém do homem Cristo, a quem os anjos serviam, e a quem os demônios pediam lhes permitissem entrar nos porcos, como refere o Evangelho. — Segundo, quanto aos demais prêmios acidentais dos bons anjos, que são o alegrarem-se com a salvação dos homens, segundo aquilo do Evangelho: Haverá júbilo entre os anjos de Deus por um pecador que faz penitência. E também quanto às penas acidentais do demônio, que os afligem na terra ou encerrados no inferno. O que também depende do homem Cristo. Por isso o Evangelho conta que o demônio clamava: Que tens tu conosco, Jesus Nazareno? Vieste a perder-nos antes do tempo? — Terceiro, quanto ao prêmio essencial dos bons anjos, que é a beatitude eterna; e quanto à pena essencial dos maus anjos, que é a condenação eterna. O que tudo advém de Cristo enquanto Verbo de Deus, desde o princípio do mundo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A objeção colhe, quanto ao juízo concernente ao prêmio essencial e à pena principal.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Como diz Agostinho, embora o espiritual julgue de todas as coisas, contudo pela verdade é ele julgado. Por onde, embora os anjos, por serem espirituais, julguem, são contudo julgados por Cristo, enquanto é a Verdade.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Cristo tem o poder de julgar não só os anjos, mas também as atividades de todas as criaturas. Se, pois, como ensina Agostinho, os inferiores são, numa certa ordem, governados por Deus mediante os superiores, é necessário admitirmos que todos os seres são governados pela alma de Cristo, superior a todas as criaturas. Daí o dizer o Apóstolo: Deus não submeteu aos anjos o mundo vindouro, isto é, aquele de quem falamos, isto é, a Cristo. Nem, contudo, por causa disso, estabeleceu Deus outro sobre a terra. Porque Deus tem unidade e identidade de ser com Nosso Senhor Jesus Cristo homem. De cujo mistério da Encarnação basta o que até aqui dissemos.

# Os Sacramentos em geral

---

Depois de termos tratado do que respeita ao mistério do Verbo Encarnado, devemos estudar os sacramentos da Igreja, que desse Verbo encarnado tiram a sua eficácia. E o primeiro tratado será o dos sacramentos em geral. O segundo o de cada sacramento em especial.

No primeiro tratado há cinco questões a serem consideradas. Primeiro, que é o sacramento. Segundo, da necessidade dos sacramentos. Terceiro, dos efeitos dos sacramentos. Quarto da causa deles. Quinto, do seu número.

## Questão 60: Dos Sacramentos

Na primeira questão discutem-se oito artigos:

### Art. 1 — Se o sacramento é genericamente um sinal.

**O primeiro discute-se assim. — Parece que o sacramento não é genericamente um sinal.**

1. Pois a palavra sacramento vem de sacrar, como medicamento de medicar. Ora, essa noção implica antes a idéia de causa que a de sinal. Logo, o sacramento é genericamente antes uma causa que um sinal.

2. Demais. — Sacramento significa alguma coisa de oculto, segundo aquilo da Escritura: É bom conservar escondido o sacramento do rei. E o Apóstolo diz: Qual seja a comunicação do sacramento escondido desde os séculos em Deus. Ora, o escondido é contrário à idéia de sinal, pois, como diz Agostinho, sinal é aquilo que sugere ao nosso pensamento uma realidade diferente da apreendida pelos sentidos. Logo, parece que o sacramento não é genericamente um sinal.

3. Demais. — Às vezes o juramento é chamado sacramento. Assim, diz um Decretal: As crianças, ainda sem o uso da razão, não sejam compelidas a jurar; e a que uma vez tiver perguntado, nem seja depois disso testemunha, nem se achegue ao sacramento, isto é, ao juramento. Ora, o juramento não inclui nenhuma idéia de sinal. Logo, parece que o sacramento não é genericamente um sinal.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: O sacrifício visível é o sacramento, isto é, o sinal sacro do sacrifício invisível.

**SOLUÇÃO.** — Todas as coisas ordenadas a uma terceira, embora de modos diversos, podem receber dessa a sua denominação. Assim, da sua saúde tira o apelativo de *são* não somente o animal, sujeito da saúde, mas também — a medicina, *sã* enquanto efetiva da saúde; a dieta, enquanto conservadora dela, e a urina, enquanto significativa da mesma. Do mesmo modo, podemos chamar sacramento ao que tem em si uma santidade oculta, e então sacramento é o mesmo que segredo sacro; ou ao que se ordena de certo modo a essa santidade como causa, ou o sinal ou segundo outra relação qualquer. E neste sentido o sacramento é considerado genericamente como um sinal.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A medicina se comporta como causa eficiente da saúde; donde vem que tudo o que dela tira a sua denominação implica dependência de um agente primeiro; e por isso o medicamento supõe de certo modo uma causalidade. Mas a santidade, onde haure o

sacramento o seu apelativo, não implica um sentido de causa eficiente, mas antes, o de causa formal ou final. Por onde, não é necessário que o sacramento suponha sempre a causalidade.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A objeção colhe, sendo sacramento o mesmo que sacro segredo. Assim, chamamos secreto não só o que é de Deus, mas também dizemos que é sacro e sacramento o que respeita a um rei. Porque os antigos denominavam santo ou sacramento tudo o que não era lícito violar; tais os muros da cidade e as pessoas constituídas em dignidade. Por isso aqueles segredos, divinos ou humanos, que a ninguém é lícito violar, publicando-os, chamam-se sacros ou sacramentos.

**RESPOSTAS À TERCEIRA.** — Também o juramento tem de certo modo relação com as coisas sagradas, enquanto é uma espécie de contestação feita mediante algo de sagrado. Por isso dizemos que o juramento é um sacramento não no mesmo sentido em que agora nos referimos aos sacramentos. Pois, não é a denominação de sacramento tomada equivocadamente, mas em sentido analógico, isto é, segundo a diversidade de relação com um termo determinado, isto é, a causa sagrada.

## **Art. 2 — Se todo sinal de uma coisa sagrada é sacramento.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que nem todo sinal de uma coisa sagrada é sacramento.**

1. Pois, todas as criaturas sensíveis são sinais de coisas sagradas, segundo aquilo do Apóstolo: As causas invisíveis de Deus se vêem consideradas pelas obras que foram feitas. Mas nem por isso todas as causas sensíveis podem chamar-se sacramentos. Logo, nem todo sinal de uma coisa sagrada é sacramento.

2. Demais. — Tudo o que se fazia na lei antiga figurava a Cristo, que é O Santo dos santos, segundo aquilo do Apóstolo: Todas estas coisas lhes aconteciam a eles em figuras. E noutra lugar: Que são sombras das causas vindouras, mas o corpo é em Cristo. Ora, nem todos os efeitos dos Patriarcas do Antigo Testamento e nem todas as cerimônias da lei são sacramentos, mas só certas em especial, como se disse na segunda Parte. Logo, parece que nem todo sinal de uma coisa sagrada é sacramento.

3. Demais. — Também ao regime do Novo Testamento muitos atos se praticam como sinal de uma coisa sagrada, que contudo não se chamam sacramentos; tal a aspersão da água benta, a consagração do altar e outras semelhantes. Logo, parece que nem todo sinal de uma coisa sagrada é sacramento.

Mas, *em contrário*, a definição se converte com a causa definida. Ora certos definem o sacramento dizendo que é o sinal de uma coisa sagrada; e isso resulta também do lugar de Agostinho supra citado. Logo parece que todo sinal de uma coisa sagrada é sacramento.

**SOLUÇÃO.** — Os homens se servem de sinais para, por meio do conhecido, chegar ao desconhecido. Por onde, propriamente se chama sacramento ao sinal de uma coisa sagrada concernente aos homens; isto é, propriamente se chamará sacramento, no sentido em que agora o vejamos, o sinal de uma coisa sagrada enquanto santificadora dos homens.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** As criaturas sensíveis significam algo de sagrado, isto é, a sabedoria e a bondade divinas, enquanto estas são em si mesmas sagradas; mas não enquanto nós nos santifiquemos por meio delas. Por onde, não podem chamar-se sacramentos, no sentido em que agora tratamos dos sacramentos.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Certas cerimônias do Antigo Testamento significavam a santidade de Cristo, enquanto ele em si mesmo é santo. Outras porem lhe significavam a santidade, enquanto por meio

delas nós nos santificamos; assim, a imolação do cordeiro pascal significava a imolação de Cristo, pela qual fomos santificados. E essas cerimônias propriamente se chamam sacramentos da lei antiga.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — As coisas se denominam pelo seu fim e pelo seu complemento. Ora, a disposição não é fim nem perfeição. Logo o que significa a disposição para a santidade não se chama sacramento, no sentido em que se funda a objeção. Mas o que significa a perfeição da santidade humana.

### **Art. 3 — Se o sacramento não é sinal senão de uma só coisa.**

**O terceiro discute-se assim. Parece que o sacramento não é sinal senão de uma só coisa.**

1. Pois, o que significa muitas coisas é um sinal ambíguo e, por consequência, ocasião de engano; tais os nomes equívocos. Ora, nenhuma falácia pode se atribuir à religião cristã, segundo aquilo do Apóstolo: Estai sobre aviso para que ninguém vos engane com filosofias e com os seus falaces sofismas. Logo, parece que o sacramento não é sinal de várias coisas.

2. Demais. — Como se disse, o sacramento significa uma coisa sagrada enquanto causa de santificação humana. Ora, uma só é a causa da santificação humana, a saber, o sangue de Cristo, segundo aquilo do Apóstolo: Jesus, para que santificasse ao povo pelo seu sangue, padeceu fora da porta. Logo, parece que o sacramento não significa várias coisas.

3. Demais. — Como se disse, o sacramento significa propriamente o fim mesmo da santificação. Ora, o fim da santificação é a vida eterna, segundo o Apóstolo: Tendes o vosso fruto em santificação e por fim a vida eterna. Logo, parece que o sacramento não significa senão uma só coisa, isto é, a vida eterna.

Mas, *em contrário*, o sacramento do Altar tem dupla significação — o corpo de Cristo verdadeiro e místico, como diz Agostinho.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, o sacramento propriamente se chama o que se ordena a significar a nossa santificação. Na qual podemos distinguir tríplice elemento: a causa mesma da nossa santificação que é a Paixão de Cristo; a forma da nossa santificação, que consiste na graça e nas virtudes; e o fim último da nossa santificação, que é a vida eterna. E tudo isto os sacramentos o significam. Por isso o sacramento é: o sinal rememorativo do que passou, isto é, da Paixão de Cristo; e demonstrativo do que em nós obra a Paixão de Cristo, isto é, da graça; e prognóstico, isto é, prenunciativo da futura glória.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O sinal ambíguo é ocasião de engano, quando significa muitas coisas, das quais uma não se ordena à outra. Mas, quando significa muitas mas de modo que constituam de certo modo uma unidade, então o sinal não é ambíguo, mas certo. Assim, a palavra homem significa a alma e o corpo, enquanto constitutivos da natureza humana. E, dest'arte, o sacramento tem a tríplice significação deferida, enquanto há aí a unidade, numa certa ordem.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O sacramento, enquanto significativo da coisa santificante, há de necessariamente significar o efeito, compreendido da causa mesma santificante, como tal.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O sacramento, na sua noção, baste que signifique a perfeição, como, forma; nem é necessário signifique só a perfeição, como fim.

## **Art. 4 — Se um sacramento é sempre uma realidade sensível.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que um sacramento nem sempre é uma realidade sensível.**

1. Porque, segundo o Filósofo, todo efeito é sinal da sua causa. Ora, como há certos efeitos sensíveis, há também certos inteligíveis; assim a ciência, efeito da demonstração. Logo, nem todo sinal é sensível. Ora, para um sacramento existir basta seja o sinal de uma coisa sagrada pela qual o homem se santifique, conforme se disse. Logo, não é necessário seja um sacramento nenhuma realidade sensível.

2. Demais. — Os sacramentos dizem respeito ao culto ou ao reino de Deus. Ora, as coisas sensíveis não respeitam ao culto de Deus, segundo aquilo do Evangelho: Deus é espírito e em espírito e verdade é que o devem adorar os que o adoram. E o Apóstolo: O reino de Deus não é comida nem bebida. Logo, não é necessário seja o sacramento uma realidade sensível.

3. Demais. — Agostinho diz, que as coisas sensíveis são os mínimos bens, sem os quais o homem pode viver rectamente. Ora, os sacramentos são necessários à salvação do homem como a seguir se dirá, e portanto não pode o homem viver bem sem eles. Logo, não é preciso que os sacramentos sejam realidades sensíveis.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: Acrescenta-se a palavra ao elemento e nasce o sacramento. E refere-se nesse lugar à água, elemento sensível. Logo, os sacramentos supõem coisas sensíveis.

**SOLUÇÃO.** — A sabedoria divina provê a cada coisa conforme à natureza desta; por isso diz a Escritura, que dispõe tudo com suavidade. Donde a expressão do Evangelho: Deu a cada um segundo a sua capacidade. Ora, é conatural ao homem chegar, por meio das coisas sensíveis ao conhecimento das inteligíveis. Ora, o sinal é o meio de chegarmos a um conhecimento ulterior. E assim, sendo as coisas sagradas, significadas pelos salvamentos, uns bens espirituais e inteligíveis pelos quais o homem se santifica, resulta por consequência, que a significação do sacramento se manifesta completamente mediante certas coisas sensíveis. Assim também é pela semelhança das coisas sensíveis que a divina Escritura nos descreve as coisas espirituais. Por isso é que os sacramentos requerem as coisas sensíveis, como também o prova Dionísio.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Um ser é denominado e definido principalmente pelo que lhe convém primária e essencialmente e não pelo que acidentalmente lhe convém. Ora, a essência do efeito sensível, como sendo o que o homem conhece primária e essencialmente, é levá-lo a um conhecimento ulterior, pois, todo o nosso conhecimento nasce dos sentidos. Ora, nos efeitos inteligíveis não está o poderem conduzir a um conhecimento ulterior senão enquanto manifestados por outros meios, que são as realidades sensíveis. Donde vem que primária e principalmente se chamam sinais os que nos afetam os sentidos; por isso diz Agostinho que sinal é aquilo que sugere ao nosso pensamento uma realidade diferente da apreendida pelos sentidos. Ora, os efeitos inteligíveis não têm a natureza de sinal, senão enquanto manifestados por certos sinais. E também deste modo certas coisas que não são sensíveis se chamam de algum modo sacramentos, enquanto significados por meio de realidades sensíveis, do que mais adiante se tratará.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — As coisas sensíveis, consideradas em sua natureza, não concernem ao culto ou ao reino de Deus; mas só enquanto sinais das coisas espirituais, nas quais consiste o reino de Deus.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Agostinho se refere às coisas sensíveis consideradas em a natureza delas; não porém quando assumidas a significar as coisas espirituais, que são os máximos bens.

## **Art. 5 — Se os sacramentos implicam coisas determinadas.**

**O quinto discute-se assim. — Parece que os sacramentos não implicam coisas determinadas.**

1. Pois, as coisas sensíveis são usadas, nos sacramentos, como meios de significar, conforme se disse. Ora, nada impede diversas coisas sensíveis significarem a mesma realidade; assim, na Sagrada Escritura Deus é significado, metaforicamente umas vezes pela pedra, outras pelo leão, outras pelo solou por coisas semelhantes. Logo, parece que coisas diversas podem convir ao mesmo sacramento. Portanto, os sacramentos não implicam coisas determinadas.

2. Demais. — Mais necessária é a salvação da alma que a do corpo. Ora, dos remédios materiais, ordenados à saúde do corpo, um pode ser usado na falta de outro. Logo e com maior razão, nos sacramentos, remédios espirituais ordenados à salvação da alma pode ser usada uma coisa, em falta de outra.

3. Demais. — A salvação do homem não deve ser dificultada pela lei divina; e sobretudo pela lei de Cristo, que veio salvar a todos. Ora, na condição da lei da natureza não eram necessárias, para os sacramentos, nenhuma coisa determinadas, mas estas eram tomadas em virtude de um voto. Assim, como lemos na Escritura, Jacó obrigou-se por voto a oferecer a Deus dízimos e hóstias pacíficas. Logo, parece que não devia o homem ficar adstrito a usar, na ministração dos sacramentos, coisas determinadas, sobretudo no regime da lei nova.

Mas, *em contrário*, diz ó Senhor: Quem não renascer da água e do Espírito Santo não pode entrar no reino de Deus.

**SOLUÇÃO.** — No uso dos sacramentos, duas coisas podemos considerar: o culto divino e a nossa santificação. Dessas, a primeira concerne ao homem relativamente a Deus; e a segunda, a Deus, relativamente ao homem. Ora, a ninguém pertence determinar o que depende do poder de outrem, mas só o que depende do poder próprio. Ora, a salvação do homem, dependendo do poder de Deus, que o santifica não nos pertence a nós, de nosso próprio juízo, escolher as coisas com que nos santifiquemos; mas deve ser determinado por instituição divina. Por isso nos sacramentos da lei nova, com que os homens se santificam, segundo aquilo do Apóstolo. — Haveis sido lavados, haveis sido santificados é necessário usar de coisas determinadas por divina instituição.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** Uma mesma coisa pode ser significada por sinais diversos; mas ao agente que usa do sinal pertence determinar o sinal a ser usado para significar. Ora, Deus foi quem nos significou as coisas espirituais por meio das coisas sensíveis, nos sacramentos, e pelas palavras similitudinares nas Escrituras. Por onde, assim como por juízo do Espírito Santo foi determinado por que semelhanças, em certos lugares da Escritura as causas espirituais fossem significadas; assim também deve ser determinado por instituição divina que causas devam ser tomadas para significar, neste ou naquele sacramento.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — As causas sensíveis têm virtudes em si naturalmente infundidas e apropriadas à saúde do corpo; por isso não importa se duas delas tenham a mesma virtude, de que nos sirvamos. Mas, a santificarem não se ordenam por nenhuma virtude que lhes seja naturalmente infusa, mas só por instituição divina. Por isso foi necessário ser determinado por Deus que coisas sensíveis se devem usar, na ministração dos sacramentos.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como diz Agostinho, a sacramentos diversos concernem tempos diversos; assim como também por palavras diversas são significados tempos diversos, a saber, o presente, o

pretérito e o futuro. Por onde, assim como na condição da lei natural os homens eram levados a adorar a Deus, não por qualquer lei que lhes fosse imposta de fora, mas só pela inspiração interior, assim também por uma inspiração interior lhes era determinado de que coisas sensíveis usassem para o culto de Deus. Mas depois foi necessário dar-lhes também uma lei externa, quer por ter, o pecado dos homens obscurecido a lei da natureza; quer ainda para significar mais expressamente a graça de Cristo, pela qual o gênero humano se santifica. E por isso também foi necessário determinar as coisas de que os homens usassem, nos sacramentos. Nem por isso, contudo, se dificulta a via à salvação; pois, as coisas cujo uso é necessário nos sacramentos, ou se encontram em toda parte ou podem ser obtidas com emprego de pequeno esforço.

## **Art. 6 — Se para significar os sacramentos são necessárias palavras.**

**O sexto discute-se assim. — Parece que para significar os sacramentos não são necessárias palavras.**

1. — Pois, diz Agostinho: Que outra coisa, são os sacramentos corpóreos senão umas como palavras visíveis? E assim acrescentar palavras às coisas sensíveis, nos sacramentos, é acrescentar palavras a palavras. Ora, isso é supérfluo. Logo não é necessário que, nos sacramentos, sejam as palavras acrescentadas às coisas sensíveis.

2. Demais. — Um sacramento, é uma certa unidade. Ora, de coisas de gêneros diversos não pode resultar nenhuma unidade. Pertencendo, pois, as coisas sensíveis e as palavras a gêneros diversos, porque as coisas sensíveis provêm da natureza, e as palavras da razão parece que nos sacramentos não é necessário acrescentar as palavras às coisas sensíveis.

3. Demais. — Os sacramentos da lei nova sucederam aos da antiga; pois, desaparecidos aqueles, foram instituídos estes, como ensina Agostinho. Ora, nos sacramentos da lei antiga não era necessária nenhuma forma de palavras. Logo, nem nos sacramentos da lei nova o são.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Cristo amou a Igreja e por ela se entregou a si mesmo, para a santificar purificando-a no batismo da água pela palavra da vida. E Agostinho diz: Acrescentou-se a palavra ao elemento e nasceu o sacramento.

**SOLUÇÃO.** — Os sacramentos como foi dito, se aplicam à santificação dos homens, como uns sinais. Por isso pode ser considerados a tríplice luz, e de qualquer modo convém-lhes que se acrescentem as palavras às coisas sensíveis. — Assim, primeiro, podem ser considerados em relação à causa santificante que é o Verbo encarnado, ao qual o sacramento de certo modo se conforma por ser acrescentada a palavra à coisa sensível, como no mistério da Encarnação o Verbo de Deus se uniu à carne sensível. — Segundo, podem ser considerados os sacramentos relativamente ao homem que se santifica, composto de alma e de corpo; — ao qual se proporciona o remédio sacramental que, por meio de uma coisa visível toca o corpo e é crido pela alma por meio da palavra. Por isso, àquilo do Evangelho — Vós já estais puros em virtude da palavra etc., diz Agostinho: Donde vem essa tão grande virtude da água, de tocar o corpo e purificar o coração, senão causada pelo verbo, não enquanto proferido, mas enquanto crido? Terceiro, podem ser considerados relativamente à própria significação sacramental. Assim, como diz Agostinho, as palavras obtiveram entre os homens o principado no significar; porque as palavras podem ser formadas diversamente para significar os diversos conceitos da mente, donde vem que pelas palavras podemos mais distintamente exprimir o que na mente concebemos. Por isso, para a perfeição da significação sacramental foi necessário que a significação das coisas sensíveis fosse determinada por certas palavras. Assim a água pode significar tanto a ablução, por causa da sua humildade, como o

refrigério por causa da sua friidez. Mas quando dizemos — Eu te batizo — manifestamos que usamos da água no batismo para significar a purificação espiritual.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** As coisas visíveis dos sacramentos se chamam palavras por uma certa semelhança; isto é, enquanto participam de uma certa virtude significativa, que principalmente está nas palavras mesmo, como se disse. Por isso não há supérflua duplicação de palavras quando nos sacramentos o verbo se acrescenta às coisas visíveis; pois, uma dessas realidades é determinada pela outra.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Embora as palavras e as outras coisas sensíveis sejam de gênero diverso, no concernente à natureza delas, contudo convêm pelo modo de significar, mais perfeito nas palavras do que nas outras coisas. Por isso, das palavras e das coisas resulta de certo modo uma unidade nos sacramentos, como da forma e da matéria; isto é, enquanto que pelas palavras se completa a significação das coisas, como se disse. Pois, nas palavras também se compreendem os próprios atos sensíveis, como a ablução, a unção e outros semelhantes; porque têm elas o mesmo modo de significar que as coisas.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como diz Agostinho, uns são os sacramentos da realidade presente e outros os da futura. Assim, os sacramentos da lei antiga eram o prenúncio de Cristo que devia vir. Por isso não significavam a Cristo de modo tão expressivo como os sacramentos da lei nova, que emanam do próprio Cristo, e encerram em si mesmos uma certa semelhança, como se disse. — Na vigência da lei antiga, porém usavam de certas palavras, no atinente ao culto de Deus, tanto os sacerdotes, que eram os ministros desses sacramentos, segundo aquilo da Escritura — Assim abençoareis os filhos de Israel e lhes direis: O Senhor te abençoe, etc.; como também os que se serviam desses sacramentos, segundo aquele outro lugar: Confesso hoje diante do Senhor teu Deus, que, etc.

## **Art. 7 — Se os sacramentos exigem palavras determinadas.**

**O sétimo discute-se assim. — Parece que os sacramentos não exigem palavras determinadas.**

1. — Pois, como diz o Filósofo as palavras não são as mesmas para todos. Ora, a salvação que alcançamos por meio dos sacramentos, é a mesma para todos. Logo, os sacramentos não exigem palavras determinadas.

2. Demais. — Os sacramentos implicam a palavra, cuja principal função dela é ser significativa, como se disse. Ora, diversas palavras podem significar a mesma coisa. Logo, os sacramentos não exigem palavras determinadas.

3. Demais. — A corrupção de um ser muda-lhe a espécie. Ora, certos proferem corruptamente as palavras, mas nem por isso se crê que fica impedido o efeito dos sacramentos; do contrário os iletrados e os gogos, que conferissem os sacramentos, frequentemente introduziram defeitos neles. Logo, parece que os sacramentos não requerem palavras determinadas.

Mas, *em contrário*, o Senhor proferiu palavras determinadas na consagração do sacramento da Eucaristia, dizendo: Este é o meu corpo. Semelhantemente, também mandou aos discípulos batizarem sob uma determinada forma de palavras, conforme está no Evangelho: Ide e ensinai a todas as gentes, batizando-as em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, nos sacramentos as palavras desempenham o papel de forma, e as coisas sensíveis o de matéria. Ora, em todos os seres compostos de matéria e forma, o princípio da

determinação procede da forma, que é de certo modo o fim e o termo da matéria. Por isso, um ser, na sua essência, implica mais principalmente uma forma determinada, que uma determinada matéria; pois, a matéria determinada é necessário seja proporcionada a uma determinada forma. Ora como os sacramentos requerem determinadas coisas sensíveis, que neles desempenham o papel de matéria, com muito maior razão exigem uma determinada forma de palavras.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** Como diz Agostinho, a palavra opera nos sacramentos, não por serem proferidas, isto é, não pelo som exterior da voz, mas por serem cridas, isto é, pelo sentido delas, apreendido pela fé. Ora, esse sentido é o mesmo para todos, embora as palavras não tenham o mesmo som. Por onde, o sacramento se perfaz, uma vez existente o referido sentido das palavras, qualquer que seja a língua.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Embora em qualquer língua palavras diversas possam significar a mesma coisa, sempre contudo uma dessas palavras é a que mais principal e comumente usam os que falam a língua, para significar tal coisa. E essa deve ser a palavra empregada na significação do sacramento. Assim como também dentre as coisas sensíveis tornamos aquela, para a significação do sacramento, cujo uso é mais comum, para exprimir o ato pelo qual é significado o efeito do sacramento. Tal a água, de que os homens usam mais comumente para lavar o corpo, o que significa a ablução espiritual; por isso foi à água escolhida como a matéria do batismo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Quem profere corruptas as palavras sacramentais, se por indústria o fizer, não intenciona fazer o que faz a Igreja e, portanto não consuma o sacramento. Se o fizer, porém por erro ou lapso da língua e for a corruptela tanta que prive totalmente de sentido a locução, não perfaz o sacramento. E isto, sobretudo se dá quando a corruptela está no princípio da dicção; tal o caso de quem em vez de dizer — em nome do Padre, dissesse — em nome da mãe. — Se, porém a referida corruptela não privar totalmente de sentido a locução, então perfaz-se o sacramento. O que, sobretudo acontece quando a corruptela vem no fim; por exemplo: se alguém dissesse pátrias et filias. Pois, embora essas palavras assim proferidas nada signifiquem quando empregadas, concede-se, porém que sejam significativas pela acomodação do uso. Por isso, embora seja mudado o som sensível, permanece, contudo, o mesmo sentido. Isso, porém que fica dito, sobre a diferença da corruptela no princípio ou no fim da dicção, se funda em que, para nós, o variar da dicção no princípio muda o sentido, ao passo que a variação final não o muda, no mais das vezes. Mas entre os gregos o sentido varia, mesmo no princípio da dicção, em declinação das palavras. Mas sobretudo devemos atender à grandeza da corruptela relativamente a dicção. Pois, tanto no fim como no principio pode ela ser tão pequena que não tire o sentido às palavras; e tão grande que o tire. Um desses defeitos porém mais facilmente resulta da corrupção no princípio e o outro, na do fim.

## **Art. 8 — Se é lícito fazer algum acréscimo às palavras nas quais consiste a forma dos sacramentos.**

**O oitavo discute-se assim. — Parece que não é lícito fazer nenhum acréscimo às palavras nas quais consiste a forma dos sacramentos.**

1. — Pois, não impõem menor necessidade essas palavras sacramentais que as da Sagrada Escritura. Ora, às palavras da Sagrada Escritura não é lícito acrescentar nem diminuir nada. Assim, diz a Escritura: Vós não ajuntareis nem tirareis nada às palavras que eu vos digo. E noutra lugar: Eu protesto a todos os que ouvem as palavras da profecia deste livro. Que se alguém lhe ajuntar alguma causa, Deus o castigará com as pragas que estão escritas neste livro; e se algum tirar qualquer causa, tirará Deus a sua

parte do livro da vida. Logo, parece que também à forma dos sacramentos não é lícito fazer nenhum acréscimo ou diminuição.

2. Demais. — As palavras desempenham, nos sacramentos, o papel de forma, como se disse. Ora, qualquer adição ou subtração varia a espécie da forma como também se dá com os números, no dizer de Aristóteles. Logo, parece que se fizer algum acréscimo ou subtração à forma do sacramento, já este não será o mesmo.

3. Demais. — Assim como a forma do sacramento requer um número determinado de palavras, assim também uma ordem determinada delas e mesmo a continuidade da oração. Se pois, a adição ou a subtração não elimina a realidade do sacramento, parece que, pela mesma razão, não a elimina nem a transposição das palavras nem a interpolação na pronúncia.

Mas, *em contrário*, nas formas dos sacramentos, uns fazem certos acréscimos que outros não fazem. Assim os latinos batizam sob esta forma — Eu te batizo em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo; ao passo que os gregos, sob est'outra — Seja batizado o servo de Cristo N. em nome do Padre, etc. E, contudo ambos conferem verdadeiramente o sacramento. Logo, é lícito fazer acréscimos ou diminuições nas formas dos sacramentos.

**SOLUÇÃO.** — Acerca de todas as mudanças que podem ocorrer nas formas dos sacramentos, duas coisas devemos considerar. — Uma relativa a quem profere as palavras, cuja intenção é necessária à existência do sacramento, como a seguir se dirá. E assim, se tiver a intenção, por essa adição ou subtração de introduzir outro rito que não o recebido pela Igreja, não perfaz o sacramento, por não ter a intenção de fazer o que faz a Igreja. — A outra causa a considerar é relativa à significação das palavras. Pois como as palavras operam, nos sacramentos, pelo sentido que fazem, conforme dissemos devemos considerar se a referida alteração tira às palavras o sentido próprio, porque então é manifesto que elimina a realidade sacramental.

Ora, é manifesto que, feita uma diminuição na substância da forma sacramental, desaparece o sentido próprio das palavras e portanto não se perfaz o sacramento. Por isso Dídimo diz: Quem pretender batizar, mas omitindo uma das referidas palavras, isto é, do Padre, do Filho e do Espírito Santo, não batiza completamente. Mas se a subtração for do que não é da substância da forma, essa diminuição não tira o sentido próprio das palavras e por conseqüência não priva o sacramento da sua perfeição. Assim, na forma da Eucaristia, que é — Este pois é o meu corpo — o vocábulo pois, eliminado, não exclui o sentido próprio das palavras e portanto não priva o sacramento da sua perfeição. Embora possa dar-se que quem o omitiu peque por negligência ou desprezo.

Quanto à adição, sucede o fazer-se um acréscimo corruptivo do sentido próprio; assim se alguém dissesse modo de batizar dos Arianos: Eu te batizo em nome do Padre maior e do Filho menor. E então esse acréscimo elimina a verdade do sacramento. Mas se o acréscimo for tal que não faça desaparecer o sentido próprio, não desaparece a realidade sacramental. Nem importa se essa adição se faça no princípio, no meio ou no fim. Assim, se disser — Eu te batizo em nome de Deus Padre onipotente e do seu Filho Unigênito e do Espírito Santo Paráclito, haverá verdadeiramente batismo. E semelhantemente, se disser — Eu te batizo em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo, e a Santa Virgem te ajude, haverá verdadeiramente batismo.

Talvez, porém se dissesse — Eu te batizo em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo e da Santa Virgem Maria — não haveria batismo, porque diz o Apóstolo: Porventura Paulo foi crucificado por vós? Ou haveis sido batizados em nome de Paulo? E isto é verdade se entender o ser batizado em nome da

Santa Virgem, como se o fosse em o da Trindade, pelo qual foi o batismo consagrado; pois, tal sentido seria contrário à verdadeira fé e por consequência excluiria a realidade do sacramento. Se porém se entender o acréscimo — em nome da Santa Virgem — como significando não que o nome da Santa Virgem tenha qualquer operação no batismo, mas que a sua intercessão seja útil para o batizado conservar a graça batismal, não desaparece a perfeição do sacramento.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** Às palavras da Sagrada Escritura não é lícito fazer nenhum acréscimo, quanto ao sentido delas; mas para explicá-las, os doutores lhes ajuntam muitas outras. Mas, essas não se lhes podem acrescentar como se considerassem partes integrantes delas, porque haveria então o vício da falsidade. E semelhantemente, se alguém dissesse ser de necessidade para a existência da forma o que não o é.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — As palavras pertencem à forma do sacramento em razão do sentido significado. Por isso, qualquer acréscimo ou subtração de palavras, que nada acrescente ou subtraia ao sentido próprio, não elimina a espécie do sacramento.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Se a interrupção das palavras for tão grande que intercepte a intenção de quem as pronuncia, desaparece o sentido do sacramento, e por consequência a sua realidade. Mas não desaparece, quando a interrupção, sendo pequena não faz interromper a intenção mental. — E o mesmo se deve dizer da transposição das palavras. A qual, destruindo o sentido da locução, não se perfaz o sacramento; tal o caso da negação preposta ou posposta ao sinal. Se porém a transposição for tal que não altere o sentido da locução, não desaparece a realidade sacramental; pois, segundo diz o Filósofo, os nomes e as palavras transpostas significam o mesmo.

## **Questão 61: Da necessidade dos Sacramentos.**

Em seguida devemos tratar da necessidade dos sacramentos.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

### **Art. 1 — Se os sacramentos eram necessários à salvação humana.**

**O primeiro discute-se assim. — Parece que os sacramentos não são necessários à salvação humana.**

1. — Pois, diz o Apóstolo: O exercício corporal para pouco é proveitoso. O uso dos sacramentos é uma espécie de exercício corporal, porque os sacramentos se perfazem pela significação das coisas sensíveis e das palavras, como se disse. Logo, os sacramentos não são necessários à salvação humana.

2. Demais. — Ao Apóstolo foi dito: Basta-te a minha graça. Ora, não bastaria se os sacramentos fossem necessários à salvação humana. Logo, os sacramentos não são necessários à salvação humana.

3. Demais. — Posta a causa suficiente nada mais é necessário para o efeito. Ora, a Paixão de Cristo é a causa suficiente da nossa salvação. Assim, diz o Apóstolo: Se sendo nós inimigos, fomos reconciliados com Deus pela morte de seu Filho, muito mais, estando já reconciliados, seremos salvos por sua vida. Logo, os sacramentos não são necessários à salvação humana.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: Em nome de nenhuma religião, verdadeira ou falsa, podem os homens adunar-se, se não se associarem num consórcio sob a égide de sinais ou sacramentos visíveis. Ora, é-lhes necessário à salvação os homens se adunarem num nome de verdadeira religião. Logo, os sacramentos são necessários à salvação humana.

**SOLUÇÃO.** — Os sacramentos são necessários à salvação humana por três razões. - Das quais a primeira deve ser tirada da condição da natureza humana, a que é próprio partir do corpóreo e do sensível para chegar ao espiritual e ao inteligível. Ora, concerne à divina Providência prover a cada ser conforme ao modo da sua condição. E por isso convenientemente a divina sabedoria confere ao homem os auxílios à salvação sob certos sinais corpóreos e sensíveis, chamados sacramentos. - A segunda razão deve ser tirada do estado do homem, que pelo pecado sujeitou o afeto às coisas corpóreas. Ora, onde padece uma doença aí se deve aplicar ao homem um remédio medicinal. Por isso era conveniente Deus mediante certos sinais corpóreos, aplicar ao homem uma medicina espiritual; pois, se lhe fossem dados remédios puramente espirituais, a sua alma, presa ao material, não poderia servir-se deles. - A terceira razão enfim deve ser haurida no exercício da ação humana, que versa principalmente sobre a matéria. Afim, pois, de não ser duro ao homem o separar-se totalmente dos atos corpóreos, foram-lhe propostos práticas sensíveis, nos sacramentos, com os quais salutarmente se exerce a evitar as práticas supersticiosas, consistentes no culto dos demônios, ou outros maus atos que são as práticas pecaminosas. - Assim, pois, pela instituição dos sacramentos o homem é ensinado por meio do sensível de conformidade com a sua natureza; humilha-se, reconhecendo-se sujeito às coisas materiais, pois acha nelas um auxílio; e também fica preservado de más ações pela prática salutar dos sacramentos.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O exercício corporal, como tal, de pouco proveito é. Mas o exercício pelo uso dos sacramentos não é puramente corporal senão, de certo modo, espiritual, isto é, pela significação e pela causalidade.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A graça de Deus é causa suficiente da salvação humana. Mas Deus dá a graça aos homens segundo o modo que lhes é peculiar. Por isso os sacramentos são necessários aos homens para conseguirem a graça.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A Paixão de Cristo é causa suficiente da salvação humana. Mas nem por isso daí se segue que os sacramentos não sejam necessários à salvação humana, pois, obram em virtude da Paixão de Cristo. E a Paixão de Cristo de certo modo se aplica aos homens pelos sacramentos, segundo aquilo do Apóstolo: Todos os que fomos batizados em Jesus Cristo tomamos batizados na sua morte.

## **Art. 2 — Se antes do pecado os sacramentos eram necessários ao homem.**

**O segundo discute-se assim.** — Parece que antes do pecado os sacramentos eram necessários ao homem.

1. — Pois, como se disse, os sacramentos são necessários para o homem alcançar a graça. Ora, mesmo no estado de inocência o homem precisava da graça, como se estabeleceu na Primeira Parte. Logo, também nesse estado eram-lhe necessários os sacramentos.

2. Demais. — Os sacramentos são necessários ao homem em virtude da condição da natureza humana como se disse. Ora, a natureza do homem é a mesma tanto antes como depois do pecado. Logo, parece que também antes do pecado precisava dos sacramentos.

3. Demais. — O matrimônio é um sacramento, segundo aquilo do Apóstolo: este sacramento é grande, mas eu digo em Cristo e na Igreja. Ora, o matrimônio foi instituído antes do pecado, como o refere a Escritura. Logo, os sacramentos eram necessários ao homem antes do pecado.

Mas, *em contrário*; o remédio não é necessário senão ao doente, segundo aquilo do Evangelho: Os sãos não têm necessidade de médico. Ora, os sacramentos são uns remédios espirituais aplicados contra os males causados pelo pecado. Logo, não eram necessários antes do pecado.

**SOLUÇÃO.** — No estado de inocência, antes do pecado, os sacramentos não eram necessários. E a razão disso podemos descobri-la na retidão desse estado, em que o inferior, longe de reger o superior, era governado por este; assim como a razão estava sujeita a Deus, assim-lhe estavam sujeitas a ela as potências inferiores da alma; e à alma, o corpo. Ora, iria contra essa ordem se a alma se aperfeiçoasse, quer quanto à ciência, quer quanto à graça, por algum meio material, como é o caso nos sacramentos. Por onde, no estado de inocência o homem não precisava de sacramentos, considerados estes não só como ordenados a serem remédio contra o pecado, mas ainda enquanto ordenados à perfeição da alma.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O homem, no estado de inocência, precisava da graça; não porém que a conseguisse por quaisquer sinais sensíveis, mas espiritual e indivisivelmente.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A natureza do homem é a mesma tanto antes como depois do pecado; mas o estado da natureza não é o mesmo. Pois, após o pecado, a alma, ainda na sua parte superior, precisa apoiar-se nos seres materiais, para conseguir a sua perfeição; o que não era necessário ao homem no seu estado primeiro.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O matrimônio foi instituído no estado de inocência, não como sacramento, mas como função da natureza. Mas, por consequência, significava algo que havia de dar-se relativamente a Cristo e à Igreja; como foi o caso de tudo o que precedeu a Cristo e o figurava.

## **Art. 3 — Se depois do pecado, antes de Cristo, deviam existir sacramentos.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que depois do pecado, antes de Cristo, não deviam existir sacramentos.**

1. — Pois, como se disse, pelos sacramentos a Paixão de Cristo é aplicada aos homens; e assim a Paixão de Cristo está para os sacramentos como a causa para o efeito. Ora, o efeito não precede a causa. Logo, não devia haver sacramentos antes do advento de Cristo.

2. Demais. — Os sacramentos devem ser convenientes ao estado do gênero humano, como está claro em Agostinho. Ora, o estado do gênero humano não mudou, depois do pecado, até a reparação feita por Cristo. Logo, nem os sacramentos deviam ser mudados de modo que além dos sacramentos da lei natural, outros fossem estatuídos, na lei de Moisés.

3. Demais. — Quanto mais uma coisa está próxima à perfeição, tanto mais se lhe deve assimilar. Ora, a salvação humana, na sua perfeição, operou-a Cristo, de quem estavam mais próximos os sacramentos da lei antiga do que os existentes antes da lei. Logo, deviam ser mais semelhantes aos sacramentos de Cristo. Entretanto, o contrário resulta da predição que o sacerdócio de Cristo havia de ser segundo a ordem de Melquisedeque e não segundo a ordem de Arão, como está no Apóstolo. Logo, antes de Cristo, os sacramentos não foram dispostos convenientemente.

Mas, *em contrário* diz Agostinho, que os primeiros sacramentos, celebrados e observados na vigência da lei, eram os prenúncios da vinda de Cristo. Ora, era necessário à salvação humana que fosse preanunciado o advento de Cristo. Logo, era necessário que, antes de Cristo, certos sacramentos fossem instituídos.

**SOLUÇÃO.** — Os sacramentos são necessários à salvação humana, enquanto uns sinais sensíveis de realidades invisíveis pelas quais o homem se santifica. Ora, ninguém pode ser santificado, depois do pecado, senão por Cristo, ao qual propôs Deus para ser vítima de propiciação pela fé no seu sangue, a fim de manifestar a sua justiça, a fim de que ele seja achado justo e justificador daquele que tem a fé de Jesus Cristo. Logo, era necessário que antes do advento de Cristo existissem certos sinais visíveis pelos quais o homem proclamasse a sua fé no futuro advento do Salvador. E esses sinais se chamam sacramentos. Por onde é claro que antes do advento de Cristo era necessário fossem instituídos certos sacramentos.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A Paixão de Cristo é a causa final dos sacramentos antigos, que alias, foram instituídos para a significar. Ora, a causa final não tem precedência no tempo, mas só na intenção do agente. Logo, não havia inconveniente em certos sacramentos terem existido antes da Paixão de Cristo.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O estado do gênero humano, depois do pecado e antes de Cristo, pode ser considerado a dupla luz. - Primeiro, segundo a natureza da fé. E então permaneceu sempre o mesmo, porque os homens eram justificados pela fé no advento futuro de Cristo. - A outra luz pode ser considerado segundo a intenção e a remissão do pecado e o expreso conhecimento de Cristo. Pois no decurso dos tempos, de um lado o pecado começou a dominar cada vez mais o homem, porque obnubilando-lhe a razão, não bastavam ao homem, para viver retamente, os preceitos da lei da natureza, mas foi necessário se determinassem preceitos na lei escrita e, com estes, certos sacramentos da fé. E também de outro lado era necessário que, no decorrer dos tempos, mais se desenvolvesse o conhecimento da fé; pois como diz Gregório, no suceder-se dos tempos teve maior incremento o

conhecimento divino. E por isso também foi necessário que, na lei antiga, fossem determinados certos sacramentos da fé, que tinham no futuro advento de Cristo. Os quais estão para 03 sacramentos anteriores à lei, como o determinado para o indeterminado. Porque, antes da lei, não foi prefixado determinadamente ao homem de que sacramentos usasse como o foi pela lei. O que era necessário, tanto pelo entenebrecimento da lei natural como para ser mais determinada a significação da fé.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O sacramento de Melquisedeque, anterior à lei, mais se assemelhava ao sacramento da lei nova pela matéria; isto é, porque oferecia pão e vinho, como está na Escritura; assim como também o sacrifício do Novo Testamento se perfaz pelo oferecimento do pão e do vinho. Ao passo que os sacramentos da lei Mosaica mais se assemelham à realidade significada pelo sacramento, isto é, a Paixão de Cristo, como é claro no caso do cordeiro pascoal e outros semelhantes. E isto assim a fim de que se, na continuidade do tempo, permanecesse a mesma espécie de sacramentos, concluir-se-ia pela continuação do mesmo sacramento.

## **Art. 4 — Se, depois de Cristo, deviam existir certos sacramentos.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que depois de Cristo não deviam existir nenhuns sacramentos.**

1. — Pois, o advento da realidade faz cessar o figurado. Ora, como diz o Evangelho, a graça e a verdade foi trazida por Jesus Cristo. Logo, sendo os sacramentos os sinais da verdade ou da figura, parece que depois da Paixão de Cristo não deviam existir sacramentos.

2. Demais. — Os sacramentos supõem certos elementos, como do sobredito se colhe. Ora, o Apóstolo diz: Quando éramos meninos, servíamos debaixo dos rudimentos do mundo; mas agora, quando veio o cumprimento do tempo, já não somos meninos. Logo, parece que não devemos servir a Deus debaixo dos elementos deste mundo, servindo-nos de sacramentos corpóreos.

3. Demais. — Em Deus não há mudança nem sombra alguma de variação, no dizer da Escritura. Ora, implica de certo modo mudança da verdade Divina o conferir aos homens na santificação do tempo da graça, uns sacramentos e, antes de Cristo, outros. Logo, parece que depois de Cristo não deviam ser instituídos outros sacramentos.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz, que os sacramentos da lei antiga foram suprimidos, porque cumpridos; e foram instituídos outros, de maior virtude, de mais utilidade, de prática mais fácil e em menor número.

**SOLUÇÃO.** — Assim como os antigos Patriarcas foram salvos pela fé na vinda de Cristo, assim também nós o somos pela fé de Cristo que já nasceu e sofreu a sua Paixão. Mas, os sacramentos são uns sinais reveladores da fé pelo qual o homem é justificado. Ora, o futuro, o passado e o presente hão de ser significados por sinais diferentes. Pois, como diz Agostinho uma coisa é enunciada de um modo quando deve ser feita e, de outro, quando já feita; assim como as expressões - haver de sofrer - e - tendo sofrido - não soam do mesmo modo. Por isso era necessário existissem na lei nova, certos outros sacramentos, que significassem o que precedeu a Cristo, além dos da lei antiga, que preanunciavam o futuro.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Como diz Dionísio, o estado da lei nova é mediatório entre o da lei antiga, cujo sentido figurado se cumpriu na vigência da lei nova, e o estado da glória, no qual será manifestada una e perfeitamente toda a verdade. — E portanto, não haverá então nenhum sacramento. Pois agora, enquanto vemos como por um espelho em enigmas, no dizer do Apóstolo, é-nos forçoso chegar ao espiritual mediante certos sinais sensíveis; para isso servem os sacramentos.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Aos sacramentos da lei antiga o Apóstolo lhes chama rudimentos fracos e pobres, porque nem continham, nem causavam a graça. E por isso dos que recorriam eles o Apóstolo diz que serviam a Deus debaixo dos rudimentos do mundo; pois, nada mais eram senão rudimentos deste mundo. Ao contrário, os nossos sacramentos contêm e causam a graça. Logo, a comparação entre eles não colhe.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Um pai de família não mostra mudança de vontade pelo fato de dar ordens diversas à sua família, conforme a variação dos tempos, não mandando no inverno o mesmo que manda no verão. Do mesmo modo, não implica nenhuma mudança em Deus o ter instituído uns sacramentos, depois do advento de Cristo, e outros no tempo da lei: Pois, aqueles eram apropriados a prefigurar a graça, e estes o são a manifestar a graça presente.

## **Questão 62: Do efeito principal dos Sacramentos, que é a graça.**

Em seguida devemos tratar do efeito dos sacramentos. E primeiro, do efeito principal, que é a graça. Segundo, do efeito secundário que é o caráter.

Na primeira, discutem-se seis artigos:

### **Art. 1 — Se os sacramentos são a causa da graça.**

**O primeiro discute-se assim. — Parece que os sacramentos não são a causa da graça.**

1. — Pois, o mesmo não pode ser o sinal que a causa, porque ser sinal é por natureza mais próprio do efeito. Ora, o sacramento é o sinal da graça. Logo, não é a causa dela.

2. Demais. — Nenhum ser material pode agir sobre o ser espiritual, porque O agente é mais digno que o paciente, como diz Agostinho. Ora, o sujeito da graça é a inteligência do homem, de natureza espiritual. Logo, os sacramentos não podem causar a graça.

3. Demais. — O que é próprio de Deus não deve ser atribuído a nenhuma criatura ora, causar a graça é próprio de Deus, segundo aquilo da Escritura: o Senhor dará a graça e a glória. Logo, consistindo os sacramentos em certas palavras ou coisas criadas, parece que não podem conferir a graça.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que a água batismal toca o corpo e lava o coração. Ora, o coração só pode ser lavado pela graça. Logo causa a graça. E, pela mesma razão, os outros sacramentos da Igreja.

**SOLUÇÃO.** — É necessário admitir-se que os sacramentos da lei nova de certo modo causam a graça. Pois, é manifesto que pelos sacramentos da lei nova o homem se incorpora a Cristo, como do batismo diz o Apóstolo: Todos os que fostes batizados em Cristo revestiste-vos de Cristo. Ora, só pela graça se torna o homem membro de Cristo.

Certos porém opinam que os sacramentos não são causa da graça por produzirem alguma operação, mas porque Deus, conferidos eles, opera na alma. E aduzem o exemplo daquele que, trazendo um dinheiro de chumbo, recebeu cem libras por ordem do rei; não que esse dinheiro em nada contribuísse para receber a quantia das referidas libras, porque isso só o foi por vontade do rei. Donde o dizer Bernardo: Assim como o cônego recebe a sua investidura pelo livro, o abade pelo báculo, o bispo pelo anel, assim os sacramentos transmitem espécies diversas de graças.

Mas, quem considerar acertadamente verá que esse modo de obrar não transcende a natureza do sinal. Pois, o dinheiro de chumbo não era mais do que um sinal da ordem régia indicativo de terem as libras sido recebidas pelo que o entregou. Semelhantemente, o livro é um sinal indicador de que foi conferido o canonicato. Ora, a ser assim os sacramentos da lei nova não seriam senão o sinal da graça; e contudo das autoridades de muitos santos resulta que esses sacramentos não só significam, mas causam a graça.

Portanto devemos pensar de outro modo, que dupla é a causa agente - principal e instrumental. - Ora, a principal opera por virtude da sua forma, à qual o efeito se assimila, assim o fogo aquece com o calor. E, desta maneira, só Deus pode causar a graça; pois, a graça outra coisa não é senão uma semelhança participada da natureza divina, segundo aquilo da Escritura: Comunicou-nos as mui grandes e preciosas graças que tinha prometido, para que sejamos feitos participantes da natureza divina. - Quanto à causa instrumental, ela não age em virtude da sua forma, mas só pelo movimento que recebe do agente principal. Por isso o efeito não se assemelha ao instrumento, mas ao agente principal; assim um leito não se assemelha ao machado, mas à arte que o artista tinha em mente. E, desta maneira, os

sacramentos da lei nova causam a graça; pois, são conferidos por disposição divina aos homens para neles a causarem. Donde o dizer Agostinho: Todas estas coisas, isto é, os sacramentais, operam e passam; mas a virtude (de Deus) que eles obram, permanece perenemente. Ora, instrumento propriamente se chama aquilo com que obramos. Por isso diz o Apóstolo: O salvador nos salvou pelo batismo de regeneração.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A causa principal não pode propriamente considerar-se sinal do efeito, embora oculto, mesmo se ela for sensível e manifesta, Mas a causa instrumental, sendo manifesta, pode chamar-se o sinal do efeito oculto. Porque não somente é causa, mas também de certo modo efeito, enquanto movida pelo agente principal. E, assim sendo, os sacramentos da lei nova são simultaneamente causas e sinais. Donde vem que, como se diz comumente, realizam o que figuram. Por onde também é claro que têm perfeitamente natureza de sacramento, enquanto se ordenam a um fim sagrado não só a modo de sinal, mas também a modo de causa.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Um instrumento produz duas ações: uma instrumental, pela qual opera, não por virtude própria, senão por virtude do agente principal; mas tem outra ação, que lhe é própria, e lhe cabe pela sua forma própria. Assim ao machado é próprio o cortar, em razão da sua acuidade; mas, fazer um leito, enquanto instrumento da arte. Mas, não efetiva a sua ação instrumental, senão exercendo a sua ação própria; pois, cortando é que faz o leito. E semelhantemente, os sacramentos corpóreos, pela própria operação que exercem sobre o corpo, que tocam, realizam uma operação instrumental por virtude divina sobre a alma. Assim a água do batismo, lavando o corpo pela sua virtude própria lava a alma enquanto instrumento da virtude divina, pois, corpo e alma constituem uma unidade. Tal o sentido das palavras de Agostinho - toca o corpo e lava a alma.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A objeção colhe, do que é causa da graça a modo de agente principal; o que é próprio de Deus, como se disse.

## **Art. 2 — Se a graça sacramental faz algum acréscimo à graça das virtudes e à dos dons.**

**O segundo discute-se assim.** — Parece que a graça sacramental nada acrescenta à graça das virtudes e à dos dons.

1. — Pois, pela graça das virtudes e dos dons a alma se aperfeiçoa suficientemente, tanto na sua essência como nas suas potências, conforme resulta do que foi dito na Segunda Parte. Ora, a graça se ordena à perfeição da alma. Logo, a graça sacramental nada pode acrescentar à graça das virtudes e dos dons.

2. Demais. — Os defeitos da alma são causados pelo pecado. Ora, todos os pecados são suficientemente evitados pela graça das virtudes e dos dons; pois, não há nenhum pecado que não contrarie alguma virtude. Logo, a graça sacramental, ordenada a purificar a alma dos seus defeitos, nada pode acrescentar à graça das virtudes e dos dons.

3. Demais. — Toda adição ou subtração na forma faz variar a espécie, como diz Aristóteles. Se, pois, a graça sacramental faz algum acréscimo à graça das virtudes e dos dons, segue-se que a palavra graça é empregada em sentido equívoco. E assim, nada se nos afirma de certo em dizer-se que os sacramentos causam a graça.

Mas, *em contrário*, se a graça sacramental nada acrescenta à graça dos dons e das virtudes, em vão se conferenciam os sacramentos aos que têm os dons e as virtudes. Logo, parece que graça sacramental algo acrescenta à graça das virtudes e dos dons.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos na Segunda Parte, a graça, em si mesmo considerada, aperfeiçoa a essência da alma, fazendo-a participar de certo modo da semelhança do ser divino. E assim como da essência da alma emanam as suas potências, assim da graça efluem certas perfeições para as potências da alma, chamadas virtudes e dons, que aperfeiçoam essas potências em relação aos seus atos. Ora, os sacramentos se ordenam a certos efeitos especiais necessários à vida cristã. Assim, o batismo se ordena de algum modo à regeneração especial pela qual o homem morre aos vícios e se torna membro de Cristo; e esse é um efeito especial, além dos atos das potências da alma. E o mesmo se dá com os outros sacramentos. Portanto, assim como as virtudes e os dons acrescentam à graça comum uma certa perfeição determinadamente ordenada aos atos próprios das potências, assim também a graça sacramental acrescenta à graça comum e às virtudes e aos dons um certo auxílio divino para se conseguir o fim do sacramento. E deste modo a graça sacramental algo acrescenta à graça das virtudes e dos dons.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A graça das virtudes e a dos dons aperfeiçoa suficientemente a essência e as potências da alma em relação aos atos a que geralmente se ordenam. Mas para certos efeitos especiais, necessários à vida cristã, é preciso a graça sacramental.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Com as virtudes e os dons evitamos suficientemente os vícios e os pecados presentes e futuros, porque essas virtudes e esses dons nos fortalecem para os evitarmos. Mas, quanto aos pecados pretéritos que, como atos, já passaram, permanecendo porém, quanto ao reato, os sacramentos conferem ao homem um remédio especial.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A noção de graça sacramental está para a graça comumente chamada, como a noção de espécie para a de gênero. Por onde, assim como a palavra animal, comumente usada e tomada para significar o homem, não se emprega em sentido equívoco, assim também em sentido equívoco não se emprega a graça usada na significação comum e a graça sacramental.

### **Art. 3. — Se os sacramentos da lei nova contêm a graça.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que os sacramentos da lei nova não contêm a graça.**

1. — Pois, o conteúdo está incluído no continente. Ora, a graça não a inclui o sacramento, nem como sujeito, porque o sujeito da graça não é o corpo, mas o espírito; nem como um vaso, porque um vaso é um local móvel como diz Aristóteles, e ocupar um lugar não o pode o acidente. Logo, parece que os sacramentos da lei nova não contêm a graça.

2. Demais. — O fim dos sacramentos é nos tornar possível a consecução da graça. Ora, a graça, sendo um acidente não pode passar de um sujeito para outro. Logo, nela seria a graça sacramental.

3. Demais. — O espiritual não pode ser contido pelo corporal, mesmo se nele estiver; assim, a alma não é contida pelo corpo, mas, antes, contém o corpo. Logo, parece que a graça, sendo de natureza espiritual, não está contida num sacramento corporal.

Mas, *em contrário*, Hugo de S. Vitor diz que o sacramento, por santificação, contém a graça invisível.

**SOLUÇÃO.** — De muitos modos podemos dizer que um ser está em outro; e desses, há dois pelos quais a graça está no sacramento. Primeiro por serem eles sinais; pois, um sacramento é sinal da graça. Depois, por serem causa; pois, como dissemos, o sacramento da lei nova é causa instrumental da graça. Por onde, a graça existe nos sacramentos da lei nova, não por semelhança específica, como o efeito está contido na causa unívoca; nem ainda segundo nenhuma forma própria e permanente, proporcionada a tal efeito, como se dá com os efeitos nas causas não unívocas, por exemplo, no caso das causas geradas, que estão no sol; mas segundo uma certa virtude instrumental, cujo ser é natureza transitiva e incompleta, como a seguir se dirá.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Não se diz eu a graça esta no sacramento como no sujeito; nem como num vaso, enquanto é este uma espécie de lugar. Mas no sentido em que dizemos ser um vaso um instrumento com que fazemos uma obra, conforme aquilo da Escritura: Cada um tem na sua mão um instrumento de morte.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Embora o acidente não passe de um sujeito para outro passa contudo de certo modo, da causa para o sujeito, mediante o instrumento. Não que de maneira idêntica existe em ambos, mas em cada um de modo próprio.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O espiritual existente de maneira perfeita em outro ser, contém-no e não é contido por este. Ora, a graça esta no sacramento como um ser transitivo e incompleto. E por isso não é inexato dizer-se que o sacramento contém a graça.

#### **Art. 4 — Se nos sacramentos há alguma virtude causadora da graça.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que nos sacramentos não há nenhuma virtude causadora da graça.**

1. Pois, a virtude causadora da graça é a virtude espiritual. Ora, no corpo não pode haver nenhuma virtude espiritual. Nem de modo que lhe seja própria, porque a virtude emana da essência do ser e, por consequência, não pode transcendê-la; nem pela receber de outro ser, porque o recebido de fora nele existiria como em recipiente. Logo, nos sacramentos não pode haver nenhuma virtude causadora da graça.

2. Demais. — Tudo o existente se reduz a algum gênero de ser e a algum grau do bem. Ora, não é possível dizer a que gênero de ser pertenceria a referida virtude, como o verá quem passar em revista os casos particulares. Assim, não pode reduzir-se a nenhum grau de bondade; pois, nem se classifica entre os bens mínimos porque os sacramentos são de necessidade para a salvação; nem ainda entre os bens máximos, pois, nem é graça nem virtude do intelecto. Logo, parece que nos sacramentos não há nenhuma virtude causativa da graça.

3. Demais. — Se a referida graça existe nos sacramentos, neles não é causada senão pela criação de Deus. Ora, parece inconveniente que tão nobre criatura desapareça, logo que o sacramento foi consumado. Logo, parece que nenhuma virtude há nos sacramentos para causar a graça.

4. Demais. — Um mesmo elemento não pode existir em coisas diversas. Ora, para os sacramentos concorrem diversos elementos, a saber, palavras e coisas; mas um sacramento não pode ter senão uma virtude. Logo, parece que nos sacramentos não há nenhuma virtude.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: Que tão grande virtude tem a água para tocar o corpo e lavar o coração? E Beda: O Senhor, pelo contacto da sua puríssima carne, conferiu à água a virtude regenerativa.

**SOLUÇÃO.** — Os que afirmam que os sacramentos não causam a graça senão por uma certa concomitância, admitem que não há no sacramento nenhuma virtude que lhe cause o efeito; há porém uma virtude divina, coassistente ao sacramento, que produz o efeito sacramental. Mas, admitindo que o sacramento é a causa instrumental da graça, necessário é simultaneamente admitir-se que há no sacramento uma virtude instrumental que produz o efeito sacramental. E essa virtude se proporciona ao instrumento. Por onde, está para a virtude absoluta e perfeita de um ser como está o instrumento para o agente principal. Pois, o instrumento, como se disse, não obra senão quando movido pelo agente principal, que age por si mesmo. Por isso a virtude do agente principal tem um ser de natureza permanente e completo; ao passo que a virtude instrumental tem um ser transitivo de um para outro e incompleto; assim como o movimento é um ato imperfeito que passa do agente para o paciente.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Uma virtude espiritual não pode existir num ser corpóreo a modo de virtude permanente e completa, como o prova a razão. Nada impede porém haver num corpo uma virtude espiritual instrumental; isto é, enquanto esse corpo pode ser movido por uma substância espiritual a produzir um efeito espiritual. Assim como na palavra sensível há uma certa virtude espiritual capaz de despertar o nosso intelecto, por proceder ela da concepção da mente. E, deste modo, a virtude espiritual existe nos sacramentos enquanto ordenados por Deus a um efeito espiritual.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Assim como o movimento, por ser um ato imperfeito, não entra propriamente em nenhum gênero, mas se reduz ao gênero de ato perfeito, como a alteração à qualidade, assim, a virtude instrumental não está propriamente falando, em nenhum gênero, mas se reduz ao gênero e à espécie da virtude perfeita.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Assim como a virtude instrumental o instrumento a adquire por isso mesmo que é movido pelo agente principal, assim também um sacramento adquire a virtude espiritual pela bênção de Cristo e pela aplicação do ministro ao uso desse sacramento. Por isso diz Agostinho: Nada há para admirar, quando dizemos que a água, substância material, chega a purificar a alma. Chega-o de fato e penetra todos os latíbulos da consciência. Embora seja de natureza subtil e leve, torna-se ainda mais subtil pela graça de Cristo e penetra com a subtileza do seu orvalho as fontes da vida e os recônditos da alma.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Assim como a mesma virtude do agente principal existe instrumentalmente em todos os instrumentos ordenados a produzir um efeito enquanto formam numa certa ordem uma unidade; assim também a mesma virtude sacramental existe nas palavras e nas coisas, enquanto que cada sacramento se perfaz por meio de certas palavras e coisas.

## **Art. 5 — Se os sacramentos da lei nova tiram a sua virtude da Paixão de Cristo.**

**O quinto discute-se assim.** — Parece que os sacramentos da lei nova não tiram a sua virtude da Paixão de Cristo.

1. — Pois, o fim da virtude dos sacramentos é causar a graça na alma, que a faz viver espiritualmente. Ora, como diz Agostinho, O Verbo, como estava no princípio junto de Deus, assim vivifica as almas; mas,

enquanto feito carne, vivifica os corpos. Ora, a Paixão de Cristo concernindo ao Verbo, enquanto feito carne, parece que não pode causar a virtude dos sacramentos.

2. Demais. — A virtude dos sacramentos depende da fé, porque, como diz Agostinho, o Verbo de Deus perfaz os sacramentos, não por ser proferido, mas por ser crido. Ora, a nossa fé não só respeita à Paixão de Cristo, mas também outros mistérios da sua humanidade, e mais principalmente ainda da sua divindade. Logo, parece que os sacramentos não têm especialmente a sua virtude, da Paixão de Cristo.

3. Demais. — Os sacramentos se ordenam à santificação do homem, segundo aquilo do Apóstolo: Haveis sido lavados e haveis sido justificados. Ora, a justificação é atribuída à ressurreição, segundo o Apóstolo: Ressuscitou para nossa justificação. Logo, parece que os sacramentos tiram a sua virtude antes da ressurreição que da Paixão de Cristo.

Mas, *em contrário*, àquilo do Apóstolo - Por uma transgressão semelhante à de Adão, diz a Glosa: Ao lado de Cristo, expirado na cruz, manavam os sacramentos, pelos quais se salvou a Igreja. Assim os sacramentos parece que tiram a sua virtude da Paixão de Cristo.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, o sacramento contribui para causar a graça, a modo de instrumento. Ora, há duas espécies de instrumentos: um separado, como o bastão; outro conjunto, como as mãos. Ora, pelo instrumento conjunto é movido o instrumento separado; assim, o bastão, pela mão. Ora, a causa eficiente principal da graça é Deus mesmo, para quem esta a humanidade de Cristo como um instrumento conjunto, e o sacramento como um instrumento separado. Por onde e necessariamente, a virtude salutífera deriva da divindade de Cristo, por meio de sua humanidade, para os sacramentos. Ora, a graça sacramental sobretudo se ordena a duas coisas, a saber: polir a mácula dos pecados passados, que passam quanto ao ato, porém ficam quanto ao reato; e além disso, aperfeiçoar a alma no atinente ao culto de Deus, segundo a religião da vida cristã. Ora, é manifesto, pelo que foi dito antes, que Cristo livrou-nos dos nossos pecados sobretudo pela sua paixão, não só suficiente e meritoriamente, mas também satisfatoriamente. Do mesmo modo, com a sua paixão iniciou o rito da religião cristã, entregou-se a si mesmo como oferenda e hóstia a Deus, no dizer do Apóstolo. Por onde, é manifesto que os sacramentos da igreja tiram especialmente a sua virtude da Paixão de Cristo, cuja virtude de algum modo se nos une a nós pela suscepção dos sacramentos. Para sinal do que, do lado de Cristo pendente da Cruz correu água e sangue, simbolizando aquela o batismo e este à Eucaristia os mais principais dos sacramentos.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O Verbo, enquanto existente no princípio junto de Deus, vivifica as almas, como agente principal; mas a sua carne e os mistérios nela perpetrados, obram instrumentalmente a vida da alma. Mas a vida do corpo, não só instrumentalmente senão ainda por uma certa exemplaridade como dissemos.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Pela fé Cristo habita em nós, como diz o Apóstolo. E assim a virtude de Cristo se nos aplica pela fé. Mas, a virtude remissiva dos pecados de certo modo especial pertence à Paixão de Cristo. Por isso, pela fé na sua Paixão os homens são especialmente libertados dos pecados, segundo aquilo dos Apóstolos: Ao qual propôs Deus para ser vítima de propiciação pela fé no seu sangue. Por onde, a virtude dos sacramentos, ordenada a delir os pecados, emana principalmente da fé na Paixão de Cristo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A justificação é atribuída à ressurreição relativamente ao termo final, que é a vida nova da graça. Mas é atribuída à Paixão em razão do termo de origem, isto é, quanto ao perdão da culpa.

## **Art. 6 — Se os sacramentos da lei antiga causavam a graça.**

**O sexto discute-se assim. — Parece que os sacramentos da lei antiga causavam a graça.**

1. Pois como dissemos. os sacramentos da lei nova tiram a sua eficácia da fé na Paixão de Cristo. Ora, a fé na Paixão de Cristo existia na lei antiga, como em a nova, conforme diz o Apóstolo: Pois, nós temos um mesmo espírito de fé. Logo, assim como os sacramentos da lei nova conferem a graça, assim também os da lei antiga a cumpriam.

2. Demais. — A santificação não se faz senão pela graça. Ora, pelos sacramentos da lei antiga os homens eram santificados, como lemos na Escritura: Como Moisés santificasse Arão e seus filhos nos seus vestidos, etc. Logo, parece que os sacramentos da lei antiga conferiam a graça.

3. Demais. — Beda diz: A circuncisão, na vigência da lei, exercia a mesma cura salutar contra o ferimento do pecado original, que costuma exercer o batismo no tempo da graça revelada. Ora, o batismo confere a graça. Logo, também a conferia a circuncisão; e pela mesma razão os outros sacramentos da lei nova, assim o era a circuncisão aos sacramentos da lei antiga. Por isso diz o Apóstolo: Protesto a todo homem que se circuncida, que está obrigado a guardar toda a lei.

Mas, *em contrário*. o Apóstolo: Tornai-vos outra vez aos rudimentos fracos e pobres? E a Glosa: Isto é, à lei, chamada fraca porque não justifica perfeitamente. Logo os sacramentos da lei antiga não conferiam a graça.

**SOLUÇÃO.** — Não se pode dizer que os sacramentos da lei antiga conferissem a graça justificante por si mesma, isto é, por virtude própria, porque então a paixão de Cristo não seria necessária, segundo aquilo do Apóstolo: Se a justiça é pela lei, segue-se que morreu Cristo em vão. — Mas nem se pode dizer que da paixão de Cristo tenham a virtude de conferir a graça justificante. Pois, como do sobredito se infere, a virtude da paixão de Cristo se nos aplica pela fé e pelos sacramentos, mas diferentemente. Assim a continuidade fundada na fé resulta de um ato da alma; ao passo que a fundada nos sacramentos resulta do uso exterior das coisas. Ora, nada impede ao que é posterior no tempo mover, antes de existir, enquanto tem precedência, por um ato da alma; assim o fim, posterior no tempo, move o agente, enquanto apreendido e desejado por ele. Mas, o ainda não existente como realidade da natureza, não move pelo uso que disso se faça; por isso a causa eficiente não pode ser posterior na sua existência pela ordem de duração, como a causa final. Assim, pois, é manifesto, que da paixão de Cristo, causa da justificação humana, convenientemente deriva a justificativa para os sacramentos da lei nova, mas não para os da lei antiga. E, contudo pela fé da paixão de Cristo foram justificados os antigos Patriarcas, como o somos nós. Pois, os sacramentos da lei antiga eram uma quase manifestação dessa fé, enquanto significavam a paixão de Cristo e os seus efeitos. - Por onde é claro que os sacramentos da lei antiga não tinham em si nenhuma virtude pela qual pudessem conferir a graça justificante: mas somente significavam a fé, pela qual se operava a justificação.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Os antigos Patriarcas tinham fé na paixão futura de Cristo, a qual, enquanto já apreendida pela alma, podia justificar. Ao passo que nós temos fé na Paixão de Cristo consumada, que pode justificar mesmo pelo uso real das coisas sacramentais, como se disse.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Essa santificação era figurada; pois, os sacramentos da lei antiga se consideravam como santificantes por serem aplicados ao culto divino conforme o dito dessa lei, que toda se ordenava a figurar a paixão de Cristo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Muitas foram as opiniões a respeito da circuncisão. Assim, certos disseram que não era pela circuncisão conferida a graça, mas apenas delido o pecado. — Isto, porém não é admissível, porque o homem não é justificado do pecado senão pela graça, segundo aquilo do Apóstolo: Tendo sido justificados gratuitamente por sua graça. Por isso opinavam outros que pela circuncisão era conferida a graça, quanto aos seus efeitos de removerem a culpa, mas não quanto aos efeitos positivos dela. - Mas também esta opinião é falsa. Pois, a circuncisão dava às crianças a faculdade de chegar à glória, que é o último efeito positivo da graça. E, além disso, segundo a ordem da causa formal, os efeitos positivos têm naturalmente prioridade sobre os privativos, embora o contrário se dê segundo a ordem da causa material; pois, a forma não exclui a privação, senão informando o sujeito.

E por isso outros dizem que a circuncisão conferia a graça mesmo quanto a um certo efeito positivo, que é tornar digno da vida eterna: mas não porque reprimisse a concupiscência, que excita a pecar. E assim me pareceu algum tempo. - Mas, mais atentamente refletindo, verifiquei que também isto não é verdadeiro; porque uma graça mínima pode resistir a qualquer concupiscência e merecer a vida eterna. Por onde e melhor, devemos concluir que a circuncisão era só o sinal da fé justificante. Onde o dizer o Apóstolo: que Abraão recebeu o sinal da circuncisão como selo da justiça da fé. Por isso a circuncisão conferia a graça, enquanto sinal da futura paixão de Cristo, como a seguir se dirá.

## Questão 63: Do efeito dos sacramentos que é o caráter

Em seguida devemos tratar de outro efeito dos sacramentos que é o caráter. E nesta questão discutem-se seis artigos:

### Art. 1 — Se os sacramentos imprimem algum caráter na alma.

**O primeiro discute-se assim. — Parece que o sacramento não imprime nenhum caráter na alma.**

1. — Pois, caráter significa um sinal de certo modo distintivo. Ora, a distinção entre os membros de Cristo e os outros se faz pela predestinação eterna, que nada implica no predestinado, mas só em Deus predestinante, como se estabeleceu na Primeira Parte. Assim, diz o Apóstolo: O fundamento de Deus está firme, o qual tem este selo - o Senhor conhece aos que são dele. Logo, os sacramentos não imprimem caráter na alma.

2. Demais. — O caráter é um sinal distintivo. Ora, o sinal, como diz Agostinho, apresenta uma espécie aos sentidos para causar o conhecimento de outra coisa no intelecto. Ora, nada há na alma que introduza alguma espécie nos sentidos. Logo, parece que na alma não imprimem os sacramentos nenhum caráter.

3. Demais. — Assim como pelo sacramento da lei nova distingue-se o fiel do infiel, assim também pelos da lei antiga. Ora, os sacramentos da lei antiga não imprimiam nenhum caráter na alma, por isso o Apóstolo lhes chama justiça da carne. Logo parece que nem os sacramentos da lei antiga. Mas, *em contrário*, o Apóstolo: O que nos ungiu é Deus o qual também nos selou e deu em nossos corações a prenda do Espírito. Ora, o caráter nada mais importa senão um certo sinalamento. Logo, parece que Deus com os seus sacramentos imprime em nós um caráter.

**SOLUÇÃO.** — Como do sobre dito se colhe, os sacramentos da lei nova se ordenam a dois fins: são remédios contra os pecados e aperfeiçoam a alma no concernente ao culto de Deus segundo o rito da vida cristã. Ora, todos os que se destinam a um determinado fim costumam ser para isso sinalados; assim os soldados que eram adscritos à milícia antigamente costumavam ser marcados com certos caracteres corpóreos, por serem destinados a um fim material, Ora, como os homens pelos sacramentos são destinados ao fim espiritual de adorar a Deus, resulta por consequência que por eles os fieis são sinalados por um certo caráter espiritual. Por isso diz Agostinho: Se o que não cumpre os seus deveres militares, apesar de ter o caráter da milícia impresso no seu corpo, arrepende-se do seu procedimento e se, cheio de medo, pedir a clemência do Imperador e derramando-se em súplicas e pedindo perdão, começar a militar, porventura, tendo sido perdoado e estando em regra, vão – no privar do seu caráter em vez de reconhecidamente o aprovarem? Ora, por acaso serão menos impressos os sacramentos cristãos que essa nota material?

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Os fiéis de Cristo são por certo destinados ao prêmio da glória futura pelo sinal da predestinação divina. Mas são destinados aos atos convenientes à Igreja presente por um certo sinal espiritual que lhes é impresso e que se chama caráter.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O caráter impresso na alma tem natureza de sinal enquanto impresso por um sacramento sensível; pois sabemos que nos foi impresso o caráter batismal por termos sido lavados sensivelmente pela água. Contudo, também pode chamar-se caráter ou sinal, por uma certa semelhança, tudo o que torna um ser semelhante a outro, ou distingue um de outro, mesmo se não o for sensivelmente. Assim Cristo é chamado figura ou caráter da substância paterna, pelo Apóstolo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como dissemos, os sacramentos da lei antiga não tinham em si nenhuma virtude espiritual para produzir algum efeito espiritual. Por isso, nesses sacramentos, não era necessário nenhum caráter espiritual, mas bastava-lhe a circuncisão no corpo, a que o Apóstolo chama sinal.

## **Art. 2 — Se o caráter é um poder espiritual.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que o caráter não é um poder espiritual.**

1. — Pois, caráter é o mesmo que figura; por isso no lugar em que o Apóstolo fala da figura da sua substância no grego se lê, em lugar de figura caráter. Ora a figura pertence à quarta espécie de qualidade; e assim difere do poder, pertencente à segunda espécie de qualidade. Logo, o caráter não é um poder espiritual.

2. — Demais. — Dionísio diz: A divina beatitude recebe a participação de si o que busca a beatitude e com o seu lume próprio, por um como sinal, permite-lhe a sua participação. E assim parece que o caráter é um certo lume. Ora, o lume pertence antes à terceira espécie de qualidade. Logo, o caráter não é um poder, considerado como pertencente à segunda espécie de qualidade.

3. Demais. — Certos definem o caráter assim: O caráter é o sinal santo da comunhão da fé e da santa ordenação dado pelo hierarca. Ora, o sinal pertence ao gênero da relação, mas não ao gênero do poder. Logo, o caráter não é um poder espiritual.

4. Demais. — O poder exerce a função de causa e de principio, como se lê em Aristóteles. Ora, o sinal, que entra na definição do caráter, antes implica a noção de efeito. Logo o caráter não é um poder espiritual.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz: Três elementos há na alma - a potência, o hábito e a paixão. Ora, o caráter não é paixão porque a paixão logo passa e, ao contrário, o caráter é indelével, como a seguir se dirá. Semelhantemente, também não é um hábito. Porque nenhum hábito há que possa ser usado tanto para o bem como para o mal. Ora, o caráter pode sê-la de um e de outro modo, pois, certos usam bem dele e outros, mal. O que não se dá com os hábitos, pois, do hábito da virtude ninguém pode usar mal, e do hábito do mal ninguém pode usar bem. Logo, conclui-se que o caráter é uma potência.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, os sacramentos da lei nova imprimem caráter, porque por eles se destinam os homens ao culto de Deus segundo o rito da religião cristã. Por isso Dionísio, depois de ter dito, que Deus por um certo sinal, concede a participação de si ao que recebe o batismo, acrescenta: tornando-o divino e dispensado de bens divinos. Ora, o culto divino consiste ou em receber bens divinos ou em comunicá-los aos outros. Ora, para ambas essas coisas é necessária uma potência; pois, para dar alguma coisa a alguém é necessária uma potência ativa; e para receber é necessária a potência passiva. Por isso o caráter implica uma certa potência espiritual ordenada às cousas do culto divino. - Mas, devemos saber que essa potência espiritual é instrumental, como também já antes dissemos da virtude existente nos sacramentos. Pois, ter o caráter do sacramento compete aos ministros de Deus, porque o ministro se comporta como instrumento, no dizer do Filósofo. Por onde, assim como a virtude que têm os sacramentos, não pertence essencialmente a um gênero, mas só por uma redução porque tem uma existência emanada de outra e incompleta, assim também o caráter não pertence propriamente a nenhum gênero ou espécie, mas se reduz à segunda espécie de qualidade.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** A figura é de certo modo uma terminação da quantidade. Por isso, propriamente falando, só os seres materiais têm figura; os espirituais só a têm

metaforicamente. Ora, nenhum ser pertence a um gênero ou a uma espécie, senão pelo que dele se predica propriamente. Por isso o caráter não pode pertencer à quarta espécie de qualidade, embora certos o dissessem.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A terceira espécie de qualidade só pertencem as paixões sensíveis ou as qualidades sensíveis. Ora, o caráter não é um lume sensível. E por isso não pertence à terceira espécie de qualidade, como certos disseram.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A relação que implica o nome de sinal há de forçosamente ter algum fundamento. Ora, a relação desse sinal, que é o caráter, não pode fundar-se imediatamente sobre a essência da alma, porque então conviria naturalmente a toda alma. E por isso é necessário supor alguma coisa na alma sobre o que se funde essa relação. E essa é a essência do caráter. Por onde, não é necessário pertença ao gênero da relação, como o disseram certos.

**RESPOSTA À QUARTA.** — O caráter tem natureza de sinal por comparação com o sacramento sensível pelo qual é impresso. Mas, em si mesmo considerado tem natureza de princípio, do modo já referido.

### **Art. 3 — Se o caráter sacramental é o caráter de Cristo.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que o caráter sacramental não é o caráter de Cristo.**

1. — Pois, diz o Apóstolo: Não entristeçais ao Espírito Santo de Deus, no qual estais selados. Ora, a sinalação é implicada pelo nome mesmo de caráter. Logo, o caráter sacramental deve ser atribuído antes ao Espírito Santo, que a Cristo.

2. Demais. — O caráter tem natureza de sinal. Ora, o sinal da graça é o conferido pelos sacramentos. Mas a graça é infundida na alma por toda a Trindade, donde o dizer a Escritura: O Senhor dará a graça e a glória. Logo, parece que o caráter sacramental não deve ser especialmente atribuído a Cristo.

3. Demais. — Quem recebe um caráter é para se distinguir dos outros. Ora, a distinção entre os santos e os demais se faz pela caridade, que só distingue entre os filhos do reino e os filhos da perdição, no dizer de Agostinho. Por isso, como refere à Escritura, diz-se dos filhos da perdição que têm o caráter da besta. Ora, a caridade não é atribuída a Cristo, mas antes ao Espírito Santo conforme àquilo do Apóstolo: A caridade de Deus está derramada em nossos corações pelo Espírito Santo, que nos foi dado. Ou ainda ao Padre, conforme outro lugar do Apóstolo: A graça de Nosso Senhor Jesus Cristo e, a caridade de Deus. Logo, parece que não se deve atribuir a Cristo o caráter sacramental.

Mas, *em contrário*, certos definem o caráter: O caráter é a distinção impressa pelo caráter eterno na alma racional, segundo uma imagem que, sendo uma trindade criada, é o sinal da Trindade criadora e conservadora, e que distingue, mediante o estado da fé, dos que não têm essa imagem. Ora, o caráter eterno é Cristo mesmo, segundo aquilo do Apóstolo: O qual, sendo o resplendor da glória e a figura, ou o caráter, da sua substância. Logo, parece que o caráter se deve propriamente atribuir a Cristo.

**SOLUÇÃO.** — Como do sobredito se infere o caráter é propriamente um sinal que marca alguém como devendo ordenar-se a um certo fim. Assim, o dinheiro é marcado com um caráter para o fim das trocas; e os soldados são marcados por um caráter, como destinados à milícia. Ora, um fiel é ordenado a um duplo destino. - Primeiro e principalmente, para o gozo da glória. E para isso é marcado com o sinal da graça, segundo aquilo da Escritura: Com um thau marca as testas dos homens que gemem e que se doem. E noutra lugar: Não façam mal à terra nem ao mar, nem às árvores, até que assinalemos os servos do nosso Deus nas suas testas. - Depois, cada fiel é destinado a receber ou a comunicar aos outros o

concernente ao culto de Deus. E a isso é propriamente destinado o caráter sacramental. Pois, todo o rito da religião cristã deriva do sacerdócio de Cristo. Por onde, é manifesto que o caráter sacramental e especialmente o caráter de Cristo, a cujo sacerdócio se assemelham os fiéis pelos caracteres sacramentais, que outra causa não são senão umas participações do sacerdócio de Cristo, derivadas do próprio Cristo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O Apóstolo, no lugar aduzido, se refere ao sinalamento pelo qual alguém é destinado à glória futura, conferida pela graça. O qual é atribuído ao Espírito Santo enquanto Deus, movido de amor, confere-nos gratuitamente um dom, o que implica a graça; pois o Espírito Santo é amor. Donde o dizer o Apóstolo: Há repartição de graças, mas um mesmo é o Espírito.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O caráter sacramental é uma realidade, em respeito do sacramento exterior; e é um sacramento, em respeito do efeito último. Por isso, de dois modos podemos fazer uma atribuição ao caráter. - Primeiro, enquanto sacramento. E deste modo, é o sinal da graça invisível, que confere. - De outro modo, levando em conta a idéia mesma do caráter. E então, um sinal que configura a um ser principal, onde reside a autoria daquilo a que é alguém destinado. Assim, os soldados, destinados à luta são marcados com os sinais do chefe, pelo que de certo modo, com ele se configuram. E assim, os destinados ao culto cristão, cujo autor é Cristo, recebem o caráter pelo qual se configuram com Cristo, a quem pois propriamente pertence o caráter.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Pelo caráter se distingue uma pessoa de outra por comparação a algum fim a que se ordena, ela que recebeu o caráter. Assim o dissemos a respeito do caráter militar, pelo qual, relativamente à luta, se distingue o soldado do rei do soldado do inimigo. E semelhantemente, o caráter dos fiéis é o pelo qual se distinguem, os fiéis de Cristo dos servos do diabo, quer em relação à vida eterna, quer em relação ao culto da Igreja presente. E dessas finalidades a primeira resulta da caridade e da graça, como o diz com procedência a objeção. E a segunda, do caráter sacramental. Por onde e ao contrário, pelo caráter da besta podemos entender: ou a malícia obstinada, pela qual certos são destinados à pena eterna; ou a prática de um culto ilícito.

#### **Art. 4 — Se o caráter está nas potências da alma como no seu sujeito.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que o caráter não está nas potências da alma como no seu sujeito.**

1. — Pois, caráter se chama uma disposição para a graça. Ora, a graça tem na essência da alma o seu sujeito, como se disse na Segunda Parte. Logo, parece que o caráter está na essência da alma e não nas potências.

2. Demais. — Uma potência da alma não pode ser sujeito senão de um hábito ou de uma disposição. Ora, o caráter, como se disse, não é hábito nem disposição, mas antes, uma potência, cujo sujeito não é senão a essência da alma. Logo, parece que o caráter não tem o seu sujeito na potência da alma, mas antes, na essência dela.

3. Demais. — As potências da alma racional se dividem em cognitivas e apetitivas. Ora, não se pode dizer que o caráter esteja somente na potência cognitiva, nem só também na potência apetitiva; pois não se ordena nem só a conhecer nem só a apetir. E também não se pode dizer que esteja em ambas, porque um mesmo acidente não pode existir em diversos sujeitos. Logo, parece que o caráter não tem na potência da alma, mas antes na essência dela o seu sujeito.

Mas, *em contrário*, na definição do caráter anteriormente citada, o caráter é impresso na alma racional segundo a imagem. Ora, a imagem da Trindade na alma se funda nas potências Logo, o caráter existe nas potências da alma.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, o caráter é um sinal que marca uma alma para receber ou comunicar aos outros o concernente ao culto divino. Ora, o culto divino consiste em certos atos. E a agir propriamente se ordenam as potências da alma, como a essência se ordena a existir. Logo, o caráter tem o seu sujeito, não na essência da alma, mas na sua potência.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O sujeito é atribuído a um acidente relativamente àquilo a que ele proximamente dispõe e não relativamente ao que dispõe remota ou indiretamente. Ora, o caráter direta e proximamente dispõe a alma à prática do concernente ao culto divino. E como essa não se faz convenientemente sem o auxílio da graça, porque, no dizer do Evangelho, em espírito e verdade é que devem adorar a Deus os que o adoram, por consequência a divina liberalidade confere a graça aos que recebem o caráter, a fim de cumprirem bem aquilo a que são destinados. Por onde ao caráter devemos antes atribuir um sujeito no ponto de vista dos atos concernentes ao culto divino, que no ponto de vista da graça.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A essência da alma é o sujeito da potência natural, procedente dos princípios da essência. Ora, tal potência não é o caráter, que é uma certa potência espiritual de procedência extrínseca. Por onde, assim como a essência da alma, da qual se origina a vida natural do homem, se aperfeiçoa pela graça, pela qual a alma vive espiritualmente, assim também a potência natural da alma se aperfeiçoa pela potência espiritual, que é o caráter. Quanto ao hábito e à disposição, pertencem à potência da alma, porque se ordenam aos atos, dos quais as potências são os princípios. E pela mesma razão, tudo o que se ordena ao ato deve atribuir-se à potência.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como dissemos, o caráter se ordena às coisas do culto divino. E este é uma manifestação da fé mediante sinais exteriores. Por onde, é necessário que o caráter exista na potência cognitiva da alma, onde reside a fé.

## **Art. 5 — Se o caráter existe na alma indelevelmente.**

**O quinto discute-se assim. — Parece que o caráter não existe na alma indelevelmente.**

1. — Pois, quanto mais perfeito é um acidente tanto mais firme é a sua inerência. Ora, a graça é mais perfeita que o caráter, porque este se ordena àquela como a um fim ulterior. Mas a graça se perde pelo pecado. Logo, com muito maior razão o caráter.

2. Demais. — O caráter destina uma pessoa ao culto divino, como se disse. Ora, certos abandonam o culto divino e, apostatando da fé, passam a um culto contrário. Logo, parece que esses tais perdem o caráter sacramental.

3. Demais. — Desaparecido o fim, deve também desaparecer o meio que, aliás, permaneceria em vão. Assim, depois da ressurreição não haverá matrimônio porque terá cessado a geração, a que se o matrimônio ordena. Ora, o culto externo, a que se ordena o caráter, não permaneceria na pátria, onde nada haverá de figurado, sendo tudo a nua verdade. Logo, o caráter sacramental não permanece perpetuamente na alma. E, portanto não existe nela de modo indelével.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Os sacramentos cristãos não se imprimem menos que a nota material da milícia. Ora, o caráter militar não é tirado, mas é reconhecido e aprovado naquele que depois da culpa, merece o perdão do imperador. Logo, nem o caráter sacramental pode ser delido.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, o caráter sacramental é uma certa participação do sacerdócio de Cristo nos seus fiéis. De modo que, assim como Cristo tem o pleno poder do sacerdócio espiritual, assim os fiéis com ele se configurem participando de alguma sorte do poder espiritual com respeito aos sacramentos e ao concernente ao culto divino. E também por isto não compete a Cristo ter caráter, mas o poder do seu sacerdócio está para o caráter como o pleno e perfeito para qualquer participação dele. Ora, o sacerdócio de Cristo é eterno, segundo aquilo da Escritura: Tu és sacerdote em eterno segundo a ordem de Melquisedeque. Donde vem que toda santificação causada pelo seu sacerdócio é perpétua, enquanto permanece o ser consagrado. O que é patente mesmo com as causas inanimadas; assim, a consagração de uma igreja ou de um altar permanece sempre enquanto não forem destruídos. Ora, sendo a alma, na sua parte intelectual, o sujeito do caráter, na qual reside a fé, como dissemos, é manifesto que assim como o intelecto é perpétuo e incorruptível, assim o caráter permanece indelevelmente na alma.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — De um modo existe na alma a graça e de outro o caráter. Assim, a graça está na alma como uma forma que tem nela o seu ser completo; ao passo que o caráter nela está, como uma virtude instrumental, segundo dissemos. Ora, uma forma completa está no sujeito segundo a condição deste. E sendo a alma mutável pelo seu livre arbítrio, enquanto permanece nesta vida, resulta por consequência que a graça está na alma de modo mudável. A virtude instrumental, porém mais se funda na condição do agente principal. Por onde, o caráter está na alma de maneira indelével, não por perfeição sua, mas pela perfeição do sacerdócio de Cristo, do qual deriva como uma virtude instrumental.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Agostinho diz no mesmo lugar: Sabemos que nem nos apóstatas fica delido o batismo; pois, quando voltam pela penitência, não se lhes renova e por isso julgamos que não o podem perder. E a razão é que o caráter é uma virtude instrumental, como se disse. Ora, a natureza do instrumento está em ser movido por outro agente, e não em mover-se a si mesmo o que é próprio da vontade. Por onde, embora a vontade se mova para o contrário, o caráter não desaparece, por causa da imobilidade do motor principal.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Embora depois desta vida desapareça o culto externo, permanece contudo o fim desse culto. E portanto, após esta vida, permanece o caráter - nos bons, para a glória deles; e para sua ignomínia, nos maus. Assim como também o caráter militar permanece nos soldados depois de alcançada a vitória - nos que venceram, para glória; e nos vencidos, para pena.

## **Art. 6 — Se todos os sacramentos da lei nova imprimem caráter.**

**O sexto discute-se assim. — Parece que todos os sacramentos da lei nova imprimem caráter.**

1. — Pois, todos os sacramentos da lei nova tornam participante do sacerdócio de Cristo. Ora, o caráter sacramental outra causa não é senão a participação do sacerdócio de Cristo, como se disse. Logo, parece que todos os sacramentos da lei nova imprimem caráter.

2. Demais. — O caráter está para a alma onde existe como a consagração para as coisas consagradas. Ora, por qualquer sacramento da lei nova o homem recebe a graça santificante como se disse. Logo, parece que qualquer sacramento da lei nova imprime caráter.

3. Demais. — O caráter em uma parte material é um sacramento. Ora, em qualquer sacramento da lei nova há uma parte que é somente material e outra que somente é sacramento, e ainda outra que é material e sacramento. Logo, qualquer sacramento da lei nova imprime caráter.

Mas, *em contrário*, os sacramentos que imprimem caráter não se reiteram, por ser o caráter indelével, como se disse. Ora, certos sacramentos se reiteram, como é o caso da penitência e do matrimônio. Logo nem todos sacramentos imprimem caráter.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, os sacramentos da lei nova a dois fins se ordenam, a saber, a serem remédio do pecado e ao culto divino. Pois, é comum a todos os sacramentos o serem remédios contra o pecado, porque conferem a graça. Mas, nem todos se ordenam diretamente ao culto divino, como claramente o mostra a penitência, pela qual nos livramos do pecado; pois nada de novo nos confere pertinente ao culto divino, mas nos restitui ao primeiro estado.

Pode, porém um sacramento respeitar ao culto divino de três modos: atualmente e em si mesmo, ou como de agente ou como recipiente - A modo de ação em si mesma considerada concerne ao culto divino a Eucaristia, na qual principalmente esse culto consiste, enquanto ela é um sacrifício da Igreja. E esse sacramento não imprime caráter porque não ordena o homem à nada de ulterior, que deva ser feito ou recebido, pois, antes é o fim e a consumação de todos os sacramentos, como diz Dionísio. Porque em si mesmo contém a Cristo, em quem não existe caráter, mas é a plenitude total do sacerdócio. - Mas, aos que devem agir ministrando os sacramentos concerne o sacramento da ordem; pois, por esse sacramento são destinados certos a comunicar os sacramentos aos outros. - Enfim, aos que recebem respeita o sacramento do batismo, porque confere ao homem o poder de receber os outros sacramentos da Igreja; por isso se chama o batismo a porta dos sacramentos. Ao mesmo fim também de certo modo se ordena a confirmação, como em seu lugar se dirá. - E assim esses três sacramentos imprimem caráter, a saber, o batismo, a confirmação e a ordem.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Todos os sacramentos tornam o homem participante do sacerdócio de Cristo, porque recebe assim um certo, efeito dele. Mas nem por todos os sacramentos somos destinados a fazer alguma coisa ou a receber o que pertença ao culto do sacerdócio de Cristo. O que é necessário para o sacramento imprimir caráter.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Por todos os sacramentos se santifica o homem, porque a santidade implica a purificação do pecado, resultante da graça. Mas especialmente por certos sacramentos, que imprimem caráter, o homem se santifica por uma certa consagração, como destinado ao culto divino. Assim também dizemos que as coisas inanimadas santificam, enquanto destinadas ao culto divino.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Embora o caráter implique uma coisa material e seja um sacramento, nem por isso tudo o que é coisa material e sacramento há de ser caráter. O que seja, porém a coisa material e o sacramento, diremos quando tratarmos dos outros sacramentos (nos lugares próprios).

## Questão 64: Da causa dos sacramentos

Em seguida devemos tratar da causa dos sacramentos, quer quanto à autoria quer quanto ao ministério. E nesta questão discutem-se dez artigos:

### **Art. 1 — Se só Deus, ou também o ministro contribui interiormente para o efeito do sacramento.**

**O primeiro discute-se assim. — Parece que não só Deus, mas também, o ministro contribui para o efeito do sacramento.**

1. — Pois, o efeito interior do sacramento é purificar-nos do pecado e iluminar-nos pela graça. Ora, aos ministros da Igreja compete purificar, iluminar e aperfeiçoar, como está claro em Dionísio. Logo, parece que não só Deus, mas também os ministros da Igreja contribuem para o efeito do sacramento.

2. Demais. — Ao conferir os sacramentos se propõem certos sufrágios de orações. Ora, às orações dos justos Deus as ouve melhor do que as de quaisquer outros, segundo aquilo do Evangelho: Se alguém dá culto a Deus e faz a sua vontade, a este escuta Deus. Logo, parece que alcança maior efeito do sacramento aquele que o recebe de um bom ministro. Assim, pois, também o ministro obra para o efeito interior do sacramento e não só Deus.

3. Demais. — Mais digno é um homem que um ser inanimado. Ora, o ser inanimado contribui de certo modo para o efeito interior, pois, a água toca o corpo e purifica o coração, no dizer de Agostinho. Logo, o homem contribui de certo modo para o efeito do sacramento e não só Deus.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Deus é quem justifica. Sendo, pois, a justificação o efeito interior de todos os sacramentos, parece que só Deus causa o efeito interior do sacramento.

**SOLUÇÃO.** — De dois modos pode ser causado um efeito - a modo de agente principal e a modo de instrumento. - Ora, do primeiro modo só Deus causa o efeito interior do sacramento.

Quer porque só Deus penetra na alma, no que recebe o efeito do sacramento, e não pode nenhum agente obrar imediatamente onde não está. Quer também porque a graça, efeito interior do sacramento, vem só de Deus, como dissemos na Segunda Parte. E ainda o caráter, efeito interior de certos sacramentos, é uma virtude instrumental, que dimana do principio agente que é Deus. Mas, do segundo modo, o homem pode contribuir para o efeito interior do sacramento, enquanto age como ministro. Pois, o mesmo que se dá com o ministro se dá com o instrumento: o ato de um e de outro é de origem extrínseca, mas produz um efeito interno em virtude do agente principal que é Deus.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A purificação, enquanto atribuída aos ministros da Igreja, não se refere à do pecado. Mas, dizemos que os diáconos purificam, ou porque expulsam os imundos da sociedade dos fiéis, ou com sacras admoestações os dispõem à recepção dos sacramentos. Semelhantemente também se diz dos sacerdotes, que iluminam o povo fiel, não por certo infundindo a graça, mas comunicando os sacramentos da graça, como está claro no mesmo lugar de Dionísio.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — As orações ditas ao se conferirem os sacramentos são feitas a Deus, não em nome de uma pessoa particular, mas em nome de toda a Igreja, cujas preces são ouvidas por Deus, segundo o diz o Evangelho: Se dois de vós se unirem entre si sobre a terra, seja qual for a causa que eles pedirem, meu Pai que está no céu lh'a fará. Ora, nada impede a oração de um varão justo em algo contribuir para isso. Mas aquele que é realmente o efeito do sacramento não é impetrado por oração da

Igreja ou do ministro, mas resulta do mérito da paixão de Cristo, cuja virtude opera nos sacramentos, como se disse. Por isso o efeito do sacramento não se torna melhor por ser melhor o ministro. Mas, junto com esse efeito, pode ser impetrada uma graça àquele que recebe o sacramento, pela devoção do ministro; mas essa não é obra do ministro, que pede a Deus a conceda.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — As coisas inanimadas não contribuem para o efeito interior, senão instrumentalmente, como se disse. E semelhantemente, os homens não contribuem para o efeito dos sacramentos senão a modo de ministério, como dissemos.

## **Art. 2 — Se os sacramentos procedem só da instituição divina.**

**O segundo discute-se assim.** — Parece que os sacramentos não procedem só da instituição divina.

1. — Pois, as instituições divinas nô-las transmite a Escritura. Ora, há certas práticas sacramentais de que nenhuma menção faz a Escritura Sagrada. Assim, o crisma pelo qual os homens são confirmados; o óleo com o qual são ungidos os sacerdotes; e muitas outras palavras e atos, de que se usa nos sacramentos. Logo os sacramentos não procedem só da instituição divina.

2. Demais. — Os sacramentos são uns sinais.

Ora, as coisas sensíveis têm naturalmente uma significação. Nem se pode dizer que Deus se compraz com umas significações e não com outras, pois ele aprova tudo quanto fez. E é procedimento próprio do demônio aliciar a algum fim por meio de certos sinais. Assim, diz Agostinho: Criaturas que os demônios não fizeram, mas que são a obra de Deus, os atraem a habitar nelas por encantos que variam segundo suas diversas espécies. Não por alimentos, como se dá com os animais, mas por sinais, como convém aos espíritos. Logo, parece que os sacramentos não precisam ser instituídos por Deus.

3. Demais. — Os Apóstolos fizeram as vezes de Deus no mundo, donde o dizer o Apóstolo: Pois eu também a indulgência de que usei, se de alguma tenha usado, foi por amor de vós em pessoa de Cristo, isto é, como o próprio Cristo o fizesse. Donde se conclui que os Apóstolos e os seus sucessores podiam instituir novos sacramentos.

Mas, *em contrário*, faz uma instituição quem lhe dá vigor e virtude, como o demonstram os que instituem leis. Ora, a virtude dos sacramentos vem só de Deus, como do sobredito resulta. Logo, só Deus pode instituir o sacramento.

**SOLUÇÃO.** — Como do sobredito se infere os sacramentos produzem, como instrumentos, efeitos espirituais. E, o instrumento tira a sua virtude do agente principal. Ora, o agente, com respeito ao sacramento, é duplo, a saber: quem o institui e quem usa do sacramento instituído, aplicando-o à produção do seu efeito. Mas, a virtude do sacramento não pode provir de quem usa dele, que não age senão como ministro. Donde se conclui que a virtude do sacramento procede de quem o instituiu. Logo, provindo à virtude do sacramento só de Deus, resulta por consequência que só Deus é o instituidor dos sacramentos.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — As práticas instituídas pelos homens, no ministrar os sacramentos, não são de necessidade para a existência deles; mas constituem uma certa solenidade, a eles acrescentada para excitar a devoção e a reverência nos que os recebem. Pois o que o sacramento implica necessariamente, o próprio Cristo o instituiu que é Deus e homem. E embora tudo não tenha sido comunicado pela Escrituras, a Igreja, contudo o tem da tradição familiar dos Apóstolos, como o diz o Apóstolo: No tocante às demais causas e as ordenarei quando for.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — As coisas sensíveis têm uma certa aptidão, por sua natureza, a significar efeitos espirituais; mas essa aptidão é determinada a uma significação especial, por instituição divina. Por isso diz Hugo de S. Victor, que o sacramento significa em virtude de uma instituição. Deus, porém escolheu de preferência certas coisas, de entre outras, para as significações sacramentais, não porque a isso lhes reduzisse os efeitos, mas para que a significação fosse mais conveniente.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Os Apóstolos e os seus sucessores são os vigários de Deus quanto ao regime da Igreja constituída pela fé e pelos sacramentos da fé. Por onde, assim como não lhes era lícito constituir outra Igreja, assim também não lhes era permitido comunicar outra fé nem instituir outros sacramentos; mas está dito, que pelos sacramentos que emanaram do lado de Cristo pendente da cruz, foi fabricada a Igreja de Cristo.

### **Art. 3 — Se Cristo, enquanto homem tinha o poder de produzir o efeito interior dos sacramentos.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que Cristo, enquanto homem tinha o poder de produzir o efeito interior dos sacramentos.**

1. — Pois, diz João Batista, como refere o evangelista: O que me mandou batizar em água me disse - Aquele sobre que tu vires descer o Espírito e repousar sobre ele, esse é o que batiza no Espírito Santo. Ora, batizar no Espírito Santo é conferir interiormente a graça do Espírito Santo. Ora, este desceu sobre Cristo enquanto homem e não enquanto Deus, porque enquanto Deus é que ele dá o Espírito Santo. Logo, parece que Cristo, enquanto homem tinha o poder de causar o efeito interior dos sacramentos.

2. - Demais. — O Senhor diz no Evangelho: Sabei que o Filho do homem tem o poder sobre a terra de perdoar os pecados. Ora, o perdão dos pecados é o efeito interior dos sacramentos. Logo, parece que Cristo, enquanto homem, produz o efeito interno dos sacramentos.

3. Demais. — A instituição dos sacramentos pertence aquele que como agente principal, produz o efeito interno deles. Ora, é manifesto que Cristo instituiu os sacramentos. Logo, ele é quem produz o efeito interno deles.

4. Demais. — Ninguém pode, prescindindo do sacramento, conferir-lhe o efeito, salvo se produzir por virtude própria o efeito do mesmo. Ora, Cristo, sem sacramento, conferiu-lhe o efeito, como é claro pelo que disse a Madalena: Perdoados te são teus pecados. Logo, parece que Cristo, enquanto homem, produz o efeito interior dos sacramentos.

5. Demais. — Aquele por virtude de quem o sacramento é produzido é o agente principal do efeito interior. Ora, os sacramentos tiram a sua virtude da paixão de Cristo e da invocação do seu nome, segundo aquilo do Apóstolo: Porventura Paulo foi crucificado por vós, ou haveis sido batiza dos em nome de Paulo? Logo, Cristo enquanto homem produz o efeito interno dos sacramentos.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Nos sacramentos a virtude divina produz mais secretamente a salvação. Ora, a virtude divina é Cristo, enquanto Deus e não enquanto homem. Logo, Cristo não produz o efeito interior dos sacramentos enquanto homem, mas enquanto Deus.

**SOLUÇÃO.** — Cristo produz o efeito interior dos sacramentos enquanto Deus e enquanto homem, mas de modos diferentes. Pois, enquanto Deus age como autor dos sacramentos; e enquanto homem produz os efeitos internos dos sacramentos meritória e eficientemente, mas instrumentalmente. Pois, como dissemos a paixão de Cristo, que sofreu enquanto revestido da natureza humana, é a causa da

nossa justificação e meritoriamente. E efetivamente, não a modo de agente principal, ou como antes, mas a modo de instrumento, enquanto a humanidade é o instrumento de sua divindade, como se disse.

Contudo, como é um instrumento unido à divindade na pessoa, tem uma certa principalidade e causalidade em relação aos instrumentos extrínsecos, que são os ministros da Igreja, como do sobre dito se colhe. Por onde, assim como Cristo, enquanto Deus tem nos sacramentos o poder de autor deles, assim também, enquanto homem, tem o poder de ministério principal ou poder de excelência. E este consiste em quatro coisas. - Primeiro, em que o mérito e a virtude da sua paixão opera nos sacramentos, como se disse. - Ora, a virtude da paixão se nos une pela fé, segundo aquilo do Apóstolo: Ao qual propôs Deus para ser vítima de propiciação pela fé no seu sangue, fé que manifestamos pela invocação do nome de Cristo. Por onde e em segundo lugar, do poder de excelência que Cristo tem nos sacramentos resulta que no seu nome os sacramentos são santificados. - E como pela sua instituição é que os sacramentos têm a sua virtude, daí vem, em terceiro lugar, que por causa da excelência do seu poder é que Cristo, que deu a virtude aos sacramentos, podia instituí-los. E não dependendo a causa do efeito, mas antes ao contrário, em quarto lugar, pela excelência do seu poder Cristo podia conferir o efeito dos sacramentos sem nenhum sacramento externo.

Donde se deduzem claras **AS RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES**; pois uma e outra parte das objeções é verdadeira de certo modo, como se disse.

#### **Art. 4 — Se Cristo podia comunicar aos ministros o poder que tem nos sacramentos.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que Cristo não podia comunicar aos ministros o poder que tem nos sacramentos.**

1. — Pois, como argumenta Agostinho, se podia e não queria era invejoso. Ora, a inveja de nenhum modo existia em Cristo, que tinha a suma plenitude da caridade. Logo, não tendo Cristo comunicado o seu poder aos ministros parece que não podia comunicar.

2. Demais. — Aquilo de João - Fará coisas maiores que esta - diz Agostinho: Dizia que é certamente maior, isto é, de um ímpio fazer um justo, do que criar o céu e a terra. Ora, Cristo não podia comunicar aos ministros o criarem o céu e a terra. Logo, nem o justificarem o ímpio. Ora, a justificação do ímpio, fazendo-se pelo poder que Cristo tem nos sacramentos, parece que o seu poder, que tinha nos sacramentos, não no podia comunicar aos ministros.

3. Demais. — A Cristo, enquanto cabeça da Igreja competia derivar de si a graça para os outros, segundo aquilo do Evangelho: Da sua plenitude todos nós recebemos. Ora, isso não era comunicável a outrem, porque então a Igreja seria monstruosa, por ter muitas cabeças. Logo, parece que Cristo não podia comunicar o seu poder aos ministros.

Mas, *em contrário*, àquilo do Evangelho Eu não no conhecia - diz Agostinho: Não sabia que o poder mesmo do batismo o Senhor o teria e guardaria para si. Ora, isso não o havia de ignorar João, se tal poder não fosse comunicável. Logo, Cristo podia comunicar o seu poder aos ministros.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, Cristo nos sacramentos tem um duplo poder. - Um, como autor, que lhe compete enquanto Deus. E esse a nenhuma criatura podia comunicar, como não podia comunicar a divina essência. - Mas tinha outro poder, o de excelência, que lhe cabia como homem, e esse podia comunicar aos ministros, dando-lhes tão grande plenitude de graça, que o mérito deles contribuísse

para o efeito do sacramento; de modo que pela invocação do nome deles fossem santificados os sacramentos, que eles próprios pudessem instituir sacramentos e, sem o rito destes, conferissem pelo seu só império os efeitos sacramentais. Pois um instrumento conjunto, quanto mais forte for, tanto mais pode influir a sua virtude ao instrumento separado; como as mãos, ao bastão.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Não foi por inveja que Cristo deixou de comunicar aos ministros o poder da excelência da Igreja, mas para utilidade dos fiéis, a fim de que não pusessem no homem a sua esperança. E não houvesse diversos sacramentos donde nascesse a divisão na Igreja, como entre aqueles que diziam: Eu sou de Paulo e eu de Apolo e eu de Cefas, segundo refere o Apóstolo.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A objeção procede, no atinente ao poder de autoria, que convém a Cristo enquanto Deus. Embora também o poder de excelência possa chamar-se autoria por comparação com os outros ministros. Por onde, àquilo do Apóstolo - Está dividido Cristo - diz a Glosa, que podia dar a autoridade de batizar aqueles a quem conferiu o ministério.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Para evitar o inconveniente de haver muitas cabeças na Igreja. Cristo não quis comunicar o poder da sua excelência aos ministros. Se, porém a tivesse comunicado, seria ele o chefe principal e os outros, secundários.

## **Art. 5 — Se o sacramento pode ser conferido por maus ministros.**

**O quinto discute-se assim. — Parece que o sacramento não pode ser conferido por maus ministros.**

1. — Pois, os sacramentos da lei nova se ordenam à purificação da culpa e à colação da graça. Ora, os maus, sendo imundos, não podem purificar os outros do pecado, segundo aquilo da Escritura: Que coisa será alimpada por um imundo? E, além disso, não tendo a graça, não na podem conferir, porque ninguém dá o que não tem. Logo, parece que os sacramentos não podem ser conferidos pelos maus.

2. Demais. — Toda a virtude dos sacramentos deriva de Cristo, como se disse. Ora, os maus estão separados de Cristo, por não terem a caridade, que une os membros à cabeça segundo aquilo da Escritura: Aquele que permanece na caridade permanece em Deus. Logo, parece que pelos maus os sacramentos não podem ser conferidos.

3. Demais. — Faltando alguma das condições necessárias para o sacramento, este não tem lugar; assim, se faltar a forma ou as matérias devidas. Ora, o ministro competente do sacramento é o que não tem a mácula do pecado, segundo aquilo da Escritura: O homem de qualquer das famílias da tua linhagem, que tiver deformidade não oferecerá pães ao seu Deus nem se chegará ao seu ministério. Logo, parece que, sendo o ministro mau, não se realiza o sacramento.

Mas, *em contrário*, àquilo do Evangelho sobre quem vires o Espírito - diz Agostinho: João não sabia que o próprio Senhor haveria de ter e reservar para si o poder de batizar, mas haveria de conferir completamente o ministério, tanto aos bons como aos maus. Que te importa o mau ministro, quando o Senhor é bom?

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos os ministros da Igreja atuam nos sacramentos instrumentalmente, pois, de certo modo o ministro e o instrumento têm a mesma natureza. Porque, como dissemos o instrumento não age pela sua forma própria, mas por virtude de quem o move. Por isso o instrumento, como tal, pode acidentalmente ter qualquer forma ou virtude, além do que exige a sua natureza de instrumento. Assim, o corpo do médico, instrumento da alma possuidora da arte, pode ser são ou

enfermo; o tubo, por onde passa a água, pode ser de prata ou de chumbo. Por onde, os ministros da Igreja podem conferir os sacramentos, mesmo sendo maus.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** - Os ministros da Igreja nem purificam dos pecados os que se achegam aos sacramentos, nem têm o poder de conferir a graça; mas isso tudo o faz Cristo com o seu poder, mediante os ministros como uns instrumentos. Por onde, alcançam os efeitos dos sacramentos os que os recebem, não por serem esses efeitos semelhanças dos ministros, mas por serem configuração de Cristo.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Pela caridade os membros de Cristo se unem com o chefe, de modo a receberem dele a vida; pois, como diz a Escritura: aquele que não ama permanece na morte. Mas, podemos obrar por meio de um instrumento sem vida e sem união corporal conosco, contanto que nos esteja unido por algum movimento; pois, de um modo obra o artista com as mãos e, de outro, com um machado. Assim, portanto, Cristo atua nos sacramentos: pelos bons, como por membros vivos; e pelos maus, como por instrumentos carecentes de vida.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Uma condição pode ser necessária a um sacramento, de dois modos. - Primeiro como sendo de necessidade para o sacramento. E então, faltando, não se perfaz o sacramento; talo caso de falhar a forma ou a matéria própria. - De outro modo uma condição é necessária ao sacramento por uma certa conveniência. E assim, é necessário que os ministros dos sacramentos sejam bons.

## **Art. 6 — Se os maus, ministrando os sacramentos, pecam.**

**O sexto discute-se assim. — Parece que os maus, ministrando os sacramentos não pecam.**

1. — Pois, assim como se serve a Deus com os sacramentos, assim também por meio de obras de caridade conforme àquilo do Apóstolo: Não vos esqueçais de fazer bem e de repartir dos vossos bens com os outros, porque com tais oferendas é que Deus se dá por obrigado. Ora, os maus não pecam, servindo a Deus com obras de caridade; antes deve lhes ser isso aconselhado, conforme àquilo da Escritura: Segue o conselho que te doa e rime o teu pecado com esmolas. Logo, parece que os maus não pecam ministrando os sacramentos.

2. Demais. — Todo o que é cúmplice do pecado de outrem é também réu do pecado, segundo aquilo do Apóstolo: São dignos de morte não somente os que cometem pecados, mas também os que consentem aos que os cometem. Ora, se os maus ministros pecam ministrando os sacramentos, os que deles recebem os sacramentos também participam desse pecado. Logo, também pecariam; o que é inadmissível.

3. Demais. — Ninguém deve viver perplexo, porque então seríamos levados ao desespero, por não podermos fugir o pecado. Ora, se os maus pecassem ministrando os sacramentos ficariam perplexos, porque às vezes pecariam não os ministrando por exemplo, quando por dever são a isso necessariamente obrigados. Assim, diz o Apóstolo: Ai de mim se não evangelizar, pois me é imposta essa obrigação. E outras vezes por perigo; tal o caso do pecado a quem se apresenta para ser batizada uma criança em perigo de morte. Logo, parece que os maus não pecam ministrando os sacramentos,

Mas, *em contrário*, Dionísio diz, que aos maus não é permitido nem tocar os símbolos, isto é, os sinais sacramentais. E noutro lugar: Esse tal, isto é, o pecador, será audacioso se tocar com as mãos nas cousas sacerdotais, despido de tremor e de decência, buscando a divindade, sem respeito ao divino, e julgando

que Deus ignora o que ele em si mesmo conhecia. Pensando enganar aquele a quem chama mentirosamente de Pai, ousa formalmente, pronunciar, em nome de Cristo, não direi orações, mas infames e impuras palavras sobre os sinais divinos.

**SOLUÇÃO.** — Peca, na sua ação, quem obra diferentemente do que deve como diz o Filósofo. Ora, como dissemos, convém os ministros dos sacramentos serem justos, pois devem os ministros se conformar com o Senhor, segundo aquilo da Escritura: Sede santos porque eu sou santo. E noutra parte: Qual é o juiz do povo tais são também os seus ministros. Não há, pois, dúvida que os maus, procedendo como ministros de Deus e da Igreja na dispensação dos sacramentos, pecam. E como esse pecado implica uma irreverência a Deus e profanação dos sacramentos, por parte do pecado embora, santos em si mesmos, não sejam os sacramentos susceptíveis de profanação, resulta por consequência que tal pecado é no seu gênero mortal.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — As obras de caridade não são santificadas por nenhuma consagração, mas estão incluídas na santidade da justiça, como partes desta. Por isso o homem que se exhibe dá a Deus como ministro nas obras de caridade - se for justo, mais se santificará; se porém for pecador, assim se disporá para a santidade. Mas os sacramentos em si mesmos encerram uma certa, santificação pela consagração mística. Por isso, preexige-se do ministro a santidade da justiça, para bem exercer o seu ministério. Por onde, age inconvenientemente e peca se, vivendo no pecado exercer tal ministério.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O que se acerca dos sacramentos recebe-os do ministro da Igreja, não enquanto é este uma determinada pessoa, mas enquanto ministro. Por isso, enquanto a Igreja o tolera no ministério, quem dele receber o sacramento não lhe participa do pecado: mas está em comunhão com a Igreja, que o tem como ministro. Se, porém a Igreja não o tolera - por exemplo, quando é degradado ou excomungado ou suspenso - peca quem dele receber o sacramento, porque lhe participa do pecado.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Quem está em pecado mortal não está perplexo, absolutamente falando, se por dever tem de dispensar os sacramentos; porque pode arrepender-se do pecado e ministrar licitamente. Mas não há inconveniente se estiver perplexo, feita a suposição que queira perseverar no pecado. - Mas em artigo de necessidade não pecaria batizando, em caso em que mesmo um leigo pudesse batizar. Por onde é claro que não procederia como ministro da Igreja, mas em socorro da necessidade do paciente. Mas o mesmo não se dá com aqueles sacramentos que não são de tanta necessidade como o batismo, como a seguir se dirá.

## **Art. 7 — Se os anjos podem ministrar os sacramentos.**

**O sétimo discute-se assim. — Parece que os anjos podem ministrar os sacramentos.**

1. — Pois, tudo o que pode um ministro inferior pode também um superior; assim, tudo o que pode o diácono pode também o sacerdote, mas não inversamente. Ora, os anjos são ministros superiores na ordem hierárquica a qualquer homem, como está claro em Dionísio. Logo, podendo o homem ministrar os sacramentos, parece que, com muito maior razão também o podem os anjos.

2. Demais. — Os varões santos são comparáveis aos anjos do céu, como diz o Evangelho. Ora, certos santos dos que estão no céu podem ministrar os sacramentos, porque o caráter sacramental é indelével, como se disse. Logo, parece que também os anjos podem ministrar os sacramentos.

3. Demais. — Como dissemos, o diabo é o chefe dos maus e os maus são os seus membros. Ora, os maus podem dispensar os sacramentos. Logo, parece que também os demônios.

Mas *em contrário*, o Apóstolo: Todo pontífice, assunto dentre os homens é constituído a favor dos homens naquelas coisas que tocam à Deus. Ora, os anjos bons ou maus não são assuntos dentre os homens. Logo, não são constituídos ministros naquelas coisas que tocam a Deus, isto é, dos sacramentos.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, toda a virtude dos sacramentos deriva da paixão de Cristo, que Cristo sofreu enquanto homem. E a ele se conformam os homens pela natureza; mas não os anjos, pois antes pela sua paixão, como diz o Apóstolo, por um pouco foi menor que os anjos. Logo, pertence aos homens dispensar os sacramentos e ser ministros deles, mas não aos anjos. Devemos porém, saber que, assim como Deus não aligou a sua virtude aos sacramentos, de modo que não pudesse conferir, sem ele, o efeito deles, assim também não na ligou aos ministros da Igreja, de modo que não pudesse atribuir aos anjos o poder de ministrar os sacramentos. E como os bons anjos são os núncios da verdade, o ministério sacramental que fosse exercido por eles deveria ser considerado como correto. Porque devíamos concluir que assim foi feito por vontade divina, como dizemos que certos templos foram consagrados pelo ministério angélico. Se porem os demônios; espíritos da mentira, exercessem algum ministério sacramental, não o deveríamos ter por bom.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Aquilo que os homens fazem de um modo inferior, isto é, por meio dos sacramentos sensíveis, proporcionados à natura deles, fazem-nos os anjos, como ministros superiores, de modo superior, isto é, invisivelmente purificando, iluminando e aperfeiçoando.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Os santos que estão no céu são semelhantes aos anjos quanto à participação da glória, mas não quanto à condição da natureza. E por consequência nem quanto aos sacramentos.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Os homens maus não têm o poder de ministrar os sacramentos pelo fato de, pela sua malícia, serem membros do diabo. Donde, pois, não se segue que o diabo, chefe deles, o possa, mais que eles.

## **Art. 8 — Se a intenção do ministro é necessária para a perfeição do sacramento.**

**O oitavo discute-se assim. — Parece que a intenção do ministro não é necessária para a perfeição do sacramento.**

1. — Pois, o ministro obra nos sacramentos instrumentalmente. Ora, a ação não se torna perfeita pela intenção do ministro, mas pela do agente principal. Logo, a intenção do ministro não é necessária para a perfeição do sacramento.

2. Demais. — Não pode um homem conhecer a intenção de outro. Se, pois, a intenção do ministro fosse necessária para a perfeição do sacramento, não poderia quem se achegasse a recebê-lo saber que o recebeu; e assim, não poderia ter certeza da sua salvação, sobretudo que certos sacramentos são de necessidade para a salvação, como a seguir se dirá.

3. Demais. — A nossa intenção não pode existir quando não estamos atentos ao que fazemos. Ora, às vezes os que ministram os sacramentos não pensam no que dizem ou fazem, estando a pensar em outra coisa. Logo, assim sendo, não se consumaria o sacramento por falta de intenção.

Mas, *em contrário*, o que está fora da nossa intenção é casual. O que se não pode dizer da celebração dos sacramentos. Logo, os sacramentos implicam a intenção do ministro.

**SOLUÇÃO.** — Quando um agente é capaz de muitas atividades, é necessário de algum modo determinar-se a uma delas, se essa deve ser efetivada. Ora, as práticas sacramentais podem ser feitas de diversos modos. Assim, a ablução da água, no batismo, pode ordenar-se tanto à limpeza como à saúde do corpo, ou a divertimento ou a muitas outras finalidades semelhantes. Logo, é necessário que seja determinada a um fim particular, isto é, ao efeito sacramental, pela intenção de quem faz a ablução. E essa intenção se exprime pelas palavras proferidas nos sacramentos; por exemplo, quando se diz - Eu te batizo em nome do Padre, etc.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Um instrumento inanimado não tem nenhuma intenção relativamente ao efeito; mas em lugar da intenção está o movimento, que lhe imprime o agente principal. Um instrumento animado porém, como um ministro, não só é movido, mas também de certo modo move-se a si mesmo, porque por vontade sua move os membros \_ a agir. Logo, é necessária a sua intenção de sujeitar-se ao agente principal de modo que tenha a intenção de fazer o que faz Cristo e a Igreja.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Há duas opiniões nesta matéria. - Uns dizem que para haver sacramento é necessária a intenção mental do ministro, na falta da qual não haverá. Mas essa falta Cristo, que batiza internamente, supre, em se tratando de crianças que não têm a intenção de receber o sacramento. E em se tratando de adultos, com a intenção de recebê-lo, a fé e a devoção suprem a falta. Mas esta opinião seria admissível quanto ao efeito último, que é a justificação dos pecados; mas quanto ao consistente na matéria e no sacramento, isto é, o caráter, a devoção de quem recebe o sacramento não pode suprir, porque nunca é impresso o caráter senão pelo sacramento. Por isso outros, e melhor dizem que o ministro do sacramento age em nome de toda a Igreja, da qual é ministro. Pois, as palavras que profere exprimem a intenção da Igreja, bastando à perfeição do sacramento. a menos que o contrário não seja exteriormente expresso pelo ministro e pelo que recebe o sacramento.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Embora aquele que pensa em outra coisa não tenha a intenção atual, tem-na contudo habitual e essa basta para haver o sacramento. Assim, o sacerdote que for batizar e tiver a intenção de fazer o que a Igreja faz quando batiza. Por isso se depois, no ato de batizar, o seu pensamento for desviado para outros objetos, o sacramento se perfaz pela virtude da primeira intenção. Embora deva o ministro do sacramento empregar estudo para também ter a intenção atual. Mas isso não depende totalmente do nosso poder porque, quando queremos vivamente aplicar a nossa intenção, começamos a pensar em outras coisas que nela não estão, conforme aquilo da Escritura: O meu coração me desamparou.

## **Art. 9 — Se a fé do ministro é necessária para o sacramento.**

**O nono discute-se assim.** — Parece que a fé do ministro não é necessária para a existência do sacramento.

1. — Pois, como se disse, a intenção do ministro é necessária para a existência do sacramento. Ora, a fé dirige a intenção, como diz Agostinho. Logo, faltando à verdadeira fé no ministro, não se perfaz o sacramento.

2. Demais. — O ministro da Igreja que não tiver a verdadeira fé é herético. Ora, segundo parece, os heréticos não podem conferir os sacramentos. Assim, diz Cipriano: Tudo o feito pelos heréticos é carnal,

vão e falso; de modo que nada do que façam devemos aprovar. E Leão Papa: É manifesto que pela cruelíssima e insaníssima, vesânia da sé de Alexandria extinguiu-se todo o lume celeste dos sacramentos. Cessou a oblação do sacrifício, desapareceu a santificação do crisma e todos os mistérios se eclipsaram às mãos parricidas dos ímpios. Logo, para o sacramento é necessária a fé verdadeira do ministro.

3. Demais. — Os que não têm a verdadeira fé são pela excomunhão separados da Igreja. Assim, segundo epístola canônica de João: Se alguém vem a vós e não traz essa doutrina, não no recebais em vossa casa, nem lhe digais: Deus te salve. E o Apóstolo: Foge do homem herege depois da primeira e segunda correção. Ora, o excomungado parece que não pode conferir o sacramento da Igreja, desde que dela está separado, dela a quem pertence à dispensação dos sacramentos. Logo, parece que a verdadeira fé do ministro é necessária para haver sacramento.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Lembra-te que aos sacramentos de Deus em nada podem obstruir os maus costumes dos homens, de modo que por causa destes viessem eles a não ser santos ou a o serem menos.

**SOLUÇÃO.** — Como já dissemos o ministro, agindo instrumentalmente nos sacramentos não obra por virtude própria, mas por virtude de Cristo. Ora, assim como à virtude própria do homem pertence à caridade, assim também a fé. Por onde, como não é preciso a perfeição do sacramento que o ministro viva na caridade, mas mesmo os pecadores podem conferi-lo, conforme se disse assim a perfeição do sacramento não lhe exige a fé, mas os infiéis podem conferir verdadeiramente o sacramento, contanto que existam as outras condições que são de necessidade para o sacramento.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Pode se dar que alguém tenha uma fé deficiente nalgum ponto e não quanto ao sacramento que ministra. Por exemplo, se Crê que o juramento é em todos os casos ilícito e contudo crê que o batismo tem eficácia para a salvação. E assim, essa infidelidade não dissipa a intenção de conferir o sacramento. Se porém não tem fé no sacramento mesmo que ministra, embora creia que do ato que exteriormente pratica não resulta nenhum efeito interior, não ignora contudo que a Igreja católica tem a intenção de, mediante esses atos internos, conferir o sacramento. Por onde não obstante a infidelidade, pode ter a intenção de fazer o que faz a Igreja, embora julgue que isso nada é. E tal intenção basta para o sacramento, porque, como dissemos, o ministro do sacramento age em nome de toda a Igreja, cuja fé supre o que falta à fé do ministro.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Certos heréticos ao conferirem os sacramentos não observam a formalidade da Igreja. E esses não conferem nem o sacramento nem a realidade dele. - Certos porém observam a formalidade da Igreja. E esses conferem verdadeiramente o sacramento, mas não a matéria do mesmo. E isto digo, se estão manifestamente separados da Igreja. Porque pelo fato mesmo de alguém receber deles o sacramento peca; e isso impede de ser alcançado o efeito do sacramento. Donde o dizer Agostinho: Crê firmissimamente e de nenhum modo duvides que aos batizados fora da Igreja, se a ela não voltarem, ao batismo se lhes acrescenta o pecado. E nesse sentido diz Leão Papa, que na sé de Alexandria se extinguiu totalmente o lume dos sacramentos, isto é, quanto à matéria sacramental, mas não quanto aos sacramentos em si mesmos. - Cipriano porém cria que nem o sacramento os heréticos oferecem. Mas, neste ponto, não se lhe sustenta a opinião. Por isso diz Agostinho: O mártir Cipriano não quis reconhecer o batismo conferido pelos heréticos ou cismáticos. Foram porém tão grandes os méritos, até o triunfo do martírio, que ganhou, que a refulgente luz da sua caridade fez desaparecer essa sombra e, se de algo devia ser purificado, isso radicalmente o fez a sua paixão.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O poder de ministrar os sacramentos pertence ao caráter espiritual, que é indelével como do sobredito se colhe. E por isso o facto de ser um suspenso pela Igreja ou excomungado, ou ainda degradado, não lhe tira o poder de conferir o sacramento, mas só a licença de usar desse poder. Por isso, confere seguramente o sacramento, contudo peca conferindo-o. E o mesmo passa com quem dele recebe o sacramento; e assim, não recebe a realidade deste, salvo se tiver a escusa da ignorância.

## **Art. 10 — Se a intenção reta do ministro é necessária para a perfeição do sacramento.**

**O décimo discute-se assim. — Parece necessária a intenção reta do ministro para a perfeição do sacramento.**

1. — Pois, a intenção do ministro deve ser conforme à da Igreja, como do sobredito se colhe. Ora, a intenção da Igreja sempre é reta. Logo e necessariamente para a perfeição do sacramento é necessária a intenção reta do ministro.

2. Demais. — A intenção perversa parece pior que a jocosa. Ora a intenção jocosa exclui o sacramento; talo caso de quem batizasse a outrem não seriamente mas por brincadeira. Logo, com maior razão, a intenção perversa exclui o sacramento; por exemplo, se alguém batizasse a outrem para depois matá-lo.

3. Demais. — A intenção perversa torna toda uma obra viciosa, segundo aquilo do Evangelho: Se o teu olho for mau todo o teu corpo será tenebroso. Ora, os sacramentos de Cristo não podem ser inquinados pelos maus como diz Agostinho. Logo, parece que, sendo perversa a intenção do ministro, não há no caso verdadeiro sacramento.

Mas, *em contrário*, a intenção perversa vem da malícia do ministro. Ora, a malícia do ministro não exclui o sacramento. Logo, nem a intenção perversa.

**SOLUÇÃO.** — A intenção do ministro pode perverter-se de dois modos. — Primeiro relativamente ao sacramento mesmo; por exemplo, quando não há intenção de conferir o sacramento, mas de fazer uma brincadeira. E essa perversidade exclui a realidade do sacramento, sobretudo quando a intenção é manifestada exteriormente. - De outro modo, pode perverter-se a intenção do ministro, relativamente ao que a ele se segue; por exemplo, se o sacerdote tivesse a intenção de batizar uma mulher para abusar dela; ou a de consagrar o corpo de Cristo a fim de usar dele para benefícios. E como o anterior não depende do posterior, daí resulta que a perversidade de tal intenção não exclui a realidade do sacramento. Mas o ministro, por ter tido tal intenção, peca gravemente.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A intenção reta da Igreja concerne à perfeição e ao uso do sacramento. Mas a primeira retidão perfaz o sacramento; a segunda produz efeito relativamente ao mérito. Por onde, o ministro que conforma a sua intenção com a da Igreja quanto à primeira retidão, mas não quanto à segunda, perfaz por certo o sacramento, mas não lhe traz isso nenhum mérito.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A intenção lúdica ou jocosa exclui a primeira retidão da intenção pela qual se perfaz o sacramento. Logo, não há semelhança de razão.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A intenção perversa torna má o ato de quem a nutre, mas não o ato de outrem. Por onde, a intenção perversa do ministro torna má a celebração do sacramento como obra sua, mas não enquanto obra de Cristo, do qual é ministro. O mesmo se daria se o ministro de outrem distribuísse com má intenção aos pobres a esmola que o senhor com boa intenção mandou distribuir.



## Questão 65: Do número dos sacramentos

Em seguida devemos tratar do número dos sacramentos. E nesta questão discutem-se quatro artigos:

### Art. 1 — Se devem ser sete os sacramentos.

**O primeiro discute-se assim. — Parece que não devem ser sete os sacramentos.**

1. — Pois, os sacramentos tiram a sua eficácia da virtude divina e da virtude da paixão de Cristo. Ora, uma só é a virtude divina, e uma só a paixão de Cristo; pois, no dizer do Apóstolo, com uma só oferenda fez perfeitos para sempre os que têm santificados. Logo, devia haver só um sacramento.

2. Demais. — O sacramento se ordena a sanar a falta do pecado. Ora, esta é dupla: a pena e a culpa. Logo, bastavam dois sacramentos.

3. Demais. — Os sacramentos são relativos aos atos da hierarquia eclesiástica, como está claro em Dionísio. Ora como diz ainda Dionísio, três são as ações hierárquicas: a purgação, a iluminação e a perfeição. Logo, não deve haver senão três sacramentos.

4. Demais. — Agostinho diz que os sacramentos da lei nova são em menor número que os da velha. Ora, na lei velha nenhum sacramento havia correspondente à confirmação e à extrema unção. Logo, não devem também estes ser contados entre os sacramentos da lei nova.

5. Demais. — A luxúria não é mais grave que os outros pecados, como se infere do dito na segunda Parte. Ora, para remédio dos outros pecados não se instituem nenhum sacramento. Logo, nem contra a luxúria devia ser instituído o sacramento do matrimônio.

Mas, *em contrário*. — Parece que são mais de sete os sacramentos.

6. — Demais. — Os sacramentos assim se chamam por serem uns quase sinais sagrados. Ora, muitas outras santificações se fazem na Igreja por meio de sinais sensíveis; assim, a água benta, a consagração dos altares e outras semelhantes. Logo, há mais de sete sacramentos.

7. Demais. — Hugo de S. Vitor diz que os sacramentos da lei velha eram as oferendas os dízimos e os sacrifícios. Ora, o sacrifício da Igreja é um sacramento e se chama Eucaristia. Logo, também as oferendas e os dízimos devem considerar-se sacramentos.

8. Demais. — Três são os gêneros de pecados: o original, o mortal e o venial. Ora, contra o pecado original foi instituído o batismo; e contra o mortal, a penitência. Logo, deveria haver mais um sacramento, além dos sete, ordenado contra o pecado venial.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, os sacramentos da Igreja se ordenam a dois fins: à perfeição do homem no concernente ao culto de Deus, segundo a religião da vida cristã; e também como remédio contra a falta do pecado. Ora, em relação a esses dois fins foram convenientemente instituídos sete sacramentos. Pois, a vida espiritual tem uma certa conformidade com a vida do corpo; assim como também as coisas materiais têm uma certa conformidade com as espirituais. Ora, a vida do nosso corpo é susceptível de dupla perfeição; quanto à nossa própria pessoa e quanto à toda a comunidade da sociedade em que vivemos, porque o homem é um animal naturalmente social. Ora, em relação a si mesmo a nossa vida corpórea é susceptível de dupla perfeição. Uma consiste em adquirirmos uma perfeição vital, essencialmente falando. Outra é acidental e consiste na remoção dos obstáculos à vida, como a doença e outras semelhantes.

Ora, essencialmente falando, a vida do nosso corpo é capaz de tríplice perfeição. — A primeira, é a geração, pela qual começa a nossa existência e a nossa vida. E a esta corresponde, na ordem espiritual, o batismo, que é uma regeneração espiritual, segundo o Apóstolo: Pelo batismo da regeneração etc. — A segunda é o crescimento, pelo qual chegamos à perfeição da estatura e da robustez. E a esta corresponde, na vida espiritual, a confirmação, pela qual o Espírito Santo nos fortifica. Por isso, Jesus diz aos discípulos já batizados: Ficai vós de assento na cidade, até que sejais revestidos da virtude lá do alto. — Terceiro, a nutrição pela qual conservamos a vida e vigor. E a esta corresponde na vida espiritual, a Eucaristia. Por isso disse Jesus: Se não comerdes a carne do Filho do homem e beberdes o seu sangue, não tereis vida em vós. E isto nos bastaria se tivéssemos corporal e espiritualmente falando, uma vida impassível. Mas, como às vezes sofremos a doença do corpo, e a do espírito, que é o pecado, é nos necessário curarmo-nos dela. E essa cura é dupla. Uma nos sana, de modo a nos restituir a saúde. E li essa corresponde, na ordem espiritual, a penitência, segundo aquilo da Escritura: Sara a minha alma porque pequei contra ti. — Outra é a restauração da nossa saúde anterior por um regime e exercício convenientes. E a isto corresponde, na vida espiritual a extrema unção, que dele os resíduos do pecado e nos torna preparados para a glória final. Donde o dizer a Escritura: E se estiver em alguns pecados, ser-lhe-hão perdoados.

Quanto à universal comunidade, no seu total nós nos aperfeiçoamos de dois modos. — Primeiro, recebendo o poder de governar o povo e de exercer atos públicos. E a isto corresponde, na ordem espiritual, o sacramento da ordem, segundo o dito do Apóstolo, que os sacerdotes oferecem as vítimas não só por si, mas ainda por todo o povo. — Segundo, quanto à propagação natural da espécie. O que se dá pelo matrimônio tanto na vida do corpo como na espiritual: pois, não só é um sacramento mas uma função da natureza.

Do que acabamos de dizer também resulta claro o número dos sacramentos, enquanto têm a finalidade de reparar as faltas introduzidas pelo pecado. Assim, o batismo supre à privação da vida espiritual; a confirmação se ordena a fortalecer a alma fraca dos que têm pouca idade; a Eucaristia é contra a inclinação da alma ao pecado; a penitência, contra o pecado atual cometido depois do batismo; a extrema unção, contra os resíduos dos pecados que, por negligência ou ignorância, não foram suficientemente delidos pela penitência; a ordem contra a indisciplina do povo; o matrimônio, como remédio contra a concupiscência individual e contra a diminuição da população, causada pela morte.

Certos porém consideram o número dos sacramentos por uma adaptação às virtudes e aos defeitos das culpas e das penas. E dizem que à fé corresponde o batismo, que é dado como remédio à culpa original; à esperança, a extrema unção, aplicada contra a culpa venial; à caridade, a Eucaristia, para obviar à penalidade da malícia; à prudência, a ordem, remédio à ignorância; à justiça, a penitência; remédio contra o pecado mortal; à temperança, o matrimônio, remédio contra a concupiscência; à fortaleza, a confirmação, remédio para a fraqueza.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** Um mesmo agente principal pode servir—se de diversos instrumentos para efeitos diversos, conforme a exigência da obra. Semelhantemente, a virtude divina e a paixão de Cristo obram em nós pelos diversos sacramentos, quase como por instrumentos diversos.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A culpa e a pena são diversas, pela espécie, por serem diversas as espécies de culpas e de penas, e também os estados e as relações dos homens. E por isso era necessário multiplicarem-se os sacramentos, como do sobredito resulta.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Nas ações hierárquicas consideram—se os agentes, os que recebem e as ações. — Quanto aos agentes, são os ministros da Igreja, a quem concerne o sacramento da ordem. —

Os que recebem são os que se achegam ao sacramento, e são produzidos pelo matrimônio. — As ações são: a purgação, a iluminação e a perfeição. Mas só a purgação não pode ser sacramento da lei nova, que confere a graça; mas se inclui em certos sacramentais que são a catequese e o exorcismo. Quanto à purgação e à iluminação, pertencem simultaneamente, segundo Dionísio, ao batismo; e, por causa das recidivas, incluem-se secundariamente na penitência e na extrema unção. A perfeição enfim — quanto à sua virtude, que é uma quase perfeição formal, pertence à confirmação: e quanto à consecução do fim pertence à Eucaristia.

**RESPOSTA À QUARTA.** — O sacramento da confirmação dá—nos a força pela plenitude do Espírito Santo; e pela extrema unção preparamo-nos a receber imediatamente a glória. Nada do que podia existir no tempo do Testamento Velho. Por isso, na lei Velha nada podia corresponder a esses sacramentos. Nem por isso porem os sacramentos da lei Velha deixaram de ser mais numerosos, por causa da diversidade dos sacrifícios e das cerimônias.

**RESPOSTA À QUINTA.** — Contra a concupiscência da carne era necessário instituir um sacramento que fosse especialmente um remédio para tal. Primeiro, porque essa concupiscência não só contamina o individuo pessoalmente mas, também a natureza. Segundo, por causa da sua veemência, que priva da razão.

**RESPOSTA À SEXTA.** — A água benta e as outras coisas consagradas não se chamam sacramentos, por não produzirem o efeito do sacramento, que é a consecução da graça. Mas são umas disposições para o sacramento. Ou porque removem os obstáculos, como a água benta eficaz contra as insídias dos demônios e contra os pecados veniais. Ou produzem maior dignidade à solenidade do sacramento; assim, consagra-se o altar e os vasos pela reverência para com a Eucaristia.

**RESPOSTA À SÉTIMA.** — As oferendas e os dízimos eram, tanto na lei da natureza como na de Moisés, ordenadas não só ao subsídio dos ministros e dos pobres, mas também para serem figuras; e por isso eram sacramentos. Mas não ficaram, até ao presente como figuras que eram e por isso já não são sacramentos.

**RESPOSTA À OITAVA.** — Para delir o pecado venial não é necessária a infusão da graça. Por onde, como por qualquer dos sacramentos da lei nova se infunde a graça, nenhum sacramento dessa lei é instituído diretamente contra o pecado venial, que é delido por certos sacramentais, como a água benta e outros semelhantes. — Mas certos, dizem que a extrema unção vale contra o pecado venial. Disto porem trataremos em seu lugar.

## **Art. 2 — Se os sacramentos convenientemente se ordenam segundo o modo predito.**

**O segundo discute—se assim. — Parece que os sacramentos não se ordenam convenientemente segundo o modo predito.**

1. Pois, como diz o Apóstolo, primeiro o que é animal, depois o que é espiritual. Ora; o matrimônio dá ao homem a primeira geração, que é a animal; o batismo o regenera pela segunda, que é a espiritual. Logo, o matrimônio deve preceder o batismo.

2. Demais. — Pelo sacramento da ordem recebe-se o poder de praticar atos sacramentais. Ora, o agente é anterior à sua ação. Logo, a ordem deve preceder o batismo e os outros sacramentos.

3. Demais. — A Eucaristia é uma nutrição espiritual; e a confirmação é comparável ao crescimento. Ora, a nutrição é a causa do crescimento e, por consequência, lhe é anterior. Logo, a Eucaristia é anterior à confirmação.

4. Demais. — A penitência prepara o homem para a Eucaristia. Ora, a disposição precede a perfeição. Logo, a penitência deve preceder a Eucaristia.

5. Demais. — O que está próximo do fim último é posterior. Ora, a extrema unção, dentre todos os sacramentos, está mais próxima ao fim último da beatitude. Logo, deve ocupar o último lugar entre os sacramentos.

Em contrário, é que todos em geral classificam os sacramentos como o fizemos antes.

**SOLUÇÃO.** — A razão da ordem entre os sacramentos resulta do que dissemos antes. Pois, sendo a unidade anterior à multidão, assim os sacramentos ordenados à perfeição pessoal de cada um naturalmente precedem os ordenados à da multidão. Por onde, entre os sacramentos ocupam o último lugar a ordem e o matrimônio, ordenados à perfeição da coletividade. Mas o matrimônio vem depois da ordem, por participar menos da natureza da vida espiritual, a que se ordenam os sacramentos. — Mas dentre os sacramentos ordenados à perfeição de cada um em particular, ocupam naturalmente o primeiro lugar os que essencialmente se ordenam à perfeição da vida espiritual, de preferência aos que a ela se ordenam por acidente, isto é porque removeu. O acidente nocivo sobreveniente, como é o caso da penitência e da extrema unção. Enfim, naturalmente em último lugar vem a extrema unção, que consuma a sanção começada pela penitência. — Quanto aos outros três, é manifesto que o batismo, como regeneração espiritual, tem prioridade; depois vem a confirmação, ordenada à perfeição formal da virtude; enfim a Eucaristia, ordenada à perfeição final.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O matrimônio, enquanto ordenado à vida animal, é função da natureza. Mas, enquanto é de certo modo espiritual, é sacramento. Por ter porem uma espiritualidade mínima, é colocado em último lugar entre os sacramentos.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Um agente, para o ser, pressupõe-se que é em si mesmo perfeito. Por onde tem prioridade os sacramentos, que nos aperfeiçoam em nós mesmos, sobre o sacramento da ordem, que nos torna mais perfeitos que os outros.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A nutrição precede o crescimento como causa deste; mas lhe é posterior, como a que nos conserva n.a plenitude do nosso corpo e saúde. Por isso pode-se dar à Eucaristia prioridade sobre a confirmação, como faz Dionísio; e pode também vir depois, como faz o Mestre das Sentenças.

**RESPOSTA À QUARTA.** — A objeção colheria se a penitência fosse necessariamente preparatória à Eucaristia. O que não é verdade, pois, quem não estiver em pecado mortal não precisa da penitência para receber a Eucaristia. Por onde, é claro que por acidente a penitência prepara à Eucaristia, isto é, supondo-se o pecado. Donde o dizer a Escritura: Tu, Senhor dos justos, não impuseste penitência aos justos.

**RESPOSTA À QUINTA.** — A extrema unção, pela razão aduzida, é o último entre os sacramentos ordenados à perfeição pessoal.

### **Art. 3 — Se o sacramento da Eucaristia é o primeiro de todos os sacramentos.**

**O terceiro discute—se assim. — Parece que o sacramento da Eucaristia não é o primeiro entre os sacramentos.**

1. Pois, o bem comum tem prioridade sobre o bem particular, como diz Aristóteles. Ora, o matrimônio se ordena ao bem comum da espécie humana, por via da geração; ao passo que o sacramento da Eucaristia, ao bem próprio de quem o recebe. Logo, não é o primeiro dos sacramentos.

2. Demais. — Parece que mais dignos são os sacramentos conferidos por ministros de maior dignidade. Ora, o sacramento da confirmação e o da ordem são conferidos só pelo bispo, ministro de maior dignidade que o sacerdote, que confere o sacramento da Eucaristia. Logo, esses sacramentos são mais principais.

3. Demais. — Os sacramentos são tanto mais principais quanto maior virtude tem. Ora, certos sacramentos, como o batismo, a confirmação e a ordem, imprimem caráter — o que não faz a Eucaristia. Logo, esses sacramentos são mais importantes.

4. Demais. — De duas coisas é mais importante aquela de que a outra depende e não ao invés. Ora, do batismo depende a Eucaristia; pois, não pode receber a Eucaristia quem não for batizado. Logo, o batismo é mais principal que a Eucaristia.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio, que ninguém pode chegar à perfeição hierárquica senão pela diviníssima Eucaristia. Logo, este sacramento é o mais digno e perfectivo, que todos os outros.

**SOLUÇÃO.** — Absolutamente falando, o sacramento da Eucaristia é o principalmente entre os outros sacramentos. O que resulta de três razões. — Primeiro, porque nele está contido o próprio Cristo substancialmente; ao passo que nos outros sacramentos está contida uma certa virtude instrumental participada de Cristo, como do sobredito se colhe. Ora, sempre o essencial é mais principal do que o participado. — Segundo isso mesmo resulta da ordem dos sacramentos entre si; pois, todos os outros sacramentos se ordenam para este como para o fim. Pois, é manifesto que o sacramento da ordem tem como fim a consagração da Eucaristia. Quanto ao do batismo, ele se ordena à recepção da Eucaristia. Para o que também nos aperfeiçoa a confirmação, fazendo—nos não temer de nos achegar a esse sacramento. Também a penitência e a extrema unção nos preparam a receber dignamente o corpo de Cristo. O matrimônio, enfim, ao menos pela sua significação, concerne a esse sacramento, enquanto significa a união de Cristo e da Igreja, cuja unidade é figurada pelo sacramento da Eucaristia. Por isso, diz o Apóstolo: este sacramento é grande, mas eu digo em Cristo e na Igreja. — Terceiro, o mesmo resulta do rito dos sacramentos. Pois, quase todos os sacramentos, vem a se resumir na Eucaristia, como diz Dionísio; e isso o demonstra o fato de os ordenados comungarem e também os batizados, se forem adultos.

Quanto à relação mútua entre os outros sacramentos ela pode ser múltipla. Assim, quanto à necessidade, o batismo é o primeiro de todos os sacramentos; quanto à perfeição, o da ordem; em posição intermediária está o sacramento da confirmação. Quanto aos sacramentos da penitência e da extrema unção, estão num grau inferior aos outros sacramentos referidos; pois, como dissemos, ordenam—se à vida cristã não por si mesmos, mas quase por acidente, isto é, como remédio à uma falta sobreveniente. Entre os quais porém a extrema unção está para a penitência, como a confirmação para o batismo; de modo que a penitência é de mais necessidade, mas a extrema unção é de maior perfeição.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O matrimônio se ordena ao bem comum corporal. Mas o bem espiritual de toda a Igreja está substancialmente contido no próprio sacramento da Eucaristia.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Pela ordem e pela confirmação os fiéis de Cristo são destinados a certos ofícios; e assim destiná—las é função do chefe. Por isso, comunicar esses sacramentos pertence só ao bispo, que é quase príncipe da Igreja. Ao passo que pelo sacramento da Eucaristia não somos destinados a nenhum ofício; ao contrário, esse sacramento é a finalidade de todos os ofícios, como se disse.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O caráter sacramental, como dissemos, é de certo modo participação do sacerdócio de Cristo. Por onde, o sacramento que une a Cristo mesmo, com o homem é mais digno que o sacramento que imprime o caráter de Cristo.

**RESPOSTA À QUARTA.** — A objeção colhe quanto à necessidade. Pois, o batismo, sendo o de mais necessidade, é o principalíssimo dos sacramentos. Assim como a ordem e a confirmação tem uma certa excelência, em razão do ministério; e o matrimônio, em razão da significação. Pois, nada impede ser uma causa, de certo modo, mais digna, sem o ser absolutamente falando.

## **Art. 4 — Se todos os sacramentos são necessários à salvação.**

**O quarto discute—se assim. — Parece que todos os sacramentos são necessários à salvação.**

1. Pois, o que não é necessário é supérfluo. Ora, nenhum sacramento é supérfluo porque Deus não faz nada em vão. Logo, todos os sacramentos são necessários à salvação.

2. Demais. — Assim como do batismo, diz o Evangelho: Quem não renascer da água e do Espírito Santo não pode entrar no reino de Deus — assim também da Eucaristia: Se não comerdes a carne do Filho do homem e não beberdes o seu sangue não tereis vida em vós. Logo, assim como o batismo é um sacramento de necessidade para a salvação, assim também a Eucaristia.

3. Demais. — Sem o sacramento do batismo pode uma pessoa salvar—se contanto que não o deixasse de o receber por desprezo, mas por necessidade, como a seguir se dirá. Ora, em Qualquer sacramento o desprezo da religião impede—nos a salvação. Logo, pela mesma razão, todos os sacramentos são necessários à salvação.

Mas, *em contrário*, as crianças se salvam só pelo batismo, sem os outros sacramentos.

**SOLUÇÃO.** — De dois modos podemos considerar a necessidade relativamente ao fim, da qual agora tratamos. — Num sentido, é tal quem sem ela não pode ser conseguido o fim; assim a comida é necessária à vida humana. E esta é a necessidade absoluta, para a consecução do fim. — Noutro sentido, necessário é aquilo sem o que não podemos atingir convenientemente o fim; assim o cavalo é necessário para uma viagem. E esta necessidade não é necessária, absolutamente falando, para atingirmos o fim. Ora no primeiro sentido da necessidade, três sacramentos são necessários. Dois a cada pessoa em particular: o batismo, simples e absolutamente falando; e a penitência, suposto o pecado mortal depois do batismo. Quanto ao sacramento da ordem, ele é necessário à Igreja, porque, no dizer da Escritura, onde não há quem governe perecerá o povo. — Mas, no segundo sentido, os outros sacramentos são necessários. Assim, a confirmação de certo modo aperfeiçoa o batismo; a extrema unção, a penitência; e o matrimônio enfim conserva, pela propagação, o povo fiel.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Para uma coisa não ser supérflua basta que seja necessária no primeiro ou no segundo sentido. E assim são necessários todos os sacramentos, como dissemos.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Essas palavras do Senhor devem ser entendidas da manducação espiritual, e não só da sacramental, como o explica Agostinho.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Embora o desprezo de todos os sacramentos seja contrário à salvação, não há contudo desprezo do sacramento no fato de quem não cuida de receber o que não é de necessidade à salvação. Do contrário, todos os que não recebessem a ordem e não contraíssem matrimônio desprezariam esses sacramentos.

# O Batismo

---

Em seguida devemos tratar de cada sacramento em especial. E primeiro do batismo. Segundo, da confirmação. Terceiro, da Eucaristia. Quarto, da penitência. Quinto, da extrema unção. Sexto, da ordem. Sétimo, do matrimônio.

Sobre o primeiro há uma dupla consideração a fazer. A primeira, sobre o batismo em si mesmo. A segunda, dos preparativos para o batismo. Na primeira, consideram-se quatro questões. Primeiro, do concernente ao sacramento do batismo. Segundo do ministro deste sacramento. Terceiro, dos que recebem esse sacramento. Quarto, do efeito desse sacramento.

## Questão 66: Do concernente ao sacramento do batismo.

Na primeira questão discutem-se doze artigos:

### Art. 1 — Se o batismo é uma ablução.

O primeiro discute-se assim. — Parece que o batismo não é uma ablução.

1. Pois, a ablução material passa, ao passo que o batismo permanece. Logo, o batismo não é a ablução mesma, mas antes, a regeneração e o selo, a custódia e a iluminação, como diz Damasceno.

2. Demais. — Hugo de S. Vitor diz que o batismo é a água santificada pelo Verbo de Deus para lavar os pecados. Ora, a água não é a ablução mesma; mas a ablução é um dos usos da água.

3. Demais. — Agostinho diz: Acrescenta-se as palavras ao elemento e nasce o sacramento. Ora, o elemento é a própria água. Logo, o batismo é a água mesma e não a ablução.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Se alguém se lava depois de ter tocado um morto e o toca outra vez, de que lhe serve o ter-se lavado? Logo, parece que o batismo é ablução mesma ou o ato de lavar.

**SOLUÇÃO.** — Três coisas devemos considerar no sacramento do batismo: uma é o sacramento só em si mesmo; outra, a realidade e o sacramento; a terceira, só a realidade. O sacramento tem uma existência externamente visível a qual é o sinal do efeito interior; e isso constitui a essência do sacramento. Ora, o elemento exterior percebido pelos sentidos é a água e o seu uso, a ablução. Certos porém pensaram que a água mesma fosse o sacramento; e é o que parece soarem as palavras de Hugo de S. Vitor. Pois, na sua definição geral dos sacramentos, diz que é um elemento material; e, na definição do batismo, diz que é a água. Mas esta doutrina não é verdadeira. Porque os sacramentos da lei nova, obrando de certo modo a santificação, onde se perfaz o sacramento também se perfaz a santificação. Ora, a água não é causa da santificação, senão como causa instrumental, não permanente, mas que de flui para o homem, que é o sujeito da verdadeira santificação. Por onde, o sacramento não se perfaz na água, em si mesma, mas na sua aplicação ao homem, que é a ablução. Donde o dizer o Mestre das Sentenças que o batismo é a ablução exterior do corpo, feita sob a forma das palavras prescritas. — Quanto à realidade e ao sacramento, é o caráter batismal, que é a realidade significa da pela ablução exterior; e é o sinal sacramental da justificação interior. E esta é em si a realidade deste sacramento, isto é, significa da e não significante.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O caráter, que é ao mesmo tempo realidade e sacramento; e a justificação interior, que é a realidade somente, permanecem. Mas o caráter permanece de modo indelével, como dissemos; ao passo que a justificação também permanece, mas pode ser perdida. Por isso Damasceno definiu o batismo, não pelo que exteriormente se manifesta que é o sacramento, por si mesmo; mas, pelo que é interior. Dai o ter atribuído ao caráter duas denominações — a de selo, e de custódia; porque o caráter, considerado selo, guarda, como tal, a alma no bem. E ainda, atribuiu duas denominações à realidade última do sacramento: a de regeneração, pelo fato de o batismo fazer-nos começar a vida nova da justiça; e a de iluminação, concernente em especial à fé, pela qual recebemos a vida espiritual segundo aquilo da Escritura: O justo viverá na sua fé. Ora, o batismo é de certo modo uma proclamação da fé; por isso se chama o sacramento da fé. — E semelhantemente, Dionísio definiu o batismo relativamente aos outros sacramentos, dizendo: É de algum modo o princípio dessas instituições sagradas da vida cristã, e dá à nossa alma disposições que a tornam capaz de os receber. E ainda, relativamente à glória celeste, que é o fim último dos sacramentos, quando acrescenta: O batismo abre o caminho que nos conduz ao repouso do céu. E enfim, quanto ao princípio da vida espiritual, quando acrescenta: É a transmissão da nossa sagrada e diviníssima regeneração.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Como dissemos, não devemos seguir neste ponto a opinião de Hugo de S. Vitor. — Podemos, contudo aceitar que o batismo se denomine água, porque a água é o seu princípio material. É um caso da denominação fundada na causa.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Acrescentada a palavra ao elemento, nasce o sacramento, não no próprio elemento, mas no homem, que o recebe pela ablução. E isso mesmo significam as palavras que se pronunciam nessa ocasião. / Eu te batizo, etc.

## **Art. 2 — Se o batismo foi instituído depois da paixão de Cristo.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que o batismo foi instituído depois da paixão de Cristo.**

1 — Pois a causa precede o efeito. Ora, a paixão de Cristo, é a que obra nos sacramentos da lei nova. Logo, a paixão de Cristo precede à instituição dos sacramentos da lei nova; e sobretudo à instituição do batismo. Por isso, o Apóstolo diz: Todos os que fomos batizados em Jesus Cristo fomos batizados na sua morte, etc.

2 — Demais — Os sacramentos da lei nova tiram a sua eficácia do mandamento de Cristo. Ora, Cristo deu aos discípulos o poder de batizar depois da sua paixão e ressurreição, dizendo: Ide e ensinais a todas as gentes, batizando-as em nome do Padre, etc. Logo, parece que o batismo foi instituído depois da paixão de Cristo.

3. — Demais. — O batismo é um sacramento de necessidade para a salvação, como se disse. Donde se conclui que, desde que o batismo foi instituído, os homens estavam obrigados a ele. Ora, não o estavam, antes da paixão de Cristo, porque ainda então vigorava a circuncisão, que o batismo veio substituir. Logo, parece que o batismo não foi instituído antes da paixão de Cristo.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Desde que Cristo foi imerso na água, desde então lavou com a água o pecado de todos. Ora, tal se deu antes da paixão de Cristo. Logo, o batismo foi instituído antes da paixão de Cristo.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, os sacramentos, pela sua instituição, têm o poder de conferir a graça. Por onde, conclui-se que um sacramento foi instituído, quando recebeu o poder de produzir o seu efeito. Ora essa virtude o batismo a teve quando Cristo foi batizado. Logo, então o batismo foi verdadeiramente instituído como sacramento. Mas, a necessidade de usar desse sacramento foi imposta aos homens depois da paixão e da ressurreição. Quer porque com a paixão de Cristo extinguiram-se os sacramentos figurados, a que sucedeu o batismo e os outros sacramentos da lei nova. Quer também porque o batismo nos configura com a paixão e a ressurreição de Cristo, porque morremos assim ao pecado e começamos a vida nova da justiça. Por onde, era forçoso que Cristo primeiro sofresse e ressurgisse, para depois impor-nos a necessidade de nos configurarmos com a sua morte e ressurreição.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Mesmo antes da paixão de Cristo o batismo tirava a sua eficácia da paixão de Cristo, pela prefigurar. Mas diferentemente dos sacramentos da lei antiga. Pois, aqueles eram apenas figuras; ao passo que o batismo hauria no próprio Cristo o poder de justificar, por cuja virtude também foi salvadora a sua paixão.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Não convinha que Cristo, que veio com a sua verdade abolir os símbolos antigos, realizando-os, nos fizesse prisioneiros de símbolos mais numerosos. Por isso, antes da sua paixão, não pôs como preceito o batismo já instituído, mas quis acostumar os homens a praticá-lo; e sobretudo O povo judeu cujos atos religiosos eram figurados, como diz Agostinho. Mas depois da paixão e da ressurreição, não só aos judeus mas também aos gentios impôs-lhes o batismo sob preceito de necessidade, dizendo: Ide e ensinai a todas as gentes.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Os sacramentos não são obrigatórios senão quando ordenados sob preceito. O que não se dava antes da paixão, como se disse. E quanto a ter o senhor dito, antes da paixão, a Nicodemos — Quem não renascer da água e do Espírito Santo não pode entrar no reino de Deus — refere-se antes ao futuro que ao tempo presente.

### **Art. 3 — Se a água é a matéria própria do batismo.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que a água não é a matéria própria do batismo.**

1. — Pois, o batismo, segundo Dionísio e Damasceno, tem uma virtude iluminativa. Ora, a iluminação é sobretudo própria do fogo. Logo, o batismo devia ser feito antes em fogo que em água, sobretudo que João Batista, prenunciando o batismo de Cristo, disse: Ela vos batizará no Espírito Santo e em fogo.

2. — Demais. — O batismo significa a ablução dos pecados. Ora, muitos líquidos, além da água, como o vinho, o óleo e outros, podem lavar. Logo, também podiam ser a matéria do batismo. Logo, não é a água a matéria própria do batismo.

3. — Demais. — Os sacramentos da Igreja manaram do lado de Cristo pendente da cruz, como se disse. Ora, dele manou não só a água, mas também o sangue. Logo, parece que também se pode batizar com sangue, o que parece convir mais com a causa e o efeito do batismo, Segundo aquilo: Lavou-nos dos nossos pecados no seu sangue.

4. — Demais. — Como diz Agostinho e Beda, Cristo, pelo contacto da sua puríssima carne, conferiu à água a virtude regenerativa e purificadora. Ora, nem toda água comunica com a do Jordão que Cristo tocou com o seu corpo. Logo, parece que nem com toda água pode-se batizar. E, portanto a água, como tal, não é a matéria própria do batismo.

5. — Demais. — Se a água, como tal fosse a matéria própria do batismo, não seria necessário sujeitá-la a nenhum preparativo, para que com ela se pudesse batizar. Ora, no batismo solene a água com que vai ser celebrado, é exorcizada e benta. Logo, parece que a água como tal não é a matéria própria do batismo.

Mas, *em contrário*, o Senhor diz: Quem não renascer da água e do Espírito Santo não pode entrar no reino de Deus.

**SOLUÇÃO.** — Por instituição divina a água é a matéria própria do batismo. E com conveniência. — Primeiro, pela natureza mesma do batismo, que é a regeneração para a vida espiritual, o que convém por excelência à água. Por isso as sementes, de que se geram todos os seres vivos, plantas e animais — são úmidas e contêm água. Razão pela qual certos — filósofos disseram ser ela o princípio de todas as coisas. Segundo, pelos efeitos do batismo, a que convêm as propriedades da água. A qual lava, com a sua humildade; por isso é própria a significar e a causar a ablução dos pecados. Pela sua frescura também faz diminuir o excesso do calor; por isso serve para mitigar os ardores da concupiscência. Pela sua diafaneidade é susceptiva da luz; daí o ser acomodada ao batismo enquanto sacramento da fé. — Terceiro, porque é própria para representar os mistérios de Cristo, pelos quais somos justificados. Pois, diz Crisóstomo, aquilo do Evangelho — Quem não renascer: Como num sepulcro, o homem velho fica sepulto na água, quando a pessoa batizada é submersa até a cabeça; e, submerso, fica no fundo, para dar lugar ao homem novo que emerge. — Quarto, porque, em razão da sua comunidade e abundância, é a matéria conveniente da necessidade deste sacramento; pois, pode ser obtida em toda parte.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A iluminação é uma atividade do fogo. Ora, o batizado não ilumina, mas é iluminado pela fé, que é pelo ouvido, na frase do Apóstolo. Por isso mais apropriada ao batismo é a água que o fogo. — Quanto ao dito: Ele vos batizará no Espírito Santo e em fogo — podemos entender pelo fogo como diz Jerônimo, o Espírito Santo, que desceu sobre os discípulos em forma de línguas ígneas, como o narra a Escritura. — Ou pelo fogo podemos entender a tribulação, como diz Crisóstomo; porque a tribulação purifica dos pecados e diminui a concupiscência. — Ou porque, como diz Hilário, aos que foram batizados no Espírito Santo resta ainda o serem purificados pelo fogo do juízo.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O vinho e o óleo não são comumente usados para a ablução, como a água. Além disso, não lavam tão perfeitamente, porque sempre deixam, depois da lavagem, mau odor, o que se não dá com a água. Enfim não são obtidos tão geral e abundantemente como a água.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Do lado de Cristo manou a água para lavar, e o sangue para remir. Por isso, o sangue é apropriado ao sacramento da Eucaristia; a água, ao do batismo; a qual porém tira o seu poder de lavar, da virtude do sangue de Cristo.

**RESPOSTA À QUARTA.** — A virtude de Cristo derivou para todas as águas, não por causa da comunicação local delas com o Jordão, mas pela comunidade específica. Donde o dizer Agostinho: A bênção manada do batismo do Salvador, como se fosse um rio espiritual, encheu o leito de todos os rios e as profundezas de todas as fontes.

**RESPOSTA À QUINTA.** — A bênção lançada sobre a água não é de necessidade para o batismo; mas constitui uma certa solenidade, que desperta a devoção dos fiéis e neutraliza a astúcia do demônio para impedir o efeito do batismo.

## **Art. 4 — Se para o batismo é necessária água pura.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que para o batismo não é necessária água pura.**

1. — Pois, a água ordinária não é pura; como sobretudo o mostra a água do mar, que vai de mistura com detritos de terra, conforme o ensina o Filósofo. E contudo com tal água se pode ministrar o batismo. Logo, não é necessária a água simples e pura para o batismo.

2. Demais. — Na celebração solene do batismo o crisma é infuso na água. Ora, perde assim a água a sua pureza e simplicidade. Logo, não é necessária água pura e simples no batismo.

3. Demais. — A água que manou do lado de Cristo pendente da cruz era significativa do batismo, como se disse. Ora, parece que essa água não era pura, porque num corpo misto, como era o de Cristo, os elementos não existem na sua pureza. Logo, parece que não é necessária água pura ou simples para o batismo.

4. Demais. — A água de lixívia não é pura, pois têm as propriedades contrárias às da água — a de aquecer e secar. E contudo com a água de lixívia pode-se batizar; assim como as águas balneares, que correm por terrenos sulfúreos, como as de lixívia, através das cinzas. Logo, parece que não é necessária a água pura para o batismo.

5. Demais. — A água de rosas se obtém pela condensação delas, assim as águas alquímicas são produzidas pela sublimação de certos corpos. Ora, com essas águas, segundo parece, pode-se administrar o batismo, assim como com as águas pluviais, geradas pela condensação dos vapores. Ora, não sendo essas águas puras e simples, parece que não é necessária água pura e simples para o batismo.

Mas, *em contrário*, a matéria própria do batismo é a água, como se disse. Ora, só a água pura é especificamente água. Logo, a água pura e simples é de necessidade para o batismo.

**SOLUÇÃO.** — A água pode perder a sua pureza e simplicidade de dois modos: pela mistura com outro corpo e por alteração. O que pode dar-se de duas maneiras: pela arte e pela natureza. A arte é menos poderosa que a natureza, pois esta dá a forma substancial, e aquela não na pode dar. Porque, todas as formas artificiais são acidentais, salvo se a arte puser em presença um agente apropriado e a matéria correspondente, como o fogo e o combustível. Assim de determinadas matérias em putrescência nascem certos animais.

Por onde, todas as transmutações feitas na água pela arte, quer misturando, quer alterando, não lhe mudam a espécie. Portanto, com tal água pode-se ministrar o batismo; salvo talvez se a água for misturada pela arte em tão pequena quantidade com um determinado corpo, que o composto seja antes da natureza deste que dela. Assim, o lodo é mais terra que água; e o vinho aguado é mais vinho que água.

As transmutações porem feitas pela natureza às vezes fazem desaparecer a espécie da água; e isso se dá quando a natureza faz água da substância de um corpo misto. Assim, quando convertida em suco de uva é vinho e portanto perde a sua espécie. Outras vezes a natureza a transmuta sem lhe fazer desaparecer a espécie. E isto tanto por alteração, como no caso da água aquecida pelo sol, como também por mistura, como quando a água fluvial torna-se turva pela mistura com partes de terra. — Donde devemos pois, concluir, que com qualquer água, transformada de qualquer maneira, contanto que a sua espécie não desapareça, pode-se ministrar o batismo, se porém a sua espécie desaparecer, não se pode ministrar esse sacramento.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A transformação feita na água do mar e também nas outras águas, que nos são comuns, não é tanta que lhe faça desaparecer a espécie. Logo, com tais águas se pode batizar.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A mistura com o crisma não destrói a espécie da água. — Assim como também a água da decocção das carnes e de matérias semelhantes; salvo se for tão grande a dissolução dos corpos cozidos nela, que o líquido tenha mais da substância alheia que da água; o que pode ser deduzido da sua consistência se porém do líquido assim consistente se puder extrair uma água límpida, pode-se com ela batizar; assim como com a água extraída do lodo, embora com o lodo não se possa celebrar o batismo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A água emanada do lado de Cristo pendente da cruz não era um humor linfático, como certos o disseram. Pois com tal humor não se podia celebrar o batismo; como nem com o sangue animal ou com vinho ou com o líquido extraído de uma planta. Mas foi uma água pura milagrosamente emanada do corpo morto, assim como o sangue para provar que o corpo do Senhor o era verdadeiramente, contra o erro dos maniqueus. De modo que pela água, que é um dos quatro elementos, o corpo de Cristo se mostrasse realmente composto deles quatro; e pelo sangue se mostrasse composto dos quatro humores.

**RESPOSTA À QUARTA.** — A água de lixívia e as águas dos banhos sulfurosos podem servir para o batismo. Porque não são incorporadas pela arte ou pela natureza a quaisquer corpos mistos, mas sofrem apenas uma alteração por terem atravessado certas substâncias.

**RESPOSTA À QUINTA.** — A água de rosas é um suco extraído da rosa. Portanto não pode servir para o batismo. E pela mesma razão as águas alquímicas e o vinho. Mas o mesmo não se dá com as águas pluviais, produzidas na sua maior parte pela condensação dos vapores nelas resolvidos. Há nelas um mínimo do líquido dos corpos mistos; que contudo, por essa condensação e por obra da natureza, que é mais poderosa que a arte, resolvem-se em verdadeira água, o que a arte não é capaz de fazer. Por onde, a água pluvial não conserva a propriedade de nenhum corpo misto; o que não se pode dizer da água de rosas e das águas alquímicas.

## **Art. 5 — Se esta é a forma conveniente do batismo: Eu te batizo em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo.**

**O quinto discute-se assim. — Parece que esta não é a forma conveniente do batismo: Eu te batizo em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo.**

1. — Pois, um ato deve ser atribuído antes ao agente principal que ao ministro. Ora, no sacramento o ministro age a modo instrumental, como se disse. E o agente principal no batismo é Cristo, segundo aquilo do Evangelho: Aquele sobre que tu vires descer o Espírito e repousar sobre ele, esse é o que batiza. Logo não deve o ministro dizer — Eu te batizo; sobretudo quando diz — batizo, subtendeu-se — eu, o que portanto se acrescenta superfluamente.

2. Demais. — Não é necessário que quem pratica um ato faça menção do exercício desse ato; assim, não é preciso que quem ensina diga — eu vos ensino. Ora, o Senhor deu simultaneamente o preceito de batizar e de ensinar, dizendo: Ide e ensinai a todas as gentes, etc. Logo, não é necessário que na forma do batismo se faça menção do ato do batismo.

3. Demais. — O que é batizado às vezes não entende as palavras, por exemplo se for surdo ou criança. Logo é inútil dirigir-lhes a palavra, segundo a Escritura: Onde não fores ouvidos, não derrames teu sermão. Portanto, não se deve dizer: Eu te batizo, diretamente falando com o batizado.

4. Demais. — Pode acontecer que muitos sejam os batizados e por muitos; assim os Apóstolos batizaram num dia três mil e, noutro, cinco mil, como refere à Escritura. Logo, a forma do batismo não deve ser determinada em o número singular, dizendo-se: Eu te batizo. Mas pode-se dizer: Nós vos batizamos.

5. Demais. — O batismo tira a sua virtude, da paixão de Cristo. Ora, pela forma o batismo santifica. Logo, parece que na forma do batismo deve-se fazer menção da paixão de Cristo.

6. Demais, — O nome designa as propriedades da coisa. Ora, três são as propriedades pessoais das divinas Pessoas, como se disse na Primeira Parte. Logo, não se deve dizer — Em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo — mas nos nomes.

7. Demais. — A pessoa do Pai é significada não só pelo nome de Padre, mas também pelo de Inascível e Genitor; o Filho, também pelo de Verbo, Imagem e Génito; e o Espírito Santo também pelo de Dom e de Amor precedente. Logo, parece que quem usar também desses nomes celebra o batismo.

Mas, *em contrário*, o Senhor diz: Ide e ensinai a todas as gentes, batizando-as em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo.

**SOLUÇÃO.** — O batismo é consagrado pela sua forma, segundo aquilo do Apóstolo: Para a santificar, purificando-a no batismo da água pela palavra da vida. E Agostinho diz que o batismo é consagrado pelas palavras evangélicas. Logo, a forma do batismo há de necessariamente exprimir-lhe a causa. Ora, a sua causa é dupla. A principal e de que tira a sua virtude é a santa Trindade. A instrumental é o ministro que celebra exteriormente o sacramento. Por onde, é necessário na forma do batismo fazer menção de uma e de outra. Assim, a sua parte o ministro a exerce quando diz — Eu te batizo. E a causa principal a sua, quando ele pronuncia — em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo. Por isso é essa a forma conveniente do batismo: Eu te batizo em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A ação é atribuída ao instrumento como ao agente imediato; mas, ao agente principal como o em virtude do qual o instrumento age. Por onde, na forma do batismo o ministro é conveniente designado como o que exerce o ato de batizar quando diz: Eu te batizo. Assim o próprio Senhor atribuiu aos ministros esse ato quando disse: Batizando-os, etc. Quanto à causa principal, ela é designada como a em virtude da qual o sacramento é ministrado, conforme o significam as palavras — em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo; pois, Cristo não batiza sem o Padre e o Espírito Santo. — Os gregos porem não atribuem o ato do batismo aos ministros, para evitar o erro dos antigos, que atribuíam a virtude do batismo aos que batizavam, dizendo: Eu sou de Paulo e eu de Cefas. E por isso dizem: Seja batizado o servo de Cristo tal em nome do Padre. etc. E como se exprime o ato exercido pelo ministro com a invocação da Trindade, celebra-se verdadeiramente o sacramento. — Quanto ao acréscimo — Eu — na forma nossa não pertence à substância dessa forma, mas é posto para dar maior expressão à intenção.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Como podemos fazer ablução com a água para muitos fins, é necessário determinar com palavras formais, o fim intencionado. E isso não o fazem as palavras pronunciadas — em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo, pois tudo devemos fazer invocando tais nomes, como o diz o Apóstolo. Por onde, se não se exprimir o ato do batismo, ao modo nosso ou ao dos gregos, não fica celebrado o sacramento. E o que dispõe um Decretal de Alexandre III: Quem imergir três vezes uma

criança na água em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo, amém; e não disser — Eu te batizo em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo, amem — não na terá batizado.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — As palavras pronunciadas nas formas sacramentais não o são só para significarem, mas também pela sua eficiência, por tirarem a sua eficácia daquele Verbo por quem todas as causas foram feitas. Por isso são convenientemente dirigidas não só aos homens, mas também às criaturas insensíveis, como quando se diz — Eu te exorcizo criatura sal.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Vários não podem batizar uma pessoa ao mesmo tempo, porque os atos se multiplicam como a multiplicação dos agentes, se cada um agir como deve. E assim, se duas pessoas se encontrassem, das quais uma não pudesse proferir palavra, por ser muda; e não pudesse a outra, por não ter mãos, praticar o ato — não poderiam batizar simultaneamente, pronunciando uma as palavras e praticando o ato a outra. — Podem, contudo, se a necessidade o exigir, vários ser batizados simultaneamente, porque nenhum deles receberia senão um batismo. Mas então será necessário dizer: Eu vos batizo. Nem haverá mudança na forma, porque vós não é senão tu e tu. Ao passo que o pronome nós não é o mesmo que eu e eu, mas que eu e tu; o que causaria mudança na forma. — Do mesmo modo, esta se mudaria se se dissesse: Eu me batizo. Portanto, ninguém pode batizar-se a si mesmo. Por isso Cristo quis ser batizado por João.

**RESPOSTA À QUINTA.** — A paixão de Cristo, embora seja a causa principal em comparação com o ministro, é contudo causa instrumental em comparação com a santa Trindade. Por isso, é antes comemorada a Trindade que a paixão de Cristo.

**RESPOSTA À SEXTA.** — Embora sejam três os nomes pessoais das três Pessoas, o nome essencial, contudo é um só. Ora, a virtude divina, que obra no batismo, pertence à essência. Por isso se diz — em nome — e não — nos nomes.

**RESPOSTA À SÉTIMA.** — Assim como a água é a escolhida para o batismo, porque o seu uso mais comum é para lavar, assim, para significar as três Pessoas, na forma do batismo, usam-se dos nomes com que mais comumente se costumam elas designar língua a que eles pertencem. Nem seria válido o sacramento com outras palavras.

## **Art. 6 — Se se pode batizar em nome de Cristo.**

**O sexto discute-se assim. — Parece que se pode batizar em nome de Cristo.**

1. Pois, como não há senão uma fé, assim também não há senão um batismo, no dizer do Apóstolo. Ora, a Escritura refere que em nome de Cristo íam-se batizando homens e mulheres. Logo, também agora se pode batizar em nome de Cristo.

2. Demais. — Ambrósio diz: Nomeando Cristo, terás designado o Pai, de quem recebeu a unção; o próprio Filho, que foi o ungido; e o Espírito Santo, por quem foi ungido. Ora, pode-se batizar em nome da Trindade. Logo, também em nome de Cristo.

3. Demais. — Nicolau I Papa, respondendo às consultas dos Búlgaros, diz: Os batizados em nome da Santa Trindade, ou somente em nome de Cristo — como lemos nos Atos dos Apóstolos — não devem ser rebatizados, porque num como noutro caso o batismo é o mesmo, conforme o diz Santo Ambrósio. Ora, seriam rebatizados se nessa forma de batismo não tivessem recebido esse sacramento. Logo, pode ser ministrado o batismo em nome de Cristo, sob a forma — Eu te batizo em nome de Cristo.

Mas, *em contrário*, Pelágio Papa escreve ao Bispo Gaudêncio: Se os que se diz que moram em lugares vizinhos da vossa Dilecção, declaram terem sido batizados só em nome do Senhor, sem vacilação de nenhuma dúvida batizá-los-eis em nome da Santa Trindade, se vierem à fé católica. — E Dídimo também diz: Se houver quem, por distração de espírito, batizar e esquecendo um dos referidos nomes — isto é, das três Pessoas não terá conferido verdadeiro batismo.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, os sacramentos haurem a sua eficácia na instituição de Cristo. Portanto, a emissão de alguma das condições estabelecidas por Cristo para cada sacramento, suprime-lhe a eficácia; salvo por dispensa especial do próprio Cristo, que não ligou o seu poder a esses ritos. Ora, Cristo instituiu que o sacramento do batismo fosse ministrado com a invocação da Trindade. Portanto, tudo o que faltar, para a plena invocação da Trindade, tira ao batismo a sua integridade. — Nem obsta que pelo nome de uma Pessoa se entenda outra, assim como no nome do Pai se entende o Filho. Ou que quem nomeia uma só pessoa possa ter fé verdadeira nas três. Pois, assim como o sacramento requiere matéria sensível, assim também forma sensível. Por onde não basta à inteligência ou a fé da Trindade para a perfeição do sacramento, se a Trindade não for expressa sensivelmente por palavras. Por isso, no batismo de Cristo, origem da santificação do nosso batismo, esteve presente a Trindade sob sinais sensíveis, a saber: O Pai, pela voz; o Filho, pela natureza humana; o Espírito Santo, pela pomba.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Por uma especial revelação de Cristo, os Apóstolos, na primitiva Igreja, batizavam em nome dele; a fim de o nome de Cristo, odioso aos judeus e aos gentios, se tornar estimado por ser, à sua invocação, conferido o Espírito Santo no batismo.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Ambrósio dá a razão porque convenientemente essa dispensa podia ser dada na primitiva Igreja. E é porque pelo nome de Cristo se entende toda a Trindade. E assim se observava ao menos numa integridade inteligível, a forma que Cristo transmitiu no Evangelho.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O Papa Nicolau confirma o seu dito pelas duas autoridades precedentes. E por isso a resposta se deduz das duas primeiras soluções.

## **Art. 7 — Se a imersão na água é necessária no batismo.**

**O sétimo discute-se assim. — Parece que a imersão na água é necessária no batismo.**

1. — Pois, como diz o Apóstolo, não há senão uma fé e um batismo. Ora, para muitos o modo comum de batizar é pôr imersão. Logo, parece que não pode haver batismo sem imersão.

2. Demais. — O Apóstolo diz: Todos os que fomos batizados em Jesus Cristo fomos batizados na sua morte: porque nós fomos sepultados com ele para morrer ao pecado pelo batismo. Ora, isso se faz pela imersão. Assim, àquilo do Evangelho — Quem não renascer da água e do Espírito Santo — diz Crisóstomo: Como num sepulcro o homem velho fica sepulto na água, quando a pessoa batizada é submersa até a cabeça; e, submerso, fica no fundo, para dar lugar ao homem novo, que emerge. Logo, parece que a imersão é necessária no batismo.

3. Demais. — Se sem a imersão total do corpo se pudesse ministrar o batismo, pela mesma razão bastaria à aspersion de uma quantidade qualquer de água. O que é inconveniente, porque o pecado original, contra o qual sobretudo é, conferido o batismo, não está numa só parte do corpo. Logo, parece necessária a imersão no batismo, não bastando só à aspersion.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Chegemo-nos a ele com verdadeiro coração, revestidos de uma completa fé, tendo os corações purificados de consciência má e lavados os corpos com água limpa.

**SOLUÇÃO.** — A água é empregada, no sacramento do batismo, para uso da ablução corporal, significativa da ablução interior dos pecados. Ora, a ablução com a água pode ser feita não só a modo de imersão, mas também a modo de aspersão ou efusão. Por onde, embora seja mais seguro batizar por meio de imersão, por ser o uso mais comum, pode-se também batizar por meio da aspersão ou ainda da efusão, conforme aquilo da Escritura: Derramarei sobre vós uma água pura. E assim se lê que São Lourenço batizou. E isso sobretudo por necessidade ou quando for muito grande o número dos que devem ser batizados; assim, ao caso referido pela Escritura de três mil que creram num dia, e cinco mil, no outro. As vezes também pode ser premente a necessidade pela escassez da água; ou pela pouca resistência do ministro que não pode sustentar o batizando; ou pela fraqueza deste, que poderia na imersão correr o perigo de morte. Logo, devemos concluir não ser a imersão necessária no batismo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** Os acidentes não variam a substância da coisa. Ora, o batismo requer essencialmente a ablução corporal por meio da água. Por isso o Apóstolo chama ao batismo, batismo de água: Purificando-a no batismo da água pela palavra da vida. Ora, fazer a ablução de tal ou tal modo é acidental ao batismo. Por isso essa diversidade não lhe tira a ele a unidade.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A imersão representa mais expressamente a figura da sepultura de Cristo, por isso este modo de batizar é mais comum e mais recomendável. Mas os outros também a representam de certo modo, embora não tão expressamente. Pois, de qualquer modo que se faça a ablução, o corpo humano, ou alguma parte dele, é sob oposto à água como o corpo de Cristo foi posto sob a terra.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A parte principal do corpo, sobretudo dentre os membros externos, é a cabeça, onde haurem a sua energia os sentidos internos e externos: Por onde, sendo a água tão pouca que não baste para derramar-se por todo o corpo, ou por outra causa qualquer, é necessário derramá-la na cabeça, onde se manifesta o principio da vida animal. — E embora seja pelos membros da geração que o pecado original se transmite, não são contudo, antes, esses membros, que a cabeça os que devem ser aspergidos. Pois, o batismo não exclui a transmissão do pecado original à prole, pelo ato da geração, senão que livra a alma da mácula e do reato do pecado cometido. Por isso, deve ser lavada de preferência a parte do corpo onde se manifesta a atividade da alma. — A lei velha porem applicava o remédio contra o pecado original no membro da geração, porque então ainda aquele, que viria delir o pecado original, estava por nascer da estirpe de Abraão, cuja fé a circuncisão significava, como diz o Apóstolo.

## **Art. 8 — Se é necessária no batismo a tríplice imersão.**

**O oitavo discute-se assim. — Parece que a tríplice imersão é necessária no batismo.**

1. — Pois, diz Agostinho: Com razão fostes imersos três vezes, porque recebestes o batismo em nome da santa Trindade. Com razão fostes imersos três vezes, pois recebestes o batismo em nome de Jesus Cristo, que ressurgiu dos mortos ao terceiro dia. Porquanto essa imersão repetida três vezes reproduz tipicamente a sepultura do Senhor, pela qual fostes sepultados com Cristo no batismo. Ora, ambas essas coisas são necessárias no batismo: o significar ele a Trindade das Pessoas e figurar a sepultura de Cristo. Logo, parece que a tríplice imersão é necessária no batismo.

2. Demais. — Os sacramentos haurem a sua eficácia na instituição de Cristo. Ora, Cristo instituiu a tríplice imersão. Assim o diz Pelágio Papa: O preceito evangélico, estabelecido por Jesus Cristo Nosso Senhor e Salvador, nos adverte ministremos a cada um o santo batismo em nome da Trindade, por uma

imersão tríplice. Logo assim como é necessário batizar em nome da Trindade, assim também parece que o é por uma tríplice imersão.

3. Demais. — Se não é necessária no batismo a tríplice imersão, então com a primeira imersão já o sacramento está celebrado. E se pois, se acrescentar a segunda ou a terceira resulta que se terá conferido segundo e terceiro batismo, o que é inadmissível. Logo, não basta para o batismo uma só imersão, mas parece necessária a tríplice.

Mas, *em contrário*, Gregório escreve ao Bispo Leandro: De nenhum modo pode ser repreensível imergir uma criança, ao batizá-la, três vezes ou uma só. Porque a tríplice imersão pode designar a Trindade das Pessoas e sendo uma só pode simbolizar a unidade de Deus.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, o batismo, por natureza, requer a ablução da água, de necessidade para o sacramento; mas o modo de fazer a ablução é accidental. Por onde, como se deduz de autoridade citada de Gregório essas duas coisas, em si mesmas consideradas, podem fazer-se licitamente — imergir tanto uma como três vezes. Pois. a imersão única significa a unidade da morte de Cristo e a unidade divina; e a tríplice, os três dias em que Cristo esteve na sepultura e também a Trindade das Pessoas.

Mas por causas diversas e por disposição da Igreja, foi instituído ora um modo, ora outro. Assim, nos inícios da Igreja nascente certos opinavam erradamente sobre a Trindade, professando que Cristo era puro homem, nem podia ser chamado Filho de Deus e Deus senão em virtude do seu merecimento ganho sobretudo na morte. Por isso não batizavam em nome da Trindade, mas como comemoração da morte de Cristo e só com uma imersão. O que foi reprovado na primitiva Igreja. Por isso dispõem os Cânones dos Apóstolos: O presbítero ou o bispo que não fizer tríplice imersão ao celebrar o batismo, mas uma só, como o mandam certos, em comemoração da morte do Senhor — seja deposto. Pois, o Senhor não disse — Batizai em comemoração da minha morte; mas — Em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo.

Mais tarde apareceu o erro de certos cismáticos e heréticos, que reiteravam o batismo, como o narra Agostinho, dos Donatistas. Por isso, como reprovação desse erro, foi estabelecido no Concílio de Toledo, que se fizesse uma só imersão. Para evitar — determina — o escândalo do cisma ou o uso de doutrinas heréticas, faça-se uma só imersão no batismo. — Mas, cessando essa causa, comum ente se pratica no batismo a tríplice imersão. E, portanto gravemente peca quem batizar de outro modo, como não observante do rito da Igreja. Contudo, o batismo não deixa de ser feito.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A Trindade é como o agente principal no batismo. Ora, a semelhança do agente se manifesta no efeito pela forma e não pela matéria. Por onde, a significação da Trindade se faz no batismo pelas palavras da forma. Nem é de necessidade seja a Trindade significada pelo uso da matéria, o que só se pratica para dar maior expressão. — Semelhantemente, a morte de Cristo é suficientemente figurada por uma só imersão. Quanto ao tríduo em que ficou na sepultura, não é de necessidade para a nossa salvação; pois se num só dia tivesse sido morto e sepultado, isso bastaria para a nossa redenção. Mas, os três dias em que ficou sepulto se ordenavam a manifestar a verdade da sua morte, como dissemos. — Por onde é claro que a tríplice imersão não é necessária no batismo, concernente nem à Trindade nem à paixão de Cristo.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Pelágio Papa entende que a tríplice imersão foi instituída por Cristo, em virtude de uma analogia; isto é, por ter Cristo mandado batizar em nome do Padre, do Filho e do Espírito Santo. Mas a forma e o uso da matéria não têm a mesma razão de ser.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como dissemos, a intenção é necessária no batismo. Portanto, o ministro da Igreja que tiver a intenção de ministrar um só batismo com a tríplice imersão, só um batismo ministrará. Por isso diz Jerônimo:

Embora se batize três vezes, isto é, se faça a imersão, por causa do mistério da Trindade, contudo reputa-se por um só batismo. — Se porem tivesse a intenção de ministrar um batismo em cada imersão, repetindo as palavras da forma em cada imersão, pecaria, pelo que lhe concerne, batizando várias vezes.

## **Art. 9 — Se o batismo pode ser reiterado.**

**O nono discute-se assim. — Parece que o batismo pode ser reiterado.**

1. — Pois, o batismo foi instituído para purificar dos pecados. Ora, os pecados se reiteram. Logo, com maior razão, se deveria reiterar o batismo, porque a misericórdia de Cristo se eleva acima da culpa do homem.

2. Demais. — João Batista foi sobretudo o que Cristo elogiou, quando dele disse: Entre os nascidos de mulheres não se levantou outro maior do que João Batista. Ora, os batizados por João foram batizados de novo, como refere a Escritura, quando diz que Paulo batizou os que já o tinham sido por João. Logo, com muito maior razão os batizados pelos heréticos ou pecadores devem ser rebatizados.

3. Demais. — No Concílio Niceno está estatuído: Qualquer dos Paulianistas e dos Catafrígios que se voltar para a Igreja Católica deve ser rebatizado. Ora, o mesmo deve dar-se com os outros heréticos. Logo, os batizados pelos heréticos devem ser rebatizados.

4. Demais. — O batismo é de necessidade para a salvação. Ora, às vezes se duvida se um batizado realmente o foi. Logo, parece que devem de novo ser batizados.

5. Demais. — A Eucaristia é um sacramento mais perfeito que o batismo, como se disse. Ora. O sacramento da Eucaristia se reitera. Logo e com maior razão, parece que se pode reiterar o batismo.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Não há senão uma fé e senão um batismo.

**SOLUÇÃO.** — O batismo não pode ser reiterado. — Primeiro, porque o batismo é uma regeneração espiritual, pela qual morremos à vida velha e começamos a viver a vida nova. Donde o dizer o Evangelho: Quem não renascer na água e do Espírito Santo não pode entrar no reino de Deus. Ora, cada um tem uma só geração. Logo, não pode o batismo ser reiterado, como também reiterada não pode ser a geração carnal. Por isso, àquilo do Evangelho — Por ventura pode um homem tornar a entrar no ventre de sua mãe e nascer outra vez? — diz Agostinho: Entende tu a natividade do Espírito do mesmo modo por que Nicodemos entendia a natividade da carne. Assim como o nascimento não pode repetir-se, assim não o batismo. Segundo, porque na frase do Apóstolo, somos batizados na morte de Cristo, pela qual morremos ao pecado e ressurgimos para uma nova vida. Ora, Cristo só morreu uma vez. Logo, o batismo não deve ser reiterado. Por isso, o Apóstolo diz, contra certos que queriam que se rebatizasse: Crucificam de novo ao Filho de Deus em si mesmo. Ao que diz a Glosa: A morte única de Cristo consagrou um batismo único. — Terceiro porque o batismo imprime caráter indelével e acompanhado de uma certa consagração. Por onde, assim como as outras consagrações não se reiteram na Igreja, assim também não o batismo. E tal é o que diz Agostinho, que o caráter militar não se retira. E que o sacramento de Cristo não adere menos do que esse distintivo material, pois, vemos que nem os apóstatas são privados de batismo, aos quais, quando voltam, não se lhes reitera. Quarto, porque o

batismo é principalmente conferido contra o pecado original. Por onde, assim como o pecado original não se reitera, assim nem o batismo. Pois, no dizer do Apóstolo, assim como pelo pecado de um só incorreram todos os homens na condenação, assim também pela justiça de um só recebem todos os homens a justificação da vida.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O batismo produz o seu efeito em virtude da paixão de Cristo, como dissemos. Por onde, assim como os pecados seguintes não tiram a virtude dessa paixão assim não delem o batismo, de modo que fosse preciso renová-lo. Mas, a penitência posterior purifica do pecado, que era obstáculo ao efeito do batismo.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Aquilo do Evangelho — Eu não no conhecia — diz Agostinho: Eis que se batiza depois de João ter batizado e não se torna a batizar depois de o ter feito um homicida! É porque João conferiu o seu batismo e o homicida, o batismo de Cristo. Pois, tão santo é esse sacramento que não se torna impuro por ser conferido por um homicida.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Os Paulianos e os Catafrígios não batizavam em nome da Trindade. Por isso diz Gregório, escrevendo ao Bispo Quirino: Os heréticos que de nenhum modo batizam em nome da Trindade, como os Bonosianos e os Catafrígios, que partilham as opiniões dos Paulianos — estes por não crerem na divindade do Cristo, vendo nele apenas um homem; aqueles, os Catafrígios, por terem a extravagância de crerem que o Espírito Santo é um homem, Montano — todos, quando voltam para a santa Igreja, devem ser rebatizados, pois, não é batismo o que, na sua heresia, receberam, fora da invocação trinitária. Aliás, lemos nas Regras eclesiásticas: Os que, dentre aqueles heréticos, foram batizados que batizam confessando a santa Trindade, e vem à fé católica, sejam recebidos como batizados.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Uma decretal de Alexandre III dispõe: Aqueles de quem se tiver dúvida se foram batizados, o sejam, dizendo-se antes — se és batizado eu não te torno a batizar; mas se não és batizado eu te batizo, etc. Pois, não podemos reiterar o que não sabemos se foi feito.

**RESPOSTA À QUINTA.** — Um e outro sacramento — o do batismo e o da Eucaristia, representam a morte e a paixão do Senhor. Mas de modos diferentes. Pois, no batismo se comemora a morte de Cristo, enquanto nós morremos com Cristo a fim de renascermos para uma nova vida. Ao passo que no sacramento da Eucaristia se comemora a morte de Cristo, enquanto ele com a sua paixão, como nos oferece o banquete pascal; segundo aquilo do Apóstolo: Cristo, que é a nossa Páscoa, foi imolado, e assim solenizemos o nosso convite. E como nós nascemos uma só vez mas nos alimentamos muitas, o batismo é conferido uma só vez, muitas porém a Eucaristia.

## **Art. 10 — Se é conveniente o rito de que usa a Igreja ao batizar.**

**O décimo discute-se assim. Parece que não é conveniente o rito de que usa a Igreja ao batizar.**

1. — Pois, como diz Crisóstomo, nunca as águas do batismo poderiam purificar os pecados dos crentes, se não fossem santificadas pelo contacto do corpo do Senhor. Ora isto foi feito no batismo de Cristo, celebrado na festa da Epifania. Logo, com maior razão devia ser celebrado o batismo solene, antes na festa da Epifania do que na vigília da Páscoa e na de Pentecostes.

2. Demais. — No mesmo sacramento não se pode usar de matérias diversas. Ora, ao batismo é própria a ablução pela água. Logo, quem é batizado não devia ser ungido com o óleo sagrado, primeiro no peito, depois entre as espaldas e em terceiro lugar com o crisma na cabeça.

3. Demais. — Em Jesus Cristo não há diferença de homem e mulher, de bárbaro e de cita, no dizer do Apóstolo; e pela mesma razão, nem outras diferenças tais. Portanto e com maior razão, a diferença do vestuário em nada atinge a fé de Cristo. Logo, não deve-se vestir os batizados, de roupas brancas.

4. Demais. — Sem todas essas práticas o batismo pode ser válido. Portanto, todas as que se referiram são supérfluas e logo não devia a Igreja restituí-las no rito do batismo.

Mas, *em contrário*, a Igreja é governada pelo Espírito Santo, que nada faz em vão.

**SOLUÇÃO.** — Entre os elementos do batismo uns são de necessidade para o sacramento e outros fazem parte de uma certa solenidade do mesmo. De necessidade para o sacramento são: a forma, causa principal do sacramento; o ministro, causa instrumental; e o uso da matéria, isto é, a ablução com a água, que designa o efeito principal do sacramento.

Todas as demais práticas, que a Igreja observa no rito de batizar, constituem antes uma certa solenidade do sacramento. E se fazem por três razões. — Primeiro, para despertar a devoção dos fiéis e a reverência para com o sacramento. Se, pois, se fizesse simplesmente a ablução com a água, sem solenidade, facilmente pensariam certos que se tratava de uma ablução comum. — Segundo, para instrução dos fiéis. Pois, os simples e iletrados devem ser ensinados mediante sinais sensíveis; por exemplo, por pinturas e meios semelhantes. E assim, por tais práticas sacramentais, ou se instruem ou são solicitados a procurar saber o significado desses sinais sensíveis. Por onde, como além do efeito principal do sacramento, outras coisas devem-se saber concernentes ao batismo; é conveniente serem manifestadas por certos sinais exteriores. Terceiro, porque as orações, bênçãos e práticas semelhantes coíbem o poder do demônio de impedir o efeito sacramental.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Cristo na Epifania recebeu o batismo de João, como dissemos; e esse não no recebem os fiéis, mas antes o de Cristo. E este tira a sua eficácia da paixão de Cristo, conforme o diz o Apóstolo: Todos os que tomos batizados em Jesus Cristo fomos batizados na sua morte. E do Espírito Santo, segundo o Evangelho: Quem não renascer da água e do Espírito Santo. Por isso, na Igreja se celebra solenemente o batismo na vigília da Páscoa, quando se comemora a sepultura e a ressurreição do Senhor, o qual por isso depois da ressurreição deu aos discípulos o preceito do batismo, como lemos no Evangelho. E na vigília de Pentecostes, quando se começa a celebrar a solenidade do Espírito Santo; por isso, como lemos na Escritura, os Apóstolos, no dia mesmo de Pentecostes, em que receberam o Espírito Santo, batizaram três mil homens.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Faz-se no batismo uso da água, como pertinente à substância do sacramento; ao passo que se faz uso do óleo ou do crisma por maior solenidade. — Assim, primeiro, o batizando é ungido com o santo óleo no peito e nas espáduas, como atleta de Deus, na frase de Ambrósio, como costumavam untar-se os lutadores. Ou, como diz Inocêncio III, o batizando é ungido no peito, a fim de, por dom do Espírito Santo, rejeitar o erro e a ignorância e receber a verdadeira fé, pois de fé vive o justo. É ungido entre as espáduas para que, com a graça do Espírito Santo, expulse a negligência e a tibieza e pratique as boas obras; e para que o sacramento da fé seja, no seu coração, a pureza dos pensamentos e, nas espáduas, a força nos trabalhos. — Depois do batismo como diz Rábão, é o neófito logo sinalado na testa com o santo crisma pelo presbítero, dizendo este ao mesmo tempo uma oração, para que se torne participante do reino de Cristo e, como discípulo de Cristo, possa chamar-se Cristão. Ou, no dizer de Ambrósio, o óleo é derramado sobre a cabeça, porque é a sede da inteligência do sábio e para que o batizado esteja pronto a dar razão da sua fé a quem lh'a pedir.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O batizado é revestido de roupas brancas, não por lhe não ser lícito usar de outras, mas em sinal da gloriosa ressurreição, para a qual o batismo nos faz renascer. E para simbolizar a pureza de vida, que devemos conservar depois do batismo, segundo aquilo do Apóstolo: Andemos em novidade de vida.

**RESPOSTA À QUARTA.** — O concernente à solenidade do sacramento, embora não lhe seja de necessidade, nem por isso é supérfluo, pois lhe contribui para a perfeição, como dissemos.

## **Art. 11 — Se são convenientemente admitidos três batismos: o de água, o de sangue e o de espírito ou do Espírito Santo.**

**O undécimo discute-se assim. — Parece que não são convenientemente admitidos três batismos: o de água, o de sangue e o de espírito ou do Espírito Santo.**

1. — Pois, no dizer do Apóstolo, não há senão uma fé e senão um batismo. Ora, não havendo senão uma fé, não podem portanto haver três batismos.

2. Demais. — O batismo é um sacramento como do sobredito se colhe. Ora, só o batismo de água é sacramento. Logo, não se devem admitir os dois outros batismos.

3. Demais. — Damasceno determina vários outros gêneros de batismos. Logo, não se devem admitir só três.

Mas, *em contrário*, àquilo do Apóstolo Doutrinas sobre o batismo — diz a Glosa: Emprega o plural, porque há o batismo de água, o de penitência e o de sangue.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, o batismo de água tira a sua eficácia da paixão de Cristo, com a qual com ele nos configuramos. E depois, como da primeira causa, haure-a no Espírito Santo. Embora, porém o efeito dependa da primeira causa, a causa, contudo sobre excede o efeito nem dele depende. — E portanto além do batismo da água, podemos conseguir o efeito do sacramento, em virtude da paixão de Cristo, conformando-nos com essa paixão, sofrendo por ele. Donde o dizer a Escritura: Estes são os que vieram de uma grande tribulação e livraram as suas roupas e as embranqueceram no sangue do cordeiro. — Também pela mesma razão podemos, por virtude do Espírito Santo, conseguir o efeito do batismo, não só sem o batismo de água como também sem o de sangue — se o Espírito Santo nos mover o coração a crer e a amar a Deus e a nos arrependermos dos pecados; e esse também se chama batismo de penitência. Do qual diz a Escritura: Quando o Senhor alimpar as manchas das filhas de Sião e lavar o sangue do meio de Jerusalém com espírito de justiça e com espírito de ardor. Assim pois cada um dos outros batismos se chama tal, por fazer as vezes do batismo. Por isso diz Agostinho: Que o martírio às vezes substitui o batismo, S. Cipriano acha disso uma prova, não sem valor, na promessa do Salvador ao ladrão que contudo não era batizado: Hoje estarás comigo no Paraíso. Quanto a mim, refletindo cada vez mais sobre este assunto, chego à conclusão que o martírio pelo nome de Cristo não é o único meio de suprir o batismo; mas que a fé e a conversão do coração podem chegar ao mesmo resultado, se circunstâncias desfavoráveis impedirem a celebração do sacramento.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Os outros dois batismos se incluem no de água, que haure a sua eficácia na paixão de Cristo e do Espírito Santo. O que pois não tira a unidade do batismo.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Como dissemos o sacramento é por natureza um sinal. Ora os outros dois batismos convêm com o batismo de água, não pela razão de sinal, mas pelos efeitos que produzem. E portanto não são sacramentos.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Os batismos de que fala Damasceno, não o são senão figuradamente. Tal, o dilúvio, que foi um sinal do nosso batismo, quanto à salvação dos fiéis na Igreja, assim como poucas pessoas se salvaram na arca, no dizer da Escritura — Fala também na passagem do mar Vermelho, símbolo do nosso batismo, quanto à liberação da servitude do pecado. Donde o dizer o Apóstolo: Todos foram batizados na nuvem e no mar. — Acrescenta ainda as abluções diversas que se faziam na lei Velha, que prefiguravam o nosso batismo quanto à purificação dos pecados. — E enfim, o batismo de João, preparatório do nosso.

## **Art. 12 — Se o batismo de sangue é o mais principal dos três.**

**O duodécimo discute-se assim. — Parece que o batismo de sangue não é o mais principal dos três.**

1. — Pois, o batismo de água imprime caráter. O que não faz o sangue. Logo, o batismo de sangue não é mais principal que o de água.

2. Demais. — O batismo de sangue não vale sem o de espírito, que é pela caridade, como diz o Apóstolo: Se entregar o meu corpo para ser queimado se todavia não tiver caridade, nada disto me aproveita. Ora, o batismo de espírito vale sem o de sangue, pois, não são só os mártires que se salvam. Logo, o batismo de sangue não é o mais principal.

3. Demais. — Assim como o batismo de água tira a sua eficácia da paixão de Cristo; ao qual, segundo se disse, corresponde o batismo de sangue, assim a paixão de Cristo haure a sua eficácia no Espírito Santo, segundo aquilo do Apóstolo: O sangue de Cristo, que pelo Espírito Santo se oferece a si mesmo por nós, limpará a nossa consciência das obras da morte, etc. Logo, o batismo de espírito é mais principal que o de sangue. Portanto, não é o batismo de sangue o mais principal.

Mas, *em contrário*, Agostinho, comparando os batismos, diz: O batizado confessa a sua fé diante do verdugo. Aquele, depois da sua confissão, é aspergido com água; este, com sangue. Aquele, pela imposição da mão do pontífice, recebe o Espírito Santo; este se torna o tempo do Espírito Santo.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, a efusão do sangue por amor de Cristo e a ação interior do Espírito Santo se chamam batismos por fazerem o efeito do batismo de água. Ora, este tira a sua eficácia da paixão de Cristo e do Espírito Santo, como se disse. E essas duas causas operam em qualquer desses três batismos, mas de modo mais excelente no batismo de sangue. Pois, a paixão de Cristo opera por certo no batismo de água por uma representação de algum modo figurada: no batismo de espírito ou de penitência por uma determinada afeição; mas no batismo de sangue, pela imitação das obras. Semelhantemente, a virtude do Espírito Santo obra no batismo de água por uma certa virtude latente; no de penitência, pela noção de coração; no de sangue, pelo ardente fervor da dileção e do afeto, segundo aquilo de João: Ninguém tem maior amor do que este, de dar um a própria vida por seus amigos.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O caráter é uma realidade e um sacramento. Mas não dizemos que o batismo de sangue tenha preeminência, quanto à essência do sacramento, senão quanto ao efeito deste.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A efusão de sangue não é por si mesma um batismo, se o for sem a caridade. Por onde é claro que o batismo de sangue inclui o de espírito e não ao inverso. E isso mesmo prova que é mais perfeito.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O batismo de sangue tem preeminência não só em virtude da paixão de Cristo, mas também em virtude do Espírito Santo, como se disse.



## **Questão 67: Dos ministros pelo quais se confere o sacramento do batismo.**

Em seguida devemos tratar dos ministros pelos quais se confere o sacramento do batismo.

Nesta questão discutem-se oito artigos:

### **Art. 1 — Se é do ofício do diácono batizar.**

**O primeiro discute-se assim. — Parece que é do ofício do diácono batizar.**

1. — Pois o Senhor ordenou, por um mesmo preceito, pregar e batizar, como está no Evangelho: Ide e ensinai a todas as gentes, batizando-as etc. Ora, é ofício do diácono evangelizar. Longo, parece que também é do seu ofício batizar.

2. Demais. — Segundo Dionísio, purificar é do ofício do diácono. Ora, é sobretudo pelo batismo que nos purificamos dos pecados segundo aquilo do Apóstolo: Purificando-a no batismo da água pela palavra da vida. Logo, parece que batizar é ofício próprio do diácono.

3. Demais. — Lemos, de S. Lourenço, que, sendo diácono, batizava a muitos. Logo, parece ser do ofício do diácono batizar.

Mas, *em contrário*, Gelásio Papa disse e está numa Decretal: Queremos que o diácono cumpra o seu dever. E mais abaixo: Na ausência do bispo ou do presbítero não se atreva a batizar, salvo se, estando este e aquele longe, a extrema necessidade o obrigue a fazê-lo.

**SOLUÇÃO.** — Assim como as propriedades e ofícios das ordens celestes se lhes deduzem dos nomes, no dizer de Dionísio, assim também dos nomes das ordens eclesiásticas se pode deduzir o que a cada ordem concerne. Ora, os diáconos são uns quase ministros, pois, não lhes incumbe conferir o sacramento, principalmente e como por ofício próprio, mas assistir com o seu ministério os ministros superiores, quando conferem o sacramento. E assim não cabe ao diácono, como por ofício próprio, conferir o sacramento do batismo, mas assistir e ministrar aos maiores quando conferem esse e os outros sacramentos. Por isso diz Isidoro: Aos diáconos pertence assistir e servir os sacerdotes em todas as suas funções sacramentais, isto é, no batismo, no crisma, na patena e no cálice.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Ao diácono pertence recitar o Evangelho na igreja e prega-lo como catequista. Por isso diz Dionísio, que o diácono exerce o seu ofício sobre os impuros, entre os quais coloca os catecúmenos. Ensinar porém e expor o Evangelho pertence propriamente ao bispo, cujo ato é de aperfeiçoar, segundo Dionísio; e aperfeiçoar é o mesmo que ensinar. Donde não se segue que aos diáconos pertença o ofício de batizar.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Como diz Dionísio, o batismo não somente tem uma virtude purificativa, mas também iluminativa. O que, pois, excede o ofício do diácono, a quem só pertence purificar — ou afastando dos sacramentos os impuros, ou dispondo-os para os receberem.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Sendo o batismo um sacramento necessário à salvação, é permitido aos diáconos, em caso de urgência, batizar, na ausência de um sacerdote maior, como se deduz da autoridade de Gelásio, supra-citada. E assim é que Lourenço, sendo diácono, batizava.

## **Art. 2 — Se batizar é ofício dos presbíteros ou só dos bispos.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que batizar não é ofício dos presbíteros, mas só dos bispos.**

1. — Pois, como se disse, o senhor ordenou, por um mesmo preceito, ensinar e batizar. Ora, ensinar, isto é, aperfeiçoar, é ofício do bispo, como está claro em Dionísio. Logo, também batizar é ofício próprio só do bispo.

2. Demais. — Pelo batismo entramos a fazer parte do povo cristão, e permiti-lo é ofício só do chefe. Ora, a chefia da Igreja pertence aos bispos, como o confirma a Glosa; além disso, eles estão em lugar dos Apóstolos, dos quais diz a Escritura: Estabelece-los-ás príncipes sobre toda a terra. Logo, parece que batizar é ofício só dos bispos.

3. Demais. — Isidoro diz: Ao bispo incumbe a consagração das basílicas, a unção do altar, a preparação do crisma ele é quem distribui as ordens eclesiásticas e abençoa as virgens sagradas. Ora, o sacramento do batismo é mais que tudo isso. Logo e com maioria de razão, parece que só o bispo tem o ofício de batizar.

Mas, *em contrário*, Isidoro: É reconhecido que o batismo não foi confiado senão aos sacerdotes.

**SOLUÇÃO.** — Os sacerdotes são consagrados para celebrarem o sacramento do corpo de Cristo, como dissemos. Pois, esse é o sacramento da unidade eclesiástica, segundo aquilo do Apóstolo: Nós todos somos um pão e um corpo, nós todos que participamos de um mesmo pão e de um mesmo cálice. Ora, o batismo nos faz participantes da unidade eclesiástica e portanto dá o direito de nos achegarmos à mesa do Senhor. Por onde, assim como aos sacerdotes pertence consagrar a Eucaristia, para o que principalmente são ordenados, assim o ofício próprio deles é batizar; pois, quem obra o todo deve também nele dispor as partes.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Um e outro ofício - o de ensinar e o de batizar - O Senhor cometeu aos Apóstolos, no lugar dos quais estão os bispos. Mas de modos diferentes. Assim, o ofício de ensinar Cristo lhes confiou, de maneira que o exercessem por si mesmos, como o principalíssimo. Por isso os próprios Apóstolos disseram: Não é justo que nós deixemos a palavra de Deus e que sirvamos às mesas. O ofício de batizar cometeu-o aos Apóstolos, mas para o exercerem por meio de outros. Donde o dizer o Apóstolo: Não me enviou Cristo a batizar, mas a pregar o Evangelho. E isto porque, para batizar em nada contribui o mérito e a sabedoria do ministro, dando-se o contrário com o ensino, como do sobredito se colhe. - Em sinal também do que, nem o próprio Senhor batizou, mas sim os seus discípulos, segundo refere o Evangelho. — Mas isso não exclui que os bispos possam batizar, pois, o que pode a autoridade inferior pode também a superior. Assim, o Apóstolo diz no mesmo lugar, que batizou a certos.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Em toda república as funções menores são exercidas por funcionários menores, sendo as maiores reservadas aos superiores, segundo aquilo da Escritura: Dê-m-te conta do que for de mais suposição e eles julguem somente os negócios menos graves. Por isso, aos chefes menores da cidade compete governar o povo ínfimo; e aos supremos bispos o que atinente aos maiores. Ora pelo batismo não alcançamos senão um lugar ínfimo entre o povo cristão. Portanto, batizar pertence aos chefes menores da Igreja, isto é, aos presbíteros, que estão em lugar dos setenta e dois discípulos de Cristo, como diz a Glosa.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como dissemos, o sacramento do batismo é de todos os mais necessários; mas quanto à perfeição, há outros mais principais reservados aos bispos.

### **Art. 3 — Se um leigo pode batizar.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que um leigo não pode batizar.**

1. — Pois, batizar, como se disse, propriamente pertence à ordem sacerdotal. Ora, o próprio à ordem não pode ser cometido a quem não na tem. Logo, parece que o leigo, não tendo ordem, não pode batizar.

2. Demais. — É mais batizar que exercer os outros sacramentais do batismo, como catequizar, exorcizar e benzer a água batismal. Ora, estas coisas não podem ser feitas pelos leigos, mas só pelos sacerdotes. Logo e com maior razão, parece que os leigos não podem batizar.

3. Demais. — Assim como o batismo é necessário à salvação, assim também a penitência. Ora, o leigo não pode absolver no foro da penitência. Logo, também não pode batizar.

Mas, *em contrário*, Gelásio Papa e Isidoro dizem: Batizar, em necessidade iminente, é muitas vezes permitido aos leigos cristãos.

**SOLUÇÃO.** — A misericórdia daquele que quer que todos os homens se salvem pertence dar fácil remédio em matéria necessária para a salvação. Ora, dentre todos os sacramentos, o mais necessário à salvação é o batismo, pelo qual renascemos para a vida espiritual. Pois, as crianças não podem de outro modo salvar-se; e aos adultos não é possível, por um meio diferente do batismo, conseguir o perdão completo, quanto à culpa e quanto à pena. Por onde a fim de não nos vir a faltar um remédio tão necessário, foi instituído que a água, a matéria do batismo fosse comum, de modo que esteja ao alcance de qualquer; e também qualquer o seu ministro, ainda que não ordenado, a fim de não correremos o risco de não alcançarmos a nossa salvação.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Batizar pertence à ordem sacerdotal segundo, uma certa, conveniência e solenidade, que porém não é de necessidade para o sacramento. Portanto, se um leigo batizar, mas não em artigo de necessidade, certamente peca, contudo confere o sacramento; nem deve ser rebatizado quem ele batizou.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Esses sacramentais do batismo pertencem-lhe à solenidade, mas não à essência dele. Por isso não devem nem podem ser conferidos por um leigo, mas só pelo sacerdote, que tem o poder de batizar solenemente.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como dissemos a penitência não é de tanta necessidade como o batismo; pois, a contrição pode suprir a falta de absolvição sacerdotal, que não isenta totalmente da pena, nem pode ser dada às crianças. Logo não é o mesmo caso do batismo, cujo efeito não pode ser suprido de nenhum outro modo.

### **Art. 4 — Se uma mulher pode batizar.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que uma mulher não pode batizar.**

1. — Pois, lemos no Concílio Cartaginês: A mulher, embora doura e santa não tenha a ousadia de ensinar a homens nas reuniões cristãs, nem de batizá-los. Ora, de nenhum modo é lícito as mulheres ensinarem nessas reuniões, segundo aquilo do Apóstolo: É coisa indecente para uma mulher o falar na Igreja. Logo, parece que nem de qualquer modo é lícito a uma mulher batizar.

2. Demais. — Batizar é função do prelado; por isso o batismo deve ser recebido dos sacerdotes com cura de almas. Ora, não pode isso convir à mulher, segundo o Apóstolo: Eu não permito à mulher que ensine nem que tenha domínio sobre o marido, senão que esteja em silêncio. Logo, uma mulher não pode batizar.

3. Demais. — No renascimento espiritual a água exerce a função do ventre materno, como diz Agostinho, a propósito daquilo de João: Porventura pode um homem tornar a entrar no ventre de sua mãe e nascer outra vez? Ora, quem batiza exerce antes a função de pai, o que não cabe à mulher. Logo, uma mulher não pode batizar.

Mas, *em contrário*, Urbano Papa: A consulta da tua Dilecção eis a minha resposta: é válido o batismo conferido, sob instante necessidade, por uma mulher a uma criança, em nome da santa Trindade.

**SOLUÇÃO.** — Cristo é a causa principal do batismo, segundo o Evangelho: Aquele sobre que tu vires descer o Espírito Santo e repousar sobre ele, esse é o que batiza. Ora, o Apóstolo diz, que em Cristo não há homem nem mulher. Logo, assim como um homem leigo pode batizar, como ministro de Cristo, assim também uma mulher. - Mas, sendo o varão a cabeça da mulher e Cristo a cabeça do varão, não deve uma mulher batizar se um homem puder fazê-lo. Assim como não o deve um leigo, onde houver um clérigo; nem o clérigo, estando presente um sacerdote; o qual porem pode batizar, ainda com o bispo presente, porque lhe pertence o ofício.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Assim como à mulher não lhe é permitido ensinar em público, mas nada a impede de ensinar ou aconselhar a outrem privadamente, assim também não lhe é permitido batizar pública e solenemente, podendo, contudo batizar em artigo de necessidade.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Quando o batismo é celebrado solene e ordinariamente, deve o batizando receber esse sacramento do presbítero com cura de almas, ou de quem lhe fizer as vezes. Mas isto não é preciso em artigo de necessidade, em que uma mulher pode batizar.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Para a geração carnal contribui o homem e a mulher segundo a virtude da natureza de cada um; por isso a mulher não pode ser o princípio ativo da geração, mas só passivo. Mas na geração espiritual nenhum opera em virtude própria, mas instrumentalmente, por virtude de Cristo. Por isso pode, em caso de necessidade, batizar tanto o homem como a mulher. Se porém a mulher batizasse, mesmo que não em caso de necessidade, não se deve rebatizar, como dissemos, no caso do batismo do leigo. Mas pecaria ela, batizando, e os que para tal cooperaram, quer recebendo dela o batismo, quer trazendo-lhe alguém para que batizasse.

## **Art. 5 — Se o não-batizado pode conferir o sacramento do batismo.**

**O quinto discute-se assim. — Parece que o não batizado não pode conferir o sacramento do batismo.**

1. — Pois, ninguém dá o que não tem. Ora, o não-batizado não tem o sacramento do batismo. Logo, não no pode conferir.

2. Demais. — O sacramento do batismo confere-o o ministro da Igreja como tal. Ora, o não-batizado de nenhum modo pertence à Igreja, isto é, nem realmente nem pelo sacramento. Logo, não pode conferir o sacramento do batismo.

3. Demais. — É mais conferir, que receber o sacramento. Ora, o não-batizado não pode receber os outros sacramentos. Logo, com maior razão, não pode conferir um sacramento.

Mas, *em contrário*, Isidoro: O Pontífice Romano não se ocupa com quem batiza, mas somente com o Espírito Santo que subministra a graça do batismo, embora seja pagão quem batiza. Ora, o batizado não é pagão. Logo mesmo o não-batizado pode conferir o sacramento do batismo.

**SOLUÇÃO.** — Agostinho deixou essa questão indeterminada. Assim diz: Outra questão é a de saber se os que nunca foram cristãos podem conferir o batismo; e nessa matéria nada devemos afirmar com temeridade que não se apoiaria num concílio munido de autoridade em relação com a importância do assunto. Mas depois foi determinado pela Igreja que os não-batizados, quer judeus quer pagãos, pudessem conferir o sacramento do batismo, contanto que o façam na forma da Igreja. Por isso, Nicolau Papa responde à Consulta dos Búlgaros: Afirmais que um certo, não sabeis se cristão ou pagão, batizou a muitos na vossa Pátria. Esses, sem dúvida, se foram batizados em nome da Trindade, não devem ser rebatizados se, porém a forma da Igreja não for observada, o sacramento do batismo não é conferido. E assim se deve entender o que Gregório II escreve ao Bispo Bonifácio: Os que afirmas terem sido batizados por pagãos, isto é, sem a observância da forma da Igreja, mandamos que de novo os batizes em nome da Trindade.

E a razão é que, como quanto à matéria, qualquer água serve para a validade do batismo, assim também qualquer homem pode como ministro, conferi-lo. Portanto, também um não-batizado pode, em caso de necessidade, batizar. De modo que os dois não-batizados se batizem mutuamente, batizando primeiro um ao outro, pelo qual será depois batizado; e assim ambos receberiam não só o sacramento como também a realidade do sacramento. Mas se isso se fizesse fora de caso de necessidade, ambos pecariam gravemente, tanto o batizante como o batizado; o que impediria o efeito do batismo, embora não deixassem de receber o batismo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Quem batiza só exerce o ministério exteriormente; Cristo, porém é quem batiza internamente, que pode usar de todos os homens para o que quiser. Por onde os não-batizados podem batizar, porque, como diz Nicolau Papa, não confere o batismo quem batiza, mas Cristo.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O não-batizado, embora não pertença à Igreja na realidade nem por sacramento, pode contudo pertencer-lhe por intenção e semelhança de ato, tendo a intenção de fazer o que faz à Igreja e observar a forma da Igreja ao batizar. E assim obra como ministro de Cristo, que não jungiu a sua virtude aos batiza dos nem tão pouco ao sacramento.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Os outros sacramentos não são de tamanha necessidade como o batismo. Por isso antes se concede que um não-batizado possa batizar, do que receber os outros sacramentos.

## **Art. 6 — Se vários podem simultaneamente batizar.**

**O sexto discute-se assim. — Parece que vários podem simultaneamente batizar.**

1. — Pois, a multidão contém a unidade, mas não inversamente. — Portanto, o que pode fazer um, podem fazer muitos, e não ao inverso; assim, muitos podem puxar um barco, mas um só não o pode. Ora, um só pode batizar ao mesmo tempo muitos. Logo, também muitos podem batizar a um simultaneamente.

2. Demais. — É mais difícil um agente atuar sobre muitos pacientes, do que muitos agentes sobre um só paciente. Ora, um só pode batizar simultaneamente a vários. Logo e com maior razão, vários podem ao mesmo tempo batizar a um.

3. Demais. — O batismo é o mais necessário dos sacramentos. Ora, em certos casos é necessários vários batizarem simultaneamente a um; por exemplo no caso de estar uma criança em artigo de morte e estarem presentes duas pessoas, uma muda e outra sem mãos e braços; pois, então seria necessário o mutilado proferir as palavras e o mudo exercer o ato de batismo. Logo, parece que vários podem batizar ao mesmo tempo.

Mas, *em contrário*, um agente exerce uma só ação. Se, pois, vários batizassem a um, resultariam vários batismos. O que vai contra o dito do Apóstolo: Não há senão uma fé e senão um batismo.

**SOLUÇÃO.** — O sacramento do batismo haure a sua virtude, sobretudo na forma, a que o Apóstolo denomina a palavra da vida. Por onde, devemos considerar, no caso de vários batizarem a um, de que forma usaram. Assim, se disserem - Nós te batizamos em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo - certos opinam que não conferirão o sacramento do batismo, por não terem observado a forma da Igreja, que é Eu te batizo em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo. - Mas essa opinião fica excluída pela forma do batismo usada pela Igreja Grega. Pois poderiam dizer: É batizado o servo de Cristo N. em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo. Sob cuja forma os gregos recebem o batismo, apesar de muito mais dissemelhante da que usamos que se disséssemos - Nós te batizamos.

Devemos, porém considerar que essa forma - Nós te batizamos - exprime a intenção de vários que convêm em conferir o batismo a um. O que vai contra a natureza do ministério, pois ninguém batiza senão como ministro de Cristo, fazendo-lhe assim as vezes; portanto, sendo Cristo um só, necessário é também seja um só ministro representante de Cristo. Por isso diz Apóstolo sinaladamente: Um Senhor, uma fé, um batismo. Logo uma intenção inconciliável com o batismo o torna inválido.

Se porém cada um dos batizantes dissesse: Eu te batizo em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo - exprimiria cada qual a sua intenção, como se conferisse o batismo singularmente. O que poderia dar-se no caso de dois adversários que contendessem por batizar. E como seria então manifesto quem pronunciasse primeiro as palavras, conferiria o sacramento do batismo. O outro, por mais que tivesse o direito de batizar, se ousasse pronunciar as palavras deveria ser punido por ter rebatizado. Se porém ambos pronunciassem as palavras simultaneamente e imergissem ou aspergissem o neófito, deveriam ser punidos pelo modo irregular de batizar e não pela reiteração do batismo; pois um e outro teria a intenção de batizar um não-batizado e ambos, cada um por seu lado, batizariam. Nem confeririam dois sacramentos diferentes; mas Cristo, que é quem batiza internamente, conferiria um sacramento por meio de ambos.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A objeção colhe quando se trata de agentes que agem por virtude própria. Ora, os homens não batizam por virtude própria, mas por virtude de Cristo, que, sendo um confere o seu sacramento por um ministro único.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Em caso de necessidade, um poderia batizar a vários simultaneamente, sob esta forma - Eu te batizo. Por exemplo, em caso de uma ruína iminente ou de morte em combate ou em situações semelhantes, que se dão repentinamente e não permitem batizar cada um de per si. Nem por isso, contudo se diversificaria a forma da Igreja, pois, o plural não é senão o singular geminado, sobretudo quando Cristo disse, no plural - Batizai-os etc. - Nem há semelhança de batizante para batizado. Porque Cristo, que é quem principalmente batiza, é um só; mas muitos se tornam um só em Cristo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como dissemos, a integridade do batismo consiste na forma das palavras e no uso da matéria. Portanto, não batiza quem somente profere as palavras nem o que somente imerge.

Por onde, proferindo um, as palavras e fazendo outro a imersão, não poderá ser conveniente a forma das palavras, Nem poderá dizer - Eu te batizo - quem não faz a imersão e por consequência não batiza. Nem poderão dizer - Nós te batizamos - pois nem um nem outro batiza. Assim como duas pessoas que escreverem um livro, escrevendo um uma parte e outro outra, não poderão dizer nós escrevemos este livro, senão por sinédoque, tomando-se a parte pelo todo.

## **Art. 7 — Se no batismo há necessidade de quem retire da fonte sagrada o batizado.**

**O sétimo discute-se assim. — Parece que no batismo não há necessidade de quem retire da fonte sagrada o batizado.**

1. — Pois, o nosso batismo foi instituído por Cristo e com ele se conforma. Ora, Cristo batizado não foi tirado por ninguém da fonte, mas, como refere o Evangelho — depois que Jesus foi batizado saiu logo para fora da água. Logo, parece que nem o batismo dos outros requiere quem retire o batizado da fonte sagrada.

2. Demais. — O batismo é uma regeneração espiritual, como se disse. Ora, a geração carnal não requer senão um princípio ativo, o pai, e um passivo, a mãe. Porém, como no batismo a função de pai exerce quem batiza e a da mãe a própria água do batismo, no dizer de Agostinho, parece não ser necessário ninguém para retirar o batizado da fonte sagrada.

3. Demais. — Nos sacramentos da Igreja nada deve fazer-se de risível. Ora é risível os adultos batizados, que podem sustar de pé e sair da fonte sagrada, serem conduzidos por outrem. Logo, parece não haver necessidade, sobretudo no batismo dos adultos, de quem tire o batizado da fonte sagrada.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio, que os sacerdotes, tomando o batizado, entregam-no aos que lhe devem dar a instrução e guiá-lo.

**SOLUÇÃO.** — A regeneração espiritual causada pelo batismo, assimila-se de certo modo à geração carnal. Por isso diz a Escritura: Como meninos recém-nascidos, desejei o leite racional, sem dolo. Ora, na geração carnal, o pequeno recém-nascido precisa de ama e de educador. Por onde, também na geração espiritual do batismo é necessário quem desempenhe o papel de ama e de educador, informando e instruindo esse como noviço da fé, sobre o pertinente à fé e à vida cristã. Ao que não podem vacar os superiores da Igreja, entregue à direção comum do povo. Pois os pequenos e os noviços exigem cuidados especiais, além dos comuns. Logo, é necessário quem retire o batizado da fonte sagrada, e lhe dê instrução e proteção. Tal é o que diz Dionísio: Os nossos chefes divinos, isto é, os Apóstolos, pensaram e decidiram que alguém devia receber os infantes, do mesmo modo por que os pais confiariam o filho a um mestre sábio nas coisas divinas para que viva sob a sua conduta, sob a guarda de um pai espiritual encarregado da salvação do mesmo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Cristo não foi batizado para se regenerar a si, mas aos outros. Por isso, depois de batizado, não precisava de Mestre, como uma criança.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A geração carnal só exige necessariamente o pai e a mãe; mas para um parto feliz e para a educação da criança é necessária a parteira, a ama e o mestre. E deles faz as vezes quem retira o menino da fonte sagrada. Por isso não são necessariamente exigidos pelo sacramento, mas um só pode batizar com água, em caso de necessidade iminente.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O batizado não é retirado pelo padrinho, da fonte sagrada, por ser ele fraco de corpo, mas sim de espírito, como se disse.

## **Art. 8 — Se quem retira o batizado da fonte sagrada está obrigado a dar-lhe instrução.**

**O oitavo discute-se assim.** — Parece que quem retira o batizado da fonte sagrada não está obrigado a dar-lhe instrução.

1. — Pois, não pode instruir senão o instruído. Ora, certos não instruídos, mas simples, são admitidos a retirar o batizado da fonte sagrada. Logo, quem retira o batizado não está obrigado a dar-lhe instrução.

2. Demais. — O filho pode ser melhor instruído pelo pai do que por um estranho; pois, do pai recebe o filho o ser, a nutrição e o ensino, como diz o Filósofo. Se, portanto, quem retira o batizado estivesse obrigado a instruí-la, mais conveniente seria que o pai carnal retirasse o seu filho da fonte, que qualquer outro. O que contudo é proibido por uma Decretal.

3. Demais. — Vários podem melhor instruir que um só. Se, portanto, quem retira um batizado está obrigado a instruí-la, deveriam antes ser vários a retirá-la, que um só. Mas o contrário dispõe um decreto de Leão Papa: Não mais de um - diz - quer varão ou mulher, venha a retirar o infante, do batismo.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Vós todos, homens e mulheres, que recebestes filhos no batismo, eu vos exorto a vos considerar como devendo responder perante Deus por aqueles que vos vimos receber, ao saírem da fonte sagrada.

**SOLUÇÃO.** — Cada um está obrigado a cumprir a obrigação que assumiu. Ora, como dissemos quem recebeu o que saiu da fonte sagrada, assumiu a obrigação de ensiná-la. Logo, está obrigado a cuidar dele, em caso de necessidade; assim, no tempo e lugar em que o batizado é criado entre infiéis. Mas, quando criado entre católicos cristãos, pode razoavelmente eximir-se dessa obrigação presumindo-se que os pais educarão diligentemente os filhos. Se, porém de qualquer modo perceber o contrário, estaria obrigado, na medida do possível, a esforçar-se por cuidar da salvação dos seus filhos espirituais.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Em caso de perigo, deveria ser uma pessoa instruída nas coisas da religião, como diz Dionísio, que recebesse o batizando ao sair da fonte sagrada. Mas quando não há esse perigo, por serem as crianças educadas entre católicos, qualquer pode ser admitido a esse ofício. Pois o concernente à vida e à fé cristã é publicamente conhecido de todos. Contudo, o não-batizado não pode receber o batizado, como o declara o Concílio de Mogúncia, embora o não-batizado possa batizar. Porque a pessoa do batizante é necessária para o sacramento, mas não a do que recebe o batizado, como se disse.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Assim como a geração espiritual é diferente da carnal, assim também as educações correspondentes são diferentes. Talo diz o Apóstolo: Se na verdade tivemos a nossos pais carnis que nos corrigiam e os olhávamos com respeito, como não obedeceremos muito mais ao Pai dos espíritos e viveremos? Portanto, um deve ser o pai espiritual e outro o carnal, salvo se a necessidade impuzer o contrário.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Haveria confusão de educações se não houvesse um instrutor principal. Portanto, no batismo deve haver um que seja o padrinho principal. Outros porem podem ser admitidos como coadjutores.

## Questão 68: Dos que recebem o batismo

Em seguida devemos tratar dos que recebem o batismo.

E nesta questão discutem-se doze artigos:

### Art. 1 — Se todos estão obrigados a receber o batismo.

O primeiro discute-se assim. — Parece que nem todos estão obrigados a receber o batismo.

1. — Pois, Cristo não veio dificultar aos homens a salvação. Ora, antes do advento de Cristo os homens podiam salvar-se sem o batismo. Logo, também depois do advento de Cristo.

2. Demais. — O batismo foi instituído sobretudo, como remédio ao pecado original. Ora, o batizado, não tendo pecado original, não pode transmiti-lo aos filhos. Logo, os filhos dos batizados parece que não devem ser batizados.

3. Demais. — O batismo é conferido para que, pela graça, sejamos purificados do pecado. Ora, isso o conseguem os que foram santificados no ventre materno, sem batismo. Logo, esses não estão obrigados a receber o batismo.

Mas *em contrário*, o Evangelho: Quem não renascer da água e do Espírito Santo não pode entrar no reino de Deus. E no livro De Eccl. dogmatibus: Cremos que o caminho da salvação é aberto só aos batizados.

**SOLUÇÃO.** — Estamos obrigados ao batismo, sem o que não podemos alcançar a salvação. Ora, é manifesto que ninguém pode alcançar a salvação senão por Cristo. Donde o dizer o Apóstolo: Assim como pela desobediência de um só homem foram muitos feitos pecadores, assim também pela obediência de um só, muitos se tornaram justos. Ora, o batismo é conferido para que, regenerados por ele, nos incorporemos com Cristo, tornando-nos membros dele. Por isso diz o Apóstolo: Todos os que fostes batizados em Cristo revestiste-vos de Cristo. Por onde é manifesto que todos estão obrigados ao batismo e sem ele não nos podemos salvar.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Nunca os homens puderam salvar-se, mesmo antes da vinda de Cristo, sem se tornarem seus membros. Porque, como diz a Escritura, nenhum outro nome foi dado aos homens pela qual nós devamos ser salvos. Ora, antes da vinda de Cristo, os homens se incorporavam com Cristo pela fé no seu futuro advento; e dessa fé a circuncisão era o sinal, como diz o Apóstolo. Mas antes de ser instituída a circuncisão, só pela fé, no dizer de Gregório, com a oferta de sacrifícios, pelos quais os antigos Patriarcas manifestavam a sua fé, os homens eram incorporados com Cristo. E também depois do advento de Cristo, os homens se incorporavam com ele pela fé, segundo aquilo do Apóstolo: Para que Cristo habite pela fé em vossos corações. Mas, a fé numa realidade presente se manifesta por um sinal diferente do com que se manifestava quando era futura, assim como por palavras diferentes significamos o presente, o pretérito e o futuro. Por onde, embora o sacramento mesmo do batismo nem sempre fosse necessário à salvação, contudo a fé, da qual o batismo é o sacramento, sempre foi necessária.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Como se disse na segunda Parte, os batizados são renovados pelo batismo, em espírito; o corpo porem permanece sujeito à vetustez do pecado conforme àquilo do Apóstolo: O corpo verdadeiramente está morto pelo pecado, mas o espírito vive pela justificação. E por isso, como Agostinho o prova, não é batizado tudo quanto há no homem. Ora, é manifesto, que o homem não gera

carnalmente, segundo o espírito, mas segundo a carne. Por onde, os filhos dos batizados nascem com o pecado original, e portanto, precisam ser batizados.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Os santificados no ventre materno alcançam por certo a graça que purifica do pecado original; nem por isso, contudo, recebem o caráter pelo qual se configuram com Cristo. Por onde, quem agora fosse santificado no ventre materno teria necessidade de ser batizado a fim de, tendo recebido o caráter, conformar-se com os outros membros de Cristo.

## **Art. 2 — Se nos podemos salvar sem batismo.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que sem batismo ninguém pode salvar-se.**

1. — Pois, diz o Senhor: Quem não renascer da água e do Espírito Santo não pode entrar no reino de Deus. Ora, só se salvam os que entram no reino de Deus. Logo, ninguém pode salvar-se sem o batismo que nos regenera pela água e pelo Espírito Santo.

2. Demais. — Foi dito: Cremos que nenhum catecúmeno, embora morto com boas obras, alcança a vida eterna, exceto pelo martírio, que dá a plenitude à virtude do sacramento do batismo. Ora, se alguém pudesse salvar-se sem batismo, seriam sobretudo os catecúmenos que praticaram boas obras, possuidores da fé que obra por caridade. Logo, parece que sem batismo ninguém pode salvar-se.

3. Demais. — Como se disse, o sacramento do batismo é necessário à salvação. Ora, necessário é aquilo sem o que uma coisa não pode existir, como diz Aristóteles. Logo, parece que sem batismo ninguém pode alcançar a salvação.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Certos receberam, e com proveito, a santificação invisível, fora dos sacramentos visíveis; mas a santificação visível, que opera o sacramento visível, pode ser conferida, embora não aproveite sem a santificação invisível. Ora, o sacramento do batismo, sendo uma santificação visível, sem ele ninguém pode alcançar a santificação, pela santificação invisível.

**SOLUÇÃO.** — O sacramento do batismo pode faltar-nos de dois modos. - Primeiro realmente e por vontade, como no caso dos que não foram batizados nem querem sê-lo. E isso implica manifesto desprezo do sacramento, nos que têm o uso do livre arbítrio. Portanto, aqueles que não receberam o batismo por essa razão não podem salvar-se; pois, nem mental nem sacramentalmente estão incorporados com Cristo, causa única da salvação. - De outro modo, pode alguém não ter recebido o sacramento do batismo, realmente, mas não por desejo. Tal o caso de quem, desejando ser batizado, é tomado de improviso pela morte, antes de receber o batismo. Mas esse pode alcançar a salvação, sem ter sido batizado, por causa do desejo do batismo, procedente da fé que obra por caridade, pela qual Deus nos santifica interiormente pela caridade. Por isso diz Ambrósio, de Valentiniano, morto catecúmeno: Perdi a quem deveria ser regenerado; mas ele não perdeu a graça que pediu.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Como diz a Escritura, o homem vê o que está patente, mas o Senhor olha para o coração. Ora, quem deseja pelo batismo ser regenerado pela água e pelo Espírito Santo, é por certo regenerado de coração, embora não corporalmente. Assim, diz o Apóstolo: A circuncisão do coração é no espírito, não segundo a letra; cujo louvor não vem dos homens, senão de Deus.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Ninguém chega à vida eterna, senão absolvido de toda culpa e reato da pena. E essa absolvição universal é efeito do batismo e do martírio. Por isso se diz que o martírio dá a plenitude a todas a ação sacramental do batismo, isto é, quanto à plena libertação da culpa e da pena. O

catecúmeno, pois que tiver o desejo do batismo - porque do contrário não morreria com boas obras - que não podem existir sem a fé que obra por caridade, esse, morrendo, não chega logo à vida eterna, mas sofrerá as penas pelos pecados passados. Mas o tal será salvo, se bem desta maneira como por intervenção do fogo, diz o Apóstolo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Dissemos que o batismo é de necessidade para a salvação, no sentido em que ninguém pode se salvar sem ao menos ter disso o desejo, o que Deus considera uma realidade (Agost.)

### **Art. 3 — Se o batismo deve ser diferido.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que o batismo deve ser diferido.**

1. — Pois, Leão Papa diz: Dois tempos - o da Páscoa e o de Pentecostes - foram legalmente estabelecidos pelo Romano Pontífice, para batizar. Por isso advertimos a vossa Dilecção, não confirais esse sacramento em nenhum outro tempo. Logo, parece que não se deve batizar ninguém logo, mas diferir o batismo até os tempos preditos.

2. Demais. — O Concílio Agatense dispõe: Os judeus, cuja perfídia frequentemente volta ao vômito, se quiserem viver dentro das leis católicas, permaneçam com os catecúmenos oito meses, no limiar da Igreja; e se se reconhecer que vêm de boa fé, enfim mereçam a graça do batismo. Logo, ninguém deve ser batizado logo, mas o batismo deve ser diferido até certo tempo.

3. Demais. — Diz a Escritura: Todo este fruto se reduz a que seja tirado o pecado. Ora, o pecado se tira melhor e mesmo diminui, se o batismo for diferido longamente. Primeiro, porque os que pecam depois do batismo pecam mais gravemente, segundo aquilo do Apóstolo: Quanto maiores tormentos credes que merece o que tiver em conta de profano o sangue do testamento em que foi santificado, pelo batismo? Segundo, porque o batismo dele os pecados passados, mas não os futuros; portanto, quanto mais for diferido, tanto mais pecados apagará. Logo parece que o batismo deve ser diferido o mais possível.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Não tardes em te converter ao Senhor e não o difiras de dia em dia. Ora; a perfeita conversão para Deus é a dos regenerados em Cristo pelo batismo. Logo o batismo não deve ser diferido de um dia para outro.

**SOLUÇÃO.** — Nesta matéria devemos distinguir se se trata de batismo de infantes ou de adultos. Assim, se o batizando é uma criança, não deve o batismo ser diferido. - Primeiro, porque não se pode esperar de crianças uma instrução maior ou uma conversão mais plena. - Segundo, por causa do perigo de morte: pois, não se lhe pode dar nenhum outro remédio senão o do sacramento do batismo. Ao passo que os adultos podem supri-lo pelo batismo de desejo, como se disse. Por isso, aos adultos não se lhes deve conferir o batismo logo depois da conversão, mas é mister diferi-lo ate certo tempo. - Primeiro, para cautela da Igreja: Não vá enganar-se conferindo o sacramento aos que o recebem simuladamente, segundo aquilo do Evangelho: Não creiais a todo espírito, mas provai se os espíritos são de Deus. E essa prova se tira dos que se achegam ao batismo, quando se lhes examinam durante algum tempo a fé e os costumes. - Segundo tal é necessário para utilidade dos batizados, que precisam de um espaço de tempo para serem plenamente instruídos na fé e exercitados nas práticas da vida cristã. - Terceiro, é necessário por uma certa reverência para com o sacramento; assim, a admissão ao batismo nas solenidades mais principais, da Páscoa e de Pentecostes, faz com que seja recebido mais devotadamente o sacramento.

Mas essa dilação deve ser posta de parte por duas razões. - Primeiro, quando os que vão ser batizados mostram-se perfeitamente instruídos na fé e aptos para o batismo; assim Filipe batizou imediatamente o Eunuco e Pedro, a Cornélio e aos seus companheiros, como refere a Escritura. - Segundo, por enfermidade ou em perigo de morte. Por isso Leão Papa diz: Os acometidos pela morte, pela doença, pela guerra, pela perseguição ou em perigo de naufrágio devem ser batizados sem consideração de tempo.

Quanto aos que, esperando o tempo instituído pela Igreja, foram salteados pela morte, a ponto de lhes ser impossível receber o batismo esses se salvam, embora pelo fogo, como dissemos. Pecam porem se dilatarem a recepção do batismo além do tempo instituído pela Igreja, a não ser por uma causa necessária e com licença dos prelados da Igreja. Contudo esse pecado pode ser delido com os outros pela subsequente contrição, que faz as vezes do batismo, como dissemos.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Esse mandamento de Leão Papa, sobre a observância dos dois tempos, para o batismo, entende-se dos adultos, salvo em perigo de morte, que sempre se deve temer nas crianças, como se disse.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Essa disposição sobre os judeus a Igreja a estabeleceu como cautela, a fim de não corromperem a fé dos simples se não se converterem plenamente. E contudo como no mesmo lugar se aconselha, se antes do tempo prescrito correm perigo de alguma doença, devem ser batizados.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O batismo pela graça que confere, não só dele os pecados passados, mas também nos impede de cometer os futuros. Pois, o que sobretudo é pura desejar é que os homens não pequem; depois, que os pecados sejam menos graves e que sejam delidos, segundo aquilo da Escritura: Filhinhos meus, eu vos escrevo estas causas para que não pequeis; mas se algum ainda pecar, temos como advogado para com o Padre a Jesus Cristo justo; porque ele é a propiciação pelos nossos pecados.

## **Art. 4 — Se os pecadores devem ser batizados.**

**O quarto discute-se assim. Parece que os pecadores devem ser batizados.**

1. — Pois, diz a Escritura: Naqueles dias haverá uma fonte patente para a casa de Davi e os habitantes de Jerusalém, para se lavarem nela as imundícias do pecador e da mulher menstruada - o que se entende da fonte batismal. Logo parece que o sacramento do batismo deve ser conferido também aos pecadores.

2. Demais. — O Senhor diz: Os sãos não têm necessidade de médico mas sim os enfermos. Ora, os pecadores são enfermos. Logo, sendo o batismo o remédio do médico espiritual que é Cristo parece que aos pecadores deve ser conferido o sacramento do batismo.

3. Demais. — Os pecadores não devem ser privados de nenhum socorro. Ora, os pecadores batizados, têm um socorro espiritual no próprio caráter batismal, que é uma certa disposição para a graça. Logo, parece que aos pecadores se deve conferir o sacramento do batismo.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Quem te fez sem ti não te justificará sem ti. Ora, o pecador, não tendo a vontade disposta, não coopera com Deus. Logo, em vão se lhe confere o batismo para a sua justificação.

**SOLUÇÃO.** — De dois modos pode um ser pecador. Ou pela mácula e o reato passado. E então deve-se conferir o sacramento do batismo aos pecadores, pois, foi para isso especialmente instituído, para purificá-los das suas misérias, segundo aquilo do Apóstolo: Para a purificar, isto é, a Igreja, no batismo

de água pela palavra da vida. Noutra sentida pode um ser considerado pecador pela vontade de pecar com o propósito de perseverar no pecado. E, a tais pecadores não se lhes deve conferir o sacramento do batismo. Primeiro, porque pelo batismo nos incorporamos com Cristo, segundo aquilo do Apóstolo: Todos os que fostes batizados em Cristo revestistes-vos de Cristo. Ora, enquanto alguém está na vontade de pecar, não pode estar unido a Cristo, segundo aquilo do Apóstolo: Que união pode haver entre a justiça e a iniquidade? Por isso diz Agostinho: Ninguém que esteja de posse do livre arbítrio pode começar uma vida nova sem se arrepender da antiga. - Segundo, porque em matéria de obras de Cristo e da Igreja nada devemos fazer em vão. E vão é o que não consegue o fim visado. Portanto, quem está na vontade de pecar não pode simultaneamente purificar-se do pecado, que é o fim do batismo; pois isso seria querer a existência simultânea dos contraditórios. - Terceiro, porque os sinais sacramentais não devem encerrar nenhuma falsidade. E é falso o sinal a que não corresponde à realidade significada. Ora, quem vai lavar-se nas águas do batismo dá a entender que se dispõe à ablução interior; o que não se dá com quem está no propósito de persistir no pecado. Por onde é manifesto que a tais não deve ser conferido o sacramento do batismo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Essa autoridade deve ser entendida dos pecadores que têm a vontade de deixar o pecado.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Cristo, médico espiritual, obra de dois modos. De um modo, interiormente e por si mesmo. E assim prepara a vontade do homem a querer o bem e a odiar o mal. - De outro modo, obra pelos seus ministros, conferindo exteriormente os sacramentos. E assim dá a perfeição ao que foi externamente começado. Por onde, o sacramento do batismo não deve ser conferido senão a quem manifesta algum sinal de conversão interior; assim como não se dá remédio a um doente senão enquanto manifesta algum movimento de natureza vital

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O batismo é o sacramento da fé. Ora, a fé informe não basta à salvação, nem é mesmo o fundamento desta. Mas só a fé informada, que obra por caridade, como diz Agostinho. Por onde nem o sacramento do batismo pode conferir a salvação, se existe a vontade de pecar, que exclui a forma da fé. Pois, pela impressão do caráter batismal não se dispõe à graça quem manifesta a vontade de pecar. Porque Deus não compele ninguém à virtude, como diz Damasceno.

## **Art. 5 — Se aos pecadores batizados se lhes devem impor obras satisfatórias.**

**O quinto discute-se assim.** — Parece que aos pecadores batizados se lhes devem impor obras satisfatórias.

1. — Pois, a justiça de Deus requer a punição do pecador, pelo seu pecado, conforme a Escritura: De tudo quanto se comete fará Deus dar no seu juízo. Ora, as obras satisfatórias são impostas aos pecadores como penas dos pecados passados. Logo, parece que aos pecadores batizados se lhes devem impor obras satisfatórias.

2. Demais. — Pelas obras satisfatórias os pecadores recém-convertidos se exercitam na justiça, livrando-se das ocasiões de pecar; pois, satisfazer é destruir as causas dos pecados e não mais lhes dar entrada. Ora, isto sobretudo é o necessário aos recém-batizados. Logo, parece que aos batizados se lhes deve impor obras satisfatórias.

3. Demais. — Não devemos satisfazer menos a Deus que ao próximo. Ora, aos recém-batizados se lhes impõe a satisfação pelos próximos, que lesaram. Logo, também se lhes deve impor que satisfaçam a Deus pelas obras de penitência.

Mas, *em contrário*, Ambrósio, aquilo do Apóstolo - Os dons e a vocação de Deus são imutáveis - diz: A graça de Deus no batismo não requer gemidos nem prantos, nem qualquer obra; mas só a fé e tudo dá gratuitamente.

**SOLUÇÃO.** — Como diz o Apóstolo, todos os que fomos batizados em Cristo fomos batizados na sua morte; porque nós fomos sepultados com ele para morrer ao pecado pelo batismo. De modo que pelo batismo nós nos incorporamos com a morte mesma de Cristo. Ora, é manifesto pelo sobredito que a morte de Cristo foi suficientemente satisfatória pelos pecados, não só nossos, mas também de todo o mundo, como diz o Evangelho. Portanto ao batizado não se lhe deve impor, por quaisquer pecados, nenhuma satisfação. Pois isso seria fazer injúria à paixão e à morte de Cristo, como se ela não fosse suficiente à plenária satisfação pelos pecados dos batizados.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Como diz Agostinho, o valor do batismo está em incorporar os batizados com Cristo e torná-los seus membros. Por isso a pena mesma sofrida por Cristo foi satisfatória pelos pecados dos batizados, assim como a pena de um membro pode ser satisfatória pelo pecado de outro. Donde o dizer a Escritura: Verdadeiramente ele foi o que tomou sobre si as nossas fraquezas e ele mesmo carregou com as nossas dores.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Os recém-batizados devem exercitar-se na justiça, mas por obras fáceis e não por obras penais, a fim de, começando pelo como leite de um fácil exercício, chegarem à prática da perfeição, conforme o diz a Glosa àquilo da Escritura: Como o menino apartado já do leite da mãe. Por isso o Senhor excusou do jejum os seus discípulos recém-convertidos, como o refere o Evangelho. E é o que diz a Escritura: Como meninos recém-nascidos desejai o leite racional, sem dolo, para com ele crescerdes para a salvação.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Restituir o que se retirou aos próximos indevidamente e dar-lhes satisfação pelas injustiças contra eles cometidas é cessar de pecar. Pois, o fato mesmo de reter o alheio e não satisfazer ao próximo lesado é pecado. Por isso, aos pecadores batizados se lhes deve impor que satisfaçam aos próximos assim como que deixem de pecar. Não se lhes deve impor porém nenhuma pena, a sofrer pelos pecados passados.

## **Art. 6 — Se os pecadores que se apresentam ao batismo devem confessar os seus pecados.**

**O sexto discute-se assim. — Parece que os pecadores, que se apresentam ao batismo, devem confessar os seus pecados.**

1. — Pois, diz o Evangelho, que muitos, confessando os seus pecados, eram batizados no Jordão por João. Ora, o batismo de Cristo é mais perfeito que o de João. Logo, com muito maior razão, os batizados pelo batismo de Cristo devem confessar os seus pecados.

2. Demais. — A Escritura diz: Aquele que esconde as suas maldades não será bem sucedido; aquele porém que as confessar e retirar delas alcançará misericórdia. Ora, somos batizados para alcançar misericórdia pelos nossos pecados. Logo, os batizados devem confessar os seus pecados.

3. Demais. — A penitência é necessária antes do batismo, segundo o diz a Escritura: Fazei penitência e cada um de vós seja batizado. Ora, a confissão faz parte da penitência. Logo, parece que a confissão dos pecados é necessária antes do batismo.

Mas, *em contrário* a confissão dos pecadores deve ser acompanhada de lágrimas. Assim, diz Agostinho: Toda esta inconstância deve ser confessada e chorada. Ora, como diz Ambrósio (Anón.), a graça de Deus no batismo não requer gemidos nem prantos. Logo, aos que vão ser batizados não se exige a confissão dos pecados.

**SOLUÇÃO.** — Dupla é a confissão dos pecados. - Uma, interior, feita a Deus. E essa é necessária antes do batismo, de modo que, repassando os nossos pecados deles nos arrependemos. Pois, não pode começar vida nova quem não faz penitência da vida passada, como diz Agostinho. Outra: porém, é a confissão exterior dos pecados, feita ao sacerdote. E essa não é necessária antes do batismo. - Primeiro, porque essa confissão, sendo feita ao ministro, pertence ao sacramento da penitência; o que não é requerido antes do batismo, porta de todos os sacramentos. - Segundo porque a confissão exterior feita ao sacerdote tem por fim a absolvição dos pecados dada por ele ao confitente, ao mesmo tempo que o adstringe às obras satisfatórias, as quais não se devem impor aos que vão ser batizados, como dissemos. Nem além disso os batizados precisam da remissão dos pecados pelas chaves da Igreja, pois, a eles tudo fica perdoado pelo batismo. - Terceiro, porque a própria confissão feita particularmente a um homem é penosa, por causa da vergonha do confitente. Ora, ao batizado não se lhe impõe nenhuma pena exterior. Portanto, não devem eles fazer uma confissão especial dos pecados; mas basta a geral, que fazem quando, segundo o rito da Igreja, renunciam a Satanás e a todas as suas obras. E deste modo, diz uma Glosa de Mateus, que batismo de João dá aos que vão ser batizados exemplo da confissão dos pecados e da promessa de melhor vida. - Mas, se quem se apresenta ao batismo quiser por devoção confessar os pecados, devia-se-lhe ouvir a confissão; não para que se lhes impusesse uma satisfação, mas para se lhe dar direção espiritual a fim de combaterem os pecados habituais.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O batismo de João não perdoava os pecados, mas era um batismo de penitência. Por isso os que iam receber esse batismo convenientemente confessavam os pecados, a fim de, segundo a qualidade destes, se lhes determinar a penitência. Ao passo que o batismo de Cristo não tem nenhuma penitência exterior, como diz Ambrósio. Logo, o símile não colhe.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Aos batizados basta a confissão interior feita a Deus e também a exterior geral, para receberem a direção e alcançarem misericórdia. Nem é necessária uma confissão exterior especial, como dissemos.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A confissão faz parte da penitência sacramental e não é necessária antes do batismo, como dissemos, mas é necessária a virtude da penitência interna.

## **Art. 7 — Se da parte do batizado é necessário a intenção de receber o sacramento do batismo.**

**O sétimo discute-se assim.** — Parece que da parte do batizado não é necessária a intenção de receber o sacramento do batismo.

1. — Pois, o batizado se comporta como paciente no sacramento. Ora, a intenção é necessária da parte do agente e não da do paciente. Logo, parece que da parte do batizado não é necessária a intenção de receber o batismo.

2. Demais. — Se se omitir um elemento essencial do batismo, por exemplo, a invocação trinitária é preciso renovar o batismo como se disse. Ora, ninguém deve ser rebatizado por não ter tido a intenção de receber o batismo. Do contrário, como não se pode julgar da intenção do batizado, qualquer poderia pedir que, por falta de intenção, se lhe reiterasse o batismo. Logo, parece que não é necessária a intenção, da parte do batizado, para receber o batismo.

3. Demais. — O batismo é remédio contra o pecado original. Ora, o pecado original se contrai sem intenção do nascido. Logo, parece que o batismo não requer a intenção, por parte do batizado.

Mas, *em contrário*, segundo o rito da Igreja os que se apresentam ao batismo confessam que o pedem à Igreja. E assim revelam a intenção de recebê-lo.

**SOLUÇÃO.** — Pelo batismo morremos à vida passada do pecado e começamos vida nova, segundo aquilo do Apóstolo: Nós fomos sepultados com Cristo para morrer ao pecado pelo batismo; para que como Cristo ressurgiu dos mortos pela glória do Padre, assim também nós andemos em novidade de vida. Portanto, assim como para morrermos à vida passada é necessária, em quem tem o uso do livre arbítrio, segundo Agostinho, a vontade pela qual se arrependa da antiga vida, assim também é necessária a vontade de começar uma vida nova, cujo princípio é o fato mesmo de receber o sacramento. Por isso, da parte do batizado, é necessária a vontade ou a intenção de receber o sacramento.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Na justificação pelo batismo a paixão não é coacta, mas voluntária. Por isso é necessária a intenção de receber o que é dado.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O adulto que não tivesse a intenção de receber o batismo devia ser rebatizado. Se porém não se lhe soubesse da intenção se lhe deveria dizer: Se não és batizado eu te batizo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O batismo não só é um remédio contra o pecado original, mas também contra os atuais, causados pela vontade e pela intenção.

## **Art. 8 — Se a fé é necessária da parte do batizado.**

**O oitavo discute-se assim. — Parece que a fé é necessária da parte do batizado.**

1. Pois, o sacramento do batismo foi instituído por Cristo. Ora, Cristo, quando determinou a forma do batismo, exigiu antes a fé: Quem crer e for batizado será salvo. Logo, parece que sem fé não pode haver batismo.

2. Demais. — Nada há de vão nos sacramentos da Igreja. Ora, segundo o rito da Igreja, quem recebe o batismo é interrogado sobre a fé, quando se lhe pergunta: Crês em Deus Padre onipotente? Logo, parece que a fé é necessária ao batismo.

3. Demais. — Para o batismo é necessária a intenção de receber o sacramento. Ora, isso se não pode dar e sem uma fé perfeita, por ser o batismo o sacramento dessa fé, pois nos incorpora com Cristo, como diz Agostinho. O que não é possível sem tal fé, segundo aquilo do Apóstolo: Para que Cristo habite pela fé nos vossos corações. Logo, quem não tem fé perfeita não pode receber o sacramento do batismo.

4. Demais. — A infidelidade é um gravíssimo pecado, como se estabeleceu na Segunda Parte. Ora, os que perseveram no pecado não devem ser batizados. Logo, nem os que perseveram na infidelidade.

Mas, *em contrário*, Gregório, escrevendo ao Bispo Quirino, diz: Sabemos pela instituição dos antigos patriarcas que os batizados pelos heréticos o nome da Trindade, quando voltarem ao seio da Igreja devem ser nela recebidos pela unção da crisma ou pela imposição das mãos ou pela só profissão da fé. Ora, isso não se daria se a fé fosse a fé necessária para receber o batismo.

**SOLUÇÃO.** — Como do sobre dito se colhe, dois efeitos causa o batismo na alma: o caráter e a graça. Logo duas necessidades incluem o batismo. A do que é indispensável para se obter a graça, que é o efeito último do sacramento; e deste modo a fé perfeita é necessária ao batismo; porque, como diz o Apóstolo, a justiça de Deus é infundida pela fé de Jesus Cristo - A outra é a sem a qual o caráter do batismo não pode ser impresso. E assim, a fé perfeita do batizado não é necessariamente exigida para receber o batismo, como nem a fé perfeita de quem batiza, contanto que se realizem as outras condições necessárias para o sacramento Pois, este não se perfaz pela justiça de quem o confere nem do que o recebe, mas por virtude de Deus.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O Senhor se refere ao batismo enquanto nos conduz à salvação pela graça justificante, o que não pode ser sem a fé perfeita. Por isso diz sinaladamente: Quem crê e for batizado será salvo.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A Igreja confere o batismo com a intenção de nos purificar do pecado, segundo aquilo da Escritura: Todo este fruto se reduza a que seja tirado o seu pecado. Por onde da sua parte, não tem a intenção de conferir o batismo senão aos de fé perfeita, sem a qual não há perdão dos pecados. E por isso interroga aos que se apresentam ao batismo, se crêem. Quem receber porem o batismo sem fé perfeita, fora da Igreja, não o recebe para sua salvação. Por isso diz Agostinho: A comparação da Igreja com o Paraíso nos indica que mesmo os que não lhe pertencem ao grêmio podem receber o batismo, mas ninguém pode fora dela receber nem conservar a beatitude.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Mesmos os que não têm uma fé verdadeira em relação aos outros artigos, podem tê-la sobre o sacramento do batismo; o que, pois, não os impede tenham a intenção de receber esse sacramento. Mas se mesmo sobre esse não tivessem uma fé esclarecida, basta para recebê-lo a intenção geral de o fazer, como o instituiu Cristo e o ensina a Igreja.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Assim como o sacramento do batismo não deve ser conferido a quem não quiser deixar o pecado, assim também não o deve a quem não quiser abandonar a infidelidade. Ambos, porém, receberão o sacramento se lhes for conferido, mas não para salvação.

## **Art. 9 — Se as crianças devem ser batizadas.**

**O nono discute-se assim. — Parece que não devem as crianças ser batizadas.**

1. — Pois, de quem se apresenta ao batismo exige-se a intenção de recebê-lo, como se disse. Ora, tal intenção não na podem ter as crianças, que não têm o uso do livre arbítrio. Logo, parece que não podem receber o sacramento do batismo.

2. Demais. — O batismo é o sacramento da fé, como se disse. Ora, as crianças não têm fé, que consiste na vontade do crente, como diz Agostinho. Nem se pode dizer que se salvem pela fé dos pais; pois estes às vezes são infiéis e, então, seriam antes condenadas pela infidelidade deles. Logo, parece que as crianças não podem ser batizadas.

3. Demais. — A Escritura diz: O batismo nos salva; não a purificação das imundícies da carne, mas a promessa da boa consciência para com Deus. Ora, as crianças, não tendo o uso da razão, não têm

consciência boa nem má; nem podem ser convenientemente interrogados por não terem compreensão. Logo, as crianças não devem ser batizadas.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio: Os nossos divinos chefes, isto é, os Apóstolos aprovaram que as crianças recebessem o batismo.

**SOLUÇÃO.** — Como diz o Apóstolo se pelo pecado de um reinou a morte por um só homem, isto é, por Adão, muito mais reinarão em vida por um só, que é Jesus Cristo, os que recebem abundância da graça e do dom e da justiça. Ora, as crianças, pelo pecado de Adão, contraem o pecado original, como o mostra o fato de estarem sujeitos à morte que, pelo pecado do primeiro homem passou para todos, na linguagem do Apóstolo. Logo, com muito maior razão, podem elas, mediante Cristo, receber a graça, para reinarem na vida eterna. Pois, o próprio Senhor diz: Quem não renascer da água e do Espírito Santo não pode entrar no reino de Deus. Por isso é necessário batizá-las, para que, assim como por Adão incorreram na condenação ao nascer, assim, renascendo, consigam a salvação por Cristo. - É também conveniente sejam as crianças batizadas a fim de, educa das desde a puerícia nas verdades da vida cristã mais firmemente nela perseverem - segundo aquilo da Escritura: O homem, segundo o caminho que tomou sendo mancebo, dele se não apartará, ainda quando for velho. E essa razão a apresenta Dionísio.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — - A regeneração espiritual produzida pelo batismo, é de certo modo semelhante à natividade carnal. Pois, assim como as crianças, formadas no ventre materno, não se nutrem por si mesmas, mas se sustentam da nutrição materna, assim também as que ainda não têm o uso da razão, como se fossem constituídas no ventre da madre Igreja, alcançam a salvação, não por si mesmas, mas por ato da Igreja. Donde o dizer Agostinho: A Madre Igreja deixa os seus filhinhos se servirem da sua boca maternal, para que se abeberem dos sagrados mistérios; pois, ainda não podem crer de próprio coração na justiça, nem por boca própria confessar a fé, para se salvarem. Se porém podem ser chamados fiéis por proclamarem de certo modo a sua fé pela boca de quem os traz no seu seio, por que não podem também ser considerados como penitentes, pois, por essa mesma boca, mostraram ter renunciado ao diabo e a este mundo? E pela mesma razão podemos dizer que têm intenção, não por ato próprio, pois, às vezes se lhe opõem e choram, mas pelo ato de quem os apresenta.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Como diz Agostinho, escrevendo a Bonifácio, na Igreja do Salvador, as crianças crêem pelos outros, como pelos outros é que contraíram os pecados de que os livra o batismo. Nem lhes impede a salvação o fato de serem os pais infiéis. Pois, como diz Agostinho, escrevendo ao mesmo Bonifácio, as crianças são apresentadas a receberem a graça espiritual, não tanto pelos que os carregam nos braços (embora também por eles, se forem bons fiéis), como por toda a sociedade dos santos e dos fiéis. E temos razão de crer que os apresentam todos aqueles a quem é agradável que sejam oferecidos e por cuja caridade são admitido à comunhão do Espírito Santo. Quanto à infidelidade mesma dos pais, mesmo se depois do batismo dos filhos se esforçarem pelos iniciar no culto dos demônios, ela não prejudica aos filhos. Pois, como diz Agostinho no mesmo lugar, a criança, uma vez gerada por vontade alheia, não pode depois ficar adstrita ao vínculo da alheia iniquidade, a que de nenhum modo deu o consentimento da sua vontade, segundo aquilo da Escritura assim como é minha a alma do pai, assim também o é a da filha, a alma que pecar, essa morrerá. E se a alma contraiu de Adão a mácula de que o pecado há de lavar, é que ela não vivia ainda por si mesma. Ora a fé de um só, antes, de toda a Igreja, aproveita a criança por obra do Espírito Santo, que une a Igreja e comunica o bem de um aos outros.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Assim como a criança batizada não crê por si mesma, mas por outrem, assim não por si mesma, mas por outrem é interrogada; e os interrogados confessam a fé da Igreja na pessoa da criança, a qual é a ela incorporada pelo sacramento da fé. Quanto à boa consciência a criança a tem por si mesma, não certo em ato, mas por hábito pela graça justificante.

## **Art. 10 — Se os filhos dos judeus ou de outros infiéis devem ser batizados, mesmo contra a vontade dos pais.**

**O décimo discute-se assim.** — Parece que os filhos dos judeus ou de outros infiéis devem ser batizados, mesmo contra a vontade dos pais.

1. — Pois, o homem deve ser preservado, antes contra o perigo da morte eterna, que contra o da morte temporal. Ora, a criança em perigo de morte temporal, deve ser preservada, mesmo se por malícia os pais a isso se opuserem. Logo, com maior razão, deve-se preservar às crianças filhos dos infiéis, pelo batismo, contra o perigo de morte eterna, mesmo contra a vontade dos pais.

2. Demais. — Os filhos dos escravos são servos e estão sob o poder do senhor. Ora, os judeus são escravos dos reis e dos príncipes, bem como quaisquer outros infiéis. Logo, sem nenhuma injustiça podem os príncipes fazer batizar os filhos dos judeus ou de outros escravos infiéis.

3. Demais. — Qualquer homem pertence mais a Deus, de quem recebeu a alma, do que do pai carnal, de quem recebeu o corpo. Logo, não é injusto tirar as crianças, filhos de infiéis, aos pais carnis, para as consagrar a Deus pelo batismo.

Mas, *em contrário*, uma Decretal assim dispõe: O santo Sínodo, ordena que, no futuro, nenhum judeu seja compelido por força a crer, pois, não devem ser salvos contra a vontade, mas se o quiserem, para ser integral a forma da justiça.

**SOLUÇÃO.** — As crianças, filhos de infiéis, ou têm ou não têm o uso da razão. - Se a têm, já então, no concernente ao direito divino natural começam a depender de si mesmas. E portanto, podem, por vontade própria e contra a dos pais, receber o batismo, bem como contrair matrimônio. E portanto, podem licitamente ser advertidas e induzidas a receber o batismo. - Se porém não têm ainda o uso do livre arbítrio, estão por direito natural sujeitas à direção dos pais, enquanto não puderem se bastar a si mesmos. Por isso se diz que os filhos dos antigos se salvavam na fé dos pais. Seria portanto contra a justiça natural se essas crianças fossem batizadas contra a vontade dos pais, como o seria batizar contra a vontade a quem tem o uso da razão. Além disso seria perigoso batizar desse modo os filhos dos infiéis, pois facilmente voltariam à infidelidade, pelo afeto natural para com os pais. Por isso, a Igreja não tem o costume de batizar os filhos dos infiéis contra a vontade destes.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Ninguém deve ser subtraído à condenação à morte, contra as exigências da lei civil; assim, o condenado à morte pelo juiz competente ninguém o deve livrar dela com violência. Por onde, ninguém deve violar a ordem do direito natural, pelo qual o filho está sob o poder do pai, a fim de o arrancar ao perigo da morte eterna.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Os judeus são escravos dos príncipes por uma servidão civil, não exclusiva da ordem do direito natural ou divino.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O homem se ordena a Deus pela razão, pela qual pode conhecê-lo. Por isso, a criança, antes do uso da razão, ordena-se naturalmente para Deus pela razão dos pais, de quem por

natureza depender. E é a disposição deles que indica como se deve agir com ela no concernente às coisas divinas.

## **Art. 11 — Se se deve batizar as crianças ainda no ventre materno.**

**O undécimo discute-se assim. — Parece que se deve batizar as crianças ainda no ventre materno.**

1. — Pois, mais eficaz é o dom de Cristo para a nossa salvação que o pecado de Adão para nos condenar, como diz o Apóstolo. Ora, as crianças ainda no ventre materno são condenadas por causa do pecado de Adão. Logo e muito mais, podem se salvar pelo dom de Cristo.

2. Demais. — A criança ainda no ventre materno faz parte da mãe. Ora batizada a mãe, tudo o nela existente está batizado. Logo, batizada a mãe estará batizada a criança existente no ventre.

3. Demais. — A morte eterna é pior que a do corpo. Ora, de dois males devemos escolher o menor. Se, pois, a criança no ventre materno não pode ser batizada, melhor seria abrir o ventre e extrair a criança do que deixá-la condenar-se eternamente, morrendo sem batismo.

4. Demais. — Acontece às vezes uma parte da criança nascer primeiro. Assim, lemos na Escritura: No parto de Tamar, na mesma ação de parir os meninos, um deitou fora a mão, na qual a parteira atou uma fita encarnada, dizendo - este sairá primeiro. Porém, recolhendo ele a mão, saiu o outro. Outras vezes é iminente em tal caso o perigo de morte. Logo, parece dever ser batizada a parte susceptível de atingir-se, embora a criança esteja ainda no ventre materno.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Ninguém renasce senão depois de haver nascido. Ora, o batismo é de certo modo um renascimento espiritual. Logo, ninguém deve ser batizado antes de nascer do ventre.

**SOLUÇÃO.** — Para o batismo ser válido é necessário ser o corpo do batizando de certo modo abluído com água, pois, o batismo é uma ablução, como se disse. Ora, o corpo da criança, antes de nascer do ventre materno, não pode receber a ablução da água; salvo se se disser que a ablução batismal, lavando o ventre materno, atinge o filho nele existente. Mas isto não pode ser, quer por ser a alma da criança, a cuja santificação se ordena o batismo, distinta da alma da mãe; quer por ser o corpo da criança animada já formado e por consequência distinto do corpo da mãe. E portanto o batismo recebido pela mãe não redundava em benefício do filho existente no ventre. Por isso diz Agostinho: Se se considera o feto como pertencendo à mãe a ponto de fazer parte dela, tendo esta sido já batizada, a criança não deve ser batizada mesmo se, durante a gravidez, sobrevier perigo de morte. Como entretanto costuma-se batizar a criança, é por não fazer parte da mãe, mesmo enquanto ainda no ventre. Donde se conclui que de nenhum modo as crianças ainda existentes no ventre materno podem ser batizadas.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — As crianças existentes no ventre materno ainda não vieram à luz, para fazer parte da sociedade humana. Não podem portanto estar sujeitas à ação dos homens de modo a receberem por ministério deles, os sacramentos da salvação. Podem, porém sofrer a ação de Deus, junto de quem vivem, de modo a conseguirem a santificação por um privilégio da graça; tal o caso dos santificados no ventre materno.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Os órgãos internos da mãe fazem parte dela pela continuidade e unidade da parte material com o todo. Mas, o feto existente no ventre da mãe faz parte desta por uma ligação de dois corpos distintos. Logo, a comparação não colhe.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Não façamos males para que venham bens, diz o Apóstolo. Logo, não se deve matar a mãe para batizar o filho. Se porém, morta a mãe, ainda lhe sobrevive o filho no ventre, deve este ser aberto e a criança batizada.

**RESPOSTA À QUARTA.** — É preciso esperar a total expulsão do filho do ventre materno, para batizá-lo, salvo se houver perigo de morte. Se porém se mostrar primeiro a cabeça, sede de todos os sentidos, deve-se batizar, em perigo de morte; nem se reiterará o batismo, se vier a criança a nascer perfeita. E se deve fazer o mesmo seja qual for a parte que nasça primeiro, havendo perigo de morte. Como porem a integridade da vida em nenhum dos membros externos se manifesta como na cabeça, certos opinam que, na dúvida, seja qual for a parte do corpo em que se tiver feito a ablução, a criança deve, depois de totalmente nascida, ser batizada sob esta forma: Se não és batizada, eu te batizo, etc.

## **Art. 12 — Se os loucos e os dementes devem ser batizados.**

**O duodécimo discute-se assim. — Parece que os loucos e os dementes não devem ser batizados.**

1. — Pois, quem vai ser batizado deve ter a intenção de receber o batismo, como se disse. Ora, os loucos e os dementes, não tendo o uso da razão, não podem ter senão uma intenção desordenada. Logo, não devem ser batizados.

2. Demais. — O homem supera os brutos por ter o uso da razão. Ora, os loucos e os dementes não têm esse uso; e às vezes nem mesmo se pode esperar que o venham a ter, como sabemos que o terão as crianças. Logo, não podendo os irracionais ser batizados, também não o devem ser os loucos e os dementes.

3. Demais. — Mais privados estão do uso da razão os loucos e os dementes que os adormecidos. Ora, não se costuma conferir o batismo aos adormecidos. Logo, não deve ser também conferido aos loucos e aos furiosos.

Mas, *em contrário*, Agostinho refere o caso de ter sido batizado um amigo seu, de quem se tinha desesperado. E contudo, o batismo nele foi válido. Logo, aos sem o uso da razão o batismo deve ser às vezes conferido.

**SOLUÇÃO.** — Sobre os loucos e os dementes é necessário distinguir. Certos o são de nascença, sem nenhum intervalo lúcido, não manifestando nenhum uso da razão. E esses, quanto ao recebimento do batismo, devemos tratá-los do mesmo modo que as crianças, batizados na fé da Igreja, como se disse. - outros, porém, são dementes, caídos nesse estado depois de terem tido o uso da razão. E a esses devemos tratá-los levando em conta a vontade que tinham quando eram sãos. Assim, se então manifestaram a vontade de receber o batismo, devemos ministrá-lo, quando loucos mesmo se a isso opuserem resistência. Ao contrário, se antes nunca manifestaram a vontade de o receber, quando estavam em juízo perfeito, não devem ser batizados. - Outros há, porém, loucos ou dementes de nascença, dotados contudo de certos intervalos lúcidos, podendo então usar bem da razão se, pois, num desses intervalos quiserem ser batizados, podem sê-lo mesmo quando em estado de loucura; e há dever de lhe conferir o sacramento, estando em caso de perigo; do contrário é melhor esperar o tempo da lucidez, a fim de receberem o batismo com maior devoção. Se, porém, no intervalo de lucidez, não manifestarem o desejo do batismo, não devem ser batizados quando caírem de novo na loucura. Outros há ainda que, embora não sendo totalmente sãos de mente, têm o uso suficiente da razão para poderem pensar na salvação e compreender a virtude do sacramento. E com esses devemos proceder como com os sãos: batizá-los, se o quiserem; mas não, se *forem contrários*.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Os loucos, que nunca tiveram o uso da razão, são batizados de acordo com a intenção da Igreja, assim como por ato da Igreja crêem e fazem penitência, tal como dissemos a respeito das crianças. Os que porém em certo tempo tiveram ou têm o uso da razão são batizados conforme a intenção própria que têm ou tiveram quando estavam sãos.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Os loucos e os dementes estão privados acidentalmente do uso da razão, isto é, por insuficiência de algum órgão corpóreo; não porem por deficiência da alma racional, como é o caso dos brutos. Logo, a comparação não colhe.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Os adormecidos não devem ser batizados senão em perigo de morte iminente. E então devem ser batizados, se antes manifestaram o desejo de o ser, como o dissemos a propósito dos loucos. Assim, Agostinho conta, de um seu amigo, que foi batizado sem o saber, por estar em perigo de morte.

## **Questão 69: Dos efeitos do batismo**

Em seguida devemos tratar dos efeitos do batismo.

E nesta questão discutem-se dez artigos:

### **Art. 1 — Se o batismo dele todos os pecados.**

**O primeiro discute-se assim. — Parece que o batismo não dele todos os pecados.**

1. — Pois, o batismo é um renascimento espiritual, correspondente à geração carnal. Ora, pela geração carnal só contraímos o pecado original. Logo, o batismo nos livra só do pecado original.

2. Demais. — A penitência é a causa suficiente da remissão dos pecados atuais. Ora, antes de receberem o batismo, os adultos devem fazer penitência, segundo aquilo da Escritura: Fazei penitência e cada um de vós seja batizado. Logo, o batismo não tem nenhum efeito, quanto à remissão dos pecados atuais.

3. Demais. — Para doenças diversas, remédios diversos; pois, como diz Jerônimo, não cura os olhos o que cura o calcanhar. Ora, o pecado original, delido pelo batismo, é genericamente diferente do pecado atual. Logo, o batismo não remite todos os pecados.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Derramarei sobre vós uma água pura e sereis purificados de todas as vossas imundícias.

**SOLUÇÃO.** — Diz o Apóstolo: Todos os que fomos batizados em Jesus Cristo fomos batizados em sua morte. E depois conclui: Assim também vós considerai-vos que estais certamente mortos ao pecado, porém vivos para Deus em Nosso Senhor Jesus Cristo. Por onde é claro que, pelo batismo, morremos à vetustez do pecado e começamos a viver em a novidade da graça. Ora, todo pecado se prende a vetustez primitiva. Logo e conseqüentemente, todo pecado é delido pelo batismo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Como diz o Apóstolo, o pecado de Adão não pode tanto quanto o dom de Cristo, que recebemos no batismo: Porque o juízo se originou de um pecado para condenação, mas a graça procedeu de muitos delitos para justificação. Donde o dizer Agostinho: Com a geração da carne contraímos somente o pecado original; mas a regeneração pelo Espírito produz a remissão, não só do pecado original, mas também dos voluntários.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A remissão de nenhum pecado pode dar-se, senão por virtude da paixão de Cristo; por isso diz o Apóstolo, que sem efusão de sangue não há remissão. Por onde, o movimento da vontade arrependida não bastaria para a remissão da culpa sem a fé na paixão de Cristo e o propósito de participar dela, quer pelo recebimento do batismo, quer pela sujeição aos chefes da Igreja. Portanto, quando um adulto penitente se achega ao batismo, recebe a remissão de todos os pecados, pelo desejo desse sacramento; mais perfeitamente porém quando realmente o recebe.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A objeção colhe quanto aos remédios particulares. Ora, o batismo obra em virtude da paixão de Cristo remédio universal de todos os pecados; portanto, o batismo dele todos os pecados.

### **Art. 2 — Se o batismo nos libera totalmente do reato do pecado.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que o batismo não nos libera totalmente do reato do pecado.**

1. — Pois, diz o Apóstolo: As coisas de Deus são ordenadas. Ora, é a culpa que faz entrar na ordem a pena, como diz Agostinho. Logo, o batismo não exclui o reato da pena dos pecados precedentes.

2. Demais. — O efeito do sacramento tem alguma semelhança com o próprio sacramento; pois, os sacramentos da lei nova realizam realmente o que figuram como se disse. Ora, a ablução batismal, tem por certo alguma semelhança com a ablução da mácula, mas nenhuma tem com a liberação do reato da pena. Logo, o batismo não dele o reato da pena.

3. Demais. — Excluído o reato da pena, já ninguém continua digno dela, e portanto a punição é injusta. Se, pois, o batismo tira o reato da pena, seria injusto depois do batismo enforçar um ladrão que antes praticou um homicídio. E assim o batismo faria desaparecer o rigor da disciplina humana, o que é inconveniente. Logo, o batismo não tira o reato da pena.

Mas, *em contrário*, àquilo do Apóstolo - Os dons e a vocação de Deus são imutáveis - diz Ambrósio: A graça de Deus no batismo, tudo perdoa gratuitamente.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos pelo batismo nos incorporamos à paixão e à morte de Cristo, segundo aquilo do Apóstolo: Se somos mortos com Cristo cremos que juntamente viveremos também com Cristo. Por onde é claro que a todo batizado é comunicada a paixão de Cristo como remédio, como se esse próprio batizado a tivesse sofrido e tivesse satisfação suficiente por todos os pecados de todos os homens. Logo, o batizado fica livre totalmente do reato da pena que deveria sofrer, por causa do pecado, como se tivesse suficientemente satisfeito por todos os seus pecados.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A pena da paixão de Cristo se comunica ao batizado, enquanto se torna membro de Cristo, como se ele próprio tivesse sofrido essa pena; por isso pela pena da paixão de Cristo os pecados do batizado reentram na ordem.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A água não somente lava, mas também refresca. E assim, o seu refrigério significa o reato da pena, como a sua ablução significa a purificação da culpa.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — As penas impostas pelo juízo humano não só levam em conta a pena merecida por um homem, relativamente a Deus, mas ainda em que fica obrigado para com os outros homens, lesados e escandalizados pelo seu pecado. Por isso embora o homicida seja liberado pelo batismo do reato da pena devida a Deus, fica ainda contudo obrigado a ela perante os homens, que é justo se edifiquem pela pena assim como foram escandalizados pela culpa. Contudo e por um sentimento de piedade, o príncipe poderá exercer a sua clemência para com esses tais.

### **Art. 3 — Se o batismo deve livrar das penalidades da vida presente.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que o batismo deve livrar das penalidades da vida presente.**

1. — Pois, como diz o Apóstolo, o dom de Cristo é mais forte que o pecado de Adão. Ora, pelo pecado de Adão, como diz ainda ele no mesmo lugar, a morte entrou neste mundo e por consequência todas as outras penalidades da vida presente. Logo e com muito maior razão, pelo dom de Cristo, recebido no batismo, devíamos ser liberados de todas as penalidades da vida presente.

2. Demais. — O batismo dele a culpa original e a atual como se disse. Ora, dele a culpa atual liberando-nos totalmente do reato da pena a ela consequente. Logo, também nos libera das penalidades da vida presente, que são a pena do pecado original.

3. Demais. — Removida a causa, removido fica o efeito. Ora, a causa das referidas penalidades é o pecado original, delido pelo batismo. Logo, não devem tais penalidades permanecer.

Mas, *em contrário*, aquilo do Apóstolo – Seja destruído o corpo do pecado - diz a Glosa: O batismo produz o efeito de crucificar o homem velho e destruir o corpo do pecado; não de maneira que a concupiscência enraizada na carne viva, com a qual nasceu, fique logo consumida e desapareça; mas de modo, que presente em nós ao nascermos, já não nos possa fazer mal quando morremos. Logo, pela mesma razão, o batismo tira as outras penalidades.

**SOLUÇÃO.** — O batismo tem a virtude de nos livrar das penalidades da vida presente. Não as tira porém já nesta vida, mas, pela sua virtude são tiradas ao justo, na ressurreição, quando este corpo mortal se revestir da imortalidade, na frase do Apóstolo. E isto racionalmente. - Primeiro, porque o batismo nos incorpora com Cristo, tornando-nos membro dele, como dissemos. Por isso deve dar-se com o membro incorporado os que deu com o chefe. Ora, Cristo desde o momento da sua concepção teve a plenitude da graça e da verdade; mas teve um corpo passível, ressuscitado depois da paixão e da morte à vida gloriosa. Por isto também o cristão no batismo alcança a graça para a alma, mas tem um corpo passível no qual pode sofrer por Cristo. Ressuscitará porém para uma vida impassível. Por isso diz o Apóstolo: Aquele que ressuscitou dos mortos a Jesus Cristo também dará vida aos vossos corpos mortais pelo seu Espírito, que habita em vós. E mais abaixo: Herdeiros verdadeiramente de Deus e coerdeiros de Cristo, se é que, todavia nós padecemos com ele para que sejamos também com ele glorificados. - Segundo, em benefício do exercício espiritual; isto é, a fim de, lutando contra a concupiscência e as outras paixões recebermos; a coroa da glória. Por isso, àquilo do Apóstolo: - Para que seja destruído o corpo do pecado, - diz a Glosa: Se, uma vez batizado, o homem continua a viver na carne, terá que combater a concupiscência e a vencerá com o auxílio de Deus. Luta que está simbolizada na Escritura: Estas são as gentes que o Senhor deixou para instruir por meio delas a Israel, para que depois aprendessem seus filhos a combater contra seus inimigos e se azezassem a pelejar. - Terceiro, a fim de que ninguém se apresentasse ao batismo levado do desejo de fugir aos sofrimentos desta vida, em lugar de ter em mira a glória da vida eterna. Donde o dizer o Apóstolo: Se nesta vida tão somente esperemos em Cristo, somos nós os mais infelizes de todos os homens.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Aquilo do Apóstolo - Não sirvamos, jamais ao pecado - diz a Glosa: Assim como quem se apodera de um inimigo atrocíssimo não o mata logo, mas o deixa viver algum tempo na vergonha e na dor, assim Cristo começou limitando primeiro a pena, para fazê-la desaparecer de todo no futuro.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Como diz a Glosa no mesmo lugar, dupla é a pena do pecado - a da geena e a temporal. A da geena Cristo aboliu completamente, de modo que os batizados e os verdadeiramente penitentes não a sintam. Quanto à temporal, não a aboliu ainda de todo, pois, aí estão a sede, a fome e a morte. Mas, tirou-lhe o domínio e o reinado, fazendo o homem não na temer; e por fim, no último dia, a exterminara de todo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como dissemos na Segunda Parte, o pecado original produz um contágio tal, que foi primeiro a pessoa a contaminar a natureza, e depois a natureza, a pessoa. Mas Cristo, na ordem inversa, restaura em primeiro lugar a pessoa para depois restaurar em todos ao mesmo tempo a natureza. Por isso, o batismo faz-nos desaparecer imediatamente a culpa do pecado original e também a pena da privação da visão de Deus, concernentes à pessoa. As penalidades da vida presente, porém, como a morte, a fome, a sede e outras semelhantes respeitam a natureza, de cujos princípios são causadas por ter ela decaído da justiça original. Por isso essas deficiências só desaparecerão na restauração derradeira da natureza, pela ressurreição gloriosa.

## **Art. 4 — Se o batismo confere ao homem a graça e as virtudes.**

**O quarto discute-se assim, — Parece que o batismo não confere ao homem a graça e as virtudes.**

1. — Pois, como se disse, os sacramentos da lei nova realizam o que figuram. Ora, a ablução do batismo significa a purificação da alma, da culpa; mas a informação da alma pela graça e pelas virtudes. Logo, parece que o batismo não confere ao homem a graça e as virtudes.

2. Demais. — O que já alcançamos não precisamos receber de novo. Ora, certos se apresentam ao batismo, tendo já a graça e as virtudes. Assim, lemos na Escritura: Havia em Cesaréia um homem, por nome Cornélio, que era centurião da corte que se chama Italiana, cheio de religião e temente a Deus. E contudo foi depois batizado por Pedro. Logo, o batismo não confere a graça e as virtudes.

3. Demais. — A virtude é um hábito; e este é por natureza uma qualidade que dificilmente perdemos e que nos faz agir fácil e deleitavelmente. Ora, depois do batismo permanece em nós a inclinação para o mal, inimigo da virtude e temos dificuldade de praticar o bem que é o ato virtuoso. Logo, o batismo não nos confere a graça nem as virtudes.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Salvou-nos pelo batismo de regeneração, isto é, pelo batismo e renovação do Espírito Santo, o qual ele difundiu sobre nós abundantemente, isto é, para a remissão dos pecados e a abundância das virtudes, como o expõe a Glosa a esse lugar. Assim, pois, o batismo confere a graça do Espírito Santo e a abundância das virtudes.

**SOLUÇÃO.** — Como diz Agostinho, o efeito do batismo está em incorporar os batizados com Cristo, tornando-os membros seus. Ora, de Cristo, que é a cabeça, deriva para todos os seus membros a plenitude da graça e da virtude segundo aquilo do Evangelho: Todos nós participamos da sua plenitude. Por onde, é manifesto que pelo batismo alcançamos a graça e as virtudes.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Assim como a água do batismo significa pela sua ablução a purificação da culpa, e pelo seu refrigério, a liberação da pena, assim, pela sua natural clidade, o esplendor da graça e das virtudes.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Como dissemos, a remissão dos pecados pode alcançá-la antes do batismo quem o deseja explícita ou implicitamente. E contudo quando realmente o recebe, faz-se-lhe mais plena a remissão, ficando totalmente livre da pena. Assim também, antes do batismo, Cornélio e todos os da mesma condição alcançam a graça e as virtudes pela fé de Cristo e o desejo do batismo, implícita ou explicitamente; mas depois, no batismo, alcançam maior cópia de graça e de virtudes. Por isso, àquilo da Escritura - Ele me conduziu junto a uma água de rejeição - diz a Glosa: Pelo aumento da virtude e de obras santas nos fortificou no batismo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A dificuldade para o bem e a inclinação para o mal os batizados as sentem não por deficiência do hábito das virtudes, mas pela concupiscência, não eliminada pelo batismo. Assim, pois, como o batismo diminui a concupiscência, de modo que não possa ela dominar, assim também diminui a inclinação para o mal e a concupiscência, para não nos vencerem.

## **Art. 5 — Se se consideram convenientemente efeitos do batismo certos atos de virtudes: a incorporação com Cristo, a iluminação e a fecundidade espiritual.**

**O quinto discute-se assim. — Parece que inconvenientemente se consideram efeitos do batismo certos atos de virtudes: a incorporação com Cristo, a iluminação e a fecundidade espiritual.**

1. — Pois, o batismo só é conferido ao adulto, quando tem fé, segundo aquilo do Evangelho: O que crer e for batizado será salvo. Ora, pela fé nos incorporamos com Cristo, segundo o Apóstolo: Para que Cristo habite pela fé em vossos corações. Logo, ninguém é batizado, que já não esteja incorporado com Cristo. Portanto, não é efeito do batismo incorporar com Cristo.

2. Demais. — A iluminação se dá pela doutrina segundo o Apóstolo: A mim que sou o mínimo de todos os santos me foi dada esta graça de anunciar a todos, etc. Ora, o ensino catequético precede ao batismo. Logo, não é efeito dele.

3. Demais. — A fecundidade é efeito da geração ativa. Ora, o batismo nos regenera espiritualmente. Logo, a fecundidade espiritual não é efeito do batismo.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que é efeito do batismo incorporar os batizados com Cristo. E Dionísio também atribui a iluminação ao batismo. E àquilo da Escritura - A uma água da rejeição - diz a Glosa: A alma dos pecadores, estéril pela aridez, é fecundada pelo batismo.

**SOLUÇÃO.** — O batismo nos faz renascer para a vida espiritual, própria dos fiéis de Cristo, como o diz o Apóstolo: Se eu vivo agora em carne, vivo na Fé do Filho de Deus. Ora, só vivem os membros unidos à cabeça, donde recebem a sensibilidade e o movimento. Por onde e necessariamente, o batismo nos incorpora com Cristo quase membros dele. - Assim como da cabeça, no sentido natural, deriva para os membros a sensibilidade e o movimento, assim da cabeça espiritual, que é Cristo, deriva para os seus membros o senso do espiritual, consistente no conhecimento da verdade, e o movimento espiritual, por inspiração da graça. Donde o dizer o Evangelho: Nós o vimos cheio de graça e de verdade e todos nós participamos da sua plenitude. Por onde e conseqüentemente, hão de os batizados ser iluminados por Cristo no concernente ao conhecimento da verdade, e por ele fecundados para a fecundidade das boas obras, pela infusão da graça.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Pela fé que lhes precede o batismo, os adultos são incorporados com Cristo mentalmente. Mas depois, quando batizados, de certo modo são incorporados com ele corporalmente, isto é, pelo sacramento visível, sem o desejo do qual nem mesmo a incorporação espiritual lhes seria possível.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Quem ensina ilumina externamente pelo ministério catequético; mas Deus ilumina interiormente os batizados, preparando-lhes o coração para receber a doutrina da verdade, segundo aquilo do Evangelho: Escrito está nos Prophetas - Serão todos ensinados de Deus.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Considera-se efeito do batismo a fecundidade pela qual praticamos as boas obras; mas não a pela qual geramos outros para Cristo, como o diz o Apóstolo: Eu vos gerei em Jesus Cristo pelo Evangelho.

## **Art. 6 — Se às crianças o batismo confere a graça e as virtudes.**

**O sexto discute-se assim. — Parece que às crianças o batismo não confere a graça e as virtudes.**

1. — Pois, graça e virtudes não se podem ter sem fé e caridade. Ora, a fé, como diz Agostinho, está na vontade do crente. Semelhantemente, a caridade supõe a vontade de amar. Ora, as crianças não tendo o uso da vontade, não têm fé nem caridade. Logo, as crianças com o batismo não recebem nem a graça nem as virtudes.

2. Demais. — Aquilo do Evangelho - Fará obras ainda maiores - diz Agostinho: Para fazer de um ímpio um justo, Cristo obra nele, mas não sem ele. Ora, a criança, não tendo o uso do livre arbítrio, não coopera com Cristo para a sua justificação, e até, às vezes se lhe opõe o quanto pode. Logo, não é justificada pela graça e pelas virtudes.

3. Demais. — O Apóstolo diz: Ao que não obra e crê naquele que justifica o ímpio, a sua fé lhe é imputada a justiça, segundo o decreto da graça de Deus. Ora, a criança não crê naquele que justifica o ímpio. Logo, não recebe a graça justificante nem as virtudes.

4. Demais. — O que fazemos com intenção carnal não tem efeito espiritual. Ora, às vezes as crianças são levadas ao batismo com a intenção carnal de recuperarem a saúde do corpo. Logo não recebem o efeito espiritual da graça e das virtudes.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: As crianças, renascendo pelo batismo, morrem ao pecado que contraíram ao nascer. De tal sorte que se lhes aplica o dito do Apóstolo: Fomos sepultados com ele para morrer pelo batismo. E acrescenta: Para que como Cristo ressurgiu dos mortos pela glória do Padre, assim também nós andemos em novidade de vida. Ora, a novidade de vida resulta da graça e das virtudes. Logo, às crianças o batismo confere a graça e as virtudes.

**SOLUÇÃO.** — Certos antigos ensinaram que o batismo não confere às crianças a graça nem as virtudes; mas lhes imprime o caráter de Cristo, por cuja virtude, quando chegarem à idade de razão, receberão a graça e as virtudes. Mas isto é falso por duas razões. - Primeiro, porque as crianças, como os adultos, se tornam pelo batismo membros de Cristo por onde e necessariamente, hão de receber da cabeça o influxo da graça e da virtude. - Segundo, porque de acordo com tal opinião, as crianças mortas depois do batismo não alcançariam a vida eterna, segundo o Apóstolo: A graça de Deus é a vida eterna. E assim de nada lhes aproveitaria o terem sido batizadas. - Quanto à causa desse erro, foi não saberem distinguir entre o hábito e o ato. E assim, vendo as crianças incapazes de atos de virtude, pensavam que depois do batismo de nenhum modo tinham a virtude. Ora, essa impotência de obrar não existe nas crianças por defeito dos hábitos, mas por impedimento corporal; assim como os adormecidos, embora tenham o hábito das virtudes, não lhes podem, contudo praticar os atos, por causa do sono.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A fé e a caridade residem na vontade humana, mas com a diferença que os hábitos dessas virtudes e de todas as outras se fundam na potência da vontade, existente nas crianças; ao passo que os atos das virtudes implicam o ato da vontade, e desse são elas capazes. E em tal sentido Agostinho diz, no mesmo lugar: A criança, embora ainda não tenha a fé, que supõe a vontade do crente, torna-a contudo fiel o sacramento mesmo da fé que causa o hábito dessa virtude.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Como diz Agostinho: Não renasce da água e do Espírito Santo senão quem quer. E isso se deve entender, não das crianças, mas dos adultos. Do mesmo modo, dos adultos se deve entender, que Cristo não nos justifica sem nós. - Quanto ao fato de as crianças, que vão ser batizadas,

relutarem o quanto as forças lhes permitem, não lhes é ele imputável; pois, não sabem o que fazem. a ponto de não as considerarmos autores do ato praticado.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como diz Agostinho, aos pequeninos a Igreja empresta os pés dos outros para virem, o coração dos outros para crerem, a língua dos outros para confessarem. E assim, as crianças crêem não por ato próprio, mas pela fé da Igreja, que lhes é comunicada. E em virtude dessa fé lhes é conferida a graça e as virtudes.

**RESPOSTA À QUARTA.** — A intenção carnal com que se levam as crianças ao batismo em nada as prejudica; assim como também a culpa de um não prejudica a outro, que nela não consentiu. Donde o dizer Agostinho: Não te deixes perturbar pelo facto de certos apresentarem as crianças ao batismo, não na fé que a graça espiritual os fará nascer para a vida eterna, mas na idéia de ser o batismo um remédio para conservarem ou adquirirem a saúde do corpo. Pois não lhes vai impedir a regeneração o jato de não serem apresentados com a intenção de serem regenerados.

## **Art. 7 — Se o batismo produz o efeito de se abrirem as portas do céu.**

**O sétimo discute-se assim. — Parece que o batismo não produz o efeito de se abrirem as portas do céu.**

1. — Pois, o que já está aberto não precisa de o ser. Ora, as portas do céu foram abertas pela paixão de Cristo, conforme àquilo da Escritura: Depois disto olhei e vi uma porta aberta no céu. Logo, o batismo não produz o efeito de abrir as portas do céu.

2. Demais. — O batismo, desde a sua instituição, produz em todos os tempos o seu efeito. Ora, certos receberam o batismo de Cristo, antes da paixão de Cristo, como o refere o Evangelho. E a esses, se então morressem, ainda não se lhes abriria a entrada do reino celeste, onde ninguém entrou antes de Cristo, segundo aquilo da Escritura: Aquele que lhes há de abrir o caminho irá diante deles. Logo, o batismo não produz o efeito de abrir as portas do céu.

3. Demais. — Os batizados estão ainda expostos à morte e às outras penalidades da vida presente, como se disse. Ora, a ninguém foi franqueada a entrada do reino celeste, enquanto sujeito à pena, como o demonstra o caso dos que estão no purgatório. Logo, o efeito do batismo não é a abertura das portas do reino celeste.

Mas, *em contrário*, àquilo do Evangelho: Abriu-se o céu - diz a Glosa de Beda: Isto manifesta a virtude que tem o batismo de abrir as portas do reino dos céus a quem o recebeu.

**SOLUÇÃO.** — Abrir as portas do reino celeste é remover o obstáculo que nos impede entrar nele. E esse obstáculo é a culpa e o reato da pena. Ora, como já dissemos, o batismo dele toda culpa e todo reato da pena. Por onde e conseqüentemente, o batismo produz o efeito de abrir as portas do reino celeste.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O batismo abre ao batizado as portas do reino celeste, pelo incorporar com a paixão de Cristo, aplicando-lhe a virtude desta.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Quando a paixão de Cristo ainda não estava consumada, só existindo na fé dos crentes, o batismo produzia de acordo com ela a abertura das portas, não realmente, mas em esperança. Pois então os batizados, morriam na certeza da esperança de haverem de entrar no reino celeste.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O batizado não está exposto à morte e às penalidades da vida presente por causa do reato da pena, mas pela condição da natureza. Por isso não fica impedido de entrar no reino celeste, quando a alma se separar do corpo pela morte, sendo por assim dizer pago o devido à natureza.

## **Art. 8 — Se o batismo produz o mesmo efeito em todos.**

**O oitavo discute-se assim. — Parece que o batismo não produz o mesmo efeito em todos.**

1. — Pois, o efeito do batismo é remover a culpa. Ora, dele mais pecados em uns que em outros; assim, das crianças, o pecado original; e dos adultos também os pecados atuais, em uns mais, em outros menos. Logo, o batismo não produz o mesmo efeito para todos.

2. Demais. — O batismo confere ao homem a graça e as virtudes. Ora, certos depois do batismo têm maior graça e mais perfeita: virtude que os outros batizados. Logo, o batismo não tem o mesmo efeito para todos.

3. Demais. — A natureza se aperfeiçoa pela graça como a matéria, pela forma. Ora, a forma é recebida pela matéria segundo a capacidade desta. Logo, tendo certos batizados, ainda crianças, maior capacidade natural que outros parece que uns alcançam maior graça que outros.

4. Demais. — Certos alcançam no batismo não só a saúde espiritual, mas também a do corpo; tal o caso de Constantino, purificado da lepra pelo batismo. Ora, nem todos os doentes alcançam no batismo a saúde do corpo. Logo, o batismo não produz o mesmo efeito para todos.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Não há senão uma fé, senão um batismo. Ora, a mesma causa produz o mesmo efeito. Logo, o batismo produz o mesmo efeito em todos.

**SOLUÇÃO.** — Dois efeitos produz o batismo: um essencial e outro accidental.

O efeito essencial do batismo é o para que ele foi instituído, isto é, para nos fazer renascer à vida espiritual. Ora, sendo o batismo conferido igualmente a todas as crianças, batizadas não por terem fé própria, mas na fé da Igreja, todas colhem o mesmo efeito do batismo. Mas os adultos, que se apresentam a ele com fé própria, não lhe colhem igualmente os mesmos frutos. Pois, uns recebem o batismo com maior devoção e outros, com menor. Por isso uns recebem as suas novas graças em maior ou menor grau, assim como também do mesmo fogo recebe mais calor quem mais dele se aproxima, embora o fogo, por natureza difunda igualmente para todo o seu calor.

Quanto ao efeito accidental do batismo, é aquele ao qual não é ordenado, mas o poder divino nele obra milagrosamente. Assim, àquilo do Apóstolo - Não sirvamos jamais ao pecado; diz a Glosa: Só um milagre inefável do Criador pode extinguir completamente nos nossos membros a lei do pecado. E tais efeitos não os sentem igualmente todos os batizados, mesmo se receberem o batismo com igual devoção; mas são eles dispensados conforme à ordem da providência divina.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A graça mínima do batismo é suficiente para delír todos os pecados. Por onde, não é maior eficácia do batismo a absolver maior número de pecados em uns que em outros. Mas isso depende da condição do sujeito, pois, em cada um dele todo o mal que nele encontra.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O fato de os batizados manifestarem maior ou menor graça pode se dar de dois modos. Ou porque um no batismo recebe maior graça que outro por causa da maior devoção,

como se disse. Ou porque, mesmo recebendo graça igual, não usam igualmente dela, por aproveitá-la um com maior estudo e ao outro, por causa da sua negligência, faltar a graça de Deus.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A diversidade de capacidade entre os homens não provem da diversidade das almas, renovadas pelo batismo, pois, sendo todos os homens da mesma espécie convêm na mesma forma; mas da disposição diversa dos corpos. O contrário se dá com os anjos, que diferem especificamente. Por isso aos anjos são conferidos dons gratuitos, segundo suas capacidades naturais diversas; não porém aos homens.

**RESPOSTA À QUARTA.** — A saúde do corpo não é por si efeito do batismo, mas é uma obra milagrosa da providência divina.

## **Art. 9 — Se a ficção impede o efeito do batismo.**

**O nono discute-se assim. — Parece que a ficção não impede o efeito do batismo.**

1. — Pois, diz o Apóstolo: Todos os que fostes batizados em Cristo revestistes-vos de Cristo. Ora, todos os que recebem o batismo de Cristo são batizados em Cristo. Logo todos se revestem de Cristo. Ora, isso é colher o efeito do batismo. Por tanto a ficção não impede o efeito do batismo.

2. Demais. — No batismo obra a graça divina, que pode mudar a vontade do homem para o bem. Ora, o efeito da causa agente não pode ficar impedido pelo obstáculo mesmo que ela é capaz de eliminar. Logo, a ficção não pode impedir o efeito do batismo.

3. Demais. — O efeito do batismo é a graça a que se opõe o pecado. Ora muitos pecados há mais graves que a ficção, dos quais não se diz contudo que impidam o efeito do batismo. Logo também a ficção não impede esse efeito.

Mas, *em contrário*, a Escritura: O Espírito Santo, mestre da disciplina, fugirá do fingido. Ora, o efeito do batismo vem do Espírito Santo. Logo, a ficção impede o efeito do batismo.

**SOLUÇÃO.** — Como diz Damasceno, Deus não obriga o homem a ser justo. Por isso, para sermos justificados pelo batismo, é necessário a nossa vontade querê-lo e ao seu efeito. Ora, fingido se chama aquele cuja vontade contraria o batismo ou o seu efeito. Pois, segundo Agostinho, de quatro modos podemos dizer que um é fingido.

Primeiro, se não crê, embora seja o batismo o sacramento da fé; segundo se despreza o próprio sacramento; terceiro, se celebra o sacramento sem observar o rito da Igreja; e quarto, recebendo o batismo indevotamente. Logo, é manifesto que a ficção impede o efeito do batismo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A expressão - ser batizado em Cristo - pode ser entendida de dois modos. Num, em Cristo significa - em conformidade com Cristo. E assim, todos os batizados em Cristo, conformados com ele pela fé e pela caridade, revestem-se de Cristo pela graça. - Em outro, dizemos batizados em Cristo os que recebem o sacramento de Cristo. E assim todos se revestem de Cristo pela configuração do caráter; mas não pela conformidade da graça.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Se Deus muda a vontade do homem do mal para o bem, já ele não se apresenta ao batismo em ficção. Ora, isso Deus nem sempre o faz. Nem o sacramento se ordena a tornar o ficto não-ficto; mas a justificar quem se apresenta não-ficto ao batismo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Ficto se chama quem mostra querer o que não quer. Ora, quem se apresenta ao batismo por isso mesmo mostra ter fé verdadeira em Cristo, venerar o sacramento, querer conformar-se com a Igreja e abandonar o pecado. Por onde, quem se apresenta ao batismo, sem querer abandonar o pecado, se apresenta fictamente, o que é recebê-lo sem devoção. Mas isto se deve entender do pecado mortal, que contraria a graça; mas não do pecado venial. Por onde, neste sentido, a ficção inclui de certo modo todos os pecados.

## **Art. 10 — Se, desaparecida a ficção, o batismo produz o seu efeito.**

**O décimo discute-se assim. — Parece que, desaparecida a ficção, o batismo não produz o seu efeito.**

1. — Pois, uma obra morta, por ser desprovida de caridade, nunca pode ser vivificada. Ora, quem recebe o batismo, fictamente, sem caridade recebe o sacramento. Logo, este nunca pode ser vivificado de modo a conferir a graça.

2. Demais. — A ficção, sendo um obstáculo para o batismo, é mais forte que ele. Ora, o mais forte não pode ser vencido pelo mais fraco. Logo, o pecado da ficção não pode ser de lido pelo batismo, a que se opõe obstáculo. Portanto, o batismo não produz o seu efeito, que é a remissão de todos os pecados.

3. Demais. — Pode acontecer que uma pessoa, depois de ter recebido o batismo, cometa muitos pecados. E esses não serão delidos pelo batismo, que dele os pecados passados, mas não os futuros. Logo, tal batismo nunca produz o seu efeito, que é a remissão de todos os pecados.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: O batismo começa a produzir a sua eficácia salutar quando uma sincera confissão fizer desaparecer esse fingimento que, mantendo o coração na malícia ou no sacrilégio, não deixava produzir-se a ablução dos pecados.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos o batismo é uma regeneração espiritual. Ora, quando um ser é gerado, recebe simultaneamente a forma e o seu efeito, se nenhum impedimento houver removido o qual, a forma do ser gerado produz o seu efeito. Assim, logo que um corpo gerado é produzido, move-se para baixo, salvo havendo algum impedimento, removido o qual, o corpo começa logo a mover-se para baixo. Semelhantemente, o batizado recebe o caráter como se fosse uma forma e lhe alcança o efeito próprio - a graça que perdoa todos os pecados. Mas às vezes fica esse efeito impedido pela ficção. Por isso e necessariamente, removida esta pela penitência, o batismo produz imediatamente o seu efeito.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O sacramento do batismo é obra de Deus e não do homem. Logo, não é morto em quem o recebeu fingidamente e foi batizado sem caridade.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A ficção não se remove pelo batismo, mas pela penitência; e desaparecida ela, o batismo dele totalmente a culpa e o reato de todos os pecados precedentes ao batismo e também os existentes quando foi ministrado. Por isso diz Agostinho: O dia de ontem foi perdoado com tudo o que dele restava, bem como a hora e o momento precedentes ao batismo e o instante mesmo do batismo. Só depois é que o batizado começa a se fazer réu. E assim, para se alcançar o efeito do batismo, contribui o batismo e a penitência. Mas o batismo como causa agente essencial; e a penitência, como - causa accidental, isto é, que remove o obstáculo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O efeito do batismo não é delir os pecados futuros, mas os presentes ou os passados. Por onde, desaparecida a ficção, os pecados seguintes são perdoados, mas pela penitência, não pelo batismo. Por isso não são perdoados totalmente quanto ao reato, como os pecados precedentes ao batismo.

## **Questão 70: Da circuncisão, que precedeu o batismo.**

Em seguida devemos tratar dos atos preparatórios ao batismo. E primeiro, do ato preparatório precedente ao batismo, isto é, da circuncisão. Segundo, dos atos preparatórios simultaneamente concorrentes com o batismo, a saber, a catequese e o exorcismo.

Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

### **Art. 1 — Se a circuncisão foi preparatória e figurativa do batismo.**

**O primeiro discute-se assim. — Parece que a circuncisão não foi preparatória e figurativa do batismo.**

1. — Pois, toda figura tem alguma semelhança com o figurado. Ora, a circuncisão nenhuma semelhança tem com o batismo. Logo parece que não era preparatória e figurativa do batismo.

2. Demais. — O Apóstolo, falando dos antigos Patriarcas, diz, que todos foram batizados na nuvem e no mar. Mas não diz que foram batizados na circuncisão. Logo, a proteção da coluna de nuvem e a passagem do Mar Vermelho foram, mais que a circuncisão, um preparativo para o batismo, que figuravam.

3. Demais. — Como se disse, o batismo de João foi preparatório ao de Cristo se portanto também a circuncisão foi preparatória e figurativa do batismo de Cristo, parece que o batismo de João era supérfluo. O que não é admissível. Logo, a circuncisão não foi preparatória e figurativa do batismo.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Vós estais circuncidados de circuncisão, não feito por despojo do corpo de carne, mas sim na circuncisão de Cristo, estando sepultados juntamente com ele no batismo.

**SOLUÇÃO.** — O batismo é chamado sacramento da fé porque nele se faz de certo modo profissão de fé, e nos agrega a comunidade dos fiéis. Ora, a nossa fé é idêntica à dos Antigos Patriarcas, segundo aquilo do Apóstolo: Nós cremos com o mesmo espírito de fé. Mas, a circuncisão era de algum modo uma profeção de fé; por isso, mediante ela, os antigos entravam a fazer parte do colégio dos fiéis. Por onde, é manifesto que a circuncisão era preparatória ao batismo e dele prefigurativa, pois, aos antigos Patriarcas todas as causas lhes aconteciam a eles em figura, na expressão do Apóstolo, assim como no futuro punham o objeto da sua fé.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — — A circuncisão tinha semelhanças com o batismo quanto ao efeito espiritual deste. Pois, assim como na circuncisão extirpava-se uma película carnal, assim também o batismo nos livra dos nossos hábitos carnis.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A proteção da coluna de nuvens e a passagem do Mar Vermelho foram de certo modo figuras do nosso batismo, pelo qual renascemos da água, simbolizada pelo Mar Vermelho, e do Espírito Santo, significado pela coluna de nuvem; mas não se fazia por aí nenhuma profissão de fé, como se dava com a circuncisão: Por isso eram somente duas figuras e não sacramentos. Ao passo que a circuncisão era também um sacramento preparatório ao batismo; mas figurava o rito exterior do batismo menos expressivamente que os outros dois símbolos. Por isso o Apóstolo faz, antes, menção deles que da circuncisão.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O batismo de João foi preparatório ao batismo de Cristo, quanto ao exercício do ato. Mas a circuncisão, quanto a profissão da fé, necessária no batismo, como dissemos.

## **Art. 2 — Se a circuncisão foi convenientemente instituída.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que a circuncisão foi inconvenientemente instituída.**

1. — Pois, como se disse, na circuncisão fazia-se uma profissão de fé. Ora, do pecado do primeiro homem nunca ninguém pôde livrar-se senão pela fé na Paixão de Cristo segundo aquilo do Apóstolo: Ao qual propôs Deus para ser vítima de propiciação pela fé no seu sangue. Logo, a circuncisão devia ter sido instituída logo depois do pecado do primeiro homem, e não no tempo de Abraão.

2. Demais. — Na circuncisão tomava-se o compromisso de observar a lei antiga, como no batismo, o da nova. Por isso diz o Apóstolo: Protesto a todo homem que se circuncida que está obrigado a guardar toda a lei. Ora, a observância da lei não foi estabelecida no tempo de Abraão, mas, antes, no de Moisés. Logo, foi inconvenientemente instituída a circuncisão no tempo de Abraão.

3. Demais. — A circuncisão era figurativa e reparatória do batismo. Ora, o batismo é oferecido a todos, conforme àquilo do Evangelho: Ide e ensinai a todos os povos, batizando-os. Logo, a circuncisão não devia ser instituída para ser observada somente pelo povo dos Judeus, mas por todos os povos.

4. Demais. — A circuncisão carnal deve corresponder à espiritual, como a figura, ao figurado. Ora, a circuncisão espiritual, feita por Cristo, convém indiferentemente a ambos os sexos; pois em Jesus Cristo não há homem nem mulher, como diz o Apóstolo. Logo, não foi acertadamente instituída a circuncisão, que convém só aos homens.

Mas, *em contrário*, como se lê na Escritura, a circuncisão foi instituída por Deus, cujas obras são perfeitas.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, a circuncisão era preparatória para o batismo, por ser ela uma profissão de fé em Cristo, que também manifestamos no batismo. Ora, dentre os antigos Patriarcas, Abraão foi o primeiro a receber a promessa do nascimento futuro de Cristo, como o diz a Escritura: Todas as gentes da terra serão benditas naquele que há de proceder de ti. E também foi ele o primeiro que se reparou da sociedade dos infiéis, obedecendo à ordem de Deus, que lhe disse: Sai da tua terra e da tua parentela. Logo, a circuncisão foi convenientemente instituída em Abraão.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Imediatamente depois do pecado dos nossos primeiros pais, a ciência pessoal de Adão, que tinha sido plenamente instruído nas coisas divinas, comunicava à fé e à razão natural um vigor bastante forte que tornava inútil então determinar os sinais da fé e os meios da salvação. Mas cada um manifestava a sua crença mediante os sinais que lhe mais agradavam. No tempo de Abraão porem diminuía a fé e muitos caíam na idolatria; E também a razão natural se debilitava pelo aumento da concupiscência da carne, que chegou até aos pecados contra a natureza. Por isso, então e não antes, foi instituída a circuncisão como uma profissão de fé e para diminuir a concupiscência carnal.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A observância da lei não devia ser imposta senão ao povo já organizado; pois, a lei se ordena para o bem público, como se disse. Ora, o povo dos fiéis devia congregarse mediante um sinal sensível, necessário para se os homens adunarem em qualquer religião, como diz Agostinho. Por isso era necessário instituir primeiro a circuncisão, que dar a lei. Quanto aos Patriarcas que viveram antes da lei, instruían as suas famílias sobre as coisas divinas, a modo de paternas advertências. Por isso o Senhor disse de Abraão: Eu sei que ele há de ordenar a seus filhos e a toda a sua família depois dele, que guardem os caminhos do Senhor.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O batismo em si mesmo contém a perfeição da salvação, a que Deus chama todos os homens, segundo àquilo do Apóstolo: Que quer que todos os homens se salvem. Por isso o batismo é proposto a todos os povos. Ao contrário, a circuncisão não continha a perfeição da salvação; mas a figurava como devendo ser realizada por Cristo, que havia de nascer do povo judeu. Por isso só a esse povo foi dada a circuncisão.

**RESPOSTA À QUARTA.** — A circuncisão foi instituída como um sinal de fé para Abraão, crente que havia de ser o pai de Cristo que lhe foi prometido; por isso era reservada só aos do sexo masculino. E também o pecado original, para o qual foi especialmente como remédio, ordenada a circuncisão, transmite-se pelo pai e não pela mãe, como dissemos na Segunda Parte. Mas O batismo contém a virtude de Cristo, causa universal da salvação de todos, e remissão de todos os pecados.

### **Art. 3 — Se o rito da circuncisão era como devia ser.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que o rito da circuncisão não era como devia ser.**

1. — Pois, a circuncisão, como se disse, é uma profissão de fé. Ora, a fé emana da faculdade cognitiva, cujas operações têm na cabeça a sua sede principal. Logo, o sinal da circuncisão devia ser feito antes na cabeça que no membro da geração.

2. Demais. Para o uso dos sacramentos buscamos as matérias de emprego mais comum; assim, a água, para lavar, e o pão, para nutrir. Ora, para cortar usamos mais comumente de uma faca de ferro do que de pedra. Logo, a circuncisão não devia ser feita com faca de pedra.

3. Demais. — Assim como o batismo foi instituído como remédio do pecado original, assim também a circuncisão, como o diz Beda. Ora, atualmente o batismo não é diferido até o oitavo dia a fim de as crianças não correrem o risco da danação, por causa do pecado original, se morrerem sem batismo. Logo, não se devia determinar o oitavo dia para a circuncisão, mas devia ser às vezes avançada, assim como outras vezes era retardada.

Mas, *em contrário*, àquilo do Apóstolo - E recebeu o sinal da circuncisão - A Glosa determina o referido rito da circuncisão.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, a circuncisão é sinal da fé instituído por Deus, cuja sabedoria não tem termo. Ora, determinar os sinais convenientes é obra da sabedoria. Por onde, deve-se concluir que o rito da circuncisão era o que devia ser.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A circuncisão devia ser feita no membro da geração. - Primeiro, por ser o sinal da fé, pela qual Abraão creu em Cristo, que havia de nascer da sua raça. - Segundo, porque era remédio do pecado original, que se transmite pelo ato da geração. - Terceiro, porque tinha por fim diminuir a concupiscência da carne, que sobretudo por esses membros se exerce, por causa da intensidade do prazer venéreo.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A faca de pedra não era de necessidade imprescindível na circuncisão. Por isso nenhum preceito divino impõe o uso desse instrumento; nem comumente dele usavam outrora os judeus para circuncidar, nem o usam agora. Mas, a Escritura refere que certas circuncisões famosas foram feitas com faca de pedra. Assim, conta que Séfora tomou uma pedra agudíssima e circuncidou o prepúcio de seu filho. E noutro lugar diz: Faze uns canivetes de pedra e circunda segunda vez aos Filhos de Israel. O que figurava a circuncisão espiritual que Cristo viria fazer e da qual diz o Apóstolo: A pedra porem era Cristo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O oitavo dia era o determinado para a circuncisão, quer num sentido místico, pois, na oitava idade, que será a dos ressurrectos. Cristo acabará a circuncisão espiritual, como se fosse no oitavo dia, quando tirará aos eleitos, não só a culpa, mas também toda penalidade. Quer também por causa da fragilidade da criança antes do oitavo dia. Por isso, também em relação aos animais determina a Escritura: Quando nascer um boi ou uma ovelha ou uma cabra, estarão sete dias mamando debaixo de suas mães, mas ao oitavo dia e daí por diante se poderão oferecer ao Senhor. Outrossim, o oitavo dia era de necessidade de preceito, de modo que os que o preteriam pecavam, mesmo se fosse um sábado segundo àquilo da Escritura: Recebe um homem a circuncisão em dia de sábado, por não se violar a lei de Moisés. Mas não era isso necessário para o sacramento ser válido, pois, os que preteririam o oitavo dia podiam circuncidar-se depois.

Mas certos dizem quem em perigo iminente de morte poderia o oitavo dia ser avançado. Essa opinião porém não pode fundar-se nem na autoridade da Escritura nem no costume dos judeus. Por isso devemos pensar, e melhor, como o diz também Hugo Vitorino, que o oitavo dia não podia ser avançado sob nenhuma necessidade. Por isso, àquilo da Escritura. - Eu era unigénito diante de minha mãe, diz a Glosa que o outro filho de Bersabé não é contado porque, morto antes do oitavo dia, ainda não tinha recebido nome e, por consequência, não tinha sido circuncidado.

#### **Art. 4 — Se a circuncisão conferia a graça justificante.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que a circuncisão não conferia a graça justificante.**

1. — Pois, diz o Apóstolo: Se a justiça é pela lei, segue-se que morreu Cristo em vão, isto é, sem causa. Ora, a circuncisão era uma obrigação da lei a ser cumprida, segundo àquilo do Apóstolo: Protesto a todo o homem que se circuncida, que está obrigado a guardar toda a lei. Logo, se a justiça é pela circuncisão, Cristo morreu em vão, isto é, sem causa. Ora, isto é inadmissível. Portanto, a circuncisão não conferia a graça justificativa do pecado.

2. Demais. — Antes da instituição da circuncisão, só a fé bastava para justificar. Assim, diz Gregório: O efeito que para nós produz a água do batismo, entre os antigos produzia para as crianças, por si só a fé. Ora, a virtude da fé não sofreu nenhum detrimento pelo mandamento da circuncisão. Logo, a fé só por si justificava as crianças, e não a circuncisão.

3. Demais. — A Escritura diz que o povo nascido no deserto durante quarenta anos estava por circuncidar. Se, portanto a circuncisão tirava o pecado original, parece que todos os mortos no deserto, tanto crianças como adultos, se condenaram. E o mesmo se deve objetar das crianças que morriam antes do oitavo dia da circuncisão, que não devia ser avançado, como se disse.

4. Demais. — Nada, a não ser o pecado, impede a entrada no reino celeste. Ora, os circuncisos antes da paixão de Cristo estavam impedidos de entrar no reino celeste. Logo, pela circuncisão os homens não eram justificados do pecado.

5. Demais. — O pecado original não é perdoado sem o atual, porque é ímpio esperar de Deus meio perdão, no dizer de Agostinho. Ora, em nenhum lugar se lê que pela circuncisão e remittisse o pecado atual. Logo, também não era perdoado por ela o original.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Desde que a circuncisão foi instituída no povo de Deus, como o sinal da justiça pela fé, era capaz de purificar as crianças do pecado original e antigo, assim como também o batismo começou a ter o poder de renovar o homem desde o tempo em que foi instituído.

**SOLUÇÃO.** — É opinião comum de todos que na circuncisão é perdoado o pecado original. Certos porém, disseram que não conferia a graça, só remitia o pecado. E essa é a opinião do Mestre das Sentenças e da Glosa. Mas é inadmissível, porque a culpa não se perdoa senão pela graça, conforme àquilo do Apóstolo: Justificados gratuitamente por sua graça, etc. Por isso outros opinaram que pela circuncisão era conferida a graça, quanto ao efeito da remissão da culpa, mas não quanto aos efeitos positivos. A fim de não serem obrigadas a dizer que a graça conferida na circuncisão bastava para fazer cumprir as disposições da lei, sendo assim supérfluo o advento de Cristo. Mas também esta posição não pode manter-se. Primeiro, porque pela circuncisão era dada às crianças a faculdade de, a seu tempo, chegarem a glória, efeito último positivo da graça, segundo, porque, na ordem da causa formal os efeitos positivos têm naturalmente prioridade sobre os privativos, embora se dê o inverso na ordem da causa material; pois, a forma não exclui a privação, senão informando o sujeito.

E por isso outros disseram, que na circuncisão era conferida a graça, mesmo quanto um certo efeito positivo o de tornar digno da vida eterna; mas não quanto a todos os efeitos, porque não bastava a reprimir o estímulo da concupiscência sem a fazer observar as disposições da lei. Opinião essa que outrora foi à minha. — Mas quem refletir mais acuradamente verá que não é verdadeira. Porque com uma graça mínima podemos resistir a qualquer concupiscência e evitar todo pecado mortal, Cometido em transgressão dos mandamentos da lei; pois, uma caridade mínima tem mais amor a Deus que a cobiça aos milhões de ouro e de prata.

Portanto, devemos concluir que na circuncisão era conferida a graça com todos os seus efeitos, mas de modo diferente por que o faz o batismo. Pois, este confere a graça por virtude própria, que tem enquanto instrumento da Paixão já consumada. Ao passo que a circuncisão a conferia enquanto sinal da fé na Paixão futura de Cristo; de modo que quem recebia a circuncisão professava tal fé, se era adulto, por si mesmo, e se criança, outro por ela. Por isso diz o Apóstolo: Abraão recebeu o sinal da circuncisão como selo da justiça da fé. Porque a justiça vem da fé significada; e não da circuncisão significante. E como o batismo obra como instrumento em virtude da paixão de Cristo, e não a circuncisão, por isso o batismo imprime o caráter que nos incorpora com Cristo, conferindo mais copiosas graças que a circuncisão. Pois, a realidade presente é mais eficaz que a simplesmente esperada.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A objeção procederia se a justiça proviesse da circuncisão de modo diferente que pela fé na paixão de Cristo.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Assim como antes da instituição da circuncisão a fé no Cristo futuro justificava tanto os adultos como as crianças, assim também depois de ter sido ela dada. Mas antes não era necessário nenhum sinal manifestativo dessa fé, porque os homens fiéis, separadamente dos infiéis, ainda não tinham começado a unar-se no culto do Deus único. É contudo provável que os pais fiéis faziam determinadas preces a Deus pelos seus recém-nascidos, sobretudo quando em perigo de morte, ou lhes davam alguma bênção, que era um como sinal da fé; assim como os adultos ofereciam por si mesmos preces e sacrifícios.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O povo no deserto, deixando de cumprir o mandamento da circuncisão, estava escusado quer por não saber quando devia levantar o acampamento, quer porque, como Diz Damasceno, não lhes era necessário trazer nenhum sinal distintivo, por habitarem separados dos outros povos. E contudo como diz Agostinho, incorriam em desobediência os que por desprezo o preteriam. — Parece porém que ninguém morreu incircunciso no deserto; pois, como diz a Escritura, não havia enfermos nas tribos deles. E parece só terem morrido no deserto os circuncisos no Egito. Se porém alguns incircuncisos morreram, com eles passou o mesmo que com os mortos antes da instituição da circuncisão. O que também se deve entender das crianças mortas antes do oitavo dia, na vigência da lei.

**RESPOSTA À QUARTA.** — A circuncisão delia o pecado original nas suas conseqüências pessoais; permanecia porém o impedimento de entrar no reino dos céus, inerente à natureza pecadora, impedimento esse que foi removido pela paixão de Cristo. Por isso também o batismo, antes da paixão de Cristo, não introduzia no reino. Mas a circuncisão o fazia se tivesse tido lugar depois da paixão de Cristo.

**RESPOSTA À QUINTA.** — Os adultos quando circuncisos alcançavam a remissão não só do pecado original, mas também dos pecados atuais. Não de modo porém que fossem liberados totalmente do reato da pena, como se dá com o batismo, que confere graças mais copiosas.

## **Questão 71: Dos preparativos que se fazem junto com o batismo.**

Em seguida devemos tratar dos preparativos que se fazem junto com o batismo.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

### **Art. 1 — Se a catequese deve preceder ao batismo.**

**O primeiro discute-se assim. — Parece que a catequese não deve preceder ao batismo.**

1. — Pois, pelo batismo renascemos para a vida espiritual. Ora, recebemos a vida antes da doutrina. Logo, não deve ninguém ser catequizado, isto é, ensinado, antes de batizado.

2. Demais. — O batismo é conferido não só aos adultos como também às crianças, incapazes de receberem a doutrina, por não terem o uso da razão. Logo, é ridículo catequizá-las.

3. Demais. — No catecismo o catecúmeno confessa a sua fé. Ora, a criança não pode confessar a fé, nem por si mesma nem por outrem. Quer porque ninguém pode obrigar outrem a nada; quer também porque ninguém pode saber se a criança, chegada à idade adulta, assentirá na fé. Logo, o catecismo não deve preceder ao batismo.

Mas, *em contrário*, Rábano diz: Antes de batizar alguém há o dever de instruí-lo, a fim de que o catecúmeno aprenda primeiro os rudimentos da fé.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, o batismo é o sacramento da fé, por ser de certo modo uma profissão da fé cristã. Ora, para alguém receber a fé é necessário seja instruído nela, segundo aquilo do Apóstolo: Como crerão àquele que não ouviram? E como ouvirão sem pregador? Por isso, deve o catecismo preceder ao batismo e o Senhor, ao dar aos discípulos o preceito de batizar, faz preceder a doutrina do batismo, dizendo: Ide e ensinai a todos os povos, batizando-os, etc.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A vida da graça, à qual renascemos pelo batismo, pressupõe a vida da natureza racional com a qual podemos receber a doutrina.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Assim como a Madre Igreja, conforme dissemos, acomoda às crianças, que vão ser batizadas, os pés dos outros, para que venham, e o coração dos outros, para que creiam; assim as faz se servirem de alheios ouvidos para ouvirem, e da razão alheia a fim de serem instruídas por outros. Portanto e pela mesma razão por que devem ser ensinadas, devem também ser batizadas.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Aquele que pela criança batizada responde - creio, não prediz que a criança há de crer, quando tiver chegado à idade de adulto, pois, do contrário diria crerá. Mas proclama a fé da Igreja na pessoa da criança, a quem ela é comunicada cujo sacramento lhe é conferido e a que se obriga por meio de outrem. Pois, nenhum inconveniente há em alguém obrigar-se por meio de outrem, em matéria necessária à salvação. Semelhantemente, também o padrinho, respondendo pela criança, promete esforçar-se para que a criança creie. O que porem não bastaria aos adultos no uso da razão.

### **Art. 2 — Se o exorcismo deve preceder ao batismo.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que o exorcismo não deve preceder ao batismo.**

1. — Pois, o exorcismo é contra os energúmenos, isto é, os arreptícios. Ora, nem todos os que se apresentam ao batismo são tais. Logo, o exorcismo não deve preceder o batismo.

2. Demais. — Enquanto está um em estado de pecado o diabo o tem sob o seu poder; pois, como diz o Evangelho, todo o que comete pecado é escravo do pecado. Ora o pecado é delido pelo batismo. Logo, ninguém deve ser exorcizado antes do batismo.

3. Demais. — Para afastar o demônio foi introduzido o uso da água benta. Logo, não era preciso ir buscar para isso outro remédio nos exorcismos.

Mas, *em contrário*, Celestino Papa diz: Quer sejam crianças, quer jovens os que vêm ao sacramento da regeneração, não se acheguem à fonte da vida antes de ter sido expulso deles o espírito imundo pelos exorcismos e pelas exsuflações dos clérigos.

**SOLUÇÃO.** — Quem se propõe a fazer com sabedoria uma obra qualquer há de primeiro remover-lhe os impedimentos. Por isso diz a Escritura: Alqueivai-vos para vós o pousio e não semeieis sobre espinhos. Ora, o diabo é inimigo da salvação humana que o homem alcança pelo batismo; e tem sobre nós um certo poder pelo fato de estarmos sujeitos ao pecado original ou também ao atual. Por isso e convenientemente, antes do batismo são expulsos os demônios pelos exorcismos para não impedirem a nossa salvação. E é essa expulsão a significada pela exsuflação. Quanto à bênção, com imposição das mãos, ela fecha ao expulso o caminho para que não volte. O sal posto na boca e a unção, com a saliva, do nariz e dos ouvidos, significam, no concernente a estes a recepção da doutrina da fé; a sua aprovação, no concernente ao nariz e, no atinente à boca, a confissão. Por fim, a unção com o óleo significa a força do catecúmeno para lutar contra os demônios.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Chamam-se energúmenos os que, por assim dizer, sofrem interiormente de uma ação demoníaca exterior. E embora nem todos os que se achegam ao batismo sejam vexados pelo demônio corporalmente, contudo todos os não-batizados estão sujeitos ao poder dos demônios, ao menos pelo reato do pecado original.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — No batismo, pela ablução do pecado fica excluído do batizado o poder do demônio, enquanto este nos impede de alcançar a glória do céu. Mas os exorcismos tiram ao demônio o poder de nos impedir a recepção do sacramento.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A água benta é usada contra as impugnações externas dos demônios. Mas o exorcismo é empregado contra as impugnações internas deles; por isso os exorcizados se chamam energúmenos, isto é, como que padecentes interiormente. - Ou podemos responder que, assim como a penitência é um segundo remédio contra o pecado, porque o batismo não pode ser reiterado, assim a água benta é um segundo remédio contra os ataques dos demônios, porque os exorcismos batismais não se repetem.

### **Art. 3 — Se as práticas do exorcismo têm alguma eficácia ou são apenas simbólicas.**

**O terceiro discute-se assim.** — Parece que as práticas do exorcismo não têm nenhuma eficácia, mas são apenas simbólicas.

1. — Pois, a criança, morta depois dos exorcismos e antes do batismo, não alcança a salvação. Ora, o efeito de todas as práticas sacramentais é fazer-nos alcançar a salvação. Por isso diz o Evangelho: Aquele que crer e for batizado será salvo. Logo, as práticas do exorcismo nenhuma eficácia têm, mas são apenas simbólicas.

2. Demais. — Duas condições bastam a constituir um sacramento da lei nova: ser sinal e causa como se disse. Logo, se as práticas do exorcismo têm alguma eficácia, resulta que cada uma é um sacramento.

3. Demais. — Assim como o exorcismo se ordena para o batismo, assim também qualquer efeito que ele tenha se ordena ao efeito do batismo. Ora, a disposição necessariamente precede à forma perfeita, pois, a forma não é recebida senão pela matéria disposta. Donde, pois, se seguiria que ninguém poderia conseguir o efeito do batismo, sem ser primeiro exorcizado; o que é evidentemente falso. Logo, as práticas do exorcismo nenhuma eficácia têm.

4. Demais. — Assim como certas práticas do exorcismo se fazem antes do batismo, assim também outras vêm depois dele; tal é a prática de o sacerdote ungir o batizado na cabeça. Ora, as que se fazem depois do batismo nenhuma eficácia têm, porque do contrário os efeitos do batismo seriam imperfeitos. Logo, também não a têm nenhuma as que se fazem antes do batismo, no exorcismo.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: As crianças são exsufladas e exorcizadas, para ser expulso delas o poder inimigo do diabo, que engana o homem. Ora, a Igreja nada faz em vão. Logo, tais exsuflações têm o efeito de eliminar o poder do demônio.

**SOLUÇÃO.** — Certos disseram que as práticas do exorcismo não têm nenhuma eficácia e são apenas simbólicas. - Mas isto é evidentemente falso, pois a Igreja usa nos exorcismos de palavras imperativas para expulsar o poder do demônio. Assim, quando diz: Portanto, maldito diabo, sai deste homem, etc. Por isso devemos admitir que tem uma certa eficácia, mas diferente da do batismo. Porque o batismo nos dá a graça da remissão plena das culpas. Ao passo que as práticas do exorcismo excluem o amplo impedimento à consecução da graça da salvação. - Desses impedimentos um é extrínseco e consiste no esforço que fazem os demônios para nos impedir a salvação. E esse fica anulado pelas exsuflações, que tiram o poder ao demônio, como se deduz da autoridade citada de Agostinho; isto é, de modo que não possa o demônio causar nenhum impedimento à recepção do sacramento. Continuam porém a ter poder sobre o homem quanto à mácula do pecado e ao reato da pena, até ser o pecado delido pelo batismo. E por isso Cipriano diz: Sabe que a nequícia do diabo pode permanecer até a ablução salutar; mas toda essa nequícia é aniquilada pelo batismo. - O outro é um impedimento intrínseco, consistente em termos os sentidos fechados à recepção dos mistérios da salvação, por causa da mácula do pecado original. Por isso Rábano diz: Pela sabedoria e virtude de Deus, a saliva simbólica e o tato do sacerdote cooperam para a salvação do catecúmeno abrindo-lhe as narinas, como a um perfume, ao conhecimento de Deus, as orelhas, aos preceitos de Deus, e o seu senso íntimo a uma fiel correspondência aos favores divinos.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — As práticas do exorcismo não tiram a culpa pela qual somos punidos depois da morte; mas excluem apenas os impedimentos a se receber a remissão da culpa pelo sacramento. Por isso depois da morte o exorcismo não é válido sem o batismo. Mas Prepositivo diz, que as crianças exorcizadas, mortas antes do batismo, sofrem trevas menores. O que não é verdade, por serem essas trevas a privação da visão divina, não susceptível de mais e de menos.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — É da essência do sacramento produzir o seu principal efeito - a graça, que perdoa a culpa, ou supre alguma deficiência nossa. Ora, esse efeito não o produzem as práticas do exorcismo, que apenas removem os referidos impedimentos. Por isso não são sacramentos, mas uns sacramentais.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A disposição suficiente para receber a graça batismal é a fé e a intenção - ou a própria do batizado, se é adulto; ou a da Igreja, se é criança. Ora, as práticas do exorcismo se ordenam

a remover os impedimentos. Portanto, sem elas é possível alcançar-se o efeito do batismo. - Mas, não devem ser omitidas senão em artigo de necessidade. E então, quando cessar o perigo, devem ser feitas, para se conservar a uniformidade no batismo. Nem em vão se realizam depois do batismo, pois, assim como fica impedido o efeito do batismo, antes de ser recebido, assim também pode ficá-lo, depois de recebido.

**RESPOSTA À QUARTA.** — As práticas feitas sobre o batizado, depois do batismo, não são apenas simbólicas, mas também têm eficácia. Assim, a unção feita na cabeça, cuja finalidade é a conservação da graça baptismal. Mas há práticas que nenhuma eficácia tem e são apenas simbólicas. Tais as vestes brancas significativas da novidade da vida.

#### **Art. 4 — Se é próprio do sacerdote catequizar e exorcizar o catecúmeno.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que não é próprio do sacerdote catequizar e exorcizar o catecúmeno.**

1. — Pois, ao ofício dos ministros pertence agir sobre os imundos, como diz Dionísio. Ora, os catecúmenos, que são instruídos no catecismo, e os energúmenos, que são purificados no exorcismo, contam-se entre os imundos, como diz Dionísio no mesmo lugar. Logo, catequizar e exorcizar não pertence ao ofício do sacerdote, mas antes, dos ministros.

2. Demais. — Os catecúmenos são instruídos na fé pela Sagrada Escritura, lida na igreja pelos ministros. Pois, assim como os leitores lêem na igreja o Testamento Velho, assim também os diáconos e os subdiáconos lêem o Novo. Portanto, aos ministros pertence catequizar. E também exorcizar parece pertencer aos ministros. Assim, diz Isidoro: O exorcista deve reter de memória os exorcismos e impor as mãos sobre os energúmenos e os catecúmenos, que devem ser exorcizados. Logo, não é ofício do sacerdote catequizar e exorcizar.

3. Demais. — Catequizar é o mesmo que ensinar, e ensinar é aperfeiçoar. O que é ofício dos bispos, como diz Dionísio. Logo, não é ofício do sacerdote.

Mas, *em contrário*, Nicolau Papa diz: O catecismo dos que devem ser batizados pode ser feito pelos sacerdotes de cada igreja. E Gregório também diz: Os sacerdotes, quando pela graça do exorcismo, impõem as mãos aos crentes, que outra coisa fazem senão expulsar os demônios?

**SOLUÇÃO.** — O ministro está para o sacerdote como um agente secundário e instrumental para o principal, como o indica o nome mesmo de ministro. E, o agente secundário não obra sem a cooperação do agente principal. Ora, quanto mais importante é a operação tanto mais o agente principal precisa de melhores instrumentos. Ora, é mais importante a ação do sacerdote conferir o sacramento que fazer os preparativos para ele. Por isso os ministros mais elevados, chamados diáconos, cooperam com o sacerdote no ato de conferir os sacramentos. Assim, diz Isidoro, que ao diácono pertence assistir aos sacerdotes e servi-los nos atos sacramentais, isto é, no batismo, no crisma, na patena e no cálice. Quantos aos ministros inferiores, eles cooperam com os sacerdotes nos preparativos para o sacramento; assim, os leitores, no catecismo e os exorcistas no exorcismo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Sobre os imundos os ministros exercem uma ação ministerial e como que instrumental; mas o sacerdote, a principal.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Os leitores e os exorcistas têm o ofício de catequizar e exorcizar, não como causas principais, mas como os que servem ao sacerdote.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A instrução pode ser de muitas espécies. - Uma é destinada a converter à fé. E essa, Dionísio a atribui ao bispo; mas qualquer pregador ou ainda qualquer fiel pode exercê-la. — A segunda espécie de instrução é a pela qual aprendemos os rudimentos da fé e o modo de recebermos os sacramentos. E essa cabe, secundariamente, aos ministros e, principalmente, aos sacerdotes. — A terceira ensina-nos a vivermos cristamente. — E essa concerne os padrinhos. — A quarta versa sobre os profundos mistérios da fé e a perfeição da vida cristã. E essa de ofício é reservada aos bispos.

# O Sacramento da Confirmação

---

## Questão 72: Do sacramento da confirmação

Em seguida devemos tratar do sacramento da confirmação.

E nesta questão discutem-se doze artigos:

### Art. 1 — Se a confirmação é um sacramento.

**O primeiro discute-se assim. — Parece que a confirmação não é um sacramento.**

1. — Pois. os sacramentos tiram a sua eficácia da instituição divina, como se disse. Ora, em nenhum lugar se lê que Cristo tivesse instituído a confirmação. Logo, não é sacramento.

2. Demais. — Os sacramentos da Lei Nova estavam prefigurados na Velha. Por isso diz o Apóstolo: Todos foram batizados debaixo da conduta de Moisés na nuvem e no mar, e todos comeram de um mesmo manjar espiritual e todos beberam de uma mesma bebida espiritual. Ora, a confirmação não foi prefigurada no Testamento Velho. Logo, não é um sacramento.

3. Demais. — Os sacramentos se ordenam à nossa salvação. Ora, podemos nos salvar sem a confirmação; assim as crianças batizadas, mortas sem confirmação, salvam-se. Logo, a confirmação não é um sacramento.

4. Demais. — Por todos os sacramentos da Igreja o homem se conforma com Cristo autor deles. Ora, pela confirmação não pode os nos conformar com Cristo, de quem não lemos que fosse confirmado.

Mas, *em contrário*, Melquíades Papa escreve aos bispos da Espanha: Quanto à questão sobre a qual me pedistes informações, a saber, se é maior sacramento a imposição das mãos pelo bispo ou o batismo, sabeis que são ambos grandes sacramentos.

**SOLUÇÃO.** — Os sacramentos da lei nova, ordenam-se a efeitos especiais da graça. Por onde, cada efeito especial da graça se ordena um sacramento especial. Mas como as coisas sensíveis e corpóreas geram semelhanças das espirituais e inteligíveis, pelo que se passa na vida material podemos perceber o que é especial à vida espiritual. Ora, é manifesto que é uma perfeição especial da vida do corpo o chegar o homem à idade perfeita e poder fazer ações perfeitas. Por isso o Apóstolo diz: Depois que eu cheguei a ser homem jeito, dei de mãos às coisas que eram de menino. E por isso também, além do movimento da geração, pelo qual recebemos a vida do corpo, há o do crescimento pelo qual chegamos à idade perfeita. Assim também recebemos a vida espiritual pelo batismo, que é a regeneração espiritual. . E pela confirmação atingimos a como idade perfeita da vida espiritual. Por isso Melquíades Papa diz: O Espírito Santo, que desceu sobre as águas do batismo, para nossa salvação, concede, na fonte batismal, a plenitude da inocência, e na confirmação o aumento da graça. No batismo renascemos para a vida e depois do batismo somos confirmados para a luta. No batismo somos purificados, e depois do batismo somos fortalecidos. Por onde é manifesto que a confirmação é um sacramento especial.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Sobre a instituição deste sacramento há tríplice opinião. - Certos (Alex. de Hales, S. Boaventura) disseram que esse sacramento não foi instituído nem por Cristo nem pelos Apóstolos; mas depois, no decurso do tempo, num certo concílio. - Mas outros (Petr. Tarent) disseram ter sido instituído pelos Apóstolos. - Mas isto não pode ser, porque instituir um novo

sacramento implica um poder por excelência, que só cabe a Cristo. - E por isso devemos responder, que Cristo instituiu este sacramento, não conferindo-o, mas prometendo-o, segundo aquilo do Evangelho: Se eu não for não virá a vós o Consolador; mas se for enviarvo-lo-ei. E isto é assim porque neste sacramento é dada a plenitude do Espírito Santo, que não devia ser dada antes da ressurreição e da ascensão de Cristo, segundo o diz o Evangelho.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A confirmação é o sacramento da plenitude da graça; e portanto nada podia haver que lhe correspondesse no Velho Testamento, pois a lei nenhuma coisa levou à perfeição, no dizer do Apóstolo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como dissemos, todos os sacramentos são de certo modo necessários à salvação; mas há certos sem os quais não a alcançamos; e outros que contribuem para a plenitude dela. E assim a confirmação é de necessidade para a salvação embora sem ela possamos nos salvar, contanto que não a omitamos por desprezo do sacramento.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Os que recebem a confirmação, sacramento da plenitude da graça, conformam-se com Cristo, que desde o primeiro instante da sua concepção foi cheio de graça e de verdade, como diz o Evangelho. E essa plenitude se declarou no batismo, quando desceu sobre ele o Espírito Santo em forma corpórea. Por isso o Evangelho também diz, que cheio do Espírito Santo voltou Jesus do Jordão. Mas não convinha à dignidade de Cristo, autor dos sacramentos, receber de um sacramento a plenitude da graça.

## **Art. 2 — Se o crisma é a matéria conveniente deste sacramento.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que a crisma não é a matéria conveniente deste sacramento.**

1. — Pois, este sacramento foi instituído por Cristo, quando prometeu aos discípulos o Espírito Santo. Ora, ele próprio enviou-lhes o Espírito Santo sem fazer nenhuma unção do Crisma. E também os Apóstolos conferiam este sacramento pela só imposição das mãos, sem crisma. Assim, diz a Escritura, que os Apóstolos punham as mãos sobre os batizados e estes recebiam o Espírito Santo. Logo, o crisma não é a matéria deste sacramento, porque a matéria é necessária para o sacramento ser válido.

2. Demais. — A confirmação de certo modo completa o sacramento do batismo, como se disse; e assim deve conformar-se com ele como a perfeição com o perfectível. Ora, a matéria do batismo é a água, elemento simples. Logo, a crisma, feito de óleo e de bálsamo, não é a matéria conveniente deste sacramento.

3. Demais. — O óleo é tomado, na matéria deste sacramento, para ungir. Ora, com qualquer óleo se pode ungir, por exemplo, com o óleo de nozes ou de qualquer outra matéria. Logo, não é só o óleo de azeitonas que deve ser tomado para esse sacramento.

4. Demais. — Como se disse, a água é tomada como matéria para o batismo, porque em toda parte se encontra facilmente. Ora, o óleo de azeitonas não se encontra em toda parte, e muito menos o bálsamo. Logo, a crisma, composto dessas duas matérias, não é a matéria conveniente deste sacramento.

Mas, *em contrário*, Gregório diz: Os sacerdotes não se permitam assinalar com o santo crisma a fronte das crianças que acabam de ser batizadas. Logo, a crisma é a matéria deste sacramento.

**SOLUÇÃO.** — A crisma é a matéria conveniente deste sacramento. Pois, como se disse, ele confere a plenitude do Espírito Santo, para termos a força espiritual da idade perfeita. Ora, quando chegamos à idade perfeita, já começamos a comunicar com os outros pelos nossos atos, ao passo que antes como que vivíamos particularmente só para nós. Ora, a graça do Espírito Santo é significada pelo óleo; por isso a Escritura diz que Cristo foi ungido com o óleo da alegria, por causa da plenitude do Espírito Santo, que tinha. Por isso é o óleo a matéria própria deste sacramento. Mas é misturado com o bálsamo por causa da fragrância do odor que este exala. Donde o dizer o Apóstolo: Somos o bom odor de Cristo. E embora haja muitas outras matérias odoríferas, contudo o bálsamo é preferido pela excelência do seu perfume e por ser incorruptível. Dai o dizer na Escritura: A minha fragrância é como a do bálsamo sem mistura.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Cristo pelo seu poder de excelência comunicou aos Apóstolos, sem intermediário do rito sacramental, o fruto da confirmação, que é a plenitude do Espírito Santo, porque, como diz o Apóstolo, eles receberam as primícias do Espírito Santo. — Contudo, os sinais exteriores que acompanharam essa colação aos Apóstolos não foram sem analogia com a matéria deste sacramento. Pois, o fato de ter o Espírito Santo descido sensivelmente sobre eles em forma de fogo, prende-se à mesma significação a que se prende o óleo: salvo que o fogo tem uma virtude ativa, e o óleo, passiva, enquanto matéria e fomento do fogo. Diferença bastante legítima, pois, pelos Apóstolos a graça do Espírito Santo devia derivar para os outros. — Também sobre os Apóstolos o Espírito Santo desceu em forma de língua, o que se prende à mesma significação, que significava o bálsamo. Salvo que a língua nos põe em comunicação com outrem pela locução, e o bálsamo pelo odor. Porque os Apóstolos foram cheios do Espírito Santo como doutores da fé, ao passo que os outros fiéis, como causadores da edificação dos fiéis. — Semelhantemente, pela imposição das mãos dos Apóstolos bem como pela pregação deles, a plenitude do Espírito Santo descia sobre os fiéis sob sinais visíveis, como no princípio descera sobre os Apóstolos. Por isso Pedro diz: Como eu tivesse começado a falar, desceu o Espírito Santo sobre eles, assim como tinha descido sobre nós no princípio. — Por onde, não era necessária uma sensível matéria sacramental, quando eram miraculosamente manifestados sinais sensíveis da divindade. — Mas os Apóstolos usavam comumente da crisma ao conferir o sacramento, quando não se manifestavam esses sinais sensíveis. Assim, diz Dionísio: Há uma operação perfectiva, a que os nossos chefes, isto é, os Apóstolos, chamam hóstia do crisma.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O batismo é conferido para alcançarmos pura e simplesmente a vida espiritual; por isso a matéria desse sacramento deve ser simples. Mas esse sacramento é conferido para conseguirmos a plenitude do Espírito Santo, cuja operação é multiforme, segundo aquilo da Escritura: Há nele um espírito de inteligência santo, único, múltiplice. E o Apóstolo: Há, pois, repartição de graças, mas um mesmo é o Espírito. Por isso, a matéria desse sacramento é acertadamente composta.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — As propriedades do óleo, que significam o Espírito Santo, se encontram antes no óleo da oliveira do que em qualquer outro óleo. Por isso a própria oliveira, de frondes sempre viridentes, significa a viridência e a misericórdia do Espírito Santo. - Demais, esse óleo é o óleo por excelência e o empregado de preferência em toda parte onde é encontrado. E qualquer outro licor é chamado óleo por semelhança com ele; nem é de uso comum senão como suplemento para aqueles a quem falta o óleo da oliveira. Por isso esse óleo só é o usado neste e em certos outros sacramentos.

**RESPOSTA À QUARTA.** — O batismo é um sacramento de absoluta necessidade, por isso a sua matéria deve ser encontrada em toda parte. Mas basta que a matéria deste sacramento, que não é de tão grande necessidade, possa ser levada facilmente a todos os lugares da terra.

### **Art. 3 — Se é necessário para este sacramento ser válido que a sua matéria, a crisma, tenha sido primeiro consagrado pelo bispo.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece não ser necessário, para este sacramento ser válido que a sua matéria, a crisma, tenha sido primeiro consagrado pelo bispo.**

1. — Pois, o batismo, que produz a plena remissão dos pecados não tem menor eficácia que este sacramento. Ora, embora uma certa santificação seja lançada sobre a água batismal antes do batismo, não é contudo necessária para a validade do sacramento: pois em artigo de necessidade pode ser omitida. Logo, não é de necessidade para este sacramento que a crisma tenha sido antes consagrado pelo bispo.

2. Demais. — Uma mesma coisa não deve ser consagrada duas vezes. Ora, a matéria do sacramento é santificada na colação mesma dele, pela forma das palavras por que se confere o sacramento. Por isso Agostinho diz: Acrescenta-se a palavra ao elemento e forma-se o sacramento. Logo a crisma não deve ser conservado antes de ser esse sacramento conferido.

3. Demais. — Toda consagração feita nos sacramentos se ordena à consecução da graça. Ora, a matéria sensível preparada com óleo e bálsamo não é capaz da graça. Logo, não se lhe deve lançar nenhuma consagração.

Mas, *em contrário*, Inocêncio Papa diz: Aos presbíteros, quando batizam, seja-lhes lícito ungir com a crisma os batizados, que foi consagrado pelo bispo; mas não ungir a fronte com o mesmo óleo, o que só podem fazer os bispos quando conferem o Paráclito; o que se faz pela confirmação. Logo, é necessário que a matéria deste sacramento seja primeiro consagrada pelo bispo.

**SOLUÇÃO.** — A santificação dos sacramentos deriva totalmente de Cristo, como dissemos. Mas devemos considerar que Cristo usou de certos sacramentos que têm matéria sensível, como o batismo e também a Eucaristia. Por isso, pelo uso mesmo de Cristo, as matérias desses sacramentos receberam a aptidão para dar ao sacramento a sua plenitude. Por onde, diz Crisóstomo (Cromácio): Nunca as águas do batismo poderiam purificar os pecados dos crentes, se não fossem santificadas pelo contato do corpo do Senhor. Do mesmo modo, o próprio Senhor, tomou o pão e o benzeu; e semelhantemente tomou o cálice, como referem os Evangelhos. E por isso não é necessário, para a validade desses sacramentos, que a matéria seja benta antes, porque basta a bênção de Cristo. E qualquer bênção que se lhe acrescenta é para a solenidade do sacramento, mas não para a sua validade. De unções visíveis porem Cristo não usou a fim de não menoscar a unção invisível, pela qual foi ungido, sobre os seus companheiros. Por onde, tanto o crisma como o óleo santo e o óleo dos enfermos são bentos antes de virem ao uso do sacramento.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A resposta resulta do que acaba de ser dito.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — As duas consagrações da crisma não têm o mesmo fim. Pois, assim como um instrumento de dois modos adquire a sua virtude instrumental — quando recebe a forma de instrumento e quando movido pelo agente principal, assim também a matéria do sacramento necessita de dupla santificação, por uma das quais se torna a matéria própria do sacramento e pela outra é aplicada à produção do efeito.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A matéria corpórea não é capaz de graça, como sujeito, mas só como instrumento da graça conforme dissemos. E para isso é consagrada a matéria do sacramento, ou pelo próprio Cristo, ou pelo bispo, representante na Igreja da pessoa de Cristo.

**Art. 4 — Se esta é a forma conveniente deste sacramento: Eu te assinalo com o sinal da cruz e te confirmo com a crisma da salvação, em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo, Amem.**

O quarto discute-se assim. — Parece que esta não é a forma conveniente deste sacramento: Eu te assinalo com o sinal da cruz e te confirmo com o crisma da salvação, em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo, amém.

1. — Pois, o uso dos sacramentos deriva de Cristo e dos Apóstolos. Ora, nem Cristo instituiu essa forma nem lemos na Escritura que dela tivessem usado os Apóstolos. Logo, não é essa a forma conveniente deste sacramento.

2. Demais. — Assim como o sacramento é o mesmo entre todos, assim também a sua forma deve ser a mesma, porque qualquer ser terá a sua unidade, como o seu ser, da sua forma. Ora, da referida forma nem todos usam; pois, certos dizem: Eu te confirmo com a crisma da santificação. Logo, a forma supra não é a conveniente a este sacramento.

3. Demais. — Este sacramento deve conformar-se com o batismo como a perfeição com o perfectível, conforme se disse. Ora, a forma do batismo não faz menção da impressão do caráter, nem também da cruz de Cristo, embora pelo batismo morramos com Cristo, na frase do Apóstolo. Nem tão pouco se faz menção do efeito da salvação, embora o batismo seja necessário para a alcançarmos. E também a forma do batismo implica um ato único e é expressa a pessoa de quem batiza, quando diz: Eu te batizo. Ora, o contrário, aparece na forma supra-referida. Logo, não é a forma conveniente deste sacramento.

Mas, *em contrário*, a autoridade da Igreja, que usa comumente dessa forma.

**SOLUÇÃO.** — A referida forma é conveniente a este sacramento. Pois, assim como a forma de um ser físico lhe dá a espécie, assim a do sacramento deve conter tudo o que lhe pertence à espécie. Ora, como do sobredito se colhe, nesse sacramento recebemos o Espírito Santo para nos fortificar na luta espiritual. Por onde, três coisas são necessárias neste sacramento, contidas na referida forma. — A primeira delas é a causa que confere a plenitude da força espiritual, que é a santa Trindade, expressa quando se diz: Em nome do Padre, etc. - A segunda é a própria robustez espiritual, comunica da pelo sacramento de uma matéria visível, em vista da salvação. E é o que indicam as palavras — Eu te confirmo com a crisma da salvação. — A terceira é o sinal dado ao combatente, assim como na pugna corporal os soldados são marcados com as insígnias dos seus chefes. Tal é o significado das palavras: Eu te assinalo com o sinal da cruz, no qual triunfou o nosso Rei, no dizer do Apóstolo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Como dissemos, pelo ministério dos Apóstolos às vezes era conferido o efeito deste sacramento, a saber, a plenitude do Espírito Santo, por certos sinais visíveis milagrosamente produzidos por Deus, que pode conferir os efeitos do sacramento sem conferir o sacramento. E então não era necessária nem a matéria nem a forma deste. - Outras vezes, porém, como ministros dos sacramentos é que conferiam a este. E então assim como da matéria, usavam também da forma dele, por mandado de Cristo. Pois, os Apóstolos, na colação dos sacramentos, observavam muitas cerimônias não outorgadas nas Escrituras comuns a todos. Por isso diz Dionísio: Não é justo os intérpretes das Escrituras tirar ocultamente e trazerem a público quer as invocações eficientes, isto é, as palavras constitutivas dos sacramentos, quer o mistério delas ou as virtudes obradas por Deus mediante elas; mas que o nosso santo ensino as comunique sem pompa, isto é, ocultamente. Por isso o Apóstolo diz, falando da celebração da Eucaristia: No tocante às demais causas, eu as ordenarei quando for.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A santidade é a causa da salvação. Por isso vem a dar no mesmo dizer pela crisma da salvação e da santificação.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O batismo é o renascer para a vida espiritual, que é a nossa vida individual. Por isso a forma do batismo não inclui senão o ato mesmo conducente à nossa santificação. Ao passo que o sacramento em questão não só se ordena à nossa santificação individual, mas também à luta exterior à qual estamos expostos. Por onde, nele se menciona não só a santificação interior, quando se diz. Eu te confirmo, com a crisma da salvação, mas também se nos assinala exteriormente como que com o estandarte da cruz, para a luta espiritual externa, e isso significam as palavras. — Eu te assinalo com o sinal da cruz. — Quanto à palavra — batizar, significativo da ablução, podemos por ela compreender tanto a matéria, que é a água da ablução, como o efeito da salvação. O que não inclui a palavra confirmar, e por isso se lhe deviam acrescentar. — Como já dissemos a expressão pronominal — eu — não é de necessidade na forma batismal, pois está incluída no verbo da primeira pessoa. É acrescentada porem para exprimir a intenção. O que não é igualmente necessário na confirmação, conferida só pelos ministros superiores, como a seguir se dirá.

## **Art. 5 — Se o sacramento da confirmação imprime caráter.**

**O quinto discute-se assim. Parece que o sacramento da confirmação não imprime caráter.**

1. — Pois, o caráter implica um sinal distintivo. Ora, pelo sacramento da confirmação não se distingue o fiel do infiel, efeito do batismo; nem um fiel dos outros, porque este sacramento se ordena ao combate espiritual imposto a todos os fiéis. Logo, este sacramento não imprime nenhum caráter.

2. Demais. — Acima se disse ser o caráter uma potência espiritual. Ora a potência ou é ativa ou passiva. Mas, a potência ativa, nos sacramentos, é conferida pelo sacramento da ordem; e a passiva ou receptiva, pelo do batismo. Logo, o sacramento da confirmação nenhum caráter imprime.

3. Demais. — A circuncisão, que é um caráter impresso no corpo, não imprime nenhum caráter espiritual. Ora, este sacramento imprime um certo caráter corporal, pois, o confirmando é assinalado pela crisma com o sinal da cruz na fronte. Logo, este sacramento não imprime caráter espiritual.

Mas, *em contrário*. - Todo sacramento que não pode ser renovado imprime caráter. Ora, este sacramento não pode ser renovado, como o dispõe Gregório: Quanto ao que teria sido de novo confirmado pelo pontífice, essa reiteração deve ser proibida. Logo, a confirmação imprime caráter.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, o caráter é um poder espiritual ordenado a certas ações sagradas. Ora, conforme foi dito, assim como o batismo é um renascimento espiritual para a vida cristã, assim também a confirmação é um crescimento espiritual que nos conduz à idade espiritual perfeita. Ora, é manifesto, por semelhança com a vida do corpo, que um é o modo de agir do recém-nascido e outro o do que já atingiu a idade perfeita. Por onde, o sacramento da confirmação nos confere o poder espiritual de fazer certas outras ações sagradas além das que o batismo nos torna possíveis. Pois, no batismo recebemos a faculdade de praticar o que conduz à nossa salvação própria, isto é, o que respeita à nossa vida individual; ao passo que a confirmação nos dá o poder de praticar atos pertinentes ao combate espiritual contra os inimigos da fé. Como o demonstra o exemplo dos Apóstolos, que antes de receberem a plenitude do Espírito Santo, estavam no cenáculo perseverando na oração; depois, porém, quando dele saíram, não temiam confessar publicamente a fé, mesmo perante os inimigos da fé cristã. Por onde é manifesto, que o sacramento da confirmação imprime caráter.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O combate espiritual contra os inimigos invisíveis todos devemos combatê-lo. Mas contra os inimigos visíveis, isto é, contra os perseguidores da fé só combatem os confirmados, confessando publicamente o nome de Cristo, pois já atingiram a idade viril espiritual. Tal o diz o Evangelho: Eu vos escrevo, moços, porque sois fortes e porque a palavra de Deus permanece em vós e porque vencestes o maligno. Por onde, o caráter da confirmação é o sinal distintivo não entre infiéis e fiéis, mas entre os espiritualmente proectos e aqueles de quem diz Pedro: Como a meninos recém-nascidos.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Todos os sacramentos são umas profissões de fé. Assim, pois, como o batizado recebe o poder espiritual de confessar a fé pela recepção dos outros sacramentos, assim também o confirmado recebe o poder de confessar, como que por dever, pública e verbalmente a fé de Cristo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Aos sacramentos da Lei Velha o Apóstolo lhes chama justiça da carne, por não produzirem nenhum efeito interior. Por isso a circuncisão só imprimia um caráter no corpo, mas não na alma. Ao passo que a confirmação imprime por igual um caráter corpóreo e outro espiritual, por ser sacramento da lei nova.

## **Art. 6 — Se o caráter da confirmação pressupõe necessariamente o caráter do batismo.**

**O sexto discute-se assim.** — Parece que o caráter da confirmação não pressupõe necessariamente o caráter batismal.

1. — Pois, o sacramento da confirmação se ordena à confissão pública da fé de Cristo. Mas muitos mesmo antes do batismo, confessaram publicamente a fé de Cristo, derramando o sangue pela fé. Logo, o caráter da confirmação não pressupõe o caráter batismal.

2. Demais. — Não se lê dos Apóstolos, que fossem batizados; sobretudo que o Evangelho diz que o Cristo não batizava ele próprio, mas sim os seus discípulos. E contudo, foram depois confirmados pelo advento do Espírito Santo. Logo e semelhantemente, outros podem ser confirmados antes de batizados.

3. Demais. — A Escritura diz: Estando Pedro ainda proferindo estas palavras, desceu o Espírito Santo sobre todos os que ouviam a palavra e os ouviam falar diversas línguas. E depois Pedro mandou batizá-los. Logo, por igual razão, podem os demais ser confirmados antes de batizados.

Mas, *em contrário*, Rabano diz: Em último lugar, pela imposição das mãos do sumo sacerdote, o batizado recebe o Paráclito, a fim de ser fortificado pelo Espírito Santo, para pregar a fé.

**SOLUÇÃO.** — O caráter da confirmação necessariamente supõe o batismal. De modo que o não-batizado que fosse confirmado nada receberia, mas seria necessário de novo receber a confirmação, depois de batizado. E a razão é que a confirmação está para o batismo como o crescimento para a geração, conforme do sobredito resulta. Ora, é manifesto que ninguém pode atingir a idade perfeita antes de nascido. E semelhantemente, quem não for primeiro batizado não pode receber a confirmação.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A virtude divina não está adstrita aos sacramentos. E por isso pode nos conferir a força espiritual para confessar publicamente a fé de Cristo sem o sacramento da confirmação; assim como também podemos alcançar a remissão dos pecados sem batismo. Contudo,

assim como ninguém alcança o efeito do batismo sem o desejo deste, assim ninguém consegue o efeito da confirmação sem a desejar, o que se pode dar antes da recepção do batismo.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Como diz Agostinho, pelo dito do Senhor - Aquele que está lavado não tem necessidade de lavar senão os pés, entendemos que Pedro e os outros discípulos de Cristo foram batizados, quer pelo batismo de João, como alguns pensam, e quer, como é mais crível, pelo batismo de Cristo. Pois, nem recusou o ministério de batizar, a fim de ter servos pelos quais batizasse os outros.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Os ouvintes da pregação de Pedro receberam o efeito da confirmação milagrosamente, mas não o sacramento da confirmação. Pois como dissemos, o efeito da confirmação nos pode ser conferido antes do batismo; não porem o sacramento da confirmação. Porque assim como o efeito da confirmação, que é a robustez espiritual, pressupõe o efeito do batismo, que é a justificação, assim o sacramento da confirmação pressupõe o sacramento do batismo.

## **Art. 7 — Se este sacramento confere a graça santificante.**

**O sétimo discute-se assim. — Parece que este sacramento não confere a graça santificante.**

1. — Pois, a graça santificante é um remédio contra a culpa. Ora, este sacramento como dissemos, só é conferido aos batizados, que estão purificados da culpa. Logo, este sacramento não confere a graça santificante.

2. Demais. — Sobretudo os pecadores é que precisam da graça santificante, que só os pode justificar. Se portanto este sacramento confere a graça santificante parece que devia ser dada aos que estão em estado de pecado. O que contudo não é verdade.

3. Demais. — A graça santificante não é susceptível de espécies, pois se ordena a um só efeito. Ora, duas formas da mesma espécie não podem coexistir no mesmo sujeito. Sendo, pois, a graça santificante conferida ao homem pelo batismo, parece que o sacramento da confirmação, conferido só ao batizado, não dá a graça santificante.

Mas, *em contrário*, Melquíades Papa diz: O Espírito Santo, na fonte batismal, dá a plenitude da inocência; e na confirmação, o aumento da graça.

**SOLUÇÃO.** — Este sacramento, como se disse, confere ao batizado o Espírito Santo para o robustecer como o foi aos Apóstolos no dia de Pentecostes e como o era aos batizados pela imposição das mãos dos Apóstolos, segundo o refere a Escritura. Ora conforme se mostrou na Primeira Parte, a missão ou a dação do Espírito Santo é acompanhada da graça santificante. Por onde é manifesto que o sacramento da confirmação confere a graça santificante.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Pela graça santificante fica perdoada a culpa. Mas também produz outros efeitos, pois basta a nos conduzir, por todos os graus, até a vida eterna. Por isso foi dito a Paulo: Basta-te a minha graça. E o próprio Apóstolo disse: Pela graça de Deus sou o que sou. Por onde, a graça santificante não só produz a remissão da culpa, mas também o aumento e a fortificação da justiça. E assim a confere o sacramento em questão.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Como o próprio nome o diz, este sacramento é conferido para confirmar o que já existia. Por isso não deve sê-lo aos que não têm a graça; e portanto, assim como não o é aos não-batizados, também não deve sê-lo aos adultos pecadores, salvo aos que fizeram penitência dos pecados. Por isso no concílio aurelianense se dispõe: Venham à confirmação em jejum e sejam advertidos a se

confessarem primeiro a fim de poderem, purificados, receber o dom do Espírito Santo. Assim, este sacramento completa o efeito da penitência, bem como o do batismo; porque, pela graça conferida por ele o penitente conseguirá uma remissão mais plena do pecado. E o adulto em estado de pecado, mas sem disso ter consciência, ou sem contrição perfeita, que receber a confirmação, alcançará a remissão dos pecados pela graça conferida por ela.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como dissemos, a graça sacramental acrescenta à santificante, geralmente considerada, o poder de produzir o efeito especial, a que se ordena o sacramento. Considerada, pois, a graça conferida neste sacramento, no que ela tem de geral, então ele não confere nenhuma outra graça além da conferida pelo batismo, mas aumenta a que já existia. Mas considerada na eficácia especial que é acrescentada, então é de espécie diferente.

## **Art. 8 — Se este sacramento deve ser conferido a todos.**

**O oitavo discute-se assim. — Parece que este sacramento não deve ser conferido a todos.**

1. — Pois, este sacramento confere uma certa excelência, como se disse. Ora, o excelente não cabe a todos. Logo não deve a confirmação ser conferida a todos.

2. Demais. — Por este sacramento crescemos espiritualmente para atingir a idade perfeita. Ora, a idade perfeita exclui a idade pueril. Logo, ao menos às crianças não deve ser conferido.

3. Demais. — Como diz Melquíades Papa, depois do batismo somos confirmados, para o combate. Ora, combater não compete às mulheres, pela fraqueza do seu sexo. Logo, também às mulheres não deve a confirmação ser conferida.

4. Demais. — Melquíades Papa diz: Embora aos que vão partir bastem os benefícios da regeneração, aos que devem vencer são necessários os da confirmação. A confirmação arma e instrui os que ficam para os combates e os prélis deste mundo. Quanto ao que, depois do batismo, chegar à morte imaculado e com a inocência batismal, esse é confirmado pela morte pois, já não pode pecar depois da morte. Logo, aos moribundos não se lhes deve conferir a confirmação, que, portanto, não deve ser conferida a todos.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura, que o Espírito Santo, chegando, encheu toda a casa - a que simboliza a Igreja. E depois acrescenta que foram todos cheios do Espírito Santo. Ora, este sacramento é conferido para a consecução dessa plenitude. Logo, deve sê-lo a todos que estão na Igreja:

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos este sacramento nos eleva espiritualmente a idade perfeita. Ora, é da intenção sua natureza, que todos os nascidos corporalmente atinjam a idade perfeita; o que fica às vezes impedido pela corruptibilidade do corpo, prematuramente aniquilado pela morte. Mas, com maior razão, está na intenção de Deus conduzir todos os seres ao termo da sua perfeição, de cuja imitação a natureza participa. Por isso a Escritura diz: As obras de Deus são perfeitas. Ora, a alma, sujeito da natividade espiritual e capaz da perfeição da idade espiritual, é imortal; e assim como é capaz, na idade da velhice, da natividade espiritual, assim também, na da juventude ou da puerícia, pode atingir a idade perfeita, porque essas idades do corpo não prejudicam à alma. Logo, o sacramento da confirmação deve ser conferido a todos.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Este sacramento confere uma certa excelência, não de um homem sobre outro como o confere o sacramento da ordem, mas de nós sobre nós mesmos no sentido em que quando adulto, temos excelência sobre a idade que tínhamos quando eramos criança, o que é uma superioridade de nós sobre nós mesmos.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Como se disse, a idade do corpo não prejudica a da alma. Por isso, mesmo. na idade pueril é possível a consecução da perfeição da idade espiritual, da qual diz a Escritura: A velhice venerável não é a diuturna nem a computada pelo número dos anos. Donde vem que muitos, na idade pueril, fortalecidos pelo Espírito Santo, que receberam, lutaram corajosamente por Cristo até a efusão do sangue.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como diz Crisóstomo, as lutas deste mundo exigem certas qualidades de idade de forma e de nascimento, que as tornam interditas aos escravos, às mulheres, aos velhos e às crianças. Mas nos combates, cujo prêmio é o céu, o estádio está aberto a todos sem distinção de pessoa, nem de idade nem de sexo. E noutra lugar: Perante Deus, mesmo o sexo feminino combate; pois, muitas mulheres combateram o combate espiritual com ânimo viril. Assim, certas, nas lutas do martírio, igualaram os varões, pela força do homem interior; e outras se revelaram ainda mais fortes que eles. E por isso este sacramento deve ser conferido às mulheres.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Como dissemos, a alma, sujeito da idade espiritual, é imortal. Por isso, este sacramento deve ser conferido também aos moribundos, para aparecerem perfeitos na ressurreição, segundo aquilo do Apóstolo: Até que todos cheguemos a estado de varão perfeito, segundo a medida da idade completa de Cristo. Donde o dizer Hugo de S. Victor: Seria muito perigoso o sair alguém desta vida sem a confirmação; não porque houvesse de se condenar, salvo se deixasse de receber esse sacramento por desprezo, mas porque sofreria detrimento na perfeição da glória. Por isso também as crianças mortas confirmadas alcançam uma glória maior, assim como nesta vida, uma graça maior. Por isso também as crianças mortas confirmadas alcançam uma glória maior, assim como nesta vida, uma graça maior. — Quanto à autoridade aduzida, significa que aos moribundos não é necessário este sacramento por causa do perigo do combate presente.

## **Art. 9 — Se deve-se conferir a confirmação na frente.**

**O nono discute-se assim. — Parece que não se deve conferir este sacramento na frente.**

1. — Pois, este sacramento é um complemento do batismo, como se disse. Ora, o sacramento do batismo é conferido em todo o corpo. Logo, este não deve ser conferido só na frente.

2. Demais. — O fim deste sacramento é robustecer-nos espiritualmente, como se disse. Ora, a robustez espiritual reside sobretudo no coração. Logo, este sacramento devia ser conferido antes sobre o coração que na frente.

3. Demais. — Este sacramento nos é conferido para confessarmos livremente a fé de Cristo. Mas com a boca se faz a confissão para conseguir a salvação, como diz o Apóstolo. Logo, este sacramento deve ser conferido antes ao redor da boca que na frente.

Mas, *em contrário* Rabano diz: O batizado é assinalado com crisma no alto da cabeça pelo sacerdote, mas pelo pontífice na frente.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos este sacramento nos faz receber o Espírito Santo para nos tornar robustos no combate espiritual, a fim de também confessarmos valorosamente à fé entre os adversários da fé de Cristo. Por onde, convenientemente é assinalado na frente com a crisma o sinal da cruz, por duas razões. - Primeiro porque, como o soldado é marcado com o sinal do chefe, nós devemos sê-lo com o da cruz, o qual deve ser visível e manifesto. Ora, dentre todos os lugares do corpo humano, a frente é a mais aparente, que, por assim dizer, nunca se cobre. Por isso o confirmado é ungido na frente com o

crisma a fim de mostrar-se manifestamente cristão; assim como os Apóstolos, depois de terem recebido o Espírito Santo se manifestaram, que antes estavam escondidos no cenáculo. - Segundo, porque duas causas nos impedem de confessarmos livremente o nome de Cristo, a saber, o temor e a vergonha. Ora, essas duas paixões se manifestam particularmente na frente, por causa da vizinhança da imaginação e porque os espíritos vitais sobem diretamente do coração à frente. Por isso os envergonhados enrubescem ao passo que os amedrontados empalidecem como diz Aristóteles. Por onde, o confirmado é assinalado na frente com a crisma para não fugir a confessar o nome de Cristo, nem por temor nem por vergonha.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O batismo nos faz renascer para a vida espiritual, que abrange o homem na sua totalidade. Ao passo que a confirmação nos fortalece para o combate, cujo sinal devemos trazer na frente, como num lugar visível.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O principio da fortaleza está no coração, mas o sinal se manifesta na frente. Por isso, diz a Escritura: Eis - aí te dei eu uma cara mais de aço que as suas caras. Por isso, O sacramento da Eucaristia, que nos firma dentro de nós mesmos, é o sacramento do coração, conforme àquilo da Escritura: O pão alegra o coração do homem. Mas, o sacramento da confirmação requer um sinal de fortaleza, em relação aos outros. Por isso é posto na frente.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Este sacramento é conferido para confessarmos livremente a fé; não porém para confessá-la pura e simplesmente, porque esse é o efeito do batismo. Por isso não devem ser assinalado na boca, mas na frente, onde se manifestam os sinais das paixões que nos impedem a livre confissão.

## **Art. 10 — Se o confirmado deve ser sustido por outrem ao receber a confirmação.**

**O décimo discute-se assim. — Parece que o confirmado não deve ser sustido por ninguém ao receber a confirmação.**

1. — Pois, este sacramento é conferido não só às crianças, mas também aos adultos. Ora, os adultos podem estar em pé por si mesmos. Logo, é ridículo serem sustidos por outrem.

2. Demais. — Quem já pertence à Igreja tem acesso livre ao príncipe dela, que é o bispo. Ora, este sacramento, como se disse, só é conferido ao batizado, que já é membro da Igreja. Logo, parece que não deve ser conduzido por outrem ao bispo, para receber esse sacramento.

3. Demais. — Este sacramento é conferido para nos dar a robustez espiritualmente. Ora esta é maior no homem que na mulher, segundo aquilo da Escritura: Quem achará uma mulher forte? Logo pelo menos a mulher não deve sustentar o homem, na confirmação.

Mas, *em contrário*, Inocêncio Papa diz e está nas Decretais: Se um dos dois cônjuges recebeu ao sair da fonte ou susteve para o crisma uma criança, filho ou filha de outra família, etc. Logo, assim como é necessário que outrem retire o batizado da sagrada fonte, assim é preciso que também alguém sustenha o que vai receber o sacramento da confirmação.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, este sacramento é conferido para nos dar a força no combate espiritual. Pois, assim como um recém-nascido precisa de quem o guie na manutenção da vida segundo àquilo do Apóstolo - Na verdade tivemos a nossos pais carnis, que nos corrigiam, e os olhávamos, com respeito - assim também os que devem sustentar o combate precisam de guias que os instruem no pertinente ao

modo de combater. Por isso, nas guerras deste mundo constituem-se chefes e centuriões pelos quais os outros são governados. Pela mesma razão também aquele que recebe este sacramento é sustido por outrem, que por assim dizer deverá atingi-lo no combate. - Semelhantemente como este sacramento nos confere a perfeição da idade espiritual, como se disse, por isso quem a ele se achega é sustido, como tendo espiritualmente a fraqueza da criança.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Embora o confirmado seja adulto corporalmente, não o é espiritualmente.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Embora o batizado se torne membro da Igreja, contudo não está ainda adscrito na milícia cristã. Por isso é conduzido ao bispo, como ao chefe do exército, por outro já adscrito nessa milícia. Pois, não é quem ainda não recebeu a confirmação, que deve acompanhá-lo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como diz o Apóstolo, em Jesus Cristo não há homem nem mulher. Por isso não importa que seja um homem ou uma mulher quem sustem o confirmando.

## **Art. 11 — Se só o bispo pode conferir este sacramento.**

**O undécimo discute-se assim. — Parece que nem só o bispo pode conferir este sacramento.**

1. — Pois, Gregório, escrevendo o Januário bispo, diz: Chegou ao nosso conhecimento que certos se escandalizaram por termos proibido aos presbíteros ungir com o crisma os neófitos. Ora, nós o fizemos de conformidade com o uso antigo da nossa Igreja. Se houver porem quem demasiado se contriste com isso, permitimos que, na falta do bispo, também os presbíteros possam ungir os batizados com o crisma, mesmo na frente. Ora, o necessário à validade do sacramento não deve mudar-se, por evitar escândalo. Logo, parece não ser de necessidade para este sacramento, que seja conferido pelo bispo.

2. Demais. — O sacramento do batismo tem maior eficácia que o da confirmação; porque o batismo confere o perdão pleno dos pecados, quanto à culpa e quanto à pena, o que a confirmação não faz. Ora, um simples sacerdote, pelo seu próprio ofício, pode ministrar o sacramento do batismo; e em caso de necessidade qualquer, mesmo um não-ordenado, pode fazê-lo. Logo não é necessário, para a validade deste sacramento, que seja ministrado pelo bispo.

3. Demais. — O vértice da cabeça, onde segundo os médicos se localiza a razão particular, chamada faculdade cognitiva, é mais nobre que a frente, que é a sede da potência imaginativa. Ora, um simples sacerdote pode ungir os batizados com a crisma, no vértice. Logo, com muito maior razão pode assinalá-los na frente com o crisma, o que constitui a confirmação.

Mas, *em contrário*, Eusébio Papa diz: O sacramento da imposição das mãos deve ser tido em grande reverência, pois, não pode ser conferido senão pelos sumos sacerdotes. Nem lemos nem chegou ao nosso conhecimento, que no tempo dos Apóstolos fosse conferido por outros que os próprios Apóstolos; nem pode nunca ser conferido nem deve ser ministrado senão por aqueles que estão no lugar deles. Portanto, se se agir de outro modo, o ato será írrito e nulo, nem será contado nunca entre os sacramentos da igreja. Logo, para ser válido, deve a confirmação, chamada Sacramento da imposição das mãos, ser conferida pelo bispo.

**SOLUÇÃO.** — A perfeição última de uma obra deve ser reservado à arte ou à virtude superior. Assim, a preparação da matéria pertence aos artifices inferiores; o superior dá a forma; e ao chefe supremo pertence o uso, fim das obras de arte; por isso a carta, escrita pelo notário, é assinalada pelo seu autor. Ora, os fiéis de Cristo constituem uma obra divina, segundo àquilo do Apóstolo: Vós sois edifício de

Deus. São também uma como carta escrita com o Espírito de Deus, na expressão do Apóstolo. Ora, o sacramento da confirmação é como a última consumação do sacramento do batismo. Pois, no batismo o homem foi erigido numa como morada espiritual e escrito, como uma carta espiritual; e depois a confirmação, por assim dizer consagra a casa edificada como templo do Espírito Santo, e assim a carta escrita, com o sinal da cruz. Por isto a colação deste sacramento é reservada aos bispos, que têm o poder sumo da Igreja; assim como na primitiva Igreja pela imposição das mãos dos Apóstolos, cujas vezes fazem os bispos, era dada a plenitude do Espírito Santo, como se lê na Escritura. Por isso Urbano Papa (I) diz: Todos os fiéis, pela imposição das mãos dos bispos, devem receber o Espírito Santo, depois do batismo, para que se tornem plenamente cristãos.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O Papa tem na Igreja a plenitude do poder, em virtude da qual pode cometer a certos inferiores determinadas faculdades, da alçada de ordens superiores. Assim, a certos presbíteros concede o poder de conferir ordens menores, o que pertence ao poder episcopal. E por essa plenitude de poder S. Gregório Papa concedeu que simples sacerdotes conferissem esse sacramento, até cessar o escândalo.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O sacramento do batismo é mais eficaz que a confirmação, quanto à remoção do mal; pois, é uma geração espiritual, e esta implica mudança do não ser para o ser. Mas, o sacramento da confirmação é mais eficaz para fazer-nos progredir no bem; pois, é um crescimento espiritual, do imperfeito para o perfeito. Por isso, este sacramento é cometido a um ministro mais digno.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Rábano diz: O batizado é assinalado com a crisma no vértice da cabeça pelo sacerdote, pelo pontífice na frente, a fim de a primeira unção significar a descida do Espírito Santo a uma morada que deve ser consagrada a Deus; e a segunda, a graça septiforme do mesmo Espírito Santo, descendo ao homem com toda a sua plenitude da santidade, de ciência e de virtude. Logo, essa unção é reservada aos bispos, não por causa da superioridade da parte do corpo que a recebe, mas pela sua maior eficácia.

## **Art. 12 — Se o rito deste sacramento é o que deve ser.**

**O duodécimo discute-se assim. — Parece que rito deste sacramento não é o que deve ser.**

1. — Pois o sacramento do batismo é de maior necessidade que o da confirmação, como se disse. Ora, o batismo se celebra nos tempos determinados da Páscoa e do Pentecostes. Logo, também a este sacramento deve ser prefinado um tempo certo.

2. Demais. — Assim como este sacramento requer a devoção em quem o confere e em quem o recebe, assim também o batismo. Ora, para receber o batismo não é necessário estar em jejum, nem para conferi-lo. Logo, parece que o Concílio Aurelianense não estatuiu acertadamente, que estejam em jejum os que vierem receber a confirmação. E nem o Concílio Meldense: Os bispos não dêem o Espírito Santo, pela imposição das mãos, senão em estado de jejum.

3. Demais. — A crisma é um sinal da plenitude do Espírito Santo, como se disse. Ora, a plenitude do Espírito Santo é dada aos fiéis de Cristo no dia de Pentecostes, como se lê na Escritura. Logo, com maior razão, a crisma deve ser confeccionado e bento, antes, na festa de Pentecostes que na da ceia do Senhor.

Mas *em contrário*, o uso da Igreja, governada pelo Espírito Santo.

**SOLUÇÃO.** — Deve-se dizer que o senhor fez a seguinte promessa aos seus fiéis: Onde se acham dois ou três congregados em meu nome, aí estou eu no meio deles. Por isso devemos crer firmemente que as ordenações da Igreja são dirigidas pela sabedoria de Cristo. E por isso, deve ser certo que o rito observado pela Igreja neste e nos outros sacramento é o que deve ser.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Como diz Melquiades Papa, este dois sacramentos, unidos, a saber, o batismo e a confirmação, de tal modo estão unidos, que salvo em perigo de morte, não podem ser separados um do outro, e não pode um ser ministrado sem o outro. Por isso, foram prefixados os mesmos tempos para a celebração solene do batismo e da confirmação. Mas, sendo a confirmação conferida só pelos bispos, que nem sempre estão presentes quando os presbíteros batizam, as exigências do uso comum levaram a diferir para tempos diferentes o sacramento da confirmação.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Da referida proibição se excetuam os enfermos e os que estão em perigo de morte, como se lê nas atas do Concílio Meldense. Por isso, por causa da multidão dos fiéis e de perigos iminentes, admite-se que a confirmação, que pode ser conferida só pelos bispos, seja recebida e conferida mesmo por quem não estivesse em jejum. Porque um só bispo, sobretudo numa grande diocese, não bastaria para confirmar a todos, se o tempo lhe fosse determinado pelo jejum. Mas quando essa observância puder ser obedecida sem incômodo, é mais conveniente que observem o jejum tanto quem confere como quem recebe o sacramento.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como se determina no concílio de Martinho Papa, em qualquer tempo em lícito confeccionar a crisma. Mas como o batismo solene, que exige o uso da crisma; é celebrado na vigília da Páscoa, ordenou-se acertadamente que dois dias antes o crisma fosse bento pelo bispo, a fim de poder ser distribuído por toda a diocese. - Demais, esse dia é assaz próprio à bênção das matérias sacramentais, em que foi instituído o sacramento da Eucaristia, ao qual se ordenam de certo modo todos os outros sacramentos, como dissemos.

# O Sacramento da Eucaristia

---

Em seguida, devemos tratar do sacramento da Eucaristia. E primeiro, do sacramento em si mesmo. Segundo, da sua matéria. Terceiro, da sua forma. Quarto; dos seus efeitos. Quinto, dos que o recebem. Sexto, do seu ministro. Sétimo, do seu rito.

## Questão 73: Do sacramento da Eucaristia em si mesmo

Na primeira questão discutem-se seis artigos:

### Art. 1 — Se a Eucaristia é um sacramento.

**O primeiro discute-se assim. — Parece que a Eucaristia não é um sacramento.**

1. — Pois, dois sacramentos não devem ter o mesmo fim, porque cada um é eficaz para produzir o seu efeito. Ora, ordenando-se à perfeição tanto a confirmação como a Eucaristia, no dizer de Dionísio, sendo a confirmação um sacramento, como se estabeleceu, parece que não o é a Eucaristia.

2. Demais. — Em todos os sacramentos da lei nova, o que visivelmente está ao alcance dos sentidos produz o efeito visível do sacramento. Assim, a ablução da água causa o caráter batismal e a ablução espiritual, como se disse. Ora, as espécies do pão e do vinho, que neste sacramento, são perceptíveis pelos sentidos, não produzem nem o verdadeiro corpo de Cristo, que é a realidade e o sacramento, nem o corpo místico, que é somente a realidade na Eucaristia. Logo, parece que a Eucaristia não é um sacramento da lei nova.

3. Demais. — Os sacramentos da lei nova, que têm matéria, consumam-se com o uso da matéria; assim o batismo na ablução, é a confirmação na assinalação da crisma. Se, portanto, a Eucaristia fosse um sacramento, consumir-se-ia com o uso da matéria e não com a consagração dela. O que é evidentemente falso, pois, a forma deste sacramento são as palavras proferidas na consagração da matéria, como a seguir se dirá. Logo, a Eucaristia não é um sacramento.

Mas, *em contrário*, uma coleta reza: Este teu sacramento não nos redunde em reato para a pena.

**SOLUÇÃO.** — Os sacramentos da Igreja têm por fim socorrer-nos na vida espiritual. Ora, a vida espiritual se conforma com a corporal, porque com as causas corpóreas têm semelhanças as espirituais. Ora, é manifesto que, assim como pela geração recebemos a vida do corpo e pelo crescimento chegamos à plenitude dessa vida, assim também nos é necessário o alimento para conservarmos a vida. Por onde, assim como para a vida espiritual há necessidade do batismo, que é a geração espiritual, e da confirmação, que é o crescimento espiritual, assim também é necessária a Eucaristia, que é o alimento espiritual.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Há duas sortes de perfeição. - Uma intrínseca ao homem, a que chega pelo crescimento. E essa é a própria da confirmação. - Outra é a que obtemos pela adjunção do alimento, do vestuário ou por modo semelhante. E essa é a perfeição própria da Eucaristia, que é o alimento espiritual.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A água do batismo não é por nenhuma virtude própria sua que causa um efeito espiritual, mas por virtude do Espírito Santo nela existente. Por isso Crisóstomo diz, comentando

aquilo do Evangelho - Um anjo do Senhor em certo tempo: Nos batizados a água não opera por si mesma; mas, quando receber a graça do Espírito Santo, então perdoa todos os pecados. Ora, a virtude do Espírito Santo está para a água do batismo, assim como o verdadeiro corpo de Cristo, para as espécies do pão e do vinho. Por onde, as espécies do pão e do vinho nenhuma eficácia têm senão em virtude do verdadeiro corpo de Cristo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O sacramento é assim chamado por conter algo de sagrado. Ora, uma causa pode ser sagrada de dois modos, absoluta e relativamente. Ora, a diferença entre a Eucaristia e os outros sacramentos, que têm matéria sensível, está em aquele conter o que é absolutamente sagrado, a saber, o próprio Cristo; ao passo que o batismo tem um conteúdo sagrado relativo, a saber, a virtude de santificar. E o mesmo se dá com a crisma e sacramentos semelhantes. Por onde, o sacramento da Eucaristia se consuma na consagração mesma da matéria; ao passo que os outros sacramentos, na aplicação da matéria à nossa santificação. - E daqui também resulta outra diferença, a saber. A realidade e o sacramento, na Eucaristia, é a própria matéria dela, mas o que é somente a realidade, isto é, a graça conferida, está em quem a recebe. Ao passo que no batismo uma e outra coisa está em quem o recebe; a saber, o caráter, que é realidade e sacramento; e a graça da remissão dos pecados, que é somente a realidade. E o mesmo se dá com os outros sacramentos.

## **Art. 2 — Se a Eucaristia é um só ou vários sacramentos.**

**O segundo discute-se assim.** — Parece que a Eucaristia não é um só, mas vários sacramentos.

1. — Pois, reza uma Coleta: Que os sacramentos nos purifiquem, Senhor, que recebemos; sendo isto aplicado à recepção da Eucaristia. Logo, a Eucaristia não é um só, mas vários sacramentos.

2. Demais. — É impossível multiplicar-se o gênero, sem multiplicar-se a espécie; assim, que um só homem sejam vários animais. Ora, o sinal é o gênero do sacramento, como se disse. Havendo, pois, na Eucaristia vários sinais, a saber, o pão e o vinho, resulta por consequência que são vários sacramentos.

3. Demais. — Este sacramento se consuma com a consagração da matéria, como se disse. Ora, há nele uma dupla consagração da matéria. Logo, são dois sacramentos.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo: Nós todos somos um pão e um corpo, nós todos que participamos de um mesmo pão e de um mesmo cálice. Por onde é claro que a Eucaristia é o sacramento da unidade eclesiástica. Ora, um sacramento produz a semelhança da coisa de que é o sacramento. Logo, a Eucaristia é um só sacramento.

**SOLUÇÃO.** — Como diz Aristóteles, atribuímos à unidade não só ao indivisível ou ao contínuo, mas também ao perfeito; assim dizemos - uma casa e um homem. Ora, tem unidade de perfeição o ser para cuja integridade concorre tudo o necessário ao seu fim. Assim, o homem se integra por todos os membros necessários à operação da alma; e uma casa, por todas as partes necessárias a tornarem-na habitável. E neste sentido atribuímos a unidade a este sacramento; pois, se ordena à nutrição espiritual, semelhante à corporal. Ora, a nutrição corporal requer dois elementos: a comida, alimento seco, e a bebida, alimento úmido. Do mesmo modo, para a integridade deste sacramento concorrem duas coisas: a comida e a bebida espirituais, segundo aquilo do Evangelho - a minha carne verdadeiramente é comida e o meu sangue verdadeiramente é bebida. Logo, apesar ser este sacramento múltiplo, materialmente, é uno formal e' perfectivamente.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A mesma coleta reza, no plural. e em primeiro lugar: Que nos purifiquem os sacramentos que recebemos. E depois acrescenta, no singular: Que este teu sacramento não nos redunde em reato para a pena, para mostrar que, de certo modo múltiplo, é contudo, absolutamente, uno.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O pão e o vinho são por certo, materialmente considerados, sinais diferentes; mas, formal e perfectivamente, são um só, pois, constituem uma só nutrição.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Do fato de ser dupla a consagração da matéria deste sacramento. não podemos concluir senão que ele tem multiplicidade material, como se disse.

### **Art. 3 — Se este sacramento é de necessidade para a salvação.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que este sacramento é de necessidade para a salvação.**

1. — Pois, diz o Senhor: Se não comerdes a carne do filho do homem e beberdes o seu sangue, não tereis a vida em vós. Ora, neste sacramento comemos a carne de Cristo e bebemos o seu sangue. Logo, sem ele não podemos ter a saúde da vida espiritual.

2. Demais. — Este sacramento é um alimento espiritual. Ora, o alimento corporal é necessário à saúde do corpo. Logo, também este sacramento é necessário à vida espiritual.

3. Demais. — Assim como o batismo é o sacramento da paixão do Senhor, sem o qual não pode haver salvação, assim também a Eucaristia. Por isso diz o Apóstolo: Todas as vezes que comerdes este pão e beberdes este cálice, anunciareis a morte do Senhor até que ele venha. Logo, como o batismo é de necessidade para a salvação, assim também a Eucaristia.

Mas, *em contrário*, escreve Agostinho à Bonifácio: Nem penseis que as crianças, que não receberam o corpo e o sangue de Cristo, não possam ter a vida.

**SOLUÇÃO.** — Neste sacramento duas causas podemos considerar: o sacramento em si mesmo e a realidade dele. Ora, como dissemos, a realidade deste sacramento é a unidade do corpo místico, sem a qual não pode haver salvação. Pois, nenhum outro caminho há para a salvação fora da Igreja, assim como nem no dilúvio, fora da Arca de Noé, símbolo da Igreja, conforme lemos na Escritura. Mas, como dissemos. podemos ter a realidade de um sacramento, antes de a receber, pelo desejo mesmo de o receber. Por onde, antes de receber a Eucaristia, podemos alcançar a salvação, pelo desejo de a receber; assim como o batismo, pelo desejo dele, conforme foi dito. Mas há uma dupla diferença entre a Eucaristia e o batismo. — Primeiro, porque o batismo é o princípio da vida espiritual e a porta dos sacramentos. Ao passo que a Eucaristia é quase a consumação da vida espiritual e o fim de todos os sacramentos, como dissemos; pois, pelas santificações de todos os sacramentos se faz a preparação para receber ou consagrar a Eucaristia. Por onde, a recepção do batismo é necessária para entrarmos na vida espiritual; enquanto que a recepção da Eucaristia o é, para consumá-la; não para possuí-la. em absoluto, bastando que a tenhamos pelo desejo, assim como alcançamos o fim pelo desejo e pela intenção. — A outra diferença está em o batismo nos preparar para a Eucaristia. Por onde, o fato mesmo de serem as crianças batizadas as dispõe, pela Igreja, a receber a Eucaristia. E assim, do mesmo modo que crêem pela fé da Igreja, também pela intenção da Igreja desejam a Eucaristia e, por conseqüência, recebem-lhe a realidade. Mas ao batismo não se preparam por outro sacramento precedente. Por isso, antes de receberem o batismo, as crianças de nenhum modo o receberam em desejo, o que só o podem os adultos. Portanto, não podem receber a realidade do sacramento sem

receberem o sacramento. Logo, a Eucaristia não é de necessidade para a salvação do mesmo modo por que o é o batismo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Expondo as palavras do Evangelho - Esta comida e esta bebida, isto é, da carne e do sangue, diz Agostinho: Quer referir-se ao conjunto do corpo e dos seus membros, que é a Igreja, nos seus santos e fiéis predestinados, eleitos, justificados e glorificados. E por isso o mesmo Doutor diz: Ninguém deve de nenhum modo pôr em dúvida que os fiéis então se tornam participantes do corpo e do sangue do Senhor quando se fazem pelo batismo membros do corpo de Cristo e que não se lhes solve a união com esse pão e esse cálice mesmo se, antes de comerem desse pão e beberem desse cálice, partirem desta vida constituídos na unidade do corpo de Cristo.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Entre o alimento corporal e o espiritual há a diferença seguinte. O corporal se converte na substância de quem dele te nutre; e portanto tal alimento não pode concorrer para a conservação da nossa vida, se não o tomarmos realmente. Ao contrário, o alimento espiritual nos converte nele, segundo as palavras de Agostinho, onde diz que ouviu a voz de Cristo falando: Nem tu me mudarás em ti, como se fosse eu o alimento do teu corpo, mas tu é que te mudarás em mim. Podemos porém nos mudar em Cristo e com ele nos incorporarmos pelo desejo do coração, mesmo sem termos recebido a Eucaristia. Logo, a comparação não colhe.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O batismo é o sacramento da morte e da paixão de Cristo, pois nos regenera em Cristo, por virtude da sua paixão. Ao passo que a Eucaristia é o sacramento da paixão de Cristo, enquanto nos faz unir perfeitamente com os sofrimentos que Cristo padeceu. Por onde, assim como o batismo se chama sacramento da fé, fundamento da vida espiritual, assim a Eucaristia se chama sacramento da caridade, que é o vinculo da perfeição, na frase do Apóstolo.

#### **Art. 4 — Se a este sacramento se dão acertadamente vários nomes.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que não se dão acertadamente vários nomes a este sacramento.**

1. — Pois, os nomes devem responder às causas. Ora, este sacramento é uno, como se disse. Logo, não deve ser designado com vários nomes.

2. Demais. — A espécie não se dá convenientemente a conhecer pelo que é comum a todo o gênero. Ora, a Eucaristia é um sacramento da lei nova. Mas, é comum a todos os sacramentos o ser, por eles, conferida a graça; e tal é o significado da palavra eucaristia, o mesmo que boa graça. Também todos os sacramentos nos servem de remédios no decurso da vida presente, o que é essencialmente o viático. E ainda todos os sacramentos implicam algo de sagrado, o que constitui por essência o sacrifício. Enfim, todos os sacramentos são meios por que os fiéis se comunicam; e isso significa o nome em grego, ou *communio* (comunhão) em latim. Logo, estes nomes não se adaptam convenientemente a este sacramento.

3. Hóstia significa o mesmo que o sacrifício. Logo, assim como não é propriamente chamado sacrifício, assim também não é com propriedade denominado hóstia.

Mas, *em contrário*, o uso dos fiéis.

**SOLUÇÃO.** — Este sacramento tem tríplice significação. - Uma com respeito ao pretérito, enquanto comemorativo da paixão do Senhor, que foi um verdadeiro sacrifício, como se disse. E, neste sentido, se chama sacrifício. - Outra significação tem relativamente à realidade presente da unidade eclesiástica, à qual os homens se agregam por este sacramento. E então se chama *communio* (comunhão). Pois, como

ensina Damasceno, chama-se *communio* porque por ela comunicamos com Cristo; e porque lhe participamos da carne e da divindade; e porque nos comunicamos e unimos por ela uns com os outros. - A terceira significação é relativa ao futuro, enquanto este sacramento é prefigurativo da função de Deus, que haverá na pátria. E, neste sentido, chama-se *viático*, pois, nesta vida nos indica o caminho para lá chegar. E também, nesta acepção, se chama *Eucaristia*, isto é, boa graça, porque a graça de Deus é a vida eterna, na expressão do Apóstolo; ou porque realmente contém Cristo, que é cheio de graça. Em grego também se chama, isto é, *assunção*, porque, como diz Damasceno, por este meio assumimos a deidade do Filho.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Nada impede uma mesma coisa ter vários nomes, conforme as suas diversas propriedades ou efeitos.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O comum a todos os sacramentos atribui-se antonomasticamente a este, por causa da sua excelência.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Este sacramento se chama *sacrifício*, enquanto representa a paixão mesma de Cristo; e se chama *hóstia*, enquanto contém o próprio Cristo que é a hóstia de suavidade, na expressão do Apóstolo.

## **Art. 5 — Se era conveniente a instituição deste sacramento.**

**O quinto discute-se assim. — Parece que não era conveniente a instituição deste sacramento.**

1. — Pois, como diz o Filósofo, nós nos nutrimos da matéria idêntica à de que somos constituídos. Ora, pelo batismo, que é uma regeneração espiritual, recebemos o ser espiritual. Logo, pelo batismo também nos nutrimos. E portanto não era necessário instituir este sacramento como nutrição espiritual.

2. Demais. — Por este sacramento os homens se unem com Cristo como os membros com a cabeça. Ora, Cristo é a cabeça de todos os homens, inclusive dos que existiram desde o princípio do mundo, como se disse. Logo, a instituição deste sacramento não devia ser definido até a ceia do Senhor.

3. Demais. — Este sacramento se chama memorial da paixão do senhor, segundo aquilo do Evangelho: Fazei isto em memória de mim. Ora, a memória é das coisas passadas. Logo, este sacramento não devia ser instituído antes da paixão de Cristo.

4. Demais. — Pelo batismo estamos aptos a receber a Eucaristia, que não é dada senão aos batizados. Ora, o batismo foi instituído depois da paixão e da ressurreição de Cristo, como o refere o Evangelho. Logo e inconvenientemente, este sacramento foi instituído antes da paixão de Cristo.

Mas, *em contrário*, este sacramento foi instituído por Cristo, de quem o Evangelho diz: Ele tudo tem feito bem.

**SOLUÇÃO.** — Este sacramento foi convenientemente instituído na ceia, na qual Cristo pela última vez esteve reunido com os discípulos. - Primeiro, em razão do conteúdo desse sacramento. - Pois, o próprio Cristo está contido na Eucaristia como num sacramento. Por isso, quando Cristo teve de se separar corporalmente dos discípulos, entregou-se-lhes a si mesmo sob a espécie sacramental, assim como na ausência do imperador se mostra a sua veneranda imagem. Por isso Eusébio (aut. inc.) diz: Porque o corpo que assumira devia se separar dos olhos dos discípulos e subir ao céu, era necessário que no dia da ceia nos consagrasse o sacramento do seu corpo e sangue, a fim de que fosse adorado perenemente no mistério quem uma vez se ofereceu como o preço da nossa redenção. - segundo,

porque sem a fé da paixão de Cristo nunca poderia haver salvação, segundo aquilo do Apóstolo: Ao qual propôs Deus para ser vítima ele propiciação pela fé no seu sangue. Por isso era necessário que em todos os tempos houvesse entre os homens o que representasse a paixão do senhor. Do que, no Testamento Velho, o sacramento precípua era o Cordeiro Pascal; donde o dizer o Apóstolo: Cristo, que é a nossa Páscoa, foi imolado. Mas lhe sucedeu, no Testamento Novo, o sacramento da Eucaristia, rememorativo da paixão passada, assim como o Cordeiro Pascal era prefigurativo da futura. Por isso era conveniente instituir o novo sacramento, na iminência da paixão, depois de celebrado o anterior, como diz Leão Papa (I). - Terceiro. porque as palavras pronunciadas por último, sobretudo entre amigos que se separam, são as que mais se gravam na memória, principalmente porque então são mais intensos os afetos para com eles; ora, o para o que temos maior hábito mais profundamente se nos grava na alma. Mas, como diz S. Alexandre Papa (I), como nenhum sacrifício pode ser maior que o do corpo e do sangue de Cristo, nem nenhuma oblação lhe é superior, por isso, para que o tivéssemos em maior veneração, Cristo instituiu este sacramento na última despedida dos seus discípulos. E tal é o que diz Agostinho: O Salvador, desejando inculcar mais veementemente a profundidade deste mistério, quis que fosse a última coisa a fixar-se no coração e na memória dos discípulos, dos quais devia separar-se para sofrer a sua paixão.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Nós nos nutrimos da matéria idêntica à de que somos constituídos, mas não a recebemos do mesmo modo. Assim, aquilo de que somos feitos o recebemos pela geração; e isso mesmo, enquanto nos serve de nutrição, o recebemos pela manducação. Por onde, assim como pelo batismo renascemos em Cristo, assim pela Eucaristia, comemos a Cristo.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A Eucaristia é o sacramento perfeito da paixão do Senhor, pois contém o próprio Cristo padecente. Por isso não podia ser instituído antes da Encarnação; mas então vigoravam os sacramentos que apenas eram prefigurativos da paixão do Senhor.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Este sacramento foi instituído na ceia, a fim de ser no futuro o memorial da paixão do Senhor. depois de ela consumada. Por isso o Senhor diz sinaladamente:

Todas as vezes que o fizerdes, falando no futuro.

**RESPOSTA À QUARTA.** — A instituição responde à ordem da intenção. Ora, o sacramento da Eucaristia, embora posterior ao batismo em perfeição, foi contudo anterior na intenção. Por isso tinha de ser instituído primeiro. - Ou podemos dizer que o batismo já de certo modo estava instituído por ocasião do batismo mesmo de Cristo. Por isso já certos foram batizados no batismo de Cristo, como lemos na Escritura.

## **Art. 6 — Se o cordeiro pascal foi a figura precípua deste sacramento.**

**O sexto discute-se assim. — Parece que o cordeiro pascal não foi a figura precípua deste sacramento.**

1. — Pois, Cristo é chamado sacerdote segundo a ordem de Melquisedeque, porque Melquisedeque fez a figura do sacrifício de Cristo, oferecendo o pão e o vinho, como lemos na Escritura. Ora, a expressão da semelhança faz com que os semelhantes sejam designados um pelo outro. Logo, parece que a oblação de Melquisedeque foi a figura precípua deste sacramento.

2. Demais. — A passagem do Mar Vermelho foi a figura do batismo, segundo aquilo do Apóstolo: Todos foram batizados na nuvem e no mar. Ora, a imolação do cordeiro pascal precedeu à passagem do Mar Roxo, a que se seguiu o maná, como a Eucaristia é subsequente ao batismo. Logo, o maná é uma figura mais expressiva deste sacramento, do que o cordeiro pascal.

3. Demais. — A principal virtude deste sacramento é introduzir-nos no reino dos céus, como um viático. Ora, isso foi sobretudo o prefigurado no sacramento da expiação, quando o pontífice entrava uma vez no ano com o sangue, no santo dos santos, como o explica o Apóstolo. Logo, parece que esse sacrifício era uma figura mais expressiva da Eucaristia que o cordeiro pascal.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Cristo, que é a nossa Páscoa, foi imolado e assim solenizemos o nosso convite com os asmos da sinceridade e da verdade.

**SOLUÇÃO.** — Três coisas podemos considerar neste sacramento, a saber: o que é só sacramento — o pão e o vinho; o que é realidade e sacramento — o verdadeiro corpo de Cristo; e o que é só realidade - o efeito deste sacramento. Quanto, pois, ao que é só sacramento, a principalíssima figura dele foi a oblação de Melquisedeque, que ofereceu o pão e o vinho. — Quando o Cristo padecente, que está contido neste sacramento, figura dele foram todos os sacrifícios do Testamento Velho; e sobretudo o sacramento da expiação, que era soleníssimo. — Quanto enfim ao efeito, a sua principal figura foi o maná, que tinha em si a suavidade de todo o saber no dizer da Escritura, assim como a graça deste sacramento nos fortalece a alma para tudo. Mas o cordeiro pascal prefigurava a Eucaristia nos seus três elementos referidos. — Quanto ao primeiro, porque era comido com os pães asmos, segundo a Escritura: Comerão a carne e pães asmos. - Quanto ao segundo, porque era imolado por toda a multidão dos filhos de Israel na décima quarta lua; o que era a figura da paixão de Cristo, chamado cordeiro, por causa da sua inocência. — Quanto enfim ao efeito, porque pelo sangue do cordeiro pascal os filhos de Israel foram protegidos contra o anjo devastador, e tirados da escravidão do Egito.

E por isso é considerado como a figura precípua deste sacramento o cordeiro pascal, pela representar em tudo. Donde se deduzem claras as respostas às objeções.

## Questão 74: Da matéria específica da Eucaristia

Em segunda devemos tratar da matéria deste sacramento. E primeiro da espécie da matéria. Segundo, da conversão do pão e do vinho no corpo de Cristo. Terceiro, do modo de existir do corpo de Cristo neste sacramento. Quarto, dos acidentes do pão e do vinho, que permanecem neste sacramento.

Na primeira questão discutem-se oito artigos:

### Art. 1 — Se a matéria deste sacramento é o pão e o vinho.

**O primeiro discute-se assim: — Parece que a matéria deste sacramento não é o pão e o vinho.**

1. — Pois, este sacramento deve representar mais perfeitamente a paixão de Cristo do que os sacramentos da Lei Velha. Ora, as carnes dos animais, que eram a matéria dos sacramentos da Lei Velha, representam mais expressivamente a paixão de Cristo, que o pão e o vinho. Logo, a matéria deste sacramento devem ser antes as carnes dos animais, que o pão e o vinho.

2. Demais. — Este sacramento deve ser celebrado em toda parte. Ora, em muitas terras não há pão, e em muitas outras não há vinho. Logo, o pão e o vinho não são a matéria conveniente deste sacramento.

3. Demais. — Este sacramento o recebem tanto sãos como enfermos. Ora, o vinho faz mal a certos enfermos. Logo, parece que o vinho não deve ser matéria deste sacramento.

Mas, *em contrário*, Alexandre Papa (I) diz: Nas oblações dos sacramentos ofereçam-se no sacrifício só pão e vinho misturado com água.

**SOLUÇÃO.** — Sobre a matéria deste sacramento cometeram-se muitos erros. - Assim, uns, chamados Artotiritas, como o refere Agostinho, ofereciam pão e queijo neste sacramento, por pensarem que os primeiros homens faziam oblações dos frutos da terra e das ovelhas. - Outros, os Catafrígios e os Pepuzianos, como deles se conta, extratam o sangue de uma criança, por meio de pequenos ferimentos feitos com punções em todo o corpo dela; e preparavam a sua como eucaristia, misturando esse sangue com farinha e confeccionando assim um pão. — E outros enfim chamados Aquários, ofereciam neste sacramento só água, a pretexto de sobriedade. Mas todos estes erros e outros semelhantes ficaram excluídos por ter Cristo instituído este sacramento sob as espécies de pão e de vinho. E com razão. — Primeiro, quanto ao uso de tal sacramento, que é a manducação. Pois, assim como a água é tomada no sacramento do batismo para o uso da ablução espiritual, porque a ablução corporal é comumente feita com água, assim o pão e o vinho, de que os homens comumente se nutrem, são tomados neste sacramento para uso da manducação espiritual. — Segundo, quanto à paixão de Cristo, na qual o sangue foi separado do corpo. Razão por que neste sacramento, memorial da paixão do Senhor, toma-se o pão separadamente como o sacramento do corpo, e o vinho como o sacramento do sangue. — Terceiro, quanto ao efeito considerado em cada um dos que o recebem. Porque, como diz Ambrósio, este sacramento tem o poder de nos fortificar o corpo e a alma; e por isso a carne de Cristo é oferecida sob a espécie de pão, para a saúde do corpo, e sob a espécie de vinho, para a salvação da alma; pois, como o diz a Escritura, a alma da carne está no sangue. — Quarto, quanto ao efeito, em relação a toda a Igreja, constitui da de diversos fiéis, assim como o pão é confeccionado de diversos grãos e o vinho corre de diversas uvas, conforme à glosa, aquilo do Apóstolo: Todos nós somos um corpo, etc.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Embora as carnes dos animais imolados representem expressivamente a paixão de Cristo, contudo convêm menos ao uso comum deste sacramento, e para significar a unidade eclesiástica.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Embora nem todas as terras produzam trigo e vinho, contudo podem ser facilmente transportados a todas no quanto basta ao uso deste sacramento. Nem por falta de um desses elementos, deve-se consagrar só o outro, pois, o sacramento não seria perfeito.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O vinho tomado em pequena quantidade não pode fazer muito mal a nenhum doente. Se contudo se teme que seja nocivo, não é necessário todos os que tomam o corpo de Cristo tomarem também o sangue, como a seguir se dirá.

## **Art. 2 — Se a matéria deste sacramento deve ser uma determinada quantidade de pão e de vinho.**

**O segundo discute-se assim.** — Parece que a matéria deste sacramento deve ter uma determinada quantidade de pão e de vinho.

1. — Pois, os efeitos da graça não são menos ordenados que os da natureza. Ora, como diz Aristóteles, todos os seres existentes têm certos limites de grandeza e de crescimento. Logo e com muito maior razão, a chamada Eucaristia, é, boa graça, implica uma quantidade determinada de pão e vinho.

2. Demais. — Aos ministros da Igreja não foi dado por Cristo um poder que redundasse em irrisão da fé e dos seus sacramentos, segundo aquilo do Apóstolo: segundo o meu poder, que o Senhor me deu para vossa edificação e não para a vossa destruição. Ora, seria a irrisão do sacramento se o sacerdote quisesse consagrar todo o pão à venda no mercado e todo o vinho da adega. Logo, não pode fazer tal.

3. Demais. — Se alguém fosse batizado no mar, nem por isso toda a água do mar se santificaria pela forma do batismo, mas só aquela com que recebe a ablução o corpo do batizado. Logo, nem neste sacramento se pode consagrar uma quantidade supérflua de pão.

Mas, *em contrário*, o muito se apõe ao pouco e o grande, ao pequeno. Ora, nenhuma quantidade há tão pequena, de pão ou de vinho, que não possa ser consagrada. Logo, nenhuma há tão grande, que também não o possa ser.

**SOLUÇÃO.** — Certos foram de opinião, que o sacerdote não poderia consagrar uma quantidade imensa de pão ou de vinho, por exemplo, todo o pão à venda no mercado, ou todo o vinho de um tonel. Mas esta opinião não é verdadeira. Porque, em todos os seres materiais a versão de determinação da matéria se deduz da ordenação para o fim; assim, a matéria da serra é o ferro, para que seja capaz de cortar. Ora, o fim deste sacramento é o uso dos fiéis. Por onde e necessariamente, a sua quantidade de matéria é determinada relativamente ao uso deles. Mas não pode ser determinada relativamente ao uso dos fiéis existentes atualmente; do contrário, um sacerdote com poucos paroquianos não poderia consagrar muitas hóstias. Donde se conclui que a matéria deste sacramento deve ser determinada relativamente ao uso dos fiéis, em absoluto ora, o número dos fiéis é indeterminado. Portanto, não se pode dizer que a quantidade de matéria deste sacramento seja determinada.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A matéria natural de um ser recebe a determinação da sua quantidade, pela relação com a sua forma determinada. Ora, o número dos fiéis a que se o número deste sacramento ordena, é indeterminado. Logo, a comparação não colhe.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O poder dos ministros da Igreja a duas coisas se ordena: ao efeito próprio e ao fim do efeito. Das quais a primeira não exclui a segunda. Por onde, se um sacerdote tiver a intenção de consagrar o corpo de Cristo, visando um mau fim, por exemplo, por irrisão ou por venefício, pela

intenção desse mau fim peca; nem por isso, porém, pelo poder que lhe foi conferido, deixa de consagrar o sacramento.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O sacramento do batismo se consuma no uso da matéria. Por isso, pela forma do batismo, não é santificada mais água do que a necessária do uso. Mas o sacramento da Eucaristia se consuma na consagração da matéria. Logo, o símile não colhe.

### **Art. 3 — Se a matéria deste sacramento deve ser pão de trigo.**

**O terceiro discute-se assim. Parece não ser necessário que a matéria deste sacramento seja pão de trigo.**

1. — Pois, este sacramento é comemorativo da paixão do Senhor. Ora, parece mais conveniente à paixão do Senhor o pão de cevada, que é mais áspero, e do qual o Senhor deu de comer à multidão no Monte, como o refere o Evangelho, que o pão de trigo. Logo, o pão de trigo não é a matéria própria deste sacramento.

2. Demais. — A figura é o sinal da espécie, nos seres naturais. Ora, há certos grãos semelhantes em figura ao grão de trigo, como o centeio e a aspelta, de que também em certos lugares se confecciona o pão, para o uso deste sacramento. Logo, o pão de trigo não é a matéria própria dele.

3. Demais. — A mistura destrói a espécie. Ora, apenas se encontra farinha de trigo sem mistura de outros grãos, se se fizer uma escolha especial de grãos. Logo, parece que o pão de trigo não é a matéria própria deste sacramento.

4. Demais. — O que se corrompeu muda de espécie. Ora, há quem consagre com pão de trigo estragado e que, portanto já não é pão de trigo. Logo, parece que tal pão não é matéria própria deste sacramento.

Mas, *em contrário*, neste sacramento está contido Cristo que se comparou ao grão de trigo, quando disse: se o grão de trigo, que cai na terra, não morrer, fica êle só. Logo, o pão de trigo, ou tritica, é a matéria deste sacramento.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, para o uso deste sacramento escolhe-se matéria de uso mais comum entre os homens. Ora, mais comumente usam os homens de pão de trigo; pois, os outros pães só foram introduzidos por falta deste. E por isso cremos que Cristo instituiu a Eucaristia sob a espécie de tal pão. Além disso, este pão é o mais nutritivo e, assim, mais convenientemente significa o efeito deste sacramento. Logo, a matéria própria dele é o pão de trigo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O pão de cevada é próprio a significar a dureza da Lei Velha. Quer por causa da sua dureza, quer também porque, como diz Agostinho, o grão da cevada, coberto de uma palha sigidíssima, ou significa a própria lei, dada para que nela o alimento vital da alma ficasse oculto nos sacramentos corporíeos: ou o próprio povo ainda não purgado dos desejos carnis, que como palha lhes adería ao coração. Mas, o sacramento eucarístico pertence ao suave jugo de Cristo e à verdade já manifestada e ao povo espiritual. Por isso, não seria a matéria conveniente dele o pão de cevada.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O gerador gera um ser semelhante em espécie; mas há uma certa dissemelhança entre o gerador e o gerado, quanto aos acidentes, quer por causa da matéria, quer pela debilidade da virtude gera triz. Se, pois, há grãos que possam ser gerados do grão do trigo — assim como do grão semeado em terra má nasce o trigo candeal — desses pode ser confeccionada a matéria

deste sacramento. O que porem não se dá nem com a cevada, nem com a espelta, nem com o centeio, a grão de todos mais semelhante ao do trigo. Quanto à semelhança de figura em tais casos, significa antes a proximidade que a identidade específica; assim como a semelhança de figura põe de manifesto a propinquidade, mas não a identidade de espécie, entre o lobo e o cão. Por onde, de tais grãos, que de nenhum modo podem ser gerados da semente do trigo, não pode confeccionar-se um pão que seja a matéria conveniente a este sacramento.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Uma pequena mistura não destrói a espécie, porque o pouco é de certo modo absolvido pelo muito. Por onde, sendo pequena mistura da farinha de outro grão com uma quantidade muito maior de trigo, pode-se com isso fazer um pão que seja matéria conveniente a este sacramento. Se porem a mistura for grande, por exemplo, em partes iguais ou quase, tal mistura muda a espécie. Por onde, o pão assim feito não será matéria conveniente à Eucaristia.

**RESPOSTA À QUARTA.** — A corrupção do pão pode ser tal que lhe destrua a espécie; por exemplo, quando se lhe muda a consistência, o sabor, a cor e acidentes semelhantes. Por isso, dessa matéria não pode produzir-se o corpo de Cristo. Mas outras vezes a corrupção não é tamanha que destrua a espécie, havendo apenas uma disposição para a corrupção, como o denunciará uma certa mudança de sabor. E esse pão pode transformar-se no corpo de Cristo; mas peca quem o fez, por irreverência para com o sacramento. Quanto ao amido, sendo trigo corrupto, não se pode confeccionar com ele pão que possa transformar-se no corpo de Cristo; embora certos digam o contrário.

## **Art. 4 — Se este sacramento deve celebrar-se com pão asmo.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que este sacramento não deve ser celebrado com pão asma.**

1. — Pois, devemos neste sacramento imitar a instituição de Cristo. Ora, parece que Cristo o instituiu com pão fermentado, pois, como lemos na Escritura, os judeus de conformidade com a lei, começavam a usar dos asmos no dia da Páscoa, celebrado na décima quarta lua; ao passo que Cristo instituiu este sacramento na ceia que celebrou antes do dia da Páscoa, como o refere o Evangelho. Logo, também nós devemos celebrar este sacramento com pão fermentado.

2. Demais. — As cerimônias legais já não devem observar-se no tempo da graça. Ora, usar de asmos era uma cerimônia legal, como se lê na Escritura. Logo, neste sacramento da graça não devemos usar de asmos.

3. Demais. — Como se disse, a Eucaristia é o sacramento da caridade, como o batismo, o da fé. Ora, o fervor da caridade é simbolizado pelo fermento, como o ensina a Glosa àquilo do Evangelho: O reino dos céus semelhante ao fermento, etc. Logo, este sacramento deve ser celebrado com pão fermentado.

4. Demais. — O ser asmo e fermentado são acidentes do pão, que lhe não variam a espécie. Ora, na matéria do batismo nenhuma distinção se faz quanto à diferença nos acidentes da água; por exemplo, se é salgada ou doce, quente ou fria. Logo neste sacramento nenhuma distinção se deve fazer, se o pão é asmo ou fermentado.

Mas, *em contrário*, uma disposição canônica pune o sacerdote que ousar com pão fermentado e cálice de madeira celebrar a solenidade da missa.

**SOLUÇÃO.** — Sobre a matéria deste sacramento duas coisas podemos considerar: o que é necessário e o que é conveniente. - Necessário é ser o pão de trigo, como se disse; sem o que não há o sacramento. Mas não é necessário que o pão seja asma ou fermentado, pois com qualquer deles pode ser o

sacramento celebrado. Conveniente é que cada um conserve o rito da sua Igreja ao celebrá-la. Sobre o que são diversos os costumes das Igrejas. Assim, diz S. Gregório: A Igreja Romana oferece pães asmos; porque o Senhor assumiu a nossa carne sem nenhuma mistura. Mas as Igrejas Gregas oferecem o pão fermentado, porque o Verbo do Pai se revestiu de carne, assim como o fermento é misturado com farinha. Por onde, assim como peca o presbítero da Igreja Latina que celebrar com pão fermentado, assim também pecará o presbítero grego que na Igreja dos Gregos celebrar com pão asmo, perverter assim o rito da sua Igreja. E contudo o costume de celebrar com pão asmo é mais racional. - Primeiro, pela instituição de Cristo, que instituiu este sacramento no primeiro dia dos asmos, como lemos nos Evangelhos. - Segundo, porque o pão é propriamente o sacramento do corpo de Cristo, concebido sem nenhuma corrupção, mais que o da sua divindade, como a seguir se dirá. - Terceiro, porque isso melhor convém à sinceridade dos fiéis, requerida pelo uso deste sacramento, segundo àquilo do Apóstolo: Cristo, que é a nossa Páscoa, foi imolado, e assim solenizemos o nosso convite com os asmas da sinceridade e da verdade. Contudo, o costume dos gregos tem alguma razão de ser, tanto pela significação, a que alude Gregório; como pela detestação da heresia dos Nazareus, que misturavam com o Evangelho as cerimônias da Lei.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Como lemos na Escritura, a solenidade pascal começava nas vésperas da décima quarta lua. E então Cristo, depois da imolação do cordeiro pascal, instituiu este sacramento. Por isso, João diz que esse dia precedeu o dia da Páscoa: e os três outros Evangelistas chamam primeiro dia dos asmas, aquele em que não conservavam os judeus em casa nada de fermentado. O que já versámos antes, mais desenvolvidamente, no tratado da paixão do Senhor.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Os que celebram com o asma não têm a intenção de observar as cerimônias da lei, mas de se conformar com a instituição de Cristo. E por isso não são judaizantes. Do contrário também o revidam os que celebram com pão fermentado, porque os judeus ofereciam fermentados os pães das primícias.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O fermento, pelo seu efeito de tornar o pão mais saboroso e maior, é o símbolo da caridade. Mas, pela sua própria natureza específica, significa a corrupção.

**RESPOSTA À QUARTA.** — O fermentado de certo modo é corrupto, e com pão corrupto não se pode celebrar este sacramento, como se disse. Por isso, leva-se em maior conta a diferença, entre o pão asmo e o fermentado, que a diferença da água quente e fria, no batismo. Poderia, porém, ser tão grande a corrupção do pão fermentado, que com êle não se pudesse celebrar o sacramento.

## **Art. 5 — Se é matéria própria deste sacramento o vinho da vide.**

**O quinto discute-se assim. — Parece que não é a matéria própria deste sacramento o vinho da vide.**

1. — Pois, assim como a água é a matéria do batismo, assim o vinho, a deste sacramento. Ora, com qualquer água pode-se celebrar o batismo. Logo, com qualquer vinho, por exemplo, com o de maçãs granadas, de amoras ou de frutas semelhantes, pode-se celebrar este sacramento; tanto mais quanto em certas terras não cresce a videira.

2. Demais. — O vinagre é uma espécie de vinho, extraído da uva, como diz Isidoro. Ora, com vinagre não se pode celebrar este sacramento. Logo, parece que o vinho da vide não é a matéria própria dele.

3. Demais. — Assim como da vide se extrai o vinho puro, assim também o agraço e o mosto. Ora, com estes não se pode celebrar a Eucaristia, conforme àquela disposição do Sexto Sínodo: Fomos informados

que em certas Igrejas os sacerdotes ajustavam uvas ao sacrifício da oblação; e assim distribuíam ao povo uvas e vinho. Nós determinamos porém que os sacerdotes não mais assim procedam. E Júlio Papa repreende certos que oferecem no sacramento do cálice do Senhor vinho que acabara de exprimir, da uva. Logo, parece que o vinho da uva não é a matéria própria deste sacramento.

Mas, *em contrário*, assim como o Senhor se comparou ao grão de trigo, assim também se comparou ao da vide, quando disse: Eu sou a videira verdadeira. Ora, só o pão de trigo é a matéria deste sacramento, como se disse. Logo, só o vinho da videira é a matéria própria dele.

**SOLUÇÃO.** — Só com o vinho da videira se pode celebrar este sacramento. — Primeiro, por causa da instituição de Cristo, que o instituiu com esse vinho, como o demonstra o que êle próprio disse quando o fez: Não tomarei a beber do fruto da vide. — Segundo, porque, como dissemos, para matéria deste sacramento se toma o que própria e geralmente tem tal espécie. Ora, propriamente se chama vinho ao extraído da uva; ao passo que outros líquidos assim se chamam por causa de certa semelhança com o vinho da vide. — Terceiro, porque o vinho da vide, é mais conducente ao efeito deste sacramento. que é a alegria espiritual; pois, está escrito o vinho alegra o coração do homem.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Esses líquidos não se chamam propriamente vinho, senão por certa semelhança. Quanto ao verdadeiro vinho, pode ser levado às terras onde não crescem as vides, o quanto baste para este sacramento.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O vinho pela corrupção se torna vinagre; por isso, o vinagre não vem de novo a ser vinho, como o explica Aristóteles. Por onde, assim como com pão totalmente corrupto não se pode celebrar este sacramento, assim nem com vinagre. Podemos porém celebrá-lo com vinho que se vai azedando, como com o pão em via de corrupção, embora peque quem assim o fizer, como dissemos.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O agraço, estando em via de geração, ainda não tem a espécie de vinho. E por isso não se pode com êle celebrar este sacramento. - Ao contrário, o mosto já tem essa espécie; pois, como a sua doçura o prova, o vinho já está formado; isto é, que o calor natural já lhe deu seu complemento, como o diz Aristóteles. E portanto, com o mosto pode-se celebrar este sacramento. — Mas uvas inteiras a êle se não devem acrescentar, porque então já ai haveria outra coisa além do vinho. - Também é proibido oferecer no cálice o mosto recém-exprimido da uva, o que não convém por causa da impureza do mosto. É permitido porém oferecê-lo em caso de necessidade, pois, o mesmo Papa Júlio diz (no logo cit.): Se for necessário, esprema-se um cacho de uvas no cálice.

## **Art. 6 — Se deve ser misturada a água com o vinho.**

**O sexto discute-se assim. — Parece que a água não deve ser misturada com o vinho.**

1. — Pois, o sacrifício de Cristo foi significado pela oblação de Melquisedeque, de quem não diz a Escritura que oferecesse outra coisa senão pão e vinho. Logo, parece que neste sacramento não se deve acrescentar a água.

2. Demais. — Sacramentos diversos têm matérias diversas. Ora, a água é a matéria do batismo. Logo, não deve ser tomada como a deste sacramento.

3. Demais. — O pão e o vinho são a matéria deste sacramento. Ora, ao pão nada se acrescenta. Logo, nem ao vinho se deve acrescentar nada.

Mas, *em contrário*, Alexandre Papa (I) determina: Nas oblações dos sacramentos que na solenidade da missa, se ofereçam ao Senhor, ofereçam-se no sacrifício somente pão e vinho misturado com água.

**SOLUÇÃO.** — O vinho oferecido neste sacramento deve ser misturado com água. - Primeiro, por causa da instituição. Pois, crê-se com probabilidade que o senhor instituiu este sacramento tomando vinho misturado com água, conforme ao costume da sua terra. Donde o dizer a Escritura: Bebei o vinho que vos preparei. - segundo, por assim convir à representação da paixão do senhor. Por isso dispõe Alexandre Papa: Não deve no cálice do Senhor, ser oferecido vinho só nem só água, mas ambos misturados; vais, como lemos no Evangelho, ambos conservam do lado de Cristo, na sua paixão. - Terceiro, porque assim convém para significar o efeito deste sacramento que é a união do povo cristão com Cristo. Pois, como diz Júlio Papa, vemos que pela água se entende o povo, e pelo vinho, o sangue de Cristo. Por isso, quando no cálice se mistura a água com o vinho, o povo se aduna com Cristo. Quarto porque tal convém ao efeito último deste sacramento, que é a entrada na vida eterna. Por isso, diz Ambrósio: A água redonda no cálice e jorra em vida eterna.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Como diz Ambrósio no mesmo lugar, assim como o sacrifício de Cristo foi significado pela oblação de Melquisedeque, assim também o foi pela água, que no deserto jorrou da pedra, segundo aquilo do Apóstolo: E todos bebiam da pedra misteriosa que os seguia.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A água é tomada no batismo para o uso da ablução. Ao passo que neste sacramento ela serve para a refeição espiritual, segundo aquilo da Escritura: ele me conduziu junto a uma água de refeição.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O pão é confeccionado de água e de farinha. E portanto, sendo a água é misturada com o vinho tanto deste como do pão faz ela parte.

## **Art. 7 — Se a mistura da água é indispensável neste sacramento.**

**O sétimo discute-se assim. — Parece que a mistura da água é indispensável neste sacramento.**

1. — Pois, diz Cipriano: Como no cálice do Senhor não há somente água nem vinho somente, mas ambos misturados, do mesmo modo o seu corpo não pode ser farinha só, mas um misto de farinha e água. Ora, a mistura da água com a farinha é indispensável neste sacramento. Logo, e pela mesma razão, a mistura da água com o vinho.

2. Demais. — Na paixão do Senhor, de que este sacramento é o memorial, assim como do seu lado saiu sangue, assim também água. Ora, o vinho, sacramento do sangue, é indispensável neste sacramento. Logo, pela mesma razão, a água.

3. Demais. — Se a água não fosse indispensável neste sacramento, não importaria de que água se usasse; portanto, poder-se-ia usar de água rosada, ou qualquer água semelhante, o que é o uso da Igreja. Logo, a água é indispensável neste sacramento.

Mas, *em contrário*, diz Cipriano: Se algum dos nossos antecessores, por ignorância ou simplicidade, não observou, isto é, se não misturou água com vinho neste sacramento, concedemos perdão à sua simplicidade. O que não se daria, se a água fosse indispensável neste sacramento, como o é o vinho ou o pão. Logo, a mistura com a água não é indispensável, neste sacramento.

**SOLUÇÃO.** — Devemos julgar um sinal por aquilo que êle significa. Ora, a razão de se misturar a água com o vinho é significar a participação deste sacramento pelos fiéis, pois, essa mistura simboliza o povo amado com Cristo, como se disse. E o mesmo ter comido a água do lado de Cristo pendente da cruz, tem idêntica significação, pois, a água significa a ablução dos pecados, feita pela paixão de Cristo. Ora, como dissemos, este sacramento se consuma pela consagração da matéria: mas o uso dos fiéis não lhe é indispensável a êle, sendo apenas uma consequência do sacramento. Por onde, a mistura com a água não é indispensável neste sacramento.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Essas palavras de Cipriano devem entender-se no sentido em que dizemos não poder existir o que não pode convenientemente existir. E assim, a referida semelhança se funda no que deve ser feito, e não na necessidade de o fazer, pois, a água é da essência do pão, mas não da do vinho.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A efusão do sangue resultava diretamente da paixão mesma de Cristo; pois, é natural do corpo humano ferido promanar o sangue. Ao contrário, a efusão da água não havia necessariamente de se dar na paixão, senão para lhe mostrar o efeito, que é a ablução dos pecados e o refrigério contra o ardor da concupiscência. Por isso a água não é oferecida separadamente do vinho, neste sacramento, como o vinho é separadamente do pão; mas a água é oferecida misturada com vinho, para mostrar que o vinho por si é indispensável à existência mesma deste sacramento, ao passo que a água só é misturada com o vinho.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A mistura da água com o vinho não é de necessidade neste sacramento; por isso não importa à validade dele que água seja misturada com o vinho — natural, artificial ou rosada. Embora, quanto à conveniência do sacramento, peque quem misturar água que não seja a natural e verdadeira. Porque do lado de Cristo pendente da cruz, manou verdadeira água e não um humor fleugmático, como certos disseram, para mostrar que o corpo de Cristo era verdadeiramente composto dos quatro elementos; assim como o sangue que correu mostrava ser o seu corpo composto dos quatro humores, conforme diz Inocência III, numa Decretal. Sendo porem a mistura da água com a farinha indispensável neste sacramento, por constituir a substância do pão, se se misturar farinha com água rosada, ou com qualquer outro líquido que não a verdadeira água, não pode com essa matéria ser celebrado o sacramento, porque não haveria verdadeiro pão.

## **Art. 8 — Se a água deve ser misturada em grande quantidade.**

**O oitavo discute-se assim. — Parece que a água deve ser misturada em grande quantidade.**

1. — Pois, assim como o sangue correu sensivelmente do lado de Cristo, assim também a água. Ora, a água não poderia ser misturada sensivelmente neste sacramento, senão em grande quantidade. Logo, parece que a água deve ser misturada em grande quantidade.

2. Demais. — Pouca água, misturada a muito vinho, corrompe-se. Ora o que está corrupto não existe. Logo, por pouca água neste sacramento é o mesmo que não pôr nada. Ora não é lícito não pôr nada. Logo, não é lícito pôr pouca água.

3. Demais. — Se bastasse acrescentar pouca água, seria por consequência suficiente derramar uma gota de água em toda uma pipa de vinho. Ora, isto é ridículo. Logo, não basta misturar uma pequena quantidade de água.

Mas, *em contrário*, uma disposição canônica reza: No teu país introduziu-se o abuso pernicioso de pôr, no sacrifício, mais quantidade de água que de vinho; sendo, ao contrário, o uso comum da Igreja universal, pôr mais vinho que água.

**SOLUÇÃO.** - Sobre a água misturada com o vinho, como o diz Inocêncio III numa Decretal, há tríplice opinião. Assim, uns dizem que a água misturada com o vinho permanece água, quando o vinho se converte em sangue. - Mas esta opinião não pode sustentar-se. Porque no sacramento do Altar, depois da consagração, não há senão o corpo e o sangue de Cristo. Pois, diz Ambrósio: Antes da bênção há uma espécie que, depois da consagração, se transforma no corpo de Cristo. Do contrário, este não seria adorado com a veneração de latria. E por isso outros opinaram que assim como o vinho se converte em sangue, assim a água se converte na água que correu do corpo de Cristo. - Mas isto não se pode dizer com razão. Porque, se assim fosse, a água separadamente do vinho seria consagrada, como o vinho separadamente do pão. Por onde, como o mesmo Inocêncio III diz, é mais provável a opinião de outros, que dizem que a água se converte em vinho e o vinho em sangue. Mas isto não pode dar-se a não ser que se misturasse tão pouca água, que se convertesse em vinho. Por isso é sempre mais seguro pôr pouca água, sobretudo sendo fraco o vinho; pois, se se pusesse tanta água que desaparecesse a espécie do vinho, não se poderia celebrar o sacramento. Donde o repreender Júlio Papa (I) a certos que conservam durante o ano um pano de linho tinto de mosto e na ocasião do sacrifício lavam com água uma parte dele e assim sacrificam.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Basta para a significação deste sacramento sentir-se que a água é misturada com o vinho; mas não é preciso que ainda a percebamos depois da mistura.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Se a água fosse totalmente excluída, excluída de todo também ficaria a significação; mas, a conversão da água no vinho significa a incorporação do povo com Cristo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O fato de se pôr água numa pipa de vinho, não bastaria à significação deste sacramento: mas é necessário misturá-la com o vinho na celebração mesma do sacramento.

## **Questão 75: Da conversão do pão e do vinho no corpo e no sangue de Cristo**

Em seguida devemos tratar da conversão do pão e do vinho no corpo e no sangue de Cristo.

E nesta questão discutem-se oito artigos:

### **Art. 1 — Se neste sacramento está o corpo de Cristo verdadeiramente ou se só em figura e como em sinal.**

**O primeiro discute-se assim. — Parece que neste sacramento não está o corpo de Cristo verdadeiramente, mas só em forma e como em sinal.**

1. — Pois, refere o Evangelho, que tendo o Senhor dito - Se não comerdes a carne do Filho do homem e beberdes o seu sangue, etc. - muitos dos seus discípulos, ouvindo isto, disseram: duro é este discurso, a que Cristo replicou: O espírito é o que vivifica; a carne para nada aproveita. Como se dissesse, segundo a exposição de Agostinho: Entendei o que falei, em sentido espiritual. Não haveis de comer este corpo que vedes, nem haveis de beber o sangue que hão de derramar os que me vão crucificar. É de um sacramento que vos falei. Entendei em sentido espiritual a expressão - vos vivificará, a carne para nada aproveita.

2. Demais. — O Evangelho diz: Eu estou convosco todos os dias, até a consumação do século. Expondo o que, Agostinho diz: Até que o século termine Deus está no céu, contudo está conosco a verdade do Senhor. Pois, o corpo com que ressurgiu há de necessariamente estar num lugar; mas a sua verdade difundiu-se por toda parte. Logo, o corpo de Cristo não está verdadeiramente neste sacramento, mas só como em sinal.

3. Demais. — Nenhum corpo pode estar simultaneamente em vários lugares, porque isso nem o anjo o pode; do contrário, poderia pela mesma razão estar em toda parte. Ora, o corpo de Cristo é verdadeiramente corpo e está no céu. Logo, parece que não está verdadeiramente no sacramento do Altar, senão só como em sinal.

4. Demais. — Os sacramentos da Igreja se ordenam à utilidade dos fiéis. Ora, segundo Gregório, numa Homília, o régulo foi repreendido porque buscava a presença corporal de Cristo; e os Apóstolos também ficaram impedidos de receber o Espírito Santo, porque estavam acostumados à presença corporal de Cristo, como o diz Agostinho, àquilo do Evangelho: Se eu não for, não virá a vós o Consolador. Logo, Cristo não está no Sacramento do Altar por uma presença corpórea.

Mas, *em contrário*, diz Hilário: Sobre a verdade concernente ao corpo e ao sangue de Cristo, não há lugar para dúvidas. Pois, conforme a afirmação mesma do Senhor e a nossa fé, a sua carne é verdadeiramente comida e o seu sangue verdadeiramente bebida. E Ambrósio: Assim como N. S. Jesus Cristo é verdadeiramente Filho de Deus, assim a carne que recebemos é verdadeiramente carne de Cristo, e bebida é verdadeiramente o seu sangue.

**SOLUÇÃO.** — Que o corpo e sangue de Cristo estão verdadeiramente no sacramento do Altar, não podemos apreendê-la nem pelos sentidos nem pelo intelecto; mas só pela fé, que se apóia na autoridade divina. Por isso, àquilo do Evangelho - este é o meu corpo, que se dá por vós, diz Cirilo: Não duvides da verdade disto, mas antes tem fé nas palavras do Salvador, que, sendo a verdade, não mente.

O que é conveniente é primeiro, a perfeição da Lei Nova. Pois, os sacrifícios da Lei Velha só representavam em figura o verdadeiro sacrifício da paixão de Cristo, segundo aquilo do Apóstolo: A lei, tendo a sombra dos bens futuros, não a imagem mesma das coisas. Por onde, era necessário, que o sacrifício da Lei Nova, instituído por Cristo, tivesse mais rico conteúdo, a saber, o próprio Cristo com a sua paixão, não só simbólica ou figuradamente, mas, também na realidade. E por isso este sacramento, que contém realmente o próprio Cristo, como diz Dionísio, é perfectivo de todos os outros sacramentos, nos quais é participada a virtude de Cristo. Em segundo lugar, convém à caridade de Cristo, levado da qual assumiu um corpo verdadeiramente da nossa natureza, para a nossa salvação. E porque é próprio por excelência à amizade, conviver com os amigos, como diz o Filósofo, por isso nos reprometeu como prêmio a sua presença corporal, segundo aquilo do Evangelho: Em qualquer lugar em que estiver o corpo ali se hão de ajuntar também as águias. Mas, entretanto não nos privou da sua presença corporal nesta peregrinação, mas nos uniu a si neste sacramento, pelo seu verdadeiro corpo e sangue. Por isso êle próprio disse: O que come a minha carne e bebe o meu sangue, esse fica em mim e eu nele. Por onde, este sacramento é o máximo sinal da caridade e o sublevamento da nossa esperança pela união tão familiar de Cristo conosco. Em terceiro lugar convém à perfeição da fé, que tem por objeto tanto a divindade de Cristo como a sua humanidade, segundo aquilo do Evangelho: Se credes em Deus crede também em mim. E como a fé tem por objeto o invisível, do mesmo modo que Cristo nos revela a sua divindade invisivelmente, assim também neste sacramento nos dá a conhecer a sua carne de um modo invisível. Por não terem atendido a isto, certos disseram que o corpo e o sangue de Cristo não esta neste sacramento senão como num sinal. Opinião que deve ser rejeitada como herética, por contrária às palavras de Cristo. Por isso Berengário, primeiro autor desse erro, foi depois coagido a abjurá-lo e a confessar a verdade da fé.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Fundados nessa autoridade, os referidos heréticos foram induzidos em erro, por entenderem mal as palavras de Agostinho. Pois, quando Agostinho diz - Não haveis de comer este corpo que vedes - não teve a intenção de negar que o corpo de Cristo o fosse verdadeiramente; mas que não ia ser comido sob a forma em que eles o viam. E pelo que acrescenta - O sacramento de que vos falei vos vivificará, entendendo-o em sentido espiritual, não quis dizer que o corpo de Cristo estivesse neste sacramento só na sua significação mística, mas espiritualmente, isto é, invisivelmente, e por virtude do espírito. Por isso, expondo aquilo do Evangelho - A carne para nada aproveita - diz: Mas do modo por que o entenderam. Pois, entenderam que a carne deve ser comida no sentido em que a cortamos do animal morto, ou como é vendida no açougue, e não no sentido em que nutre o nosso espírito. Que o espírito nela penetre e de muito aproveita; pois, se a carne de nada aproveitasse, o Verbo não se faria carne para habitar entre nós.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — As palavras citadas de Agostinho e expressões semelhantes devem entender-se do corpo de Cristo, enquanto visto na sua figura própria, no sentido em que também o Senhor mesmo disse: A mim nem sempre me tereis. Invisivelmente porém e sob as espécies deste sacramento, está em toda parte onde tal sacramento é celebrado.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O corpo de Cristo não está neste sacramento do mesmo modo por que um corpo está num lugar, comensurado pelas dimensões locais; mas de um modo especial próprio a este sacramento. Por isso dizemos que o corpo de Cristo está em diversos altares, não como em lugares diversos, mas como no sacramento. Pelo que não entendemos que Cristo ai esteja só como num sinal, embora o sacramento seja um gênero de sinais. Mas entendemos que ai está o corpo de Cristo, como dissemos, segundo o modo próprio a este sacramento.

**RESPOSTA À QUARTA.** - A objeção procede quanto à presença do corpo de Cristo, presente como corpo, isto é, na sua espécie visível; não porém na sua presença espiritual, isto é, de modo invisível e em virtude do espírito. Por isso diz Agostinho: Se entendeste espiritualmente as palavras de Cristo referentes à sua carne, terás em ti o espírito e a vida; se as entendeste carnalmente, também são espírito e vida, mas não para ti.

## **Art. 2 — Se neste sacramento permanece a substância do pão e do vinho depois da consagração.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que neste sacramento permanece a substância do pão e do vinho depois da consagração.**

1. — Pois, Damasceno diz: Por ter o homem o costume de comer o pão e beber o vinho, Deus lhes uniu a divindade, fazendo deles o seu corpo e o seu sangue. E mais abaixo: O pão da comunhão não é um pão simples, mas o unido à divindade. Ora, união só há entre causas existentes em ato. Logo, o pão e o vinho estão simultaneamente neste sacramento com o corpo e o sangue de Cristo.

2. Demais. — Entre os sacramentos de Cristo deve haver conformidade. Ora, nos outros sacramentos permanece a substância da matéria; assim, no batismo a substância da água e na confirmação, a do crisma. Logo, neste sacramento permanece a substância do pão e do vinho.

3. Demais. — O pão e o vinho são usados neste sacramento para significar a unidade da Igreja, pois, um pão é feito de muitos grãos e um vinho de muitos racimos, como diz Agostinho. Ora, isto concerne à substância mesma do pão e do vinho. Logo a substância do pão e do vinho permanecem neste sacramento.

Mas, *em contrário*, diz Ambrósio: Embora vejamos a figura do pão e do vinho, devemos porém crer que, depois da consagração, não são mais que a carne e o sangue de Cristo.

**SOLUÇÃO.** — Certos disseram que depois da consagração permanece a substância do pão e do vinho neste sacramento. - Mas esta opinião não pode sustentar-se. Primeiro, porque destrói a verdade da Eucaristia, na qual está verdadeiramente o corpo de Cristo; que aí não está antes da consagração. Ora, um corpo não pode estar onde antes não estava, senão por mudança de lugar, ou pela transformação de outro corpo nesse. Assim, o fogo começa a existir numa casa ou porque foi para ela levado ou nela gerado. Mas é manifesto que o corpo de Cristo não começa a estar neste sacramento pelo movimento local. - Primeiro, porque daí resultaria que deixava de estar no céu. Pois, o que se move localmente não passa a ocupar novo lugar senão depois de sair donde primeiro estava. - segundo, porque todo corpo sujeito ao movimento local transpõe todas as posições intermédias. O que neste caso não se pode dizer. - Terceiro, por ser impossível um movimento do mesmo corpo, localmente movido, terminar simultaneamente em lugares diversos; ao passo que o corpo de Cristo, neste sacramento, começa a estar simultaneamente em vários lugares. - Donde se conclui que o corpo de Cristo não pode começar a existir neste sacramento senão pela transformação nele, da substância do pão. Ora, o que se converte em outro já não permanece depois da conversão. Donde resulta que, salva a verdade deste sacramento, a substância do pão não pode permanecer depois da consagração. Segundo, porque tal opinião contraria a forma deste sacramento, que reza: Isto é o meu corpo. O que não seria verdade se a substância do pão aí permanecesse; pois, nunca a substância do pão é o corpo de Cristo. Pois então, devia ter dito: Aqui está o meu corpo. Terceiro, porque contraria à veneração deste sacramento, se nele existisse alguma substância criada que não pudesse ser adorada com adoração de latria. Quarto, porque contraria ao rito da Igreja, segundo o qual não é lícito tomar nenhum alimento antes de receber o corpo

de Cristo; e contudo depois de uma hóstia consagrada podemos receber outra. Por onde, devemos rejeitar esta opinião como herética.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Deus uniu a sua divindade, isto é, a virtude divina, ao pão e ao vinho, não por permanecerem neste sacramento, mas para se transformarem no seu corpo e no seu sangue.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Nos outros sacramentos não está Cristo mesmo realmente, como neste. Por isso nos outros permanece a substância da matéria, mas não neste.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — As espécies remanescentes neste sacramento, como mais abaixo diremos, bastam à significação dele; pois, pelos acidentes se conhece a natureza da substância.

### **Art. 3 — Se a substância do pão, depois da consagração deste sacramento, se aniquila, ou se resolve na matéria primitiva.**

**O terceiro discute-se assim.** — Parece que a substância do pão, depois da consagração deste sacramento, se aniquila ou se resolve na matéria primitiva.

1. — Pois, tudo o que é corpóreo deve estar em algum lugar. Ora, a substância do pão, que é corpórea, não permanece neste sacramento, como se disse; mas não se lhe pode assinalar nenhum lugar onde esteja. Logo, nada mais é depois da consagração. Portanto, ou se aniquilou ou se resolveu na primitiva matéria.

2. Demais. — O termo de origem de uma mudança não permanece, senão só na potência da matéria. Assim, quando do ar nasce o fogo, a forma do ar não permanece senão na potência da matéria; e o mesmo se dá quando do branco procede o preto. Ora, neste sacramento a substância do pão e a do vinho se comportam como termo de origem, e o corpo ou o sangue de Cristo, como termo de chegada. Assim, diz Ambrósio: Antes da consagração há uma espécie, depois, o corpo de Cristo. Logo, feita a consagração, a substância do pão ou do vinho não permanece, salvo talvez resolvida na sua matéria.

3. Demais. — Necessariamente um dos contraditórios é verdadeiro. Ora, esta proposição é falsa: Feita a consagração, a substância do pão ou do vinho é uma realidade. Logo, é verdadeira a proposição: A substância do pão ou do vinho não é nada.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: Deus não é causa da tendência para o não-ser. Ora, este sacramento se consuma pela virtude divina. Logo, neste sacramento não fica aniquilada a substância do pão ou do vinho.

**SOLUÇÃO.** — Porque a substância do pão ou do vinho não permanece neste sacramento, certos, reputando impossível a conversão da substância do pão ou do vinho no corpo ou no sangue de Cristo afirmaram que pela consagração a substância do pão ou do vinho ou se resolve na matéria primitiva ou se aniquila. (Cf. Guilherme de Paris, de Euch. cap. I). Ora, a matéria primitiva, em que os corpos mistos podem resolver-se, são os quatro elementos. Pois, a resolução não pode fazer-se na matéria-prima, de modo a existir sem a forma, porque a matéria não pode existir sem a forma. Ora, como depois da consagração, nada permanece sob as espécies do sacramento, a não ser o corpo e o sangue de Cristo, será necessário concluir que os elementos, em que se resolveu a substância do pão ou do vinho, daí se separaram pelo movimento local, o que os sentidos perceberiam. - Semelhantemente, também a substância do pão ou do vinho permanece até o último instante da consagração. Ora, no último instante da consagração, já aí existe a substância do corpo ou do sangue de Cristo, assim como no último

instante da geração já existe a forma. Por onde não se pode admitir nenhum instante no qual aí exista a matéria primitiva. Pois, não se pode dizer que a substância do pão ou do vinho se resolve aos poucos na matéria primitiva, ou saia sucessivamente do lugar das espécies. Porque, se isso começasse a realizar-se no último instante da sua consagração, simultaneamente existiria numa mesma parte da hóstia o corpo de Cristo e a substância do pão, o que vai contra o já dito. Se porem isso começasse a realizar-se antes da consagração, deveríamos admitir um tempo em que numa mesma parte da hóstia não existiria nem a substância do pão nem o corpo de cristo - o que é inadmissível.

E essa conseqüência eles próprios a ponderaram. E por isso à dijunctiva acrescentaram a hipótese da aniquilação da substância do pão. - Mas isto também não pode sustentar-se. Porque não podemos admitir nenhum modo pelo qual o corpo de Cristo comece a estar verdadeiramente neste sacramento, senão pela conversão nele da substância do pão. Conversão que fica anulada, posta a aniquilação da substância do pão ou a resolução na primitiva matéria. – Semelhantemente, também não podemos descobrir a causa de tal resolução ou aniquilação neste sacramento, pois que o efeito do sacramento é significado pela forma, e nem a resolução nem a significação pelas palavras da forma - Isto é o meu corpo. Por onde é clara a falsidade da opinião referida.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A substância do pão ou do vinho, feita a consagração, não permanece nem sob as espécies do sacramento, nem em nenhum outro lugar. Mas dai não se segue que fique aniquilada, pois se converte no corpo de Cristo. Como não se segue que o ar, donde se gera o fogo, desapareça, porque não ocupa o lugar onde está o fogo, nem nenhum outro.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A forma termo de origem, não se converte noutra forma, mas uma sucede à outra, no sujeito; e portanto a primeira forma não permanece senão na potência da matéria. Ora, no caso vertente, a substância do pão se converte no corpo de Cristo, como dissemos. Logo, a objeção não colhe.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Embora depois da consagração seja falsa a proposição - A substância do pão é uma realidade - contudo o em que a substância do pão se converteu é uma realidade. E, portanto a substância do pão não ficou aniquilada.

## **Art. 4 — Se o pão pode converter-se no corpo de Cristo.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que o pão não pode converter-se no corpo de Cristo.**

1. — Pois, a conversão é uma mudança. Ora. toda mudança supõe um sujeito anteriormente em potência e depois um ato; porque, como diz Aristóteles, o movimento é o ato do ser existente em potência. Ora, não é possível haver nenhum sujeito da substância do pão e do corpo de Cristo, porque é da essência da substância não existir num sujeito, como o diz Aristóteles. Logo, não é possível a substância do pão converter-se totalmente no corpo de Cristo.

2. Demais. — A forma de um ser, no qual outro se converteu, começa a existir no primeiro. Assim, quando o ar se converte no fogo ainda não existente, a forma do fogo começa a existir na matéria do ar; e semelhantemente, quando o alimento se converte num homem, antes não existente, a forma deste começa a existir na matéria do alimento. Se, portanto, o pão se converte no corpo de Cristo, necessariamente a forma do corpo de Cristo começa a existir na matéria do pão - o que é falso. Logo, o pão não se converte na substância do corpo de Cristo.

3. Demais. — De seres essencialmente diversos, nunca um se converte em outro; assim, a branca nunca vem a ser negra, mas o sujeito da branca é que se transforma no da negra, como diz Aristóteles. Ora, sendo duas formas contrárias essencialmente diversas, por serem os princípios da diferença formal, também duas matérias signadas são essencialmente diversas, por serem os princípios da distinção material. Logo, não é possível a matéria do pão vir a ser a matéria pela qual se individua o corpo de Cristo. E assim, não é possível a substância de tal pão converter-se na substância do corpo de Cristo.

Mas, *em contrário*, Eusébio Emisseno diz: Não ter como uma impossível novidade a conversão do que é terreno e mortal na substância do corpo de Cristo.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, está verdadeiramente neste sacramento o corpo de Cristo, nem começa a existir nele pelo movimento local; porque aí não está como num lugar, conforme do sobredito se mostra. Donde devemos necessariamente concluir, que começa a nele existir por ser o resultado da conversão da substância do pão. Mas esta conversão não é semelhante às conversões naturais, porque é absolutamente sobrenatural, produzida pelo só poder de Deus. Por isso diz Ambrósio: É claro que a Virgem gerou fora da ordem da natureza. E no sacramento que celebramos está o corpo nascido da Virgem. Por que buscas, pois, a ordem da natureza no corpo de Cristo, pois que fora das leis da natureza nasceu da Virgem N. S. Jesus Cristo? E àquilo do Evangelho: As palavras que eu vos disse, isto é, sobre este sacramento, são espírito e vida, diz Crisóstomo: Isto é, são espirituais, por nada terem de carnal nem consequência natural; mas estarem acima de toda necessidade terrestre e das leis deste mundo.

Pois, é manifesto, que todo agente age enquanto atual. Ora, todo agente criado é determinado no seu ato, por ser de gênero e espécie determinados. Por onde, a ação de todo agente criado recai sobre um ato determinado. Ora a existência atual e determinada, de um ser, se realiza mediante a sua forma. Por onde, nenhum agente natural ou criado pode agir senão mudar uma forma. E por isso toda conversão, feita segundo as leis da natureza, é formal. Ora, Deus é o ato infinito, como estabelecemos na Primeira Parte. Logo, a sua ação se estende à natureza total do ser. Por onde, não só pode realizar a conversão formal, de modo que formas diversas se sucedam, no mesmo sujeito; mas a conversão total do ser, de modo que toda a substância de um se converta totalmente na substância de outro.

E é o que faz o poder divino neste sacramento. Pois, a substância do pão se converte todo na substância total do corpo de Cristo; e toda a substância do vinho, na substância total do sangue de Cristo. Por onde, tal conversão não é formal, mas substancial. Nem está contida entre as espécies de movimento natural, mas pode receber a denominação própria de transubstanciação.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A objeção colhe quanto à mutação formal, por ser próprio à forma existir na matéria ou num sujeito. Mas não, quanto à conversão substancial, implicando uma certa ordem das substâncias, das quais uma se converte em outra, se realiza, como no sujeito, em cada substância, como a ordem e o número.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A objeção colhe quanto à conversão ou mutação formal; porque, como dissemos, a forma existe necessariamente na matéria ou num sujeito. Mas não, quanto à conversão total da substância, a que não pode mos atribuir nenhum sujeito.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O poder de um agente finito não pode mudar uma forma em outra, nem uma em outra matéria. Mas a virtude de um agente infinito, cuja ação se estende à totalidade do ser, pode operar essa conversão; porque uma e outra forma e uma e outra matéria têm a natureza comum de ser;

e a entidade de uma pode o Autor do ser converter na entidade de outra, desaparecendo a diferença que a distinguia desta.

## **Art. 5 — Se neste sacramento permanecem os acidentes do pão e do vinho.**

**O quinto discute-se assim. — Parece que neste sacramento não permanecem os acidentes do pão e do vinho.**

1. — Pois, removido o anterior, removido fica o posterior. Ora, a substância é naturalmente anterior ao acidente, como o prova Aristóteles. Como, portanto, depois da consagração, não permanece a substância do pão neste sacramento, parece que não lhe podem permanecer os acidentes.

2. Demais. — No sacramento da verdade não pode haver nenhum engano. Ora, pelos acidentes julgamos da substância. Logo, parece que o nosso juízo se engana se, permanecendo os acidentes não permanece a substância do pão. Logo, não pode ser tal conveniente a este sacramento.

3. Demais. — Embora a nossa fé não dependa da razão, não é, contudo contrária, mas superior a ela, como se disse no principio desta obra. Ora, a nossa razão se apóia em dados dos sentidos. Logo, a nossa fé não deve ser contrária aos sentidos. Mas, é contrária a eles, porque, onde julgam haver pão, a nossa fé crê que está a substância do corpo de Cristo. Logo, não é conveniente a este sacramento que os acidentes do pão permaneçam sujeitos aos sentidos e não, a substância do pão.

4. Demais. — O que permanece, depois da conversão, é o sujeito da mutação. Se, pois, os acidentes do pão permanecem depois da conversão, os próprios acidentes é que seriam o sujeito da conversão. Ora, tal é impossível, pois, não há acidente de acidente. Logo, neste sacramento devem permanecer os acidentes do pão e do vinho.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: Nós, nas espécies do pão e do vinho, que vemos, honramos as realidades invisíveis da carne e do sangue.

**SOLUÇÃO.** — Percebemos pelos sentidos que, feita a consagração, permanecem os acidentes do pão e do vinho. O que a Divina Providência racionalmente o faz. - Primeiro, porque não costumamos os homens, antes temos horror, de comer a carne e beber o sangue humano. E por isso são nos propostos, para que os tomemos, a carne e o sangue de Cristo, sob as espécies do pão e do vinho, de que mais frequentemente nos servimos. - Segundo, para este sacramento não vir a ser a irrisão dos infiéis, se comêssemos a N. Senhor, sob espécie própria. Terceiro, para nos aproveitar ao mérito da fé o comermos invisivelmente o corpo e o sangue do Senhor.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Como diz o livro Das causas, um efeito depende mais da causa primeira que da segunda. Por isso, o poder de Deus causa primeira de tudo, pode fazer com que permaneça o posterior, desaparecido o anterior.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Neste sacramento não há nenhum engano, pois, nele estão verdadeiros acidentes, percebidos pelos sentidos. Pois, o intelecto, cujo objeto próprio é a substância, como diz Aristóteles, é preservado do engano pela fé.

Donde se deduz a **RESPOSTA À TERCEIRA.** — Pois, a fé não é contrária ao sentido, mas tem por objeto o que os sentidos não atingem.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Esta conversão não tem sujeito próprio, como se disse. Mas, os acidentes remanescentes conservam alguma semelhança do sujeito.

## **Art. 6 — Se feita a consagração, remanesce neste sacramento a forma substancial do pão.**

**O sexto discute-se assim.** — Parece que, feita a consagração, remanesce neste sacramento a forma substancial do pão.

1. — Pois, como se disse, feita a consagração, remanescem os acidentes. Ora, o pão, sendo um produto artificial, também a sua forma é accidental. Logo, remanesce, feita a consagração.

2. Demais. — A forma do corpo de Cristo é a alma, pois, como diz Aristóteles, a alma é o ato do corpo físico, tendo a vida em potência. Ora, não se pode dizer que a forma substancial do pão se converta na alma. Logo, remanesce, feita a consagração.

3. Demais. — A operação própria de um ser resulta da sua forma substancial. Ora, o remanescente neste sacramento nutre, e produz todos os efeitos produzidos pelo pão real. Logo, a forma substancial do pão permanece feita a consagração.

Mas *em contrário*. - A forma substancial do pão faz parte da substância do pão. Ora, a substância do pão se converte no Corpo de Cristo, como se disse. Logo, a forma substancial do pão não permanece.

**SOLUÇÃO.** — Certos disseram que depois da consagração, não só permanecem os acidentes do pão, mas também a forma substancial dele. Mas isto não pode ser. Primeiro, porque se a forma substancial do pão permanecesse só a matéria do pão é que se converteria no corpo de Cristo. Donde a conclusão, que não se converteria totalmente no corpo de Cristo, mas na matéria dele. O que repugna à fórmula do sacramento que reza: Isto é o meu corpo. - Segundo, porque se a forma substancial do pão permanecesse, ou permaneceria na matéria ou separada da matéria: ora, a primeira alternativa não pode ser. Porque se permanecesse na matéria do pão, então a substância do pão permaneceria totalmente,- o que vai contra o que já dissemos. E em outra matéria não poderia permanecer, porque uma forma própria não existe senão na matéria própria. Se porem permanecesse separada da matéria, então seria uma forma inteligível em ato, e também inteligente, pois, tais são todas as formas separadas da matéria: - Terceiro, tal seria inconveniente a este sacramento. Pois, os acidentes do pão neste sacramento permanecem para, sob eles, ser visto o corpo de Cristo, mas não na sua espécie própria, como se disse. Donde devemos concluir que a forma substancial do pão não permanece.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Nada impede uma produção da arte ter forma, não accidental, mas substancial: assim, a arte pode produzir rãs e serpentes. Mas tal forma a arte não na produz por virtude própria, senão em virtude dos princípios naturais. E deste modo produz a forma substancial do pão, em virtude do fogo, que coze a matéria feita de farinha e água.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A alma é a forma do corpo, que lhe dá a ordem total do ser perfeito: o ser, o ser corpóreo, o ser animado e assim por diante. Por onde, a forma do pão se converte na forma do corpo de Cristo, enquanto lhe dá o ser corpóreo, não porem enquanto lhe dá o ser animado de uma determinada alma.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Dos efeitos do pão uns dele resultam em razão dos acidentes, como o de afetar os nossos sentidos. E tais efeitos os produzem as espécies do pão, depois da consagração, por causa dos seus acidentes remanescentes. Mas outros efeitos o pão os produz, ou em razão da matéria -

tal a sua conversão em outro ser; ou em razão da sua forma substancial - tal o resultante da sua espécie, como o de nos alimentar a vida. E tais efeitos os encontramos neste sacramento, não em virtude da forma ou da matéria, que permanecem, mas por serem milagrosamente conferidos aos próprios acidentes, como diremos mais abaixo.

## **Art. 7 — Se a conversão de que se trata se faz instantânea ou sucessivamente.**

**O sétimo discute-se assim. — Parece que a conversão de que se trata não se faz instantânea, mas sucessivamente.**

1. — Pois, nessa conversão existe primeiro, a substância do pão e, depois, a substância do corpo de Cristo. Logo, uma e outra existe não num mesmo instante, mas em dois. Ora, entre dois instantes quaisquer há um tempo intermédio. Logo, há de necessariamente essa conversão operar-se no tempo sucessivo que medeia entre o último instante, em que ainda existe o pão, e o primeiro instante, em que já aí existe o corpo de Cristo.

2. Demais. — Toda conversão implica o vir a ser e o ser feito. Ora, um não se identifica com o outro, pois, o vir a ser não existe; e o feito já deixou de existir. Logo, nesta conversão há anterioridade e posterioridade. E, portanto não pode ser instantânea, mas é sucessiva.

3. Demais. — Ambrósio diz que este sacramento se celebra pela palavra de Cristo. Ora, a palavra de Cristo é proferida sucessivamente. Logo, esta conversão se opera sucessivamente.

Mas, *em contrário*, esta conversão se opera pelo poder infinito, cuja operação é subitânea.

**SOLUÇÃO.** — Uma mudança pode ser instantânea por três razões. - De um modo, por parte da forma, termo da mutação. Se, pois, houver uma forma susceptível de mais e de menos, como a saúde, o sujeito a recebe sucessivamente. Ora, a forma substancial, não sendo susceptível de mais nem de menos, é recebida pela matéria instantaneamente. - De outro modo, por parte do sujeito, que às vezes é preparado sucessivamente para receber a forma. Por isso a água se aquece sucessivamente. Mas quando já o sujeito está na disposição última para receber a forma, recebe-a instantaneamente. Assim, um corpo diáfano é iluminado subitamente. - De um terceiro modo, quando o agente tem um poder infinito pode dispor imediatamente a matéria, para receber a forma. Assim, refere o Evangelho, que quando Cristo disse: Epheta, que quer dizer - abre-te, no mesmo instante se abriram os olhos do paciente e se lhe soltou a prisão da língua.

E, por estas três razões, a conversão de que se trata é instantânea. - Primeiro, porque a substância do corpo de Cristo, em que termina esta conversão, não é susceptível de mais nem de menos. - Segundo, porque nesta conversão não há nenhum sujeito preparado sucessivamente. - Terceiro, porque a operação resulta do poder infinito de Deus.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Certos (como Alberto Magno e S. Boaventura) não concedem, absolutamente falando, que entre dois instantes quaisquer haja um tempo intermediário. Isto, dizem se dá com dois instantes referidos ao mesmo movimento; não porem com dois instantes relativos a termos diversos. Por onde, entre o instante que mede o fim do repouso, e outro instante que mede o princípio do movimento, não há tempo intermediário. - Mas nisto se enganam. Porque a unidade do tempo e do instante, ou ainda a pluralidade deles, não dependem de movimentos quaisquer, mas do movimento do céu, medida de todos os movimentos e repouso. Por isso outros o

concedem, em se tratando do tempo que mede o movimento dependente do movimento do céu. Mas há certos movimentos não dependentes do movimento do céu nem por este medidos, como na Primeira Parte dissemos, dos movimentos dos anjos. Por onde, entre esses dois instantes, correspondentes aos referidos movimentos, não há tempo intermediário. - Mas isto não se dá no caso vertente. Porque, embora a conversão, de que se trata não dependa em si mesma do movimento do céu, depende porém da prolação de certas palavras, que necessariamente há de medir-se pelo movimento do céu. E, portanto, é forçoso haver um tempo médio entre dois instantes determinados quaisquer na conversão em questão.

Por isso outros dizem, que o instante em que por último existe o pão e o em que primeiro existe o corpo de Cristo, são por certo dois, relativamente ao medido, mas são um só relativamente ao tempo que os mede; assim como quando duas linhas se tocam, são dois os pontos pertencentes a duas linhas, mas apenas um ponto da parte da linha continente. - Mas este símile não colhe. Porque o instante e o tempo não são medida intrínseca aos movimentos particulares, como a linha e o ponto o são, dos corpos; mas são uma medida extrínseca, como o lugar, para os corpos.

Donde, outros opinam pela identidade entre o instante e a realidade, embora difiram racionalmente. - Mas, segundo esta opinião, os contrários existiriam real e simultaneamente. Pois, a diversidade de razão não introduz nenhuma variação na realidade. Portanto, devemos concluir, que esta conversão, como dissemos, se opera pelas palavras de Cristo, proferidas pelo sacerdote, de modo que o instante último da prolação das palavras é o primeiro da existência do corpo de Cristo no sacramento, havendo aí, em todo o tempo precedente, a substância do pão. Em cujo tempo não devemos supor nenhum instante proximamente precedente ao último, porque o tempo não se compõe de instantes consecutivos uns aos outros, como o prova Aristóteles. Portanto, devemos por certo admitir um primeiro instante da existência do corpo de Cristo, mas não um último instante, em que existe a substância do pão; mas sim, um último tempo. E o mesmo se dá nas mutações naturais, como está claro no Filósofo.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Nas mutações instantâneas, vir a ser e ser feito são simultâneos, assim como simultâneos são o iluminar-se e o estar iluminado. Pois, em tais casos, ser feito, diremos do que já existe; e vir a ser, do que não existia antes.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Esta conversão, como se disse, se opera no último instante da prolação das palavras; porque então se completa a significação delas, que é eficaz nas formas dos sacramentos. Donde não se segue que esta conversão seja sucessiva.

## **Art. 8 — Se é falsa a proposição: o pão se torna no corpo de Cristo.**

**O oitavo discute-se assim. — Parece falsa a proposição: O pão se torna no corpo de Cristo.**

1. — Pois, o de que outra coisa se faz também dizemos que nesta se torna, mas não ao inverso. Assim, dizemos que do branco se faz o negro e que o branco se torna negro. Mas, embora digamos que um homem se fez negro, contudo não dizemos que do homem se faça o negro, como está claro em Aristóteles. Se portanto, é verdade que do pão se faz o corpo de Cristo, será verdade dizer-se que o pão se torna no corpo de Cristo. O que é falso, pois o pão não é sujeito da facção, mas é antes o termo dela. Logo, não se diz com verdade, que do pão se faz o corpo de Cristo.

2. Demais. — O devir se termina no ser ou no ser feito. Ora a proposição seguinte nunca é verdadeira: O pão é o corpo de Cristo ou, o pão foi feito o corpo de Cristo; ou ainda, o pão será o corpo de Cristo. Logo, parece que também esta não é verdadeira: Do pão se faz o corpo de Cristo.

3. Demais. — Tudo aquilo, de que outra causa se faz, nesta se converte. Ora, esta proposição é falsa: O pão se converte no corpo de Cristo, porque tal conversão seria mais miraculosa que a criação, na qual, contudo não se diz, que o não ser se convertesse no ser. Logo, resulta que também esta é falsa: Do pão se faz o corpo de Cristo.

4. Demais. — Aquilo de que uma coisa se faz pode ser tal coisa. Ora, esta é falsa: O pão pode ser o corpo de Cristo. Logo, também est'outra o é: Do pão se, faz o corpo de Cristo.

Mas, *em contrário*, diz Ambrósio: Quando se opera a consagração do pão se faz o corpo de Cristo.

**SOLUÇÃO.** — A conversão do pão no corpo de Cristo, de certo modo convém com a criação e a transmutação natural; e de certo outro, difere de ambas. Pois, é comum a essas três ordens de termos o ser um consecutivo ao outro, a saber: na criação, o ser depois do não ser; neste sacramento, o corpo de Cristo, depois da substância do pão; na transmutação natural, o branco depois do preto ou o fogo depois do ar. É que esses termos não são simultâneos. Ora, a conversão de que agora falamos convém com a criação, porque em nenhuma delas há um sujeito comum a um e outros dos extremos. Cujo contrário aparece em toda transmutação natural. Por outro lado, esta conversão tem dupla conveniência com a transmutação natural, embora não semelhantemente. - Primeiro, porque em uma e outra um dos extremos se converte no outro, como o pão, no corpo de Cristo e o ar, no fogo: mas o não ser não se converte no ser. Essa conversão, porém de um extremo a outro não se processa do mesmo modo em ambos os casos. Pois, neste sacramento, toda substância do pão se transforma totalmente no corpo de Cristo; ao passo que nas transmutações naturais a matéria de um corpo recebe a forma do outro, depois de ter perdido a forma anterior. - A segunda conveniência está que em ambas as transformações, há algo que não muda o que não acontece na criação. Mas diferentemente; pois, nas transmutações naturais permanece a mesma a matéria ou o sujeito; ao passo que neste sacramento os acidentes é que permanecem os mesmos. Donde podemos concluir os diferentes modos com que nesses casos devemos predicar. Pois, não existindo os extremos simultaneamente em nenhuma das três transformações referidas, por isso em nenhuma delas pode um extremo ser predicado de outro pelo verbo substantivo no tempo presente. Assim, não dizemos - o não ser, é ser ou o pão é o corpo de Cristo, ou o ar é fogo, ou o preto é branco.

Mas, levando em conta a ordem dos extremos, podemos usar em todas estas proposições, da preposição de (ex), designativa da ordem. Assim, podemos própria e verdadeiramente dizer: do não ser se faz o ser; e, do pão, o corpo de Cristo; e, do ar, o fogo; ou, do branco o negro. Como, porém; na criação um extremo não se transforma no outro não podemos nela, usar da palavra - conversão, de modo a dizermos que o não ser se converte no ser. Palavra porém de que podemos usar neste sacramento, bem como nas transformações naturais. Mas como neste sacramento uma substância se muda totalmente em outra, por isso, essa conversão se chama propriamente transsubstanciação. Além disso, como a essa conversão não podemos atribuir nenhum sujeito, o que se verifica, nas transformações naturais, em relação ao sujeito, não o podemos atribuir, nesta conversão. - E primeiro, é manifesto, que do sujeito resulta a possibilidade para termos opostos; em razão do que, dizemos, que o branco pode ser preto, e, o ar pode ser fogo. Embora esta última proposição não seja tão própria como a primeira; porque o sujeito de branco, que tem a possibilidade de vir a ser a negrura, é a substância do branco na sua totalidade, pois a brancura não é parte dela; ao passo que o sujeito da forma do ar é parte dele; por isso, quando dizemos - o ar pode ser fogo, isso é verdade em razão da parte, por sínodoque. Mas, na conversão eucarística, e semelhantemente na criação, por não haver nenhum sujeito, não dizemos que um extremo pode se transformar no outro; assim, que o não-ser possa se transformar no ser, ou que o pão possa ser o corpo de Cristo. E pela mesma razão não podemos

propriamente dizer que do não ser se faça o ser, ou que o pão se torne no corpo de Cristo, porque a preposição de (de) designa a causa consubstancial; e essa consubstancialidade dos extremos, nas transmutações naturais, consiste na sua conveniência no mesmo sujeito. - E por semelhante razão, não se pode conceder que o pão será o corpo de Cristo, ou que se faça o corpo de Cristo, como também não se concede, na criação, que o não ser será o ser, ou que o não ser se faça o ser. Porque esses modos de falar se verificam nas transmutações naturais em razão do sujeito, por exemplo, quando dizemos - o branco se faz negro, ou, o branco será negro.

Como porem neste sacramento, feita a conversão, ainda há um remanescente, a saber, os acidentes do pão, como dissemos, algumas dessas locuções podem, por uma certa semelhança, ser concedidas. Assim; o pão se faz o corpo de Cristo, ou, o pão será o corpo de Cristo, ou do pão se faz o corpo de Cristo. Entendendo-se pela palavra - pão - não a substância do pão, mas em universal, o conteúdo das espécies do pão, sob as quais estava primeiro contida a substância do pão e depois, o corpo de Cristo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Aquilo de que uma coisa se faz, às vezes importa simultaneamente o sujeito com um dos extremos da transmutação; assim, quando dizemos - do (ex) branco se faz o negro. Mas outras vezes importa só o oposto ou o extremo, como quando dizemos - da (ex) manhã se faz o dia. E assim também no caso proposto, embora propriamente digamos, que do (ex) pão se faz o corpo de Cristo, mas não possamos dizer, com propriedade - o pão se faz o corpo de Cristo salvo por uma certa semelhança, como dissemos.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Aquilo, de que alguma coisa se faz, será às vezes essa coisa, por causa do sujeito que implica. Ora, como a conversão de que se trata, não tem nenhum sujeito, não há semelhança de razão.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Nesta conversão há maiores dificuldades que na criação, onde a única dificuldade é fazer alguma coisa, do nada; o que porem pertence ao modo próprio de produção da primeira causa que nenhuma coisa pressupõe. Ao passo que nesta conversão não só é difícil a conversão de uma totalidade em outra, de modo que nada reste da primeira o que não se dá com o modo comum de produção de nenhuma causa; mas também outra dificuldade é a permanência dos acidentes, corrupta a substância. E há ainda muitas outras dificuldades de que a seguir trataremos. Contudo, empregamos neste sacramento a palavra conversão, não, porém na criação, como dissemos.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Como dissemos, a potência respeita ao sujeito, o que não podemos admitir na conversão vertente. Por isso não concedemos que o pão, possa ser o corpo de Cristo; pois, esta conversão não se faz pela potência passiva da criatura, mas pela só potência ativa do Criador.

## **Questão 76: Do modo pelo qual Cristo está neste sacramento**

Em seguida devemos tratar do modo pelo qual Cristo está neste sacramento.

E nesta questão discute-se oito artigos:

### **Art. 1 — Se Cristo está totalmente contido neste sacramento.**

**O primeiro discute-se assim. — Parece que Cristo não está totalmente contido neste sacramento.**

1. — Pois Cristo começa a existir neste sacramento pela conversão do pão e do vinho. Ora, é manifesto que o pão e o vinho não podem converter-se nem na divindade de Cristo nem na sua alma. Logo, havendo em Cristo três substâncias - a da divindade, a da alma e a do corpo, como se disse - resulta que ele não está totalmente neste sacramento.

2. Demais. — Cristo está neste sacramento do modo por que o convém à alimentação dos fiéis, que consiste na comida e na bebida, como se disse. Ora, o Senhor diz: A minha carne verdadeiramente é comida, e o meu sangue verdadeiramente é bebida. Logo, só a carne e o sangue de Cristo estão contidos neste sacramento. Mas o corpo de Cristo tem muitas outras partes - nervos, ossos e semelhantes. Logo, o corpo de Cristo não está totalmente contido neste sacramento.

3. Demais. — Um corpo de maior quantidade não pode ser totalmente contido pela medida de um de menor quantidade. Ora, a medida do pão e do vinho consagrados é muito menor que a medida própria ao corpo de Cristo. Logo, não é possível Cristo estar totalmente contido neste sacramento.

Mas, *em contrário*, diz Ambrósio: Naquele sacramento está Cristo.

**SOLUÇÃO.** — É absolutamente necessário confessarmos, segundo a fé, católica, que Cristo está totalmente neste sacramento. Devemos porém saber que algo de Cristo está neste sacramento de dois modos: quase por força do sacramento e por natural concomitância. - Por força do sacramento, está sob as espécies deste aquilo em que diretamente se converte a substância preexistente do pão e do vinho, como o significam as palavras de forma, que são eficazes neste sacramento, bem como nos outros, e que são: Isto é o meu corpo, Isto é o meu sangue. - Por concomitância natural, porém, está neste sacramento o com que realmente está unido àquilo em que termina a referida conversão. Ora, quando duas coisas estão realmente unidas, onde quer que uma esteja realmente, aí há de a outra também estar. Mas só por operação da alma se discernem as coisas realmente unidas.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A conversão do pão e do vinho não têm por termo a divindade ou a alma de Cristo; e por consequência a divindade ou a alma de Cristo não estão neste sacramento por força do mesmo, mas por concomitância real. Mas, como a divindade nunca depôs o corpo assumido, onde quer que esteja o corpo de Cristo, aí estará necessariamente também a sua divindade. Por isso, neste sacramento está necessariamente a divindade de Cristo, concomitante ao seu corpo. Daí o ler-se rio Símbolo Efesino: Tomamo-nos participantes do corpo e do sangue de Cristo, não como se comêssemos uma carne comum, ou a de um varão santificado e unido ao Verbo pela unidade da dignidade, mas uma carne verdadeiramente santificante e feita própria do Verbo mesmo. Quanto porém à alma, foi realmente separada do corpo, como se disse. Por onde, se no tríduo da morte de Cristo fosse celebrada este sacramento, nele não estaria a sua alma, nem por força do sacramento nem por concomitância real. Mas, como Cristo, ressurgido dos mortos, já não morre, na frase do Apóstolo, a sua alma lhe está sempre realmente unida ao corpo. Por onde, neste sacramento o corpo de Cristo está pela força mesma do sacramento; mas a alma de Cristo nele está por concomitância real.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Por força do sacramento, este contém, quanto à espécie do pão, não só a carne, mas todo o corpo de Cristo, a saber, os ossos, os nervos e partes semelhantes. O que resulta da forma mesma deste sacramento, que não reza - Esta é a minha carne, mas - Isto é o meu corpo. Por onde, quando o Senhor disse A minha carne é verdadeiramente comida carne aí significa todo o corpo, porque, segundo o costume humano, é mais própria para ser comida, pois comumente nos nutrimos da carne dos animais, não porém dos OSSOS e partes semelhantes.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como dissemos, feita a conversão do pão no corpo de Cristo ou a do vinho no sangue, os acidentes de um e de outro permanecem. Por onde é claro que as dimensões do pão e do vinho não se convertem nas do corpo de Cristo, mas uma substância é a que se converte em outra. E assim a substância do corpo de Cristo ou do sangue está neste sacramento por força mesma do sacramento, não porem as dimensões do corpo ou do sangue de Cristo. Por onde, é claro que o corpo de Cristo está neste sacramento substancialmente e não, quantitativamente. Ora, a totalidade própria à substância contém-se indiferentemente numa quantidade pequena ou grande; assim como a natureza total do ar está numa quantidade grande ou pequena dele, e a total natureza do homem num homem grande ou num pequeno. Por onde, a substância total do corpo e do sangue de Cristo está contida neste sacramento, depois da consagração, assim como antes da consagração, estava aí contida a substância do pão e do vinho na sua totalidade.

## **Art. 2 — Se sob uma e outra espécie deste sacramento Cristo está contido totalmente.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que sob uma e outra espécie deste sacramento Cristo não está totalmente contido.**

1. — Pois, este sacramento se ordena à salvação dos fiéis, não em virtude das espécies, mas em virtude do que está nelas, contido. Porque as espécies já existiam antes da consagração, donde tira este sacramento a sua virtude. Se, portanto, nada contém uma espécie que também não contenha a outra, mas Cristo está totalmente numa e noutra, resulta ser inútil uma delas neste sacramento.

2. Demais. — Como se disse, na denominação de carne estão contidas todas as outras partes do corpo, como os ossos, os nervos e outras semelhantes. Ora, o sangue é uma das partes do corpo humano, como está claro em Aristóteles. se pois, o sangue de Cristo está contido na espécie do pão, assim como nele estão contidas as outras partes do corpo, não deveria o sangue ser consagrado separadamente, assim como não é consagrada separadamente a outra parte do corpo.

3. Demais. — O já feito não pode sê-lo de novo. Ora, o corpo de Cristo já começou a existir neste sacramento pela consagração do pão. Logo não pode começar a existir de novo pela consagração do vinho. E assim, na espécie do vinho não estará contido o corpo de Cristo e, por consequência, nem todo Cristo. Logo, sob uma e outra espécie não esta contido, Cristo totalmente.

Mas, *em contrário*, àquilo do Apóstolo - o cálice - diz a Glosa: sob uma e outra espécie, isto é, do pão e do vinho, tomamos o mesmo Cristo. Donde se conclui que Cristo está totalmente sob uma e outra espécie.

**SOLUÇÃO.** — Devemos ter certissimamente que sob uma e outra espécie está todo Cristo. Mas de modos diferentes. Assim, sob as espécies do pão está o corpo de Cristo por força do sacramento; e o sangue, por concomitância real, como dissemos quando tratamos da alma e da divindade de Cristo. De outro lado sob as espécies do vinho está o sangue de Cristo, por força do sacramento, e o corpo de

Cristo, por concomitância real, como a alma e a divindade. Porque, no sacramento o sangue de Cristo não lhe está separado do corpo, como o esteve no tempo da paixão e da morte. Por onde, se então fosse este sacramento celebrado, sob as espécies do pão estaria o corpo de Cristo, sem o sangue; e sob as espécies do vinho, o sangue sem o corpo, como o era da realidade das coisas.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Embora Cristo esteja totalmente sob uma e outra espécie, contudo nenhuma delas é inútil. - Primeiro porque serve de representar a paixão de Cristo, em que o sangue se separou do corpo. Por isso, na forma da consagração do sangue se faz menção da sua efusão. - Segundo tal é conveniente ao uso deste sacramento, a fim de ser dado separadamente aos fiéis - o corpo de Cristo, como comida e o sangue como bebida. Terceiro, quanto ao efeito, pois, como dissemos, o corpo é dado para a salvação do nosso corpo e sangue, para a salvação da alma.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Na paixão de Cristo de que este sacramento é o memorial, não houve outras partes do corpo separadas das demais como, o sangue; mas o corpo permaneceu na sua integridade, conforme àquilo da Escritura: Por isso, neste sacramento o sangue é consagrado separadamente do corpo, mas não outra parte qualquer, separada do conjunto.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como dissemos o corpo de Cristo não está sob a espécie do vinho, por força do sacramento, mas por concomitância real. Por onde depois de consagrado o vinho aí não está o corpo de Cristo por si mesmo, mas por concomitância.

### **Art. 3 — Se o corpo de Cristo está todo em qualquer parte das espécies do pão ou do vinho.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que o corpo de Cristo não está todo em qualquer parte das espécies do pão e do vinho.**

1. — Pois. essas espécies não podem dividir-se ao infinito. Se portanto Cristo estivesse todo em cada uma das partes das espécies referidas, estaria por consequência infinitas vezes neste sacramento. O que é inadmissível, porque o infinito repugna, não só à natureza, mas também à graça.

2. Demais. — O corpo de Cristo, sendo orgânico, tem partes em determinadas distantes uma das outras, como um olho, do outro, e os olhos, dos ouvidos. Ora, tal não podia dar-se se Cristo estivesse todo em qualquer das espécies: porque então, qualquer parte estaria necessariamente em qualquer outra e, portanto, onde estivesse uma estaria também à outra. Logo, não pode Cristo estar todo em qualquer parte da hóstia ou do vinho contido no cálice.

3. Demais. — O corpo de Cristo conserva sempre a natureza de um verdadeiro corpo, nem se transforma nunca no espírito. Ora, é da natureza do corpo ter uma quantidade numa certa posição, como o ensina Aristóteles. Mas essa quantidade requer essencialmente que partes diversas ocupem partes diversas do lugar. Logo, parece que não é possível o corpo de Cristo estar todo em qualquer parte das espécies.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Cada qual recebe a N. S. Jesus Cristo que está todo em cada uma das partes nem fica diminuído por estar em cada uma mas ao contrário da se todo em cada uma delas.

**SOLUÇÃO.** — Como do sobredito resulta, neste sacramento a substância do corpo de Cristo está por força mesma do sacramento ao passo que a quantidade dimensiva nele está em virtude da concomitância real. Logo, o corpo de Cristo está neste sacramento substancialmente, isto é, ao modo pelo qual a substância está contida nas suas dimensões; não porem ao modo das dimensões, isto é, não

do modo pelo qual a quantidade dimensiva de um corpo está na quantidade dimensiva do lugar. Ora, como é manifesto, substância, por natureza, esta toda em qualquer parte das dimensões em que esta contida, assim como em qualquer parte do ar esta todo ele, por natureza, em qualquer parte do pão está, por natureza, todo o pão. E isto indiferentemente: quer estejam as dimensões divididas atualmente, como quando o ar é dividido ou o pão cortado; quer também se estivessem indivisas em ato, mas forem divisíveis em potência. Por onde é manifesto que o corpo de Cristo está todo em cada parte das espécies do pão, mesmo a hóstia permanecendo inteira, e não somente quando é fracionada como dizem certos, aduzindo o exemplo da imagem que aparece num espelho, a qual aparece una, num espelho inteiro, ao passo que, num espelho partido, aparece cada imagem em cada uma das partes do espelho. Pois, esse símile não é perfeito. Porque, a multiplicação dessas imagens se dá num espelho quebrado por causa das diversas reflexões das partes diversas ao espelho; ao passo que no caso vertente não há senão uma consagração em virtude da qual o corpo de Cristo está neste sacramento.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O número resulta da divisão. Por onde, enquanto a quantidade permanece indivisa, nem o substância da coisa está várias vezes sob as suas dimensões próprias nem o corpo de Cristo sob as dimensões do pão. E por consequência nem infinitas vezes; mas tantas vezes quantas as partes divididas.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Essa distância determinada das partes de um corpo orgânico se funda na quantidade dimensiva dele; mas a natureza da substância precede mesmo a quantidade dimensiva. Por onde a conversão da substância do pão, tendo como termo direto a substância do corpo de Cristo, segundo cujo modo o corpo de Cristo está própria e diretamente neste sacramento, essa distância entre as partes existe por certo no corpo mesmo verdadeiro de Cristo: mas não é segundo essa distância que está neste sacramento, mas ao modo da sua substância, como se disse.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A objeção colhe quanto à natureza que um corpo tem pela quantidade dimensiva. Ora, dissemos que o corpo de Cristo não está neste sacramento em razão da quantidade dimensiva, mas substancialmente como dissemos.

## **Art. 4 — Se a quantidade dimensiva do corpo de Cristo está toda neste sacramento.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que a quantidade dimensiva do corpo de Cristo não está toda neste sacramento.**

1. — Pois, como se disse, todo o corpo de Cristo está contido em qualquer parte da hóstia consagrada. Ora, nenhuma quantidade dimensiva está contida roda num todo e em qualquer das partes dele. Logo é impossível que toda a quantidade dimensiva do corpo de Cristo esteja contida neste sacramento.

2. Demais. — É impossível duas quantidades dimensivas existirem simultaneamente, mesmo se uma esteja separada, e a outra num corpo natural, como está claro no Filósofo. Ora, neste sacramento permanece a quantidade dimensiva do pão, como os nossos sentidos o atestam. Logo, aí não está o corpo de Cristo quantitativamente.

3. Demais. — Se duas quantidades dimensivas desiguais forem justapostas, a maior se estende além da menor. Ora, a quantidade dimensiva do corpo de Cristo é muito maior que a quantidade dimensiva da hóstia consagrada em todas as dimensões. Se portanto, neste sacramento coexiste a quantidade dimensiva do corpo de Cristo como a quantidade dimensiva da hóstia, a quantidade dimensiva do corpo de Cristo se estende além da quantidade da hóstia que contudo não existe sem a substância do corpo de

Cristo. Logo, a substância do corpo de Cristo estará neste sacramento, mesmo sem a espécie do pão. O que é inadmissível, pois, a substância do corpo de Cristo não está neste sacramento senão pela consagração do pão, como se disse. Logo, é impossível o corpo de Cristo estar quantitativa e totalmente neste sacramento.

Mas, *em contrário*, a quantidade dimensiva de um corpo não se separa, quanto ao ser, da substância dele. Ora, neste sacramento está totalmente a substância do corpo de Cristo, como se estabeleceu. Logo, a quantidade dimensiva do corpo de Cristo está toda neste sacramento.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos de dois modos algo de Cristo está neste sacramento: por força do sacramento e por concomitância real. - Por força do sacramento, a quantidade dimensiva do corpo de Cristo não está neste sacramento. Mas por força do sacramento neste está aquilo que é diretamente o termo da conversão. Ora, a conversão neste sacramento operado diretamente, termina na substância do corpo de Cristo mas não nas suas dimensões. O que resulta de permanecer a quantidade dimensiva, feita a consagração e desaparecida só a substância do pão. Como porem a substância do corpo de Cristo não fica realmente dividida da sua quantidade dimensiva e dos outros acidentes, daí vem que, em virtude da concomitância real, está neste sacramento totalmente a quantidade dimensiva do corpo de Cristo e todos os seus acidentes.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O modo de ser de uma coisa se determina pelo que lhe é essencial e não pelo que lhe é accidental. Assim, um corpo é visível por ser branco e não por ser doce; embora esse mesmo corpo possa ser branco e doce. Por onde, a doçura é visível enquanto brancura, e não enquanto doçura. Ora, como em virtude deste sacramento está no altar a substância do corpo de Cristo, e a sua quantidade dimensiva aí está concomitantemente e quase por acidente, por isso a quantidade dimensiva do corpo de Cristo está neste sacramento, não ao modo que lhe é a ele próprio, isto é, estando toda no todo e cada parte em cada parte - mas a modo de substância, que por natureza está toda no todo e toda em cada parte.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Duas quantidades dimensivas não podem coexistir simultaneamente no mesmo sujeito, de maneira que cada uma aí esteja ao modo próprio de quantidade dimensiva. Ora, neste sacramento, a quantidade dimensiva do pão está ao seu modo próprio, isto é, segundo uma certa comensuração; mas não a quantidade dimensiva do corpo de Cristo, que aí está ao modo da substância, como dissemos.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A quantidade dimensiva do corpo de Cristo não está neste sacramento enquanto susceptível de comensuração, próprio à quantidade, em virtude do qual uma quantidade maior é mais extensa que uma menor; mas aí está do modo já referido.

## **Art. 5 — Se o corpo de Cristo está neste sacramento como em um lugar.**

**O quinto discute-se assim.** — Parece que o corpo de Cristo está neste sacramento como em um lugar.

1. — Pois, estar em alguma coisa definida ou circunscritivamente, é um modo de estar locativamente. Ora, o corpo de Cristo está definidamente neste sacramento, porque aí está onde estão as espécies do pão ou do vinho, que não estão num outro lugar do altar. E também aí está circunscritivamente, porque de modo está contido na superfície da hóstia consagrada, que nem a excede nem é dela excedida. Logo, o corpo de Cristo está neste sacramento como num lugar.

2. Demais. — O lugar das espécies do pão não é o vácuo porque a natureza não se compadece com o vácuo. Nem aí está a substância do pão como se estabeleceu mas só o corpo de Cristo. Logo o corpo de Cristo enche esse lugar. Ora, tudo o que enche um lugar, nele está situado localmente. Logo, o corpo de Cristo está neste sacramento localmente.

3. Demais. — Como se disse, neste sacramento está o corpo de Cristo com a sua quantidade dimensiva e com todos os seus acidentes. Ora, estar num lugar é acidente do corpo, por isso a ubicação se enumera entre os nove gêneros de acidentes. Logo, o corpo de Cristo está neste sacramento localmente.

Mas, *em contrário*, lugar e locado devem ser iguais, como está claro no Filósofo. Ora, o lugar onde está este sacramento é muito menor que o corpo de Cristo. Logo, o corpo de Cristo não está neste sacramento como num lugar.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos o corpo de Cristo não está neste sacramento ao modo próprio da quantidade dimensiva, mas antes ao modo da substância. Ora, todo corpo locado está no lugar ao modo da quantidade dimensiva, isto é, enquanto é comensurado com o lugar segundo a sua quantidade dimensiva. Donde se conclui, que o corpo de Cristo não está neste sacramento como em um lugar, mas ao modo da substância, isto é, do modo pelo qual a substância está contida nas dimensões. Pois, sucede a substância do corpo de Cristo, neste sacramento, à substância do pão. Por onde assim como a substância do pão não estava localmente contida nas suas dimensões, mas ao modo da substância, assim nem o está a substância do corpo de Cristo. Não é porem a substância do corpo de Cristo o sujeito dessas dimensões, como o era a substância do pão. Por onde, o pão, em virtude das suas dimensões aí estava localmente, porque ocupava um lugar condizente com as próprias dimensões. Ao passo que a substância do corpo de Cristo ocupava esse lugar mediante dimensões alheias; de modo que, inversamente as dimensões próprias do corpo de Cristo ocupam esse lugar mediante a substância. O que é contrário à natureza do corpo locado. Por onde, de nenhum modo o corpo de Cristo está neste sacramento localmente.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Cristo não está neste sacramento de maneira definida, porque então não estaria a não ser no altar onde o sacramento é celebrado; e contudo está também no céu em espécie própria e em muitos altares sob a espécie sacramental. Semelhantemente é também claro que não está neste sacramento circunscritivamente, porque nele não está segundo a comensuração da quantidade própria, como se disse. O que porém não está fora da superfície do sacramento, nem está em outra parte do altar, aí não está definida e circunscritivamente, mas aí começa a estar pela consagração e pela conversão do pão e do vinho, como dissemos.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O lugar em que está o corpo de Cristo não está vazio. Nem contudo está propriamente cheio da substância do corpo de Cristo, que aí não está localmente, como se disse. Mas está cheio das espécies sacramentais, que podem ocupar o lugar, ou pela natureza das dimensões, ou pelo menos miraculosamente, assim como subsistem miraculosamente a modo de substância.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Os acidentes do corpo de Cristo estão neste sacramento, segundo se disse, por concomitância real. Por onde, aqueles acidentes do corpo de Cristo estão neste sacramento, que lhe são intrínsecos. Ora, estar em um lugar é um acidente relativamente ao continente extrínseco. Por isso não está Cristo necessariamente neste sacramento como num lugar.

## **Art. 6 — Se o corpo de Cristo se moveu, movendo-se o sacramento.**

**O sexto discute-se assim. — Parece que o corpo de Cristo se move, movendo-se o sacramento.**

1. — Pois, diz o Filósofo, que quando nos movemos, move-se tudo o existente em nós. Isso é verdade, mesmo da substância espiritual da alma. Ora, Cristo está neste sacramento, como se disse. Logo, move-se quando se ele move.

2. Demais. — A verdade deve responder à figura. Ora, do Cordeiro Pascal, que era a figura deste sacramento, nada restava até a manhã, como preceituava a Lei. Logo, nem neste sacramento, se for conservado para o dia seguinte, estará o corpo de Cristo. Portanto, nele não está de um modo imóvel.

3. Demais. — Se Cristo permanecesse neste sacramento até o dia seguinte, pela mesma razão nele permaneceria por todo o tempo subsequente; pois, não se pode dizer que aí cesse de estar desaparecendo as espécies, porque a existência do corpo de Cristo não depende dessas espécies. Ora, Cristo não permanece neste sacramento por todo o tempo futuro. Logo, parece que já no dia seguinte, ou depois de pouco tempo, deixa de estar neste sacramento. Donde se conclui, que Cristo está neste sacramento, sujeito ao movimento.

Mas, *em contrário*. — Impossível, é um ente estar em movimento e em repouso, porque então, nele se realizariam os contraditórios. Ora, o corpo de Cristo está no céu em repouso. Logo, não está neste sacramento sujeito ao movimento.

**SOLUÇÃO.** — Um ser uno quanto ao seu sujeito, mas múltiplo por natureza, nada impede que se mova, de um modo, e permaneça imóvel, de outro. Assim, uma coisa é ser um corpo branco e outra, grande; e por isso, pode mover-se no concernente à brancura, e ficar imóvel quanto à grandeza. Ora, Cristo não tem o mesmo ser, em si mesmo e neste sacramento; pois, quando dizemos que está neste sacramento, queremos significar uma certa relação sua com ele. Por onde, segundo este modo de ser, Cristo não se move nenhuma outra mutação; por exemplo, deixando de nele estar. Pois o ser em si mesmo indefectível não pode ser princípio de defecção; mas quando o ser em que ele está desaparece deixa então de nele estar. Assim Deus, cujo ser é indefectível e imortal deixa de estar em uma criatura corruptível quando esta perde o ser. E deste modo, tendo Cristo em si mesmo um ser indefectível e incorruptível, não deixa de estar neste sacramento, nem quando este deixa de existir, nem por se mover localmente, como do sobre dito se mostra, mas só quando as espécies deste sacramento deixam de existir. Por onde é claro que Cristo, absolutamente falando, nele está imóvelmente.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A objeção colhe quanto ao movimento accidental, em virtude do qual, quando nos movemos também se move tudo o existente em nós. Mas, o que passa com os seres que por natureza podem estar num lugar, como os corpos, não passa com os que por natureza nele não podem estar como as formas e as substâncias espirituais. E a este modo pode reduzir-se o dizermos que Cristo pode mover-se accidentalmente segundo o ser que tem neste sacramento onde não está como em lugar.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Pela razão aduzida foram levados certos, dizendo que o corpo de Cristo não permanece neste sacramento, se for guardado para o dia seguinte. Contra o que diz Cirilo: É uma insanidade a dos que dizem que a mística bênção cessa de existir, em qualquer parte do sacramento, guardada para o dia seguinte. Pois, não se muda o corpo sagrado de Cristo, mas a virtude da bênção e a graça vivificada nele permanecem permanente. Assim como também todas as outras consagrações permanecem imutáveis, permanecendo as coisas consagradas; e por isso não são reiteradas. - Pois, embora a verdade corresponda à figura, contudo esta não poder ser igual a ela.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O corpo de Cristo permanece neste sacramento não só até o dia seguinte, mas também para o futuro, enquanto permanecem as espécies sacramentais. Desaparecidas elas, sob

elas deixa de estar o corpo de Cristo; não que delas dependa, mas por desaparecer a relação que com elas tem. Por cujo modo Deus deixa de ser Senhor da criatura desaparecida.

## **Art. 7 — Se o corpo de Cristo enquanto está neste sacramento, pode ser visto por certos olhos, ao menos pelos dos glorificados.**

**O sétimo discute-se assim. — Parece que o corpo de Cristo, enquanto está neste sacramento, pode ser visto por certos olhos, ao menos pelos dos glorificados.**

1. — Pois, os nossos olhos ficam impedidos de ver o corpo de Cristo, existente neste sacramento, por causa das espécies sacramentais que o velam. Ora, os olhos dos glorificados não sofrem nenhum impedimento que o impedisse de ver quaisquer corpos como são. Logo, os olhos dos glorificados podem ver o corpo de Cristo como está neste sacramento.

2. Demais. — Os corpos gloriosos; dos santos serão conformes ao corpo glorioso de Cristo, como diz a Escritura. Ora os olhos de Cristo o vêem a ele tal qual está neste sacramento. Logo, pela mesma razão, quaisquer outros olhos glorificados podem vê-la.

3. Demais. — Os santos na ressurreição serão iguais aos anjos, no dizer do Evangelho. Ora, os anjos vêem o corpo de Cristo tal qual está neste sacramento; pois, mesmo os demônios foram vistos prestar-lhe reverência e temê-lo. Logo, pela mesma razão, os olhos dos glorificados podem vê-la tal como neste sacramento está.

Mas, *em contrário*. - O que existe sempre do mesmo modo não pode ser visto por ninguém sob espécies diversas. Ora, os olhos dos glorificados sempre vêem a Cristo como ele é em espécie, segundo àquilo da Escritura: Verão o rei no seu esplendor. Logo, parece que não vêem a Cristo na espécie que tem neste sacramento.

**SOLUÇÃO.** — Há duas espécies de olhos: os do corpo, que são propriamente, e os da inteligência, assim chamados por semelhança. Ora, por nenhuns olhos corpóreos pode o corpo de Cristo ser visto tal como está neste sacramento. Primeiro, porque o corpo visível, pelos seus acidentes modifica o meio. Ora, os acidentes do corpo de Cristo estão neste sacramento mediante a substância. Mas de modo que os acidentes do corpo de Cristo não têm relação imediata nem com este sacramento, nem com os corpos que o circundam. E assim nenhuma mudança podem causar no meio, de maneira a poderem ser vistos por quaisquer olhos corpóreos. - Segundo, porque, como dissemos, o corpo de Cristo está neste sacramento a modo de substância. Ora, a substância como tal não é visível pelos olhos do corpo, nem é perceptível por nenhum sentido, nem mesmo pela imaginação, mas só pelo intelecto, chamado olho do espírito, cujo objeto é a quiddidade, como diz Aristóteles. - Por onde, propriamente falando, o corpo de Cristo, pelo modo de ser que tem neste sacramento, não é perceptível nem pelos sentidos nem pela imaginação, mas só pelo intelecto, que são os olhos do espírito. É percebido porém diversamente pelos diversos intelectos. Pois, o modo de ser pelo qual Cristo está neste sacramento sendo completamente sobrenatural, pelo intelecto sobrenatural, isto é, divino, é em si mesmo visível; e por consequência, pelo intelecto do anjo ou do homem bem-aventurados - que, segundo a claridade participada do intelecto divino vêem o sobrenatural - pela visão da essência divina. Mas, pelo intelecto do homem nesta vida, não pode ser visto senão ajudado da fé, pois é assim que também percebe tudo o mais sobrenatural. Mas nem ainda o intelecto angélico, pela suas potências naturais, é capaz dessa visão. Por isso os demônios não podem pelo intelecto ver a Cristo neste sacramento, senão com olhos da fé; à qual não assentem voluntariamente, mas a evidência dos sinais disso os convencem, conforme àquilo da Escritura - os demônios crêem e estremecem.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Os olhos do nosso corpo ficam pelas espécies sacramentais impedidos de ver o corpo de Cristo sob elas existentes. E não só por nos impedirem, por serem eles uma como cobertura, assim como ficamos impedidos de ver o que está velado por qualquer velame corpóreo; mas porque o corpo de Cristo não tem relação com o meio que circunda este sacramento, mediante os acidentes próprios, senão mediante as espécies sacramentais.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Os olhos corpóreos de Cristo vêm-no a ele mesmo existente sob o sacramento; mas não podem ver o modo mesmo pelo qual existe sob o sacramento, o que só o intelecto o pode. Mas não há aí símile com a visão dos bem aventurados, porque os olhos mesmos de Cristo estão sob este sacramento, no que com ele não se conformam nenhuns olhos de bem aventurados.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O anjo bom ou mau não pode ver com olhos corpóreos, mas unicamente com os olhos do intelecto. Logo, não há semelhança de razão, como se infere do que ficou dito.

## **Art. 8 — Se quando neste sacramento aparece miraculosamente a carne ou um menino, aí está o verdadeiro corpo de Cristo.**

**O oitavo discute-se assim.** — Parece que quando neste sacramento aparece miraculosamente a carne ou um menino, aí não está o verdadeiro corpo de Cristo.

1. — Pois, o corpo de Cristo deixa de estar neste sacramento, quando deixam de existir as espécies sacramentais, como se disse. Ora, quando aparece a carne ou um menino, deixam de existir as espécies sacramentais. Logo, aí não está o verdadeiro corpo de Cristo.

2. Demais. — Onde quer que esteja o corpo de Cristo, aí está ou sob a espécie própria ou sob a espécie sacramental. Ora, quando se dão tais aparições, é manifesto que aí não está o corpo de Cristo sob a espécie própria. Pois, neste sacramento está Cristo contido totalmente, que permanece na forma íntegra com que subiu ao céu. E, contudo, o que aparece milagrosamente neste sacramento umas vezes é visto sob a forma de um pequeno corpo, e outras sob a de um menino pequeno. Mas, como é manifesto, também aí não está sob a espécie sacramental, que é a espécie do pão ou do vinho. Logo, parece que de nenhum modo aí está o corpo de Cristo.

3. Demais. — O corpo de Cristo começa a existir neste sacramento pela consagração e pela conversão, como se disse. Ora, a carne e o sangue milagrosamente aparecidos, não foram consagrados nem convertidos no verdadeiro corpo e sangue de Cristo. Logo, sob tais espécies não está o corpo nem o sangue de Cristo.

Mas, *em contrário* dada à aparição, prestasse a mesma reverência ao aparecido, que também se prestava à hóstia consagrada. O que se não faria se aí não estivesse verdadeiramente Cristo, a quem prestamos a reverência de latria. Logo, mesmo quando tem lugar tal aparição, Cristo está sob este sacramento.

**SOLUÇÃO.** — De dois modos pode dar-se essa aparição, pela qual às vezes miraculosamente se vê neste sacramento a carne, o sangue ou também um menino. Assim, às vezes isso se dá da parte dos videntes, cuja vista sofre uma tal alteração, como se vissem exterior e expressivamente a carne, ou o sangue ou um menino, sem o sacramento sofrer nenhuma alteração. E isto acontece quando um vê sob a espécie de carne ou de um menino, continuando os outros a ver, como de antes, a espécie do pão; ou quando o mesmo corpo de Cristo é visto primeiro sob a espécie de carne ou de um menino, e depois sob a espécie de pão. Nem isto induz em qualquer engano, como o fazem as prestigitações dos magos; porque tal

espécie é formada por Deus nos olhos, para figurar alguma verdade, isto é, para manifestar que o corpo de Cristo está verdadeiramente sob esse sacramento, assim como também Cristo, sem engano, apareceu aos discípulos que iam para Emaús. Pois, como diz Agostinho, quando a nossa ficção implica um significado, não há mentira, mas uma verdade figurada. E não sofrendo deste modo nenhuma alteração o sacramento, é claro que Cristo não deixa de nele estar, realizada a aparição.

Outras vezes porém se dá essa aparição, não pela só alteração nos olhos dos videntes, mas também na forma vista, real e exteriormente. E isto se dá quando todos vêem o corpo de Cristo sob tal espécie, e não momentaneamente, mas permanecendo durante longo tempo. E neste caso, certos dizem que se trata da espécie própria do corpo de Cristo. Nem importa que, às vezes, não seja aí visto todo o corpo de Cristo, mas só uma parte; ou ainda, que não seja visto sob uma figura juvenil, mas em efígie pueril. Pois, está no poder de um corpo glorioso deixar-se ver por olhos não glorificados, total ou parcialmente, e em efígie própria ou alheia, como a seguir se dirá. Mas esta opinião não é admissível. - Primeiro, porque o corpo de Cristo não pode ser visto da sua figura própria, senão no lugar em que definitivamente está. Por onde, sendo contemplado e adorado nos céus, na sua figura própria, não pode ser sob essa mesma figura contemplado neste sacramento. - Segundo, porque o corpo glorioso, que aparece como quer, desaparece quando quer, depois da aparição; assim, refere o Evangelho, que o Senhor desapareceu aos olhos dos discípulos. Ora, o que aparece sob a espécie de carne neste sacramento, permanece longamente; e até mesmo, como se lê, foi às vezes encerrado e conservado numa pixide, por conselho de muitos bispos; o que não se poderia pensar, de Cristo, na sua figura própria. Por onde, devemos concluir que, enquanto permanecem as dimensões anteriormente existentes, opera-se milagrosamente uma alteração sobre certos acidentes, por exemplo, a figura, a cor e outros semelhantes, de modo a ser vista a carne ou o sangue ou ainda um menino. E, como dissemos, não há aí nenhum engano; porque isso se dá para figurar uma verdade, isto é, para mostrar, por essa milagrosa aparição, que no sacramento está verdadeiramente o corpo e o sangue de Cristo. Por onde, é claro que, permanecendo as dimensões, fundamentos dos outros acidentes, como depois dizemos permanece o verdadeiro corpo de Cristo neste sacramento.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Durante essa aparição, as espécies sacramentais às vezes permanecem totalmente tais quais são; outras vezes porem, só no que têm de principal, como dissemos.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Em tais aparições, como dissemos, não é visto o corpo de Cristo na sua forma própria, mas uma espécie formada milagrosamente ou nos olhos dos videntes, ou então nas próprias dimensões sacramentais, como se disse.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — As dimensões do pão e do vinho consagradas permanecem, sofrendo alteração milagrosa só os outros acidentes delas, como se disse.

## Questão 77: Dos acidentes remanescentes neste sacramento

Em seguida devemos tratar dos acidentes remanescentes neste sacramento.

E nesta questão, discute-se oito artigos:

### **Art. 1 — Se os acidentes remanesçam neste sacramento, sem sujeito.**

**O primeiro discute-se assim. — Parece que os acidentes não remanesçam neste sacramento, sem sujeito.**

1. — Pois, este sacramento da verdade nada deve ter de desordenado ou de enganoso. Ora, existirem acidentes sem sujeito é contra a ordem das coisas, que Deus infundiu na natureza. Logo, parece que supõe uma certa falácia, pois, os acidentes são os sinais da natureza do sujeito. Portanto, não há neste sacramento acidentes sem sujeito.

2. Demais. — Não pode, mesmo milagrosamente, a definição de uma coisa separar-se dela, ou a definição de uma convém a outra; por exemplo, não é possível um homem, enquanto tal, ser animal irracional. Pois, daí resultaria a existência simultânea dos contraditórios, pois, o que significa o nome de uma coisa é a sua definição, como diz Aristóteles. Ora, o acidente, por definição, deve existir em um sujeito; e a substância, por definição existe por si e não em um sujeito. Logo, não pode dar-se miraculosamente, que neste sacramento existam acidentes sem sujeito.

3. Demais. — Um acidente se individua pelo seu sujeito. Se portanto os acidentes permanecem sem sujeito, neste sacramento, não serão individuais, mas universais. O que evidentemente é falso, porque então não seriam sensíveis, mas apenas inteligíveis.

4. Demais. — Os acidentes, pela consagração deste sacramento, não são susceptíveis de nenhuma composição. Ora, antes da consagração, não eram compostos nem de matéria e forma, nem de essência e existência. Logo, também depois da consagração, não tem nenhuma dessas composições. O que é inadmissível, porque então seriam mais simples que os anjos, apesar de serem esses acidentes sensíveis. Logo, os acidentes não permanecem, neste sacramento sem sujeito.

Mas, *em contrário*, Gregório diz: As espécies sacramentais são as denominações do que antes fora pão e vinho. E assim, não remanescendo a substância do pão e do vinho resulta que tais espécies não tem sujeito.

**SOLUÇÃO.** — Os acidentes do pão e do vinho, que os sentidos apreendem como remanescentes neste sacramento, depois da consagração, não têm como sujeito a substância do pão e do vinho, que não permanece, como dissemos. Nem tão pouco a forma substancial, que não permanece; e se permanecesse, não poderia ser sujeito, como está claro em Boécio. Também é manifesto que tais acidentes não têm como sujeito a substância do corpo e do sangue de Cristo; porque a substância do corpo humano de nenhum modo pode ser afetada por esses acidentes. Nem é possível que o corpo de Cristo, na sua existência gloriosa e impassível, se altere para receber tais qualidades.

Certos porém dizem, que têm como sujeito o ar circunstante. - Mas isto não pode ser. Primeiro, por não ser o ar susceptível de tais acidentes. - Segundo, por não estarem esses acidentes onde está o ar; ao contrário, o movimento dessas espécies o expulsa. - Terceiro, porque os acidentes não passam de um sujeito para outro, isto é, de modo que um acidente, numericamente o mesmo, existente primeiro em um sujeito, venha depois a existir em outro. Pois, um acidente recebe do seu sujeito a unidade numérica. Por onde, não é possível, permanecendo numericamente o mesmo, estar ora em um sujeito,

ora em outro. - Quarto, porque o ar, não podendo então os seus acidentes próprios, teria simultaneamente os próprios e os alheios. - Nem se pode dizer que isso se opera miraculosamente em virtude da consagração; porque as palavras da consagração não significam tal, e contudo não obram senão o que significam. Donde se conclui que os acidentes remanescem neste sacramento, sem sujeito. O que pode ser feito pelo poder divino. Ora, o efeito, dependendo mais da causa primeira que da causa segunda, Deus, causa primeira da substância e dos acidentes, por seu poder infinito pode conservar a existência do acidente, subtraindo-lhe a substância que lhe dava a existência, como causa própria dela. Assim como também pode Deus produzir os outros efeitos das causas naturais, sem as causas naturais; tal o corpo humano, que formou no ventre da Virgem, sem o sêmen viril.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Nada impede ser um ente ordenado segundo a lei comum da natureza, e o seu contrário sê-la segundo um especial privilégio da graça. Tal o que se dá com a ressurreição dos mortos e com a iluminação dos cegos. Pois, também na ordem humana, certas vantagens são concedidas a uns por especial privilegio, fora da lei comum. E assim, embora a ordem comum da natureza exija que o acidente exista no seu sujeito, contudo por uma razão especial, segundo a ordem da graça, os acidentes existem neste sacramento, sem sujeito, pelas razões supra-aduzidas.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O ser, não sendo um gênero, não pode em si mesmo ser a essência da substância ou do acidente. Não é, pois, a definição da substância - ser, por si, sem sujeito, nem a definição do acidente - ser existente num sujeito. Mas à quiddidade ou à essência da substância é que cabe ter o ser independente de um sujeito. A quiddidade porém ou à essência do acidente é próprio existir num sujeito. Ora, neste sacramento não se diz que haja acidentes que, em virtude da sua essência, não estejam num sujeito, senão só por ação do poder divino. Por isso não deixam de ser acidentes, pois nem deles se separa a definição do acidente, nem lhes cabe a definição da substância.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Os acidentes em questão adquiriram o ser individual na substância do pão e do vinho; convertida esta porém no corpo e no sangue de Cristo, remanescem, por virtude divina, os acidentes no ser individuado que antes tinham. Por onde, são particulares e sensíveis.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Os acidentes em discussão, enquanto permanece a substância do pão e do vinho, não existem por si mesmos, nem os outros acidentes, mas os sujeitos deles é que tinham por si mesmos, tal ser. Assim, a neve é branca pela brancura. Mas depois da consagração, os acidentes remanescentes têm eles próprios o ser. Por isso são compostos de essência e de existência, como dissemos na Primeira Parte, ao tratar dos anjos. E, com isso, têm a composição quantitativa das partes.

## **Art. 2 — Se neste sacramento a quantidade dimensiva do pão ou do vinho é sujeito dos outros acidentes.**

**O segundo discute-se assim.** — Parece que neste sacramento quantidade dimensiva do pão e do vinho não é o sujeito dos outros acidentes.

1. — Pois, não há acidente de acidente, porque nenhuma forma pode ser sujeito, por ser próprio da matéria o estar sujeita. Ora, a quantidade dimensiva é um acidente. "Logo, a quantidade dimensiva não pode ser o sujeito dos outros acidentes.

2. Demais. — Assim como a quantidade se individua pela substância, assim também os outros acidentes. Se, portanto a quantidade dimensiva do pão e do vinho permanecer individuada no ser que antes tinha, no qual se conserva, pela mesma razão também os outros acidentes permanecem individuado no ser

que antes tinham na substância. Logo, não estão na quantidade dimensiva como sujeito, pois, todo acidente se individua pelo seu sujeito.

3. Demais. — Entre os outros acidentes do pão e do vinho remanescentes, os nossos sentidos aprendem também a rarefação e a condensação. Os quais não podem existir na quantidade dimensiva existente fora da matéria, pois, rarefeito é o que tem pouca matéria, sob grandes dimensões, e condensado, o que tem muita matéria, sob pequenas dimensões, como diz Aristóteles. Logo, parece que a quantidade dimensiva não pode ser sujeito dos acidentes remanescentes neste sacramento.

4. Demais. — A quantidade separada do sujeito é a quantidade matemática, que não é sujeito de qualidades sensíveis. Ora, os acidentes remanescentes, neste sacramento sendo sensíveis, parece que não podem estar, como no sujeito, na quantidade do pão e do vinho, remanescente depois da consagração.

Mas, *em contrário*, as qualidades não são divisíveis, senão por acidente, isto é, em razão do sujeito. Ora, as qualidades remanescentes neste sacramento são susceptíveis das divisões da quantidade dimensiva, como os nossos sentidos o revelam. Logo, a quantidade dimensiva é o sujeito dos acidentes remanescentes neste sacramento.

**SOLUÇÃO.** — É forçoso admitir que os outros acidentes remanescentes neste sacramento têm como sujeito a quantidade dimensiva do pão e do vinho, que permanecem. Primeiro, porque os nossos sentidos aí percebem um ser colorido e afetado pelos outros acidentes, e nisso não se enganam. Segundo, porque a primeira disposição da matéria é a quantidade dimensiva; por isso disse Platão que as diferenças primeiras da matéria são o grande e o pequeno. E sendo a matéria o sujeito primeiro, resulta por consequência, que todos os outros acidentes se referem ao sujeito, mediante a quantidade dimensiva, sendo assim que dizemos ser a superfície o sujeito da cor. Donde veio o terem certos considerado as dimensões como as substâncias dos corpos. E como, desaparecido o sujeito, permanecem os acidentes com o ser que antes tinham é consequente que todos os acidentes remanesçam, fundados na quantidade dimensiva.

Terceiro, porque, sendo o sujeito o princípio da individuação dos acidentes, necessariamente será de algum modo princípio de individuação de certos acidentes o que é considerado sujeito deles. Pois, é da essência do indivíduo não poder existir em vários seres. Por duas razões. Primeiro, por lhe não ser natural existir em outro ser; e deste modo as formas imateriais separadas e por si subsistentes se individualizam por si mesmas. Segundo, porque apesar de à forma substancial ou a accidental lhe ser natural existir em outro ser, contudo não lhe é natural existir vários; tal uma determinada brancura de um determinado corpo. Ora, quanto ao primeiro modo, a matéria é o princípio de individuação de todas as formas que a ela se unem. Pois, sendo natural a essas formas, por essência, existirem em outro ser como no sujeito, no qual uma delas é recebida na matéria, que não é unida a outro ser, por isso mesmo também não pode unir-se a outro ser essa forma assim existente. Quanto ao segundo modo, devemos dizer que o princípio de individuação é quantidade dimensiva. Pois, o que toma um ente naturalmente existente em um só jeito é o ser em si mesmo indiviso e dividido em todos os outros. Ora, a divisão recai sobre a substância em razão da quantidade, como ensina Aristóteles.

Por onde, a quantidade dimensiva é um determinado princípio de individuação, nessas formas; isto é, enquanto formas numericamente diversas estão unidas a partes diversas da matéria. Por isso, também a quantidade dimensiva tem, em si mesma, uma certa individuação, de modo que podemos imaginar várias linhas da mesma espécie diferentes pela posição, resultante da quantidade; pois, a dimensão não

é mais do que uma quantidade dotada de posição. Por onde, a quantidade dimensiva pode, antes, ser o sujeito dos outros acidentes, que ao inverso.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Um acidente não pode por si ser sujeito de outro; pois, não existe por si mesmo. Mas, enquanto existente em outro ser, dizemos que um acidente é sujeito de outro, quando este é recebido pelo sujeito, mediante aquele; neste sentido dizemos que a superfície é o sujeito da cor. Por onde, quando Deus faz um acidente existir por si, pode também ser ele por si o sujeito de outro.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Os outros acidentes, mesmo enquanto estavam na substância do pão, eram individuados mediante a quantidade dimensiva, como dissemos. E assim, é antes a quantidade dimensiva o sujeito dos outros acidentes remanescentes neste sacramento, do que inversamente.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O rarefeito e o condensado são certas qualidades resultantes dos corpos, quando têm muita ou pouca matéria, em determinadas dimensões; assim como também todos os outros acidentes resultam dos princípios da substância. Por onde, assim como, desaparecida a substância, por virtude divina se conservam os outros acidentes, assim também, desaparecida a matéria, por virtude divina se conservam as qualidades dela resultante, como a rarefação e a condensação.

**RESPOSTA À QUARTA.** — A quantidade matemática não abstrai da matéria inteligível, mas da sensível, como diz Aristóteles. Ora, matéria sensível se chama a que é sujeito de qualidades sensíveis. Por onde é manifesto, que a quantidade dimensiva, remanescente neste sacramento sem sujeito, não é a quantidade matemática.

### **Art. 3 — Se as espécies remanescentes neste sacramento podem alterar a matéria exterior.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que as espécies remanescentes neste sacramento não podem alterar a matéria exterior.**

1. — Pois, como Aristóteles o prova, as formas unidas à matéria são produzidas por outras também na matéria existentes, e não por formas sem matéria; porque o semelhante produz o seu semelhante. Ora, as espécies sacramentais são espécies sem matéria; pois, remanescem sem sujeito, como do sobre dito se colige. Logo nenhuma alteração podem causar na matéria exterior, infundindo-lhe alguma forma.

2. Demais. — Cessada a ação do agente principal, necessariamente cessa a ação do instrumento. Assim, cessada a ação do ferreiro, cessa a do martelo. Ora, todas as formas accidentais agem como instrumentos, em virtude da forma substancial, agente principal. Logo, não permanecendo neste sacramento a forma substancial do pão nem a do vinho, como se demonstrou, resulta que as formas accidentais remanescentes não podem alterar a matéria exterior.

3. Demais. — Nenhum ser age mais do que o permite a sua espécie, porque o efeito não pode ser superior à causa. Ora, todas as espécies sacramentais são acidentes. Logo, não podem alterar a matéria exterior, pelo menos na forma substancial.

Mas, *em contrário*, se não pudessem alterar a matéria exterior, não poderiam ser percebidas; ora, um objeto é percebido porque o sentido é alterado pelo sensível, como diz Aristóteles.

**SOLUÇÃO.** — Todo ser, agindo enquanto atual, resulta por consequência que cada ser, assim como existe, assim age. Ora, segundo o que foi dito, as espécies sacramentais o poder divino permite que conservem o ser que tinham, enquanto existia a substância do pão e a do vinho. Logo, também lhes permite conservem a sua atividade. Por onde, todas ação que podiam exercer enquanto existia a substância do pão e a do vinho, continuam a podê-lo, quando as substâncias do pão e do vinho se transformaram no corpo e no sangue de Cristo. Não há, portanto nenhuma dúvida, que podem alterar os corpos externos.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — As espécies sacramentais, embora sejam formas existentes sem matéria, conservam contudo, o mesmo ser que tinham anteriormente na matéria. Logo, têm um ser assimilável às formas existentes na matéria.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A ação da forma accidental depende da ação da forma substancial, assim como o ser do acidente depende do da substância. Por onde, assim como por virtude divina as espécies sacramentais podem existir sem a substância, assim também podem agir sem a forma substancial, por virtude de Deus, de quem, como do agente primeiro depende totalmente a atividade da forma, tanto substancial como accidental.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A alteração sofrida pela substancial não é operada pela forma substancial imediata, mas mediante as qualidades ativas e passivas, que agem em virtude da forma substancial. Ora, essa virtude instrumental se conserva nas espécies sacramentais, por virtude divina, como era dantes. Por isso podem agir como instrumento, para armar uma forma substancial. Por cujo modo, um ser pode agir ultrapassando a sua espécie, não por virtude própria, mas em virtude do agente principal.

#### **Art. 4 — Se as espécies sacramentais podem corromper-se.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que as espécies sacramentais não podem corromper-se.**

1. — Pois, a corrupção resulta de separar-se a forma, da matéria. Ora, assim como a matéria do pão permanece neste sacramento, como se disse. Logo, tais espécies não podem corromper-se.

2. Demais. — A corrupção do sujeito não acarreta senão acidentalmente a corrupção da forma; por isso as formas por si subsistentes são incorruptíveis, como demonstram as, substâncias espirituais. Ora, as espécies sacramentais são formas sem sujeito. Logo, não podem corromper-se.

3. Demais. — Se as espécies sacramentais se corromperem, se-lo-á natural ou milagrosamente. Ora, naturalmente, não porque não têm elas nenhum sujeito de corrupção, que permaneça consumada a corrupção. Nem tão pouco milagrosamente, porque os milagres que se realizam neste sacramento se fazem em virtude da consagração, pela qual se conservam as espécies sacramentais; mas, a conservação e a corrupção não têm a mesma causa. Logo, de nenhum modo as espécies sacramentais podem corromper-se.

Mas, *em contrário*, os nossos sentidos percebem quando as hóstias se putrefazem e corrompem.

**SOLUÇÃO.** — A corrupção é um movimento do ser para o não ser. Ora, como dissemos, as espécies sacramentais conservam o mesmo ser que antes tinham quando existiam as substâncias do pão e do vinho. Portanto, assim como a substância desses acidentes podia corromper-se, quando existiam as substâncias do pão e do vinho, assim também o podem desaparecer essas substâncias. Ora, esses acidentes podiam primeiro, corromper-se de dois modos: essencial e acidentalmente. - Essencialmente, como pela alteração das qualidades, e pelo aumento ou diminuição da quantidade. Não, certo, ao modo

do aumento ou diminuição de que só os corpos animados são susceptíveis, e tais não são as substâncias do pão nem a do vinho mas por adição ou divisão. Pois, como diz Aristóteles, pela divisão uma dimensão se corrompe e se torna em duas; pela adição, ao contrário, de duas se faz uma só. E deste modo, manifestamente podem corromper-se tais acidentes, depois da consagração. Porque a própria quantidade dimensiva remanescente é susceptível de divisão e de adição; e sendo sujeito de qualidades sensíveis, como dissemos, pode também ser o sujeito da alteração delas, como, por exemplo, se se alterasse a cor ou o sabor do pão e do vinho. De outro modo, poderiam corromper-se acidentalmente, pela corrupção do sujeito. E, desta maneira, podem corromper-se mesmo depois da consagração. Embora, pois, o sujeito não permaneça, permanece porem o ser que tais acidentes tenham no sujeito, ser próprio e conforme a esse sujeito. Por onde, esse ser pode corromper-se por força de um agente contrário, assim como se corrompia a substância do pão ou do vinho; a qual também não se corrompia, senão por alteração precedente dos acidentes.

Devemos porém distinguir entre esses dois modos das referidas corrupções. Pois o corpo e o sangue de Cristo, sucedendo-se neste sacramento à substância do pão e do vinho, desde que os acidentes sofram uma alteração tal, que não bastasse a corromper o pão e o vinho, por causa dessa alteração não deixa o corpo e o sangue de Cristo de estar neste sacramento. Quer a alteração se opere no concernente à qualidade, por exemplo, quando se muda um pouco a cor ou o sabor do pão e do vinho; Quer no concernente à quantidade, como quando se divide o pão ou o vinho em partes tais, que ainda possam conservar a natureza do pão ou do vinho. Se porem a alteração for tão grande, a ponto de corromper-se a substância do pão ou do vinho, o corpo e o sangue de Cristo não permanecem neste sacramento. E isso, quer no tocante às qualidades, como quando de modo tal alteram-se a cor, o sabor e outras qualidades do pão e do vinho, que já não podem com essa alteração conservar-se a natureza de um ou de outro. Ou também no tocante à quantidade, por exemplo, se o pão se reduzisse a pó ou o vinho se dividisse em partes tão diminutas, que já não permitissem as espécies deste ou de aquele.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — É da essência da corrupção destruir a substância do ser. Por onde, enquanto o ser de uma forma permanece unido à matéria, é consequência da corrupção o separar-se a forma, da matéria. Se, porém tal, ser não existisse unido à matéria, mas fosse semelhante ao que a ela está unido, poderia a forma ser destruída pela corrupção, mesmo sem a existência da matéria, e é o que se dá neste sacramento, como do sobredito se colhe.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — As espécies sacramentais, embora sejam formas sem matéria, conservam, contudo o ser que antes na matéria tinham.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A corrupção dessas espécies não é milagrosa, mas natural. Pressupõe, contudo o milagre feito na consagração, a saber, que essas espécies sacramentais conservam o ser, sem sujeito, que antes tinham num sujeito: assim como um cego milagrosamente iluminado vê de maneira natural.

## **Art. 5 — Se das espécies sacramentais pode provir alguma geração.**

**O quinto discute-se assim.** — Parece que das espécies sacramentais nada pode ser gerado.

1. — Pois, o gerado, de alguma matéria o é, porque do nada é gerado, embora do nada possa provir o ser, por criação. Ora, as espécies sacramentais nenhuma outra matéria têm a não ser o corpo de Cristo, que é incorruptível. Logo, parece que das espécies sacramentais nada pode ser gerado.

2. Demais. — Coisas que não são do mesmo gênero não podem provir umas das outras; assim, da brancura não procede a linha. Ora, o acidente e a substância diferem genericamente. Logo, as espécies sacramentais, sendo acidentes, parece que delas nenhuma substância pode ser gerada.

3. Demais. — A substância corpórea que delas for gerada há de ter acidentes. Se, portanto das espécies sacramentais for gerada alguma substância corpórea, necessariamente do acidente será gerada a substância e o acidente, isto é, dois, de um; o que é impossível. Logo, é impossível, das espécies sacramentais ser gerada uma substância corpórea.

Mas, *em contrário*, pelos sentidos podemos aprender que certos seres são gerados, das espécies sacramentais, ou cinzas, se forem queimadas; ou vermes, se se putrefizerem; ou pó, se forem trituradas.

**SOLUÇÃO.** — Sendo a corrupção de um ser a geração de outro, como diz Aristóteles, necessariamente alguma geração há de provir, das espécies sacramentais corruptas, como dissemos. Pois, não se corrompem de modo a desaparecerem totalmente, quase reduzidas ao nada; mas manifestamente lhes sucede um corpo sensível. Como, porém, delas pode algum ser gerar-se, é difícil compreender. Pois, como é manifesto, do corpo e do sangue de Cristo, que aí verdadeiramente estão nada é gerado, por serem as espécies sacramentais incorruptíveis. Se, pois, a substância do pão ou do vinho permanecesse neste sacramento, ou a matéria deles, seria fácil compreender que deles é gerado o sensível que lhes sucede, como certos afirmaram. Mas isto é falso, como estabelecemos. Por isso disseram outros, que as causas geradas não o são das espécies sacramentais, mas do ar circunstante. - O que por muitas razões aparece ser impossível. - Primeiro, porque o ser delas gerado aparece logo como alterado e corrupto. Ora, nenhuma alteração ou corrupção se manifestou antes, no ar circunstante. Por onde daí não se poderiam gerar vermes ou cinzas. Segundo, porque a natureza do ar não é tal, que dele, por tais alterações, sejam gerados tais seres. - Terceiro, porque pode dar-se que em grande quantidade sejam queimadas ou putrefatas hóstias consagradas, nem seria possível uma tão grande quantidade de corpo térreo ser gerado do ar, sem que este se tornasse de uma grande e muito sensível espessidão. - Quarto, porque o mesmo poderia dar-se com os corpos sólidos circunstantes, como o ferro ou as pedras, que permanecem intactos depois da geração dos referidos corpos. Por onde, essa posição não pode manter-se, por contrariar o que manifestamente aparece aos sentidos.

Por isso outros disseram, que, corrompendo-se as espécies, reaparece a substância do pão e do vinho; e assim, reaparecendo a substância do pão e do vinho são geradas as cinzas, ou os vermes ou matérias semelhantes. - Mas esta posição deve ser tida como insustentável. - Primeiro, porque se a substância do pão e do vinho se convertem no corpo e no sangue de Cristo, como dissemos, não pode a substância do pão ou do vinho reaparecer, a não ser que o corpo ou o sangue de Cristo de novo se convertem na substância do pão ou do vinho, o que é impossível; assim como, se o ar se convertesse no fogo, não poderá o ar retornar, senão convertendo-se de novo o fogo em ar. Uma vez aniquilada porém a substância do pão ou do vinho, não pode voltar de novo; porque o ser reduzido ao nada não pode tornar-se no mesmo que numericamente era. Salvo se se disser, que as referidas substâncias voltam porque Deus cria de novo outra nova substância, em lugar da primeira. - Segundo isso é impossível, porque não podemos determinar quando reapareça a substância do pão. Pois, é manifesto, pelo sobredito, que permanecendo as espécies do pão e do vinho, permanece o corpo e o sangue de Cristo, que não existem simultaneamente com a substância do pão e do vinho neste sacramento, segundo o que estabelecemos. Por onde a substância do pão e do vinho não pode voltar, permanecendo as espécies sacramentais. Do mesmo modo, nem quando elas desaparecem, porque já a substância do pão e do vinho existiria sem os acidentes próprios, o que é impossível. Salvo se se disser que volta, no último instante mesmo da corrupção das espécies, não por certo a substância do pão e do vinho - porque esse

instante mesmo é o em que começam a existir as substâncias geradas das espécies -, mas a matéria do pão e do vinho, da qual, propriamente falando, diríamos que foi antes criado de novo, do que voltou. E, nesta interpretação, poderia ser sustentada a referida posição. Mas, não é racional admitir-se nenhum milagre neste sacramento senão em virtude mesmo da consagração, e esta não faz a matéria ser criada nem retornar à existência. Por isso é melhor dizer que a própria consagração faz milagrosamente com que a quantidade dimensiva do pão e do vinho seja o sujeito primeiro das formas subsequentes. Ora, isto é próprio da matéria. Por onde e conseqüentemente, a essa referida quantidade dimensiva é atribuído tudo o que pertence à matéria. Portanto, tudo o que poderia ser gerado da matéria do pão ou do vinho, se ela fosse a existente, isso mesmo poderia ser gerado da quantidade dimensiva do pão ou do vinho, não por um novo milagre, mas em virtude do milagre anteriormente feito.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Embora ai não exista a matéria de que um ser é gerado, contudo a quantidade dimensiva faz as vezes da matéria, como dissemos.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Essas espécies sacramentais não são, por certo, acidentes; têm porém a atividade e a virtude da substância, como se disse.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A quantidade dimensiva do pão e do vinho conserva a natureza própria, e recebe milagrosamente a virtude e a propriedade da substância. Por isso, pode se transformar em uma e outra, isto é, na substância e na dimensão.

## **Art. 6 — Se as espécies sacramentais podem nutrir.**

**O sexto discute-se assim. — Parece que as espécies sacramentais não podem nutrir.**

1. — Pois, diz Ambrósio: Este não é o pão material que comemos, mas o pão da vida eterna, que sustenta a substância da nossa alma. Ora, tudo o que nutre entra no corpo. Logo, este pão não nutre. E o mesmo se diga do vinho.

2. Demais. — Como diz o livro *De generatione*, nós nos nutrimos de aquilo mesmo de que somos feitos. Ora, não espécies sacramentais são acidentes de que o homem não é feito; pois, o acidente não é parte da substância. Logo parece que as espécies sacramentais não podem nutrir.

3. Demais. — O Filósofo diz que o alimento nutre enquanto determinada substância; e faz crescer enquanto tem uma certa quantidade. Ora as espécies sacramentais não são substâncias. Logo, não podem nutrir.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo, falando deste sacramento, diz: Uns têm fome e outros estão mui fartos. E diz a Glosa a esse lugar, que ele se refere aqueles que, depois da celebração do sagrado mistério e da consagração do pão e do vinho, reclamavam as suas oblações e, não comungando com os outros, as tornavam sós a ponto de com isso se fartarem. O que não poderia ser se as espécies sacramentais não nutrissem. Logo, as espécies sacramentais nutrem.

**SOLUÇÃO.** — Esta questão não oferece dificuldades, tendo sido já resolvida a precedente. Pois, a comida nutre por se converter na substância do ser nutrido. Ora, como dissemos, as espécies sacramentais podem converter-se em qualquer substância delas geradas. E pela mesma razão podem converter-se no corpo humano mediante a qual podem converter-se em cinzas ou em vermes. Logo, é claro que nutrem. Certos, porém, dizem, que não nutrem verdadeiramente, como se se convertessem no corpo humano, mas nutrem e confortam, por uma certa alteração dos sentidos, assim como nós nos confortamos pelo odor da comida e nos inebriamos com o cheiro do vinho. Mas essa opinião os nossos

sentidos a demonstram como falha. Pois, tal nutrição não nos basta por muito tempo, por necessitar o nosso corpo de uma nutrição continua, por causa das perdas das suas energias. E, contudo poderíamos sustentar-nos por muito tempo, tomando hóstias e vinho consagrado, em grande quantidade. Semelhantemente, é insustentável a opinião segundo a qual as espécies sacramentais nutrem por causa da forma substancial do pão e do vinho, que remanesce. E o é, quer porque essa substância não remanesce, como dissemos. Quer por não ser ato da forma o nutrir, mas, antes da matéria, que recebe a forma do ser nutrido, quando desaparece a da nutrição. Por isso diz Aristóteles, que a nutrição, começando por dissemelhança, acaba pela semelhança.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Feita a consagração, em dois sentidos podemos dizer que há pão neste sacramento. Num considerando as espécies mesmas do pão, que conservam o nome da substância primitiva, como ensina Gregório. Em outro sentido podemos chamar pão ao corpo mesmo de Cristo, pão místico, que desceu do céu. Assim, quando Ambrósio diz este pão não se transforma no corpo, toma a palavra pão no segundo sentido, porque o corpo de Cristo não se converte no corpo nosso, mas nos conforta a alma. Mas não se refere ao pão no primeiro sentido.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — As espécies sacramentais, embora não entrem na composição do corpo humano, contudo nele se convertem, como dissemos.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — As espécies sacramentais, embora não sejam substâncias, têm contudo a virtude da substância, como dissemos.

## **Art. 7 — Se as espécies sacramentais se fracionam neste sacramento.**

**O sétimo discute-se assim.** — Parece que as espécies sacramentais não se fracionam, neste sacramento.

1. — Pois, segundo o Filósofo, dizemos que os corpos podem fracionar-se, por causa da determinada posição dos seus poros. O que não se pode atribuir às espécies sacramentais. Logo, as espécies sacramentais não podem fracionar-se.

2. Demais. — Da fração resulta o som. Ora, às espécies sacramentais não dão nenhum som; pois, como diz o Filósofo, produz som o corpo duro com superfície plana. Logo, as espécies sacramentais não se fracionam.

3. Demais. — O que comemos também, fracionamos e mastigamos. Ora, comemos o verdadeiro corpo de Cristo, segundo o diz o Evangelho: O que come a minha carne e bebe o meu sangue. Logo, também fracionamos e mastigamos o corpo de Cristo. Por isso diz a confissão de Berengário: Estou de acordo com a santa Igreja Romana, confessando de coração e de boca, que o pão e o vinho postos no altar, depois da consagração são o verdadeiro corpo e sangue de Cristo, verdadeiramente tocado pelas mãos dos sacerdotes, fracionado e torturado pelos dentes dos fiéis. Logo, não podemos dizer que as espécies sacramentais são fracionadas.

Mas, *em contrário*, a fração resulta da divisão da quantidade. Ora, no caso vertente, nenhuma quantidade se divide, senão as espécies sacramentais; pois, nem o corpo de Cristo, que é incorruptível, nem a substância do pão, que não permanece. Logo, as espécies sacramentais se fracionam.

**SOLUÇÃO.** — Os antigos professavam várias opiniões sobre essa matéria. Assim, certos, (como Abelardo e Hugo Vitorino), diziam que neste sacramento não havia real e verdadeiramente fração senão só para os olhos dos espectadores. - Mas isto é insustentável. Porque neste sacramento da verdade os sentidos

não se enganam naquilo que podem legitimamente julgar; e entre essas coisas está a fração pela qual a multiplicidade resulta da unidade, sendo uma e outra sensíveis comuns, como o mostra Aristóteles. Por isso outros disseram haver aí verdadeira fração, sem substância existente. - Mas também isso encontra os nossos sentidos. Pois vemos neste sacramento uma quantidade, primeira dotada de unidade, depois dividida em muitas partes; a qual é forçosamente o objeto da fração. - Não podemos porém dizer que o corpo mesmo de Cristo seja fracionado. Primeiro, por ser incorruptível e impossível. Segundo, por estar em cada parte, como estabelecemos o que por certo encontra a possibilidade de fracionar-se. Donde se conclui que a fração se funda, como no sujeito, na quantidade dimensiva do pão, como os outros acidentes. E sendo as espécies sacramentais no sacramento do verdadeiro corpo de Cristo, a fração dessas espécies é o sacramento da paixão do Senhor, que sofre verdadeiramente o corpo de Cristo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Assim como as espécies sacramentais são susceptíveis de rarefação e de condensação, conseqüentemente também o são de porosidade e portanto, de ser fracionadas.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Da condensação resulta a dureza. E portanto desde que as espécies sacramentais são susceptíveis de condensação, resulta por consequência que o são da dureza e portanto da sonoridade.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Aquilo que comemos, na sua espécie própria, isso mesmo fracionamos e mastigamos, nessa espécie. Ora, o corpo de Cristo não é comido em sua espécie própria, mas na espécie sacramental. Por isso, àquilo do Evangelho - A carne para nada aproveitada - diz Agostinho: Isto deve entender-se no sentido dos que carnalmente o entendiam. Pois, por carne entendiam a cortada do cadáver ou a vendida nos açougues. Por isso o corpo mesmo de Cristo não se fraciona, senão na espécie sacramental. - Sendo neste sentido, que deve entender-se a confissão de Berengário: referindo-se a fração e a tortura dos dentes à espécie sacramental, sob a qual verdadeiramente está o corpo de Cristo.

## **Art. 8 — Se com o vinho consagrado pode-se misturar outro líquido.**

**O oitavo discute-se assim. — Parece que o vinho consagrado não pode misturar-se com outro líquido.**

1. — Pois toda causa misturada com outra recebe a qualidade desta. Ora, nenhum líquido pode receber a qualidade das espécies sacramentais, porque esses acidentes não tem sujeito como se disse. Logo, parece que nenhum líquido pode misturar-se com as espécies sacramentais do vinho.

2. Demais. — Se um líquido fosse misturado com as referidas espécies, necessariamente de ambas se faria um só. Ora, não podem resultar uma unidade, nem do líquido, que é uma substância, e mais das espécies sacramentais, que são acidentes; nem do líquido, e mais do sangue de Cristo, o qual em razão da sua incorruptibilidade, não é susceptível de adição nem de diminuição. Logo, nenhum líquido pode ser misturado com o vinho consagrado.

3. Demais. — O líquido misturado com o vinho consagrado parece que também se tornaria consagrado, assim como a água misturada com água benta também fica benta. Ora, o vinho consagrado é o verdadeiro sangue de Cristo. Logo, também o líquido misturado com ele seria o sangue de Cristo. E assim, existiria sangue de Cristo de outro modo que não a consagração, o que é inadmissível. Logo, com o vinho consagrado não pode misturar-se nenhum líquido.

4. Demais. — Não há mistura de dois seres, quando um deles se corrompe totalmente, como diz Aristóteles. Misturada com qualquer líquido, parece que se corrompe totalmente a espécie sacramental

do vinho de modo que sob ela deixa de estar o sangue de Cristo. Quer por serem a grandeza e a pequenez diferenças de quantidade, que diversificam, como o branco e o negro diversificam a cor. Quer também porque o líquido misturado, não se lhe oferecendo nenhum obstáculo havia de difundir-se por todo o outro; e assim desapareceria o sangue de Cristo, cuja existência neste sacramento não se compadece com o de nenhuma outra substância. Logo, nenhum líquido pode misturar-se com o vinho consagrado.

Mas, *em contrário*, os sentidos nos atestam que pode um líquido misturar-se com o vinho, tanto depois como antes da consagração.

**SOLUÇÃO.** — A verdade, nesta questão, se manifesta pelo que já foi dito. Pois, como dissemos as espécies remanescentes neste sacramento, assim como adquirem, em virtude da consagração, o modo de existir da substância, assim também adquirem o modo da atividade e da passividade dela, de maneira que podem agir e sofrer tudo o que agiria e sofreria a substância se estivesse presente. Ora, é manifesto que se aí estivesse a substância do vinho, poderia um outro líquido misturar-se com ela. Mas dessa mistura diverso seria o efeito, quanto à forma do líquido e quanto à quantidade. Se pois, um líquido se misturasse em tão grande quantidade que pudesse difundir-se por todo o vinho, todo este ficaria misturado. Ora, o misto de dois outros corpos nenhum deles é; mas cada um deles passa a ser um terceiro, composto de ambos. Donde resultaria que o vinho primeiro existente não permaneceria, se o líquido misturado fosse de outra espécie. - se porem o líquido adjunto fosse da mesma espécie, por exemplo, vinho misturado com vinho, permaneceria por certo a mesma espécie, mas o vinho não ficaria numericamente o mesmo. O que o declara a diversidade dos acidentes; por exemplo, sendo um vinho branco e outro, tinto. Se porém o líquido adjunto fosse em tão pequena quantidade que não pudesse difundir-se por todo o vinho, não ficaria todo este misturado, mas só uma parte dele. A qual não permaneceria idêntica e individualmente a mesma, por causa da mistura de matéria estranha. Mas permaneceria da mesma espécie, não só se fosse misturada uma quantidade pequena de líquido da mesma espécie, mas ainda se fosse de espécie diferente. Porque uma gota de água, misturada com muito vinho, transforma-se na espécie do vinho, como o diz Aristóteles.

Ora, é manifesto pelo sobredito, que o corpo e o sangue de Cristo permanecem neste sacramento enquanto as referidas espécies permanecem numericamente as mesmas; pois, é consagrado um determinado pão e um determinado vinho. Por onde, se a mistura de um líquido qualquer for tanta que atinja todo o vinho consagrado, tornando-o misto, já será ele numericamente outro e aí não mais estará o sangue de Cristo. Se porem a adjunção do líquido for em tão pequena quantidade que não possa difundir-se pelo todo, mas só por uma parte das espécies, nessa parte do vinho consagrado deixa de estar o sangue de Cristo, permanecendo porém na outra.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Inocêncio III diz em uma Decretal: Os acidentes também afetam o vinho acrescentado; porque acrescentada água, fica com o sabor do vinho. Pois, tanto podem os acidentes mudar de sujeito como o sujeito, de acidentes. Assim que a natureza cede ao milagre e o poder tem império sobre o que nos é habitual. Não podemos porem entendê-lo no sentido em que o acidente do vinho, anteriormente à consagração, venha depois a existir numericamente o mesmo, no vinho acrescentado; senão que essa mudança se dá mediante ação da substância. Assim, os acidentes remanescentes do vinho conservam a ação substancial, conforme dissemos; de modo que afetam o líquido acrescentando, alterando-o.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O líquido acrescentado ao vinho consagrado de nenhum modo se mistura com a substância do sangue de Cristo. Mistura-se porem com as espécies sacramentais; mas de modo que, feita a mistura, corrompem-se as referidas espécies, total ou parcialmente, da maneira pela qual,

como dissemos antes, essas espécies podem gerar a certos seres. Mas se se corromperem totalmente, já não haverá nenhuma questão, pois o todo será uniforme. Sendo porem parcial a corrupção delas, haverá por certo uma só dimensão quanto à continuidade quantitativa, mas não quanto ao modo de existir. Porque, uma parte dela existirá sem sujeito, e a outra num sujeito. Como se um corpo fosse constituído de dois metais haverá um só corpo sob o aspecto quantitativo mas não um só especificamente.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como diz Inocêncio III, na Decretal citada se depois da consagração do cálice se lhe acrescentar mais vinho, este por certo não se transforma em sangue nem com o sangue se mistura; mas, misturado com os acidentes do vinho já existente, difunde-se por todos os lados no corpo sob eles latente, sem o molhar. Mas isto se dá quando a mistura do líquido estranho não for tamanha a ponto de o corpo de Cristo deixar de existir no todo. Então diz que se difunde por todos os lados; não que atinja o sangue de Cristo nas suas dimensões próprias, mas nas dimensões sacramentais, sob as quais está contido. - Nem colhe o símile da água benta; pois, essa bênção nenhuma alteração causa na substância da água, como o faz a consagração do vinho.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Certos disseram que, por pequena que seja a mistura do líquido estranho, a substância do corpo de Cristo deixa de estar sob o todo. E isso pela razão aduzida. Mas esta não é cogente. Pois a grandeza e a pequenez diversificam a quantidade dimensiva, não quanto à essência dela, mas quanto à determinação da medida. — Semelhantemente, também o líquido acrescentado pode ser de tal modo pouco, que pela sua pouquidade fique impedido de difundir-se pelo corpo; e não só pelas suas dimensões. As quais, embora não tenham sujeito, contudo obstam ao outro líquido, como o fazia a substância se ai existisse. conforme o que já dissemos antes.

## **Questão 78: Da forma do sacramento da Eucaristia.**

Em seguida devemos tratar da forma deste sacramento. E nesta questão discutem-se seis artigos:

### **Art. 1 — Se esta é a forma deste sacramento: Isto é o meu corpo; e: Este é o cálice do meu sangue.**

**O primeiro discute-se assim. — Parece que esta não é a forma deste sacramento: Isto é o meu corpo; e: este é o cálice do meu sangue.**

1. — Pois, essas palavras parece pertencerem à forma do sacramento, com as quais Cristo consagrou o seu corpo e o seu sangue. Ora, Cristo benzeu antes o pão que tomou, e depois disse: Tomai e comei, isto é o meu corpo, como se lê no Evangelho. E o mesmo fez com o cálice. Logo, as referidas palavras não são a forma deste sacramento.

2. Demais. — Eusébio Emisseno (Pseudônimo) diz: O sacerdote invisível converte no seu corpo as criaturas visíveis, dizendo — Tomai e comei, isto é o meu corpo. Logo, parece que todas essas palavras constituem a forma deste sacramento. E portanto o mesmo devemos dizer das palavras referentes ao sangue.

3. Demais. — A forma do batismo exprime a pessoa do ministro e o seu ato, quando diz Eu te batizo. Ora, as referidas palavras não fazem menção nenhuma da pessoa do ministro nem do seu ato. Logo, não é a forma conveniente do sacramento.

4. Demais. — A forma do sacramento basta à perfeição dele. Por isso o sacramento do batismo pode às vezes ser ministrado com a pronúncia das só palavras da forma, omitindo-se todas as mais. Se, pois, as palavras referidas são a forma deste sacramento, parece que às vezes ele poderá ser celebrado com a só pronúncia delas, omitindo-se tudo o mais dito na missa. O que, contudo é falso, porque se as outras palavras fossem omitidas, as de que se trata seriam aplicadas à pessoa do sacerdote que as profere, em cujo corpo e sangue o pão e o vinho não se convertem. Logo, as referidas palavras não são a forma deste sacramento.

Mas, *em contrário*, diz Ambrósio: A consagração se faz pelas palavras e expressões de Jesus, Senhor Nosso, pois, todas as mais palavras que se pronunciam são ou em louvor de Deus, ou são orações em que se pede pelo povo, pelos reis, pelos demais. Mas quando o sacerdote chega ao ponto de consumir o venerável sacramento, já não emprega palavras suas, mas de Cristo. Logo, são as palavras de Cristo que consumam esse sacramento.

**SOLUÇÃO.** — Este sacramento difere duplamente dos outros. — Primeiro, porque este se consuma pela consagração da matéria; ao passo que os outros, pelo uso da matéria consagrada. — Segundo, porque nos outros sacramento a consagração recebe instrumentalmente uma certa, virtude espiritual, que mediante o ministro, que é um instrumento animado, pode agir como os instrumentos inanimados. Ao passo que neste sacramento a consagração da substância, que só por Deus pode ser operada. Por onde, o ministro, ao celebrar este sacramento, nenhum outro ato exerce senão o de pronunciar as palavras. Ora, como a forma deve ter conveniência com o seu objeto, por isso a forma deste sacramento duplamente difere da dos outros. — Primeiro, porque a forma dos outros implicam uso da matéria, por exemplo, a ablução ou a assimilação; ao passo que a forma deste implica a só consagração da matéria, consistente na transubstanciação. A saber, quando o sacerdote diz: Isto é o meu corpo, ou, este é o cálice do meu sangue. — Segundo, porque as formas dos outros sacramentos são proferidas pela pessoa do ministro. Quer o modo de quem pratica um ato, como quando diz — Eu te batizo, ou Eu te confirmo.

Quer de modo imperativo, como quando diz no sacramento da ordem — Por esta unção e pela nossa intercessão, etc. Ao passo que a forma deste sacramento é proferida quase pela pessoa do próprio Cristo, que fala. Para dar a entender que o ministro, ao celebrar este sacramento, outra causa não faz senão o que significam as palavras de Cristo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Muitas são as opiniões relativas a esta matéria. Certos (Prepositivo) disseram que Cristo, tendo o poder de excelência, nos sacramentos, celebrou este sacramento sem nenhuma forma verbal; e depois proferiu as palavras com as quais outros no futuro celebrassem. E é o que parecem significar as palavras de Inocêncio III, quando diz: Podemos sem engano dizer que Cristo celebrou este sacramento pelo seu poder exprimindo depois a forma sob a qual os pósteros deviam celebrá-lo. — Mas contra isto vão expressamente as palavras do Evangelho, que referem que Cristo benzeu, cuja bênção com certas palavras foi dada. Por onde, as referidas palavras de Inocêncio têm sentido, antes, opinativo que determinativo. Mas outros (Odon bispo cameracense) disseram, que essa bênção foi dada com outras palavras que desconhecemos. — Mas nem isto é sustentável. Porque a bênção da consagração é ora dada, pela narração do que então foi feito. Por onde, se então essas palavras não operaram a consagração, nem operam. Por isso outros (Estevam, Bispo eduense) disseram que a bênção foi lançada com as mesmas palavras com que agora o é. Mas Cristo as pronunciou duas vezes: primeiro, secretamente, para consagrar; depois, manifestamente, para instruir. Mas também isto não é sustentável. Porque o sacerdote consagra, proferindo tais palavras, não como as tendo sido por Cristo numa bênção oculta, mas como as tendo proferido publicamente. Por onde, essas palavras nenhuma força tendo senão pelas ter proferido Cristo, resulta que também Cristo, ao proferi-las consagrou manifestamente. E por isso outros (Antissiod.) disseram, que os Evangelistas não observam sempre a mesma ordem ao narrarem como se passaram as causas, conforme está claro em Agostinho. Por onde, devemos entender que se pode exprimir assim a ordem dos fatos realizados: Tomando o pão, benzeu-o dizendo — Isto é o meu corpo; e depois o fracionou e deu aos seus discípulos. — Mas o mesmo sentido pode se dar às palavras do Evangelho sem as mudar. Pois, o participio — dizendo — implica uma certa concomitância das palavras proferidas, com as precedentes. Mas não é preciso entender-se essa concomitância só em relação às palavras ultimamente proferidas, como se Cristo então as tivesse proferidas, quando deu o pão aos seus discípulos. Mas podemos entender essa concomitância em relação a tudo o precedente, sendo então o sentido: Enquanto benzia, partia e dava aos seus discípulos, dizia: Tomai etc.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Por estas palavras Tomai e comei — entende-se o uso da matéria consagrada, não necessário para a validade deste sacramento, como estabelecemos. Por isso, também essas palavras não são da substância da forma. — Como porem o emprego da matéria consagrada contribui para maior perfeição do sacramento, assim como a operação não é a primeira, mas a segunda perfeição do ser, por isso, todas essas palavras exprimem a perfeição total deste sacramento. E neste sentido Eusébio entendeu que este sacramento se celebra, no tocante a primeira e a segunda perfeição.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — No sacramento do batismo, o ministro exerce uma certa ação sobre o uso da matéria, que é da essência do sacramento; o que com este sacramento não se dá. Logo, não colhe a comparação.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Certos disseram que este sacramento não pode consumir-se pela prolação das referidas palavras e a omissão de outras, sobretudo as do canon da missa. — Mas isto é evidentemente falso. Quer em virtude das palavras de Ambrósio supra referidas. Quer também por não ser o canon da missa o mesmo para todos, nem em todos os tempos, mas serem feitos acréscimos diversos, por diversos. — Donde, devemos dizer, que se o sacerdote proferisse só as palavras referidas

com a intenção de celebrar este sacramento, celebrá-lo-ia. Pois a intenção faria com que essas palavras se entendessem como proferidas pela pessoa de Cristo, mesmo se se deixassem de recitar as palavras precedentes. Gravemente pecaria porém o sacerdote assim celebrando, por não observar o rito da Igreja. Nem há símile com o batismo, sacramento de necessidade para a salvação; pois, a falta do sacramento da Eucaristia pode supri-la a manducação espiritual, como diz Agostinho.

## **Art. 2 — Se esta é a forma conveniente da consagração do pão: Isto é o meu corpo.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que esta não é a forma conveniente da consagração do pão: Isto é o meu corpo.**

1. — Pois, a forma do sacramento deve exprimir-lhe o efeito. Ora, o efeito da consagração do pão é a conversão da substância do pão no corpo de Cristo, a qual antes se exprime pelo verbo — torna-se (fit) — do que pelo verbo é. Logo, a forma da consagração deveria dizer: Isto se torna o meu corpo.

2. Demais. — Ambrósio diz: As palavras de Cristo obraram este sacramento. Que palavras de Cristo? As pelas quais todas as causas foram feitas. O Senhor mandou e se fez o céu e a terra. Logo, também a forma deste sacramento seria mais conveniente em forma imperativa, dizendo-se assim: Isto seja o meu corpo.

3. Demais. — O sujeito dessa oração declara o que se converte; assim como o predicado, o termo da conversão. Ora, assim como é determinado aquilo no que se faz a conversão, pois, ela não se faz senão no corpo de Cristo; assim, é determinado o que é convertido, pois, só o pão é o convertido no corpo de Cristo. Logo, como se emprega um nome relativo do predicado, também se deve empregar outro relativo ao sujeito, de modo a dizer: este pão é o meu corpo.

4. Demais. — Assim como aquilo no que termina a conversão tem uma determinada natureza, pois é corpo; assim também tem uma pessoa determinada. Logo, para determinar a pessoa deveria dizer-se: Isto é o corpo de Cristo.

5. Demais. — Nas palavras da forma nada se deve introduzir que não lhe seja da substância. Logo, certos livros acrescentam inconvenientemente a conjugação, pois, que não é da substância da forma.

Mas, *em contrário*, o Senhor usou dessa forma ao consagrar, como o refere o Evangelho.

**SOLUÇÃO.** — A referida forma da consagração do pão é a conveniente. Pois, como dissemos, a consagração consiste na conversão do pão no corpo de Cristo. Ora, a forma do sacramento há de necessariamente significar o que nele se opera. Por onde, a forma da consagração do pão deve significar a conversão mesma do pão no corpo de Cristo. Na qual três coisas se consideram, a saber: a própria conversão, o termo de origem e o termo final. Quanto à conversão, pode ser considerada à dupla luz: no seu devir e na sua realização. Ora, a conversão nesta forma não devia significar como em devir, mas como realização. — Primeiro, porque esta conversão não é sucessiva, como dissemos, mas instantânea: pois, em tais transformações, o devir não é senão o ser realizado. — Segundo, porque as formas sacramentais significam o efeito do sacramento, como as formas artificiais representam o efeito da arte. Ora, uma forma artificial é semelhança do efeito último buscado pela intenção do artífice; assim como a forma da arte na mente do edificador é principalmente a forma da casa edificada; e por consequência, da edificação. Por isso, também esta forma deve exprimir a conversão como sendo a realização buscada pela intenção. E a conversão exprimindo-se nesta forma como o que é realizado, necessariamente os

extremos da conversão não de ser significados do modo pelo qual existem em uma conversão realizada. Pois então o termo final tem a natureza própria à sua substância; mas o termo de origem não permanece na sua substância, mas só, nos seus acidentes, pelos quais é percebida pelos sentidos e por estes pode ser determinada. Por onde e convenientemente, o termo original da conversão se exprime pelo pronome demonstrativo referido aos acidentes sensíveis, que permanecem. Ao passo que o termo final é expresso pelo nome significativo da natureza do em que a conversão se faz, a saber, todo o corpo de Cristo, e não só a carne, como dissemos. Por onde, é convenientemente a forma: Este é o meu corpo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O devir não é o efeito último desta consagração; mas o ser feito, como se disse. Por onde, isto deve de preferência ser expresso na forma.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — As palavras de Deus observam na criação das coisas, que também obram nesta consagração. Mas de maneiras diferentes. Pois, aqui obram efetiva e sacramentalmente, isto é, por força da sua significação. Por isso, nas palavras sacramentais é mister que o efeito último da consagração seja significado pelo verbo substantivo no modo indicativo e no tempo presente. — Ao passo que, na criação das coisas essas palavras observam só efetivamente, eficiência resultante do império da sua sabedoria. Por isso, na criação das coisas a palavra divina exprimiu-se com o verbo no modo imperativo, segundo àquilo da Escritura: Faça-se a luz, e foi feita a luz.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O termo de origem, no fato mesmo da conversão, não conserva a natureza de sua substância, como o termo final. Logo o símile não colhe.

**RESPOSTA À QUARTA.** — O pronome meu, indicativo da primeira pessoa, a pessoa que fala, exprime suficientemente a pessoa de Cristo, à qual as referidas palavras se referem.

**RESPOSTA À QUINTA.** — A conjunção — pois acrescentou-se na forma, por costume da Igreja Romana, derivado de S. Pedro Apóstolo. E isto, para ter continuidade com as palavras precedentes. Por onde, não faz parte da forma, como dela não o fazem as palavras precedentes.

### **Art. 3 — Se esta é a forma conveniente da consagração do vinho: Este é o cálice do meu sangue...**

**O terceiro discute-se assim.** — Parece que esta não é a forma conveniente da consagração do vinho: **Este é o cálice do meu sangue, do novo e eterno testamento, mistério da fé, que será derramado por vós e por muitos, para remissão de pecados.**

1. — Pois, assim como o pão se converte no corpo de Cristo em virtude da consagração assim também o vinho no sangue de Cristo conforme do sobredito se colhe. Ora na forma da consagração a palavra pão está no caso recto (panis), significando o corpo de Cristo, nem se lhe faz nenhum acréscimo. Logo, está, na forma, inconvenientemente posto num caso oblíquo a expressão sangue de Cristo (sanguinis), acrescentando-se a palavra cálice no caso recto (calix), quando se diz: Este é o cálice do meu sangue.

2. Demais. — Não têm maior eficácia as palavras proferidas na consagração do pão, que as proferidas e a consagração do vinho, sendo todas palavras de Cristo. Ora, uma vez pronunciadas as palavras — Isto é o meu corpo, consuma-se a consagração do pão. Logo, desde que forem pronunciadas as palavras — Este é o cálice do meu sangue, está perfeita a consagração do sangue. E assim, as palavras seguintes não parece serem da substância da forma, sobretudo por exprimirem propriedades deste sacramento.

3. Demais. — O Testamento Novo parece constituir uma inspiração interna, como resulta das palavras de Jeremias citadas pelo Apóstolo: Consumarei sobre a casa de Israel um testamento novo, imprimindo

a minha lei nas suas entranhas. Ora, o sacramento opera de um modo visível. Logo, está inconvenientemente dito na forma: do novo Testamento.

4. Demais. — Chama-se novo o que é propriamente o princípio do seu ser. Ora, o eterno não tem princípio do seu existir. Logo, está inconvenientemente dito — do novo e do eterno, pois implica uma contradição.

5. Demais. — Devemos evitar aos outros, ocasiões de erro, segundo àquilo da Escritura: Tirai os tropeços do caminho do meu povo. Ora, certos erraram, pensando que o corpo e o sangue de Cristo só misticamente estão neste sacramento. Logo, na forma se acrescenta inconvenientemente: mistério da fé.

6. Demais. — Conforme se disse, assim como o batismo é o sacramento da fé. E assim a Eucaristia é o sacramento da caridade. Logo, na forma se devia pôr, antes, caridade, que, fé.

7. Demais. — Todo este sacramento, tanto no concernente ao corpo como ao sangue, é um memorial da paixão do Senhor, segundo àquilo do Apóstolo: Todas as vezes que comerdes este pão e beberdes este cálice, anunciareis a morte do Senhor. Logo, na forma da consagração do sangue não se devia, mais do que na da consagração do corpo, fazer-se menção da paixão de Cristo, sobretudo que o Senhor disse: Isto é o meu corpo, que se dá por vós.

8. Demais. — A paixão de Cristo, como se disse, quanto à sua suficiência, aproveita a todos; mas, quanto à sua eficiência, aproveita a muitos. Logo, a forma devia dizer — será derramado por todos, ou por muitos, sem se acrescentar — por vós.

9. Demais. — As palavras com que se celebram este sacramento haurem a sua eficácia na instituição de Cristo. Ora, nenhum Evangelista refere às tivesse Cristo pronunciado. Logo, não é conveniente a forma da consagração do vinho.

Mas, *em contrário*, a Igreja, instituída pelos Apóstolos, usa dessa forma na consagração do vinho.

**SOLUÇÃO.** Sobre esta forma duas são as opiniões. Uns (Alex. Hal. S, Boav., P. de Tarant), disseram que da substância desta forma são só as palavras — Este é o cálice do meu sangue; mas não as que se lhe seguem. — Mas isto é inadmissível porque as palavras seguintes são umas determinações do predicado, isto é, do sangue de Cristo; e portanto pertencem à integridade da locução. E por isso outros dizem, melhor, que todas as palavras seguintes são da substância da forma. até o que depois se segue: — Todas as vezes que o fizerdes significativas do uso deste sacramento, sem fazerem parte da substância da forma. Donde vem que o sacerdote profere todas essas palavras no mesmo rito e modo, isto é, tendo o cálice nas mãos. Mas no Evangelho de S. Lucas, interpõem-se as primeiras, as palavras seguintes: Este é o novo testamento em meu sangue. Donde devemos concluir que todas as palavras referidas são da substância da forma. Mas as primeiras — Este é o cálice do meu sangue significam a conversão mesma do vinho no meu sangue, do modo que referimos na forma da consagração do pão. As palavras seguintes designam a virtude do sangue derramado na paixão, que obra neste sacramento. As quais têm um tríplice fim. — Primeira e principalmente, fazer-nos alcançar a herança eterna, segundo àquilo do Apóstolo: Tende confiança de entrar no santuário, pelo sangue de Cristo. E para significá-lo diz a forma: do novo e eterno Testamento. Segundo para a justificação da graça, que é pela fé, segundo aquilo do Apóstolo: Ao qual propôs Deus para ser vítima de propiciação pela fé no seu sangue, a fim de que ele seja achado justo e justificador de aquele que tem a fé de Jesus Cristo. Por isso na forma se diz: mistério da fé. — Terceiro, para remover os pecados impedimentos à herança eterna e à justificação da graça, segundo aquilo do Apóstolo: O sangue de Cristo alimpará a nossa consciência das obras da morte, isto é,

dos pecados. E por isso se acrescenta: Que será derramado por vós e por muitos para remissão de pecados.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A locução — Este é o cálice do meu sangue — é figurada. E pode ser entendida em duplo sentido: — Primeiro por metonímia, que põe o continente pelo conteúdo, sendo o sentido: Este é o meu sangue contido no cálice. Do qual se faz aí menção, porque o sangue de Cristo é consagrado neste sacramento como bebida dos fiéis, o que não está incluído na idéia de sangue; donde a necessidade de ser isso significado pelo vaso acomodado a tal uso. — Em outro sentido, podemos tomá-lo metaforicamente, entendendo-se pelo cálice, e por semelhança, a paixão de Cristo, que, como o cálice, inebria, segundo aquilo da Escritura: Encheu-me de amargura, embriagou-me de absinto. Donde o chamar o próprio Senhor à sua paixão, cálice quando disse: Passe de mim este cálice. De modo que o sentido da forma é: Este é o cálice da minha paixão. Da qual se faz menção, quanto ao sangue, reparadamente do corpo consagrado; porque a paixão operou a separação entre o corpo e o sangue.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Como se disse, o sangue, consagrado separadamente, representa de modo expressivo a paixão de Cristo. Por isso, na consagração do sangue, se faz menção do efeito da paixão, de preferência a fazê-lo na consagração do corpo, que é o sujeito da paixão. O que também está significado nas palavras do Senhor — que será entregue por vós, quase dizendo que será sujeito à paixão por vós.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O testamento é a disposição da herança. Ora, a herança celeste o senhor dispôs, que devia ser dada aos homens pela virtude do sangue de Cristo Jesus. Pois, como diz o Apóstolo, onde há um testamento, é necessário que intervenha a morte do testador. Ora, o sangue de Cristo foi derramado duas vezes pelos homens. — Primeiro, em figura, na vigência do Testamento Velho. Por isso o Apóstolo conclui no mesmo lugar: Por onde, nem ainda o primeiro testamento foi celebrado sem sangue. O que é claro, pelo dito do Exodo: Moisés, depois de ter lido todas as ordenações da lei, aspergiu todo o povo dizendo: Eis o sangue do testamento que Deus fez convosco — segundo, foi derramado verdadeira e realmente, como o sabemos pelo Testamento Novo. Por onde, o Apóstolo no mesmo lugar, tinha dito antes: Por isso Cristo é mediador de um novo testamento, para que, intervindo a morte, recebam a promessa da herança eterna os que têm sido chamados. Dai o dizer a forma diz — sangue do Novo Testamento, por ter sido derramado, não já em figura, mas verdadeiramente. — Por isso se acrescenta: que será derramado por vós. — Quanto à inspiração interna, ela procede da virtude do sangue, porque somos justificados pela paixão de Cristo.

**RESPOSTA À QUARTA.** — O Testamento Novo o é em razão da sua manifestação. Mas é considerado eterno, tanto em razão da eterna pré-ordenação de Deus, como pela razão da herança eterna, disposta por meio deste Testamento. Também a pessoa mesma de Cristo, pelo sangue de quem foi o Testamento disposto, é eterna.

**RESPOSTA À QUINTA.** — A palavra mistério é usada na forma, não por excluir a verdadeira realidade, mas por mostrar a sua ocultação. Pois, o sangue mesmo de Cristo está neste sacramento de modo oculto; e a própria paixão de Cristo foi figurada ocultamente no Testamento Velho.

**RESPOSTA À SEXTA.** — A expressão — mistério da fé — significa o quase objeto da fé; porque só pela fé sabemos que o sangue de Cristo está verdadeiramente neste sacramento. E também a paixão mesma de Cristo justifica pela fé, Quanto ao batismo, chama-se sacramento da fé, por ser uma protestação dela. — Mas este é o sacramento da caridade, pela figurar e produzir.

**RESPOSTA À SÉTIMA.** — Como dissemos, o sangue, consagrado separadamente do corpo, representa de maneira mais expressiva a paixão de Cristo. Por isso, na consagração do sangue, antes que na consagração do corpo, faz-se menção da paixão de Cristo e do seu fruto.

**RESPOSTA À OITAVA.** — O sangue da paixão de Cristo não só tinha eficácia para os judeus eleitos, por quem era derramado o sangue do Testamento Velho, mas também para os gentios. Nem só para os sacerdotes, que celebram esse sacramento, ou para os que o recebem, mas também para aqueles por quem é oferecido. Por isso diz a forma sinaladamente — por vós, judeus; e por muitos, isto é, pelos gentios; ou — por vós, os que comeis, e — por muitos por quem é oferecido.

**RESPOSTA À NONA.** — Os Evangelistas não intencionavam transmitir as formas dos sacramentos que na Igreja primitiva deveriam ser ocultas, como diz Dionísio: mas intencionavam narrar a história de Cristo. — E, contudo quase todas as palavras das formas podem ser deduzidas de diversos lugares da Escritura. Assim o dito — Este é o cálice — Está em S. Lucas e no Apóstolo. E Mateus diz: — este é o meu sangue do novo testamento, que será derramado por muitos, para remissão de pecados. — Quanto à expressão do eterno, e a outra mistério da fé, fundam-se na tradição do Senhor, transmitida à Igreja pelos Apóstolos, segundo o lugar: Eu recebi do Senhor o que também vos ensinei a vós.

#### **Art. 4 — Se as referidas palavras das formas encerram alguma virtude criada, efetiva da consagração.**

**O quarto discute-se assim.** — Parece que as referidas palavras das formas não encerram nenhuma virtude criada, efetiva da consagração.

1. — Pois, diz Damasceno: Pela só virtude do Espírito Santo se opera a conversão do pão no corpo de Cristo. Ora, a virtude do Espírito Santo é uma virtude incriada. Logo, este sacramento não se consuma por nenhuma virtude criada das referidas palavras.

2. Demais. — Nenhum poder criado pode fazer obras milagrosas, mas só o poder divino, como se estabeleceu na Primeira Parte. Ora, a conversão do pão e do vinho no corpo e no sangue de Cristo é obra não menos milagrosa que a criação do mundo ou mesmo que a formação do corpo de Cristo no ventre virginal — causas que nenhum poder criado poderia fazer. Logo, nem este sacramento é consagrado por nenhuma virtude criada das referidas palavras.

3. Demais. — As referidas frases não são simples, mas compostas de muitas; nem se proferem simultânea, senão sucessivamente. Ora, a conversão discutida se opera instantaneamente, como se disse. Logo, há de fazer-se por uma virtude simples e não por virtude das referidas palavras.

Mas, *em contrário*, diz Ambrósio: Se tão grande poder, tem a palavra de N. S. Jesus Cristo, a ponto de fazer existir o que não existia, com quanto maior razão não é capaz de transformar o ser já existente, em outro? Assim, o que era pão antes da consagração, já é corpo de Cristo, depois dela, porque a palavra de Cristo pode mudar a criatura.

**SOLUÇÃO.** — Alguns disseram, que as referidas palavras nenhuma virtude criada tem para obrar a transubstanciação, nem as formas dos outros sacramentos, ou mesmo os próprios sacramentos, para produzir os efeitos deles. — Ora, isto como já estabelecemos, repugna às palavras dos Santos e derroga a dignidade dos sacramentos da Lei Nova. Por onde, sendo este sacramento o mais digno de todos, conforme estabelecemos, resulta por consequência, que as suas palavras formais têm uma certa virtude criada para obrar a conversão que nele se opera. Mas virtude instrumental, como a do outros

sacramentos, conforme dissemos. Ora, sendo as referidas palavras proferidas em nome de Cristo, por disposição dele recebem uma virtude instrumental; assim como os demais atos ou ditos seus tem uma virtude salutífera instrumental, conforme mostramos.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O dizer-se que pela só virtude do Espírito Santo o pão se converte no sangue de Cristo, não exclui a virtude instrumental, que é a forma deste sacramento. Como o dizer-se que o ferreiro faz uma faca, por si só, não exclui a virtude do martelo.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Obras milagrosas nenhuma criatura pode fazê-las, como agente principal; pode porém fazê-las como agente instrumental, como quando o simples contacto da mão de Cristo curou o leproso. E deste modo as palavras de Cristo convertem o pão no corpo de Cristo. O que não podia dar-se na concepção, pela qual se formou o corpo de Cristo, de modo que qualquer ação procedente desse corpo tivesse a virtude instrumental de o formar. Também na criação nenhum extremo houve que pudesse ser o termo da ação instrumental da criatura. Logo o símile não colhe.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — As referidas palavras, que obram a consagração, operam sacramentalmente. Por onde, a virtude conversiva das formas deste sacramento, resulta da significação; completa com a prolação da última dicção. Por onde, no último instante da prolação das referidas palavras, elas se revestem da virtude em questão; ordenadamente, porém, às precedentes. E tal virtude é simples em razão do significado; embora as palavras exteriormente proferidas tenham uma certa composição.

## **Art. 5 — Se as referidas locuções são verdadeiras.**

**O quinto discute-se assim. — Parece que as referidas locuções não são verdadeiras.**

1. — Pois, na expressão — Isto é o meu corpo — o vocábulo — isto — é designativo da substância. Ora, conforme foi dito, quanto se profere o pronome — isto — ainda é existente a substância do pão; porque o transubstanciação se opera no último instante da prolação das palavras. Ora, esta proposição é falsa. — O pão é o corpo de Cristo. Logo, também est'outra o é: Isto é o meu corpo.

2. Demais. — O pronome — isto — designa alguma coisa aos sentidos. Ora, as espécies sensíveis, neste sacramento, nem são o corpo mesmo de Cristo, nem acidentes dele. Logo, esta **SOLUÇÃO.** não pode ser verdadeira — Isto é o meu corpo.

3. Demais. — Estas palavras, como se disse, pela sua significação, produzem a conversão do pão no corpo de Cristo. Ora, a causa eficiente nós a concebemos como anterior ao efeito. Logo, a significação dessas palavras se entende com anterior à conversão do pão no corpo de Cristo. Ora, antes da conversão, é falsa a preposição — Isto é o meu corpo. Logo, devemos julgá-la como falsa, absolutamente falando. E o mesmo se dá com a locução — isto é o cálice do meu sangue, etc.

Mas, *em contrário*, estas palavras são proferidas da pessoa de Cristo, que de si diz: Eu sou a verdade.

**SOLUÇÃO.** — Nesta matéria são muitas as opiniões. Uns (Inoc. III) disseram que na locução — Isto é o meu corpo — adição — isto — implica uma designação concebida e não, realizada; pois, toda esta locução é tomada materialmente, quanto proferida declarativamente. Assim, o sacerdote declara ter dito — Isto é o meu corpo. Mas esta opinião é insustentável. Porque, segundo ela, as referidas palavras não se aplicariam à matéria corporal presente de modo que o sacramento não se celebraria. Por isso diz Agostinho: Acrescentou-se a palavra ao elemento e resultou o sacramento. — Nem assim não se evita totalmente a dificuldade desta questão. Pois, as mesmas dificuldades permanecem relativamente à primeira prolação, com que Cristo proferiu tais palavras. Por onde é claro, que não foram tomadas

materiais, mas, significativamente. Donde devemos concluir que, mesmo proferidas pelo sacerdote, são tomadas significativa e não só materialmente. — Nem atesta que o sacerdote as profira declarativamente, como se fossem ditas por Cristo. Porque, pelo infinito poder de Cristo, assim como pelo contacto da sua carne, a virtude regenerativa foi infundida, não só naquelas águas que o tocaram, mas em todas as águas da terra, por todos os séculos futuros; assim também, pela prolação do próprio Cristo, as palavras formais adquiriram a virtude de consagrar, ditas seja por que sacerdote for, como se o próprio Cristo fosse quem as pronunciasse. Por isso outros (Alex. Hal.) disseram que a partícula — isto — nesta locução, designa não aos sentidos, mas à inteligência, significando — Isto é o meu corpo, isto é, o que isto significa é o meu corpo. — Mas também tal é insustentável. Porque, como, nos sacramentos, o significado é realizado, não estaria por essa forma verdadeiramente o corpo de Cristo neste sacramento. Mas só como em sinal. O que é herético, como dissemos. E por isso outros disseram que o pronome — isto — faz uma designação aos sentidos; mas essa designação se entende como realizada não no instante da locução em que a partícula é proferida, mas no último instante da locução. Assim como quando dizemos — agora me calo — o advérbio agora designa o instante imediatamente seguinte à locução, sendo o sentido — assim que forem ditas essas palavras, calo-me. — Mas também isto é inadmissível. Porque então, o sentido da locução discutida seria — o meu corpo é o meu corpo. O que não é o significado da locução, pois, assim já era mesmo antes da prolação das palavras. Por onde, nem isso significa a referida locução.

Portanto, devemos dizer de outro modo, que, como ficou estabelecido, esta locução tem a virtude de operar a conversão do pão no corpo de Cristo. E assim está para as outras locuções, cuja força é apenas significativa e não eficiente como está à concepção do intelecto prático. que é eficiente realmente, para a concepção do nosso intelecto especulativo, derivada das coisas; pois, as vozes são sinais do intelecto, segundo o Filósofo. Por onde, assim como a concepção do intelecto prático não pressupõe a causa concebida, mas a faz, assim, a verdade desta locução não pressupõe a causa significada, mas a produz; pois, tal é a relação da palavra de Deus com as coisas feitas pelo verbo. Essa conversão, porém não se opera sucessivamente, mas num instante, como dissemos. Por onde, havemos de entender a referida locução relativamente ao último instante da prolação das palavras. Não, porém supondo, em relação ao sujeito, aquilo que é o termo da conversão, a saber, que O corpo de Cristo seja o corpo de Cristo. Nem também o que existia antes da conversão, a saber, o pão. Mas o que se refere em comum a um e outro, isto é, o conteúdo em geral de essas espécies. Pois, não fazem essas palavras com que o corpo de Cristo seja o corpo de Cristo; nem que o pão seja o corpo de Cristo; mas, que o conteúdo dessas espécies, que antes era pão, seja o corpo de Cristo. Por isso o Senhor não diz sinaladamente — este pão é o meu corpo — o que estaria de acordo com o modo de entender da segunda opinião. Nem — este meu corpo é o meu corpo — o que o estaria com o modo de entender da terceira. Mas em geral — Isto é o meu corpo — sem acrescentar nenhum nome relativo ao sujeito, mas empregando apenas o pronome, que significa a substância em geral, sem nenhuma qualidade, isto é, sem forma determinada.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A dicção — isto — designa a substância, mas sem determinação da natureza própria, como se disse.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O pronome — isto não designa os acidentes, mas a substância sob eles contida, o qual de pão, que era, veio a ser o corpo de Cristo, que, embora não informado por esses acidentes, está contido, contado sob eles.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A significação desta locução se pre-inteliga à realidade significada, na ordem da natureza, assim como a causa é naturalmente anterior ao efeito. Mas não em a ordem do tempo, pois, esta causa produz simultaneamente consigo o seu efeito. E isto basta à verdade da locução.

## **Art. 6 — Se a forma da consagração do pão não produz o seu efeito até que se profira a forma da consagração do vinho.**

**O sexto discute-se assim. — Parece que a forma da consagração do pão não produz o seu efeito, até que se profira a forma de consagração do vinho.**

1. — Pois, assim como pela consagração do pão começa o corpo de Cristo a estar neste sacramento, assim, pela consagração do vinho começa a nele estar o sangue. Se, pois, as palavras da consagração do pão produzissem o seu efeito, antes da consagração do vinho, resultaria neste sacramento a existência do corpo de Cristo, sem o sangue. O que é inadmissível.

2. Demais. — Cada sacramento tem o seu complemento; por onde, embora no batismo haja três imersões, contudo a primeira não produz o seu efeito antes de estar terminada a terceira. Ora, todo o sacramento da Eucaristia é uno, como se disse. Logo, as palavras com que se consagra o pão não produzem o seu efeito sem as palavras sacramentais com que é consagrado o vinho.

3. Demais. — Na forma mesma da consagração do pão há várias palavras, a primeira das quais não produz o seu efeito sem a prolação da última, conforme se disse. Logo e pela mesma razão, nem as palavras com que se consagra o corpo de Cristo têm efeito, senão pronunciadas as com que é consagrado o sangue de Cristo.

Mas, *em contrário*, logo que são pronunciadas as palavras da consagração do pão, a hóstia consagrada é oferecida à adoração do povo. O que não se daria se nela não estivesse o corpo de Cristo; o contrário constituiria idolatria. Logo, as palavras da consagração do pão produzem o seu efeito, antes de proferidas as da consagração do vinho.

**SOLUÇÃO.** — Certos doutores antigos disseram que as duas formas — a da consagração do pão e a do vinho dependem nos seus efeitos uma da outra. De modo que a primeira não produz o seu efeito, antes de proferida a segunda. Mas isto não pode ser. Porque, como dissemos, para ser verdadeira a locução — Isto é o meu corpo — é necessário, por causa do verbo no tempo presente, que a realidade significada seja simultânea no tempo com a significação mesmo da locução. Do contrário, se se esperasse, como futura, a realidade significada, o verbo seria usado no tempo futuro e não no presente. De modo que não se diria — Isto é o meu corpo — mas isto será o meu corpo. Pois, o significado desta locução se realiza logo que as suas palavras foram completamente pronunciadas. Por onde, há de a realidade significada existir desde então, que é o efeito deste sacramento; do contrário a locução não seria verdadeira. — Além disso, a referida opinião encontra o rito da Igreja, que adora o corpo de Cristo imediatamente depois da prolação das palavras. Donde devemos concluir que a primeira forma não depende da segunda para produzir o seu efeito, mas o produz imediatamente.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Por essa razão se enganaram os que se colocaram em tal posição. Donde devemos concluir que, feita a consagração do pão, transforma-se ele no corpo de Cristo em virtude do sacramento; e o sangue também, por concomitância real. E em seguida, e inversamente pela consagração do vinho, este se torna no sangue de Cristo; e o corpo também por concomitância real. De modo Que Cristo está todo numa e noutra espécie, como dissemos.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Este sacramento é uno em sua perfeição, como dissemos, por ser constituído de dois elementos, a comida e a bebida. cada um dos quais tem por si a sua perfeição. Ao passo que as três imersões do batismo se ordenam a um único efeito. Logo, o símile não colhe.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — As diversas palavras da forma da consagração do pão constituem verdadeiramente uma só locução; mas não as palavras das diversas formas. Logo, o simile não colhe.

## Questão 79: Dos efeitos deste sacramento

Em seguida devemos tratar dos efeitos deste sacramento. E nesta questão discutem-se oito artigos:

### Art. 1 — Se este sacramento confere a graça.

**O primeiro discute-se assim. — Parece que este sacramento não confere a graça.**

1. — Pois, este sacramento é uma nutrição espiritual. Ora, nutrição não se dá senão ao ser vivo. Mas, a vida espiritual, provindo da graça, não pode receber este sacramento senão quem está em graça. Logo, este sacramento não confere a graça a quem ainda não a tem. Semelhantemente, nem vem aumentar a graça, porque o crescimento espiritual é efeito do sacramento da confirmação, como se disse. Logo, este sacramento não confere a graça.

2. Demais. — Este sacramento é conferido a modo de uma como refeição espiritual. Ora, a refeição espiritual implica antes no uso, que na conservação da graça. Logo, parece que este sacramento não confere a graça.

3. Demais. — Como dissemos, neste sacramento é oferecido o corpo de Cristo, para saúde do corpo, e o sangue para saúde da alma. Ora, não o corpo, mas a alma é o sujeito da graça, como se estabeleceu na Segunda Parte. Logo, pelo menos, quanto ao corpo, este sacramento não confere a graça.

Mas, *em contrário*, diz o Senhor: O pão que eu darei é a minha carne, para ser a vida do mundo. Ora, a vida espiritual provém da graça. Logo, este sacramento confere a graça.

**SOLUÇÃO.** — O efeito deste sacramento deve ser considerado, primária e principalmente, pelo que nele se contém, que é Cristo. O qual, assim como vindo visivelmente ao mundo, deu ao mundo a vida da graça, segundo àquilo do Evangelho — A graça e a verdade foram trazidas por Jesus Cristo; assim também, dando-se-nos sacramentalmente obra em nós a vida da graça, segundo aquilo do Evangelho - O que me come a mim, esse mesmo também viverá por mim. Donde o dizer Cirilo: O verbo vivificante de Deus, unindo-se a si mesmo à nossa carne, tornou-a vivificante. Pois, era-lhe decente unir-se de certo modo dos nossos corpos pela sua carne e pelo seu precioso sangue, que recebemos sob a forma de pão e de vinho, depois da consagração vivificante. Secundariamente, o seu efeito é considerado no que este sacramento representa, o saber, a paixão de Cristo, como se disse. E assim, o efeito produzido para o mundo pela paixão de Cristo, este sacramento o produz em nós. Por isso, aquilo do Evangelho — Imediatamente saiu sangue é água, diz Crisóstomo: Como dai tiveram origem os sagrados mistérios, quando amares o tremendo cálice, fá-lo como se o bebesses do lado mesmo de Cristo. Por isso o próprio Senhor disse: Este é o meu sangue, que será derramado por muito para remissão de pecados. Em terceiro lugar, o efeito deste sacramento é considerado quanto ao modo pelo qual é dado, a saber, a modo de comida e bebida. Por onde, todo o efeito produzido pela comida e pela bebida materiais, quanto à vida do corpo, que é sustentá-lo, fazê-lo crescer; separá-lo e deleitá-lo, todo ele produz este sacramento para a vida espiritual. Por isso, diz Ambrósio: Este é o pão da vida eterna; que sustenta a substância da nossa alma. E Crisóstomo: Dá-se-nos aos que o desejamos, a ser tocado, comido e abraçado. Por onde o próprio Senhor diz: A minha carne verdadeiramente é comida e o meu sangue verdadeiramente é bebida. Em quarto lugar, o efeito deste sacramento é considerado relativamente às espécies, sob as quais é dado. Por isso, Agostinho diz no mesmo lugar: Nosso Senhor quis usar, para que se transformassem no seu sangue, de coisas que constituem uma unidade formada de muitos elementos. Pois uma — o pão, é unidade constituída de muitos grãos; a outra — o vinho é unidade formada da confluência de muitos. Donde o dizer ele ainda, em outro lugar: O sacramento da piedade, o sinal da unidade, o vínculo da caridade. E sendo Cristo e a sua paixão a causa da graça, e não podendo

haver nutrição e caridade espiritual sem graça, de tudo o que dissemos é manifesto, que este sacramento confere a graça.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Este sacramento tem por si mesmo o poder de conferir a graça. Nem há quem tenha a graça antes de recebê-lo, a não ser que disso tenha o desejo, ou por si mesmo - como os adultos, ou por desejo da Igreja - como as crianças, segundo dissemos. Por onde, já é eficácia da sua virtude, que pelo desejo desse sacramento alcancemos a graça, que nos vivifica espiritualmente. Resta, pois, que, ao recebermos realmente o sacramento, a graça aumenta em nós, e a vida espiritual se aperfeiçoa. Mas de modo diferente do que pelo sacramento da confirmação, que nos faz crescer e aperfeiçoar na graça, para arrostar os ataques exteriores dos inimigos de Cristo. Pois, este sacramento nos aumenta a graça e aperfeiçoa a vida espiritual, para em nós mesmos levamos uma existência perfeita, pela união com Deus.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Este sacramento confere a graça espiritualmente, com a virtude da caridade. Por isso Damasceno o compara a brasa que Isaias viu; pois, a brasa não é simples lenha, mas unida ao fogo; assim também o pão da comunhão não é simples pão, mais unido à divindade. Porque como diz Gregório, na homília de Pentecostes, o amor de Deus não é ocioso; e, quando existe em nós obra grandes causas. Por onde, este sacramento tem por si mesmo o poder de nos conferir, não só o hábito da graça e da virtude, mas também o de nos levar a ação, segundo aquilo do Apóstolo: O amor de Cristo nos constrange. Donde vem que, por virtude deste sacramento, a alma se nutre espiritualmente deleitando-se e de certo modo inebriando-se com a doçura da bondade divina. segundo àquilo da Eucaristia: Comei, amigos e bebei e embriagai-vos, caríssimos.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Os sacramentos, obrando conforme a semelhança que significam, por uma certa assimilação dizemos, que neste sacramento o corpo é oferecido para saúde do corpo; e o sangue, para saúde da alma. Embora o corpo e o sangue operem a saúde do corpo e da alma. pois sob ambas as espécies está Cristo totalmente, como dissemos. E embora não seja o corpo o sujeito imediato da graça, contudo da alma, o efeito da graça redundando no corpo, enquanto que na vida presente os nossos membros como os instrumentos da justiça os oferecemos a Deus, na frase do Apóstolo. E na vida futura o nosso corpo participará da incorrupção e da glória da alma.

## **Art. 2 — Se o efeito deste sacramento é fazer-nos alcançar a glória.**

**O segundo discute-se assim. — Parece não ser efeito deste sacramento fazer-nos alcançar a glória.**

1. — Pois, o efeito é proporcionado à causa. Ora, este sacramento é próprio dos que viandamos neste mundo, chamando-se por isso viático. Ora, não sendo as viandantes capazes ainda da glória, parece que este sacramento não nos faz alcançar a glória.

2. Demais. — Posta a causa suficiente, resulta o efeito. Ora, muitos recebem este sacramento que nunca chegarão à glória, como o diz Agostinho. Logo, este sacramento não é causa de alcançarmos a glória.

3. Demais. — O mais não pode ser produzido pelo menos, pois a ação de nenhum ser lhe ultrapassa a espécie. Ora, é menos receber a Cristo sob uma espécie alheia, como o recebemos neste sacramento, do que gozá-lo na sua espécie própria, o que constitui a glória. Logo, este sacramento não nos faz alcançar a glória.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Se qualquer comer deste pão viverá eternamente. Ora, a vida eterna é a vida da glória. Logo, o efeito deste sacramento é fazer-nos alcançar a glória.

**SOLUÇÃO.** — Duas coisas podemos considerar neste sacramento. A causa do efeito, a saber, o próprio Cristo nele contido, e a sua paixão representada. E o meio pelo qual alcançamos o efeito, a saber, a recepção do sacramento e das suas espécies. E, de ambos os modos este sacramento é apto a fazer-nos alcançar a vida eterna. Pois, quanto a Cristo, ele próprio pela sua paixão franqueou-nos a entrada da vida eterna, segundo àquilo do Apóstolo: É mediador de um novo testamento, para que, intervindo a morte, recebam a promessa da herança eterna os que tem sido chamado. Por isso a forma desse sacramento reza: Este é o cálice do meu sangue, do novo e eterno Testamento. - Semelhantemente, também a nutrição da comida espiritual e a unidade, significada pelas espécies do pão e do vinho temos por certo nesta vida, mas imperfeitamente; perfeitamente, porém os teremos na vida da glória. Por isso Agostinho, aquilo do Evangelho - A minha carne é verdadeiramente comida diz: Os homens buscamos o comer e o beber para saciarmos a fome e a sede, mas isso só o produz verdadeiramente esta comida e esta bebida, tornando imortais e incorruptíveis os que o tomamos e fazendo-nos entrar na sociedade dos santos, onde haverá paz e unidade plena e perfeita.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — — A paixão de Cristo, por cuja virtude obra este sacramento, é por certo a causa eficiente da glória. não porém de modo que nele nos faça entrar imediatamente, pois devemos primeiro padecer com ele, para que depois sejamos com ele glorificados. Assim também, este sacramento não nos introduz imediatamente na glória. mas nos dá o poder de a ela chegarmos. Por isso se chama viático. E como figura dele lemos na Escritura, que Elias comeu e bebeu e com o vigor daquela comida caminhou quarenta dias e quarenta noites até o monte de Deus, Horeb.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Assim como a paixão de Cristo não produz efeito naqueles. que não estão para com ela na disposição devida, assim também por este sacramento não alcançam a glória os que o recebem indignamente. Por isso Agostinho, expondo aquelas palavras do Evangelho - Comeram o maná e morreram - diz: Uma coisa é o Sacramento e outra, a virtude do sacramento. Muitos se achegam ao altar e dele recebem a morte. Por onde, comi espiritualmente o pão celeste, aproximando-vos do altar vestidos de inocência. Por isso nada há para admirar, se os que não conservam a inocência não recebem o efeito deste sacramento.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O ser Cristo recebido sob espécie alheia, resulta da natureza do sacramento, que atua instrumentalmente. Ora, nada impede uma causa instrumental produzir um efeito mais amplo, como dissemos.

### **Art. 3 — Se o efeito deste sacramento é a remissão do pecado mortal.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que o efeito deste sacramento é a remissão do pecado mortal.**

1. — Pois, reza uma coleta: Seja este sacramento a ablução dos crimes. Ora, crimes se chamam os pecados mortais. Logo, este sacramento lava dos pecados mortais.

2. Demais. — Este sacramento age em virtude da paixão de Cristo, como o batismo. Ora, pelo batismo se perdoam os pecados mortais, como se disse. Logo, também por este sacramento; sobretudo que a sua forma diz - Que será derramado por muitos para remissão dos pecados.

3. Demais. — Este sacramento confere a graça, como se deve. Ora, a graça nos justifica dos pecados mortais, segundo àquilo do Apóstolo: Tendo sido justificados gratuitamente por sua graça. Logo, por este sacramento se remitem os pecados mortais.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Todo aquele que come e bebe indignamente, come e bebe para si a condenação. O que a Glosa comenta: Aquele come e bebe indignamente, que vive no crime ou o trata com irreverência o sacramento; e esse come e bebe para si o juízo, isto é, a condenação. Logo, quem está em pecado mortal, recebendo este sacramento, aumenta ainda o seu pecado. em lugar de alcançar a remissão dele.

**SOLUÇÃO.** — A virtude deste sacramento pode ser considerada a dupla luz. — Primeiro, em si mesmo. E então tem o poder de remitir quaisquer pecados, em virtude da paixão de Cristo, fonte e causa do perdão dos pecados. - Segundo, relativamente a quem recebe este sacramento, conforme está ou não impedido de o fazer. Assim, quem tem consciência de estar em pecado mortal traz em si um impedimento de alcançar o efeito deste sacramento, por não estar em condições de o receber convenientemente. Quer por não viver espiritualmente e, portanto, não digno de um alimento espiritual, de que só quem vive o é. Quer por não poder unir-se com Cristo - efeito deste sacramento, pois tem o afeto de pecar mortalmente. E por isso se diz, que se no coração se aninha o afeto ao pecado, o ato de receber a Eucaristia antes o agrava do que purifica dele. Por onde, este sacramento não produz a remissão do pecado em quem o recebe com a consciência do pecado mortal. Pode porém este sacramento obrar a remissão dos pecados de dois modos. - De um modo, quando não é recebido realmente, mas só em desejo; tal o caso de quem foi primeiro justificado do pecado. - de outro, quando recebido mesmo por quem está em estado de pecado mortal, mas do qual não tem a consciência nem nela põe o seu afeto. Pois, talvez não foi antes suficientemente contrito; mas, achegando-se ao sacramento com devoção e reverência, consegue por ele a graça da caridade, que tornará íntegra o contrição e a remissão do pecado.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Pedimos que este sacramento nos seja a ablução dos crimes, ou de aqueles de que não temos consciência, segundo aquilo da Escritura: Purifica-me dos meus pecados ocultos, Senhor. Ou para que se nos inteire a contrição para a remissão dos pecados. Ou ainda para nos ser concedida a força de os evitar.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O batismo é uma geração espiritual, consistente na mudança do não ser espiritual para o ser espiritual; e é conferido a modo de ablução. Por onde, relativamente a mudança como à ablução não se apresenta inconvenientemente ao batismo que tem a consciência de estar em pecado mortal. Ao passo que neste sacramento recebemos a Cristo como nutrimento espiritual; e isso não é possível a quem está morto pelos pecados. Logo, a comparação não colhe.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A graça é causa suficiente da remissão do pecado mortal; mas não o remite senão depois de tê-la o pecador recebido. Ora, este sacramento não confere tal graça. Logo, a objeção não colhe.

## **Art. 4 — Se por este sacramento se perdoam os pecados veniais.**

**O quarto discute- se assim. — Parece que por este sacramento não se perdoam os pecados veniais.**

1. — Pois, este sacramento, no dizer de Agostinho, é o sacramento da caridade. Ora, os pecados veniais não contrariam a caridade, conforme se estabeleceu na Segunda Parte. Logo, como os contrários entre si se repelem, parece que os pecados veniais não são perdoados por este sacramento.

2. Demais. — Se os pecados veniais fossem perdoados por este sacramento, da mesma razão se perdoaria um como se perdoariam todos. Ora, parece que todos não se perdoariam porque então seria frequente estarmos sem nenhum pecado venial, contra o dito do Evangelho: Se dissermos que estamos

sem pecado nós mesmos nos enganamos. Logo, por este sacramento são perdoados só alguns pecados veniais.

3. Demais. — Os contrários mutualmente se repelem. Ora, os pecados veniais não impedem de receber este sacramento. Assim, Agostinho, aquilo do Evangelho - Vossos pais comeram o maná no deserto e morreram - diz: Apresentai-vos ao altar vestidos de inocência; pois, os pecados, ainda quotidianos, não são mortais. Logo, nem os pecados veniais são delidos por este sacramento.

Mas, *em contrário*, diz Inocência III: Este sacramento dele os pecados veniais e fortifica contra os mortais.

**SOLUÇÃO.** — Duas coisas podemos considerar neste sacramento; o sacramento mesmo e a sua realidade. E de ambos resulta a sua virtude de remitir os pecados veniais. Pois, este sacramento é recebido sob a espécie de uma comida nutritiva. Ora, a nutrição pela comida é necessária para refazer o calor natural quotidianamente perdido pelo nosso corpo. Assim também, espiritualmente cada dia perdemos, pelos pecados veniais, do calor da concupiscência, que diminuem o fervor da caridade, como na Segunda Parte estabelecemos. Por onde, é próprio deste sacramento remitir-nos os pecados veniais. Por isso diz Ambrósio, que este pão quotidiano nós o comemos, como remédio de uma quotidiana enfermidade. - Quanto à realidade deste sacramento, é a caridade, não só habitual como também atual, que ele desperta; pelo que os pecados veniais são delidos. Por onde é manifesto, que este sacramento tem a virtude de delir os pecados veniais.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Os pecados veniais, embora não contrariem ao hábito da caridade, contrariam-lhe contudo, o fervor do ato, excitado por este sacramento. Em razão do que, os pecados veniais são delidos.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — As palavras citadas não devem entender-se no sentido em que não possamos, em nenhum tempo, estar sem o reato do pecado venial; mas como significando que esta vida os santos não o passam, sem pecados veniais.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Maior é o poder da caridade, da qual é este sacramento, que o dos pecados veniais. Pois um ato de caridade dele os pecados veniais, que contudo, não no podem impedir totalmente. E o mesmo se dá com este sacramento.

## **Art. 5 — Se este sacramento remite totalmente a pena do pecado.**

**O quinto discute-se assim. — Parece que este sacramento remite totalmente a pena do pecado.**

1. — Pois, por este sacramento, assim como pelo batismo, recebemos em nós o efeito da paixão de Cristo, conforme se disse: - Ora, pelo batismo recebemos a remissão total da pena, em virtude da paixão de Cristo, que satisfaz suficientemente por todos os pecados, como do sobredito se colhe. Logo, parece que por este sacramento é-nos remitido totalmente o reato da pena.

2. Demais. — Alexandre Papa (I) diz: Nenhum sacrifício pode ser maior que o do corpo e do sangue de Cristo. Ora, pelos sacrifícios da Lei Velha o homem satisfazia pelos seus pecados. Assim, diz a Escritura: Se o homem pecar, que ofereça (isto ou aquilo) por seu pecado, e será perdoado. Logo, com maior razão, este sacramento tem o poder de remitir totalmente a pena.

3. Demais. — Sabemos que por este sacramento é remitida em parte o reato da pena; por isso é imposta a certos a satisfação de mandar celebrar missas por si. Ora, pela razão por que é remitida uma

parte da pena, por essa mesma o será outra; pois, a virtude de Cristo contida no sacramento é infinita. Logo, parece que por este sacramento é totalmente perdoada a pena.

Mas, *em contrário*, se assim fosse, não se devia impor a ninguém nenhuma pena, como não se impõe ao batizado.

**SOLUÇÃO.** — Este sacramento é simultaneamente sacrifício e sacramento. Mas, tem natureza de sacrifício, quando oferecido, e de sacramento, quando recebido. Por onde, produz o efeito de sacramento em quem o receber e o de sacrifício, em quem o oferecer, ou nos por quem é oferecido. Se, pois, o consideramos como sacramento, produz duplo efeito - um, direto, por força de sacramento; outro, quase por certa concomitância, como o dissemos acerca do conteúdo do sacramento. Por força do sacramento, produz diretamente o efeito para que foi instituído. Ora, não foi instituído para satisfazer; mas para nos nutrir espiritualmente pela união com Cristo e os seus membros, como a nutrição fica unida ao nutrido. Mas, operando-se essa união pela caridade, por cujo poder alcançamos a remissão tanto da culpa como da pena, daí resulta por consequência e por concomitância com o efeito principal, o alcançarmos, não a remissão total da pena, mas uma remissão relativa a intensidade da nossa devoção e fervor. Por outro lado, enquanto sacrifício tem uma virtude satisfativa. Ora, na satisfação levamos em conta, antes o afeto do oferente, que a quantidade da oblação. Por isso o senhor disse da viúva que ofereceu dois dinheiros, que deu mais que todos. Embora pois, esta oblação baste quantitativamente a satisfazer por toda pena, contudo é satisfatória para aqueles por quem é oferecida; ou também para os oferentes, conforme a intensidade da sua devoção, e não pela totalidade da pena.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O sacramento do batismo se ordena diretamente à remissão da pena e da culpa; não porém a Eucaristia. Porque quando recebemos o batismo como que morremos com Cristo; a Eucaristia porém, por assim dizer nos nutre e aperfeiçoa, por Cristo. Por onde, o símile não colhe.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Esses sacrifícios e oblações não operam a remissão total da pena, nem quanto à quantidade do oferecido - como a Eucaristia, nem quanto à devoção do sujeito. Onde resulta que também por aí não se livra totalmente da pena.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O ser perdoada parte da pena e não toda, por este sacramento, não é por deficiência da virtude de Cristo, mas da devoção humana.

## **Art. 6 — Se este sacramento nos preserva dos pecados futuros.**

**O sexto discute-se assim. — Parece que este sacramento não nos preserva dos pecados futuros.**

1. — Pois, muitos dos que recebem dignamente este sacramento depois caem em pecado. Ora, isso não se daria se ele preservasse dos pecados futuros. Logo, o efeito deste sacramento não é preservar dos pecados futuros.

2. Demais. — A Eucaristia é o sacramento da caridade, como se disse. Ora, a caridade podendo, depois de possuída, ser perdida pelo pecado, como se estabeleceu, parece que não preserva dos pecados futuros. Logo, parece que nem este sacramento nos preserva do pecado.

3. Demais. — A origem do pecado em nós é a lei do pecado, que está nos nossos membros, segundo o Apóstolo. Ora, a mitigação da concupiscência, que é a lei do pecado, não é considerada efeito deste sacramento, mas antes, do batismo. Logo, preservar-nos dos pecados futuros não é o efeito deste sacramento.

Mas, *em contrário*, diz o Senhor: Este é o pão que desceu do céu, para que todo o que dele comer não morrer. O que, manifestamente, não se entende da morte do corpo. Logo, entende-se da morte espiritual, causada do pecado, e da qual este sacramento nos preserva.

**SOLUÇÃO.** — O pecado é uma espiritual morte da alma. Por onde, preservamo-nos do pecado futuro, do mesmo modo pelo qual o nosso corpo é preservado da morte futura. E isso de dois modos se dá. Primeiro, fortificando interiormente a nossa natureza contra as causas internas de corrupção; assim, preservamo-nos da morte pela comida e pelos remédios. De outro modo, defendendo-nos contra os ataques externos; e assim, preservamo-nos pelas armas, defesa do nosso corpo. Ora, de um e de outro modo este sacramento nos preserva do pecado. - Primeiro, unindo-se com Cristo por meio da graça, robustecer-nos a vida espiritual, sendo uma comida, por assim dizer, e um remédio espiritual, segundo àquilo da Escritura; o pão fortifica o coração do homem. E Agostinho diz: Aproxima-te confiante - é pão e não, veneno. - De outro modo, enquanto sinal da paixão de Cristo, pela qual os demônios foram vencidos, repele todo ataque dos demônios. Por isso diz Crisóstomo: Com leões expirando chamas, assim, saíamos dessa mesa inimigos terríveis ao diabo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O efeito deste sacramento nós o sentimos, conforme as nossas condições. Pois, o mesmo se dá com qualquer causa ativa, cujos efeitos são recebidos na matéria, ao modo desta. Ora, pela nossa condição nesta vida, podemos, usando do livre arbítrio escolher entre o bem e o mal. Por onde, embora este sacramento tenha em si mesmo a virtude de nos preservar do pecado, não nos tira a possibilidade de pecar.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Também a caridade em si mesma, preserva o homem do pecado, segundo àquilo do Apóstolo: O amor do próximo, não obra mal. Mas, da mutabilidade do livre arbítrio resulta o pecarmos, depois de termos tido a graça; assim como, depois de termos recebido este sacramento.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Embora este sacramento não se ordene diretamente à diminuição da concupiscência, diminui-a contudo, pela conseqüência de aumentar a caridade. Pois, como diz Agostinho, o aumento da caridade é a diminuição da concupiscência. E diretamente confirma-nos o coração no bem. O que também nos preserva do pecado.

## **Art. 7 — Se este sacramento não aproveita senão a quem o recebe.**

**O sétimo discute-se assim. — Parece que este sacramento não aproveita senão a quem o recebe.**

1. — Pois, este sacramento, entrando na mesma divisão que os outros, é do mesmo gênero que eles. Ora, os outros sacramentos não aproveitam senão a quem os recebe; assim, o efeito do batismo não o colhe senão o batizado. Logo, também este sacramento não pode aproveitar senão a quem o recebe.

2. Demais. — O efeito deste sacramento é fazer-nos alcançar a graça e a glória, é remitir-nos pelo menos a culpa venial. Ora, se este sacramento produzisse efeito para outros, que não quem o recebe, seria possível alcançarmos a graça e a glória e a remissão da culpa, sem ação nem paixão própria nossa e só pelo fato de receber outrem ou oferecer este sacramento.

3. Demais. — Multiplicada a causa, multiplica-se o efeito. Se, portanto, este sacramento aproveitasse a outrem, que não quem o recebe, resultaria que tanto mais lhe aproveitaria, quanto mais os que o recebessem, consagradas muitas hóstias em uma só missa. Mas não é esse o costume da Igreja, o comungarem muitos pela salvação de um só. Logo, parece que este sacramento não aproveita senão a quem o recebe.

Mas, *em contrário*, na celebração deste sacramento faz-se depreciação por muitos. O que saia Em vão, se ele lhes não aproveitasse. Logo, este sacramento não aproveita só a quem o recebe.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos este sacramento não é somente sacramento, mas também sacrifício. Pois, enquanto nele se representa a paixão de Cristo, pela qual Cristo se ofereceu como vítima a Deus, na linguagem do Apóstolo, tem natureza de sacrifício. Mas enquanto nos confere a graça invisível sob forma visível, tem natureza de sacramento. E assim este sacramento aproveita a quem o recebe, tanto a modo de sacramento, como de sacrifício; pois, é oferecido por todos os que o recebem, conforme o reza o canon da missa: Todos os que, participando deste altar, recebermos o sacramento corpo e sangue de teu Filho, fiquemos cheios de toda bênção celeste e graça. Mas, dos que não o recebem aproveita o modo de sacrifício, enquanto oferecido pela salvação deles. Por isso também se diz no canon da missa: Lembra-te, Senhor, dos teus servos e servas, por quem te oferecemos ou que te oferecem este sacrifício de louvor, por si e por todos os seus, pela redenção das suas almas, por sua salvação e conservação. E uma e outra coisa o Senhor exprime, ao dizer: Que por vós, isto é, pelos que o recebem, e por muitos outros, será derramado para remissão de pecados.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Este sacramento é por excelência e mais que os outros, sacrifício. Logo, o simile não colhe.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A paixão de Cristo aproveita a muitos para a remissão da culpa e a obtenção da graça e da glória; mas o efeito não se cumpre senão nos que estão unidos com a paixão de Cristo pela fé e pela caridade. Assim também este sacrifício, que é o memorial da paixão do Senhor, não produz efeito senão naqueles que estão unidos com este sacramento, pela fé e pela caridade. Por isso diz Agostinho: Quem oferecerá o corpo de Cristo senão por aqueles que são membros de Cristo? Por isso no canon da missa não se reza pelos que estão fora da Igreja. Aos quais porém o sacrifício aproveita, conforme o modo da devoção deles.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Por natureza um sacramento existe para ser recebido; mas é como sacrifício, que é recebido. Por isso, o fato de um ou muitos receberem o corpo de Cristo, não produz nenhum auxílio para outrem. Semelhantemente, nem por consagrar o sacerdote várias hóstias numa só missa, multiplica-se o efeito deste sacramento pois, o sacrifício é um só. Nem muitas hóstias consagradas têm maior virtude, que uma apenas; porque, tanto sob todas como sob cada uma está todo Cristo. Por onde quem, na mesma missa, tomasse simultaneamente muitas hóstias consagradas, não participaria, por isso de maior efeito do sacramento. Mas, em várias missas, multiplica-se a oblação do sacrifício. E portanto multiplica-se o efeito do sacrifício e do sacramento.

## **Art. 8 — Se o pecado venial impede o efeito deste sacramento.**

**O oitavo discute-se assim. — Parece que o pecado venial não impede o efeito deste sacramento.**

1. — Pois, diz Agostinho; comentando àquilo do Evangelho - Os vossos pais comeram o maná: Comei espiritualmente o pão celeste; aproximai-vos do altar revestidos de inocência, os pecados, embora quotidianos, não são mortíferos. Por onde é claro, que os pecados quotidianos, chamados veniais, não impedem a manducação espiritual. Ora, os que o comem espiritualmente recebem o efeito deste sacramento. Logo, os pecados veniais não impedem esse efeito.

2. Demais. — Este sacramento não tem menor virtude que o batismo. Ora, o efeito do batismo só dissimulação o impede, como dissemos; e essa não pode constituir um pecado venial. Pois, como diz a

Escritura, o Espírito Santo, mestre da disciplina, fugirá do fingido, que contudo, não fugirá de quem comete pecado venial. Portanto, os pecados veniais não impedem o efeito deste.

3. Demais. — Nada do que é removido pela ação de uma causa pode impedir-lhe o efeito. Ora, este sacramento dele os pecados veniais. Logo, estes não lhe impedem o efeito.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno: O fogo do desejo, que arde em nós, de receber a Cristo, acendendo-se no braseiro da Eucaristia, delirá os nossos pecados e nos iluminará os corações, a fim de nos inflamarmos pela participação do fogo divino e nos deificarmos. Ora, o fogo do nosso desejo ou amor fica apagado pelos pecados veniais, que impedem o fervor da caridade, como se estabeleceu na Segunda Parte. Logo, os pecados veniais impedem o efeito deste sacramento.

**SOLUÇÃO.** — Os pecados veniais podem ser considerados a dupla luz: enquanto passados ou enquanto atualmente praticados. - A primeira luz de nenhum modo impedem o efeito deste sacramento. Pois, pode dar-se que alguém depois de ter cometido muitos pecados veniais se achegue devotamente a este sacramento e lhe alcance plenamente o efeito. - A outra luz, os pecados veniais não impedem de todo o efeito deste sacramento, mas só em parte. Pois, como dissemos, é efeito deste sacramento não só fazer-nos alcançar a graça habitual ou da caridade, mas ser também uma como nutrição da doçura espiritual. E essa fica impedida para quem o receber com o coração dissipado pelos pecados veniais. Mas isso não impede o aumento da graça ou da caridade.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Quem em estado atual de pecado venial se achega a este sacramento, come espiritualmente, de maneira habitual; mas não de maneira atual. E portanto, recebe o efeito habitual deste sacramento, não porém, o atual.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O batismo não se ordena a um efeito atual, isto é, ao fervor da caridade, como este sacramento. Pois, o batismo é uma regeneração espiritual, pela qual, adquirimos a perfeição primeira, que é o hábito ou a forma. Ao passo que este sacramento é uma espiritual manducação, que traz consigo um prazer atual.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A objeção colhe, quanto aos pecados passados que este sacramento dele.

## **Questão 80: Do uso ou da recepção deste sacramento em geral**

Em seguida devemos tratar do uso ou da recepção deste sacramento. E primeiro em geral. Segundo, do modo pelo qual Cristo está neste sacramento.

Na primeira questão discutem-se doze artigos:

### **Art. 1 — Se se devem distinguir dois modos de receber o corpo de Cristo — o sacramental e o espiritual.**

**O primeiro discute-se assim. — Parece que se não devem distinguir dois modos de receber o corpo de Cristo — o sacramental e o espiritual.**

1. — Pois, o batismo é uma regeneração espiritual, segundo àquilo do Evangelho: Quem não renascer da água e do Espírito Santo, etc. Assim também este sacramento é uma comida espiritual, e por isso o Senhor, falando dele, disse: As palavras que eu vos disse são espírito e vida. Ora, no batismo não se distingue um duplo modo de o receber — o sacramental e o espiritual. Logo, também não os devemos distinguir no tocante a este sacramento.

2. Demais. — Duas coisas, das quais uma é para a outra, não se devem uma da outra dividir; pois pertencem ambas a mesma espécie. Ora, a comunhão sacramental se ordena à espiritual como ao fim. Logo, não se deve dividir a comunhão sacramental, da espiritual, por contrariedade.

3. Demais. — Duas coisas, das quais uma não pode existir sem a outra, não devem dividir-se uma da outra, por contrariedade. Ora, parece que ninguém pode receber este sacramento espiritualmente, senão o receber também sacramentalmente. Do contrário, os antigos Patriarcas o teriam recebido de modo espiritual. E também seria vã a comunhão sacramental, se pudesse ser sem ela a espiritual. Logo, não se distingue convenientemente uma dupla comunhão — a sacramental e a espiritual.

Mas, *em contrário*, àquilo do Apóstolo — Quem come e bebe indignamente, etc., diz a Glosa: Distinguimos dois modos de comunhão: o sacramental e o espiritual.

**SOLUÇÃO.** — Na recepção deste sacramento duas coisas devemos distinguir: o sacramento em si mesmo e o seu efeito, de ambas as quais já tratamos. Por onde, o modo perfeito de receber este sacramento é recebermos de maneira a lhe colhermos o efeito. Pode se dar porém, como dissemos, que estejamos impedidos de colher o efeito deste sacramento; e esse modo de o receber é imperfeito. Ora, assim como o perfeito se opõe ao imperfeito, assim a comunhão sacramental, na qual recebemos apenas o sacramento, sem o seu efeito, se opõe à comunhão espiritual, na qual recebemos o efeito deste sacramento, por onde nos unimos espiritualmente com Cristo pela fé e pela caridade.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — No tocante ao batismo e os outros sacramentos semelhantes, tem lugar a mesma distinção. Assim, certos recebem só o sacramento; outros, o sacramento e a realidade do sacramento. Mas nisto diferem, pelo seguinte. Como os outros sacramentos se consomem pelo uso da matéria, receber o sacramento é a perfeição mesma dele. Ao passo que este sacramento se consuma pela consagração da matéria e por isso um e outro uso resulta do sacramento. Também no batismo e nos outros sacramentos que imprimem caráter, os que recebem o sacramento recebem o efeito especial, que é o caráter; o que não se dá neste. Por isso antes neste sacramento se distingue, que no batismo, o uso sacramental, do espiritual.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A comunhão sacramental, que chega a ser espiritual, não se divide, por oposição, da comunhão espiritual, mas está incluída nela. A manducação sacramental, porém se divide, por oposição, da espiritual que não produz o seu efeito; assim, o imperfeito, por não atingir a perfeição da espécie, se divide do perfeito, por oposição.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como dissemos, o efeito do sacramento pode ser gozado por quem deseja receber o sacramento, embora realmente não o receba. Por isso, assim como certos são batizados pelo batismo de desejo, pelo desejar, antes de serem batizados na água, assim também certos recebem espiritualmente este sacramento, antes de o receberem sacramentalmente. Mas isto de dois modos pode dar-se. Ou pelo desejo de receber realmente o sacramento; e então dizemos que são batizados e comem espiritualmente, e não sacramentalmente, os que desejam receber esses sacramentos já instituídos. Ou, de modo figurado; assim, diz o Apóstolo, que os antigos Patriarcas foram batizados na nuvem e no mar; e que comeram de um mesmo manjar espiritual e beberam de uma mesma bebida espiritual. Mas nem por isso é inútil a comunhão sacramental, porque induz um efeito mais pleno do sacramento o recebê-lo realmente do que só em desejo, como dissemos ao tratar, acima, do batismo.

## **Art. 2 — Se só os homens ou se também os anjos podem receber este sacramento espiritualmente.**

**O segundo discute-se assim.** — Parece que não só os homens, mas também os anjos, podem receber este sacramento espiritualmente.

1. — Pois, àquilo da Escritura — Pão dos anjos come o homem — diz a Glosa: I, é, o corpo de Cristo, que é verdadeiramente comida dos anjos. Ora, tal não seria se os anjos não pudessem receber espiritualmente a Cristo. Logo, os anjos podem receber espiritualmente a Cristo.

2. Demais. — Agostinho diz: Por esta comida e esta bebida se entende a sociedade do corpo e dos seus membros, que é a Igreja nos seus predestinados. Ora, a esta sociedade não pertencem só os homens, mas também os santos anjos. Logo, os santos anjos podem receber espiritualmente a Cristo.

3. Demais. — Agostinho diz: Devemos receber espiritualmente a Cristo, pois ele próprio disse — Quem come a minha carne e bebe o meu sangue permanece em mim e eu nele. Ora, isto podem não só os homens, mas também os santos anjos, nos quais Cristo habita pela caridade, e eles em Cristo. Logo, parece que receber a Cristo espiritualmente o podem não só os homens, mas também os anjos.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Comei espiritualmente o pão do altar, achegai-vos ao altar revestidos de inocência. Ora, os anjos não podem aproximar-se do altar como se devessem de receber dele alguma coisa. Logo, os anjos não podem receber espiritualmente a Cristo.

**SOLUÇÃO.** — Neste sacramento está contido Cristo, não em espécie própria, mas em espécie sacramental. Ora, de dois modos é possível receber a Cristo espiritualmente. — Primeiro, recebendo-o tal como ele em espécie é. E deste modo os anjos o recebem espiritualmente, enquanto estão com ele unidos pela função da caridade perfeita e pela visão clara, que nós esperamos na pátria; e não pela fé, como é a nossa união com Cristo. — De outro modo, pode-se receber espiritualmente a Cristo, como ele está sob as espécies deste sacramento; isto é, acreditando nele, com o desejo de o receber neste sacramento. E isto não só é receber a Cristo espiritualmente, mas ainda receber espiritualmente este sacramento. O que não podem os anjos. Por onde, embora os anjos recebam espiritualmente a Cristo, não podem contudo receber este sacramento espiritualmente.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O receber a Cristo neste sacramento se ordena como ao fim, ao gozo da pátria, do modo pelo qual os anjos o gozam. E como os meios derivam do fim, o recebermos a Cristo, como o recebemos neste sacramento, de certa maneira deriva do modo de o receber pelo qual os anjos dele gozam na pátria. Por isso dizemos que o homem come o pão dos anjos, porque primária e principalmente é dos anjos, que o gozam no céu; secundariamente porém é dos homens, que recebem a Cristo neste sacramento.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A sociedade do corpo místico pertence certamente os homens pela fé; mas os anjos, pela visão manifesta. Os sacramentos porém são, proporcionados à fé, pela qual a verdade é contemplada como por um espelho, em enigmas. Por onde, propriamente falando, não aos anjos, mas aos homens convém receber espiritualmente este sacramento.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Cristo permaneceu em nós, na condição da nossa vida presente, pela fé; mas, nos santos anjos, pela visão clara. Logo, o símile não colhe, como dissemos.

### **Art. 3 — Se ninguém, a não ser o justo, pode receber sacramentalmente a Cristo.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que ninguém a não ser o justo, pode receber sacramentalmente a Cristo.**

1. — Pois, diz Agostinho: Para que preparas dentes e ventre? Crê e já comeste. Pois, crer nele é comer o pão da vida. Ora, o pecador não crê em Deus por não ter fé formada, que nos faz crer em Deus, como estabelecemos na Segunda Parte. Logo, o pecador não pode receber este sacramento, que é o pão dos vivos.

2. Demais. — Este sacramento é chamado o sacramento da caridade, por excelência. Ora, assim como os infiéis estão privados da fé, assim todos os pecadores o estão da caridade. Ora, os infiéis não podem receber sacramentalmente este sacramento; pois, a sua fórmula reza — mistério da fé. Logo, pela mesma razão, também nenhum pecador pode receber sacramentalmente o corpo de Cristo.

3. Demais. — O pecador é mais abominável a Deus que uma criatura irracional. Assim, diz a Escritura, do homem pecador: O homem que vive na opulência e não reflete, assemelha-se aos animais que perecem. Ora, o animal bruto, por exemplo, um rato ou um cão, não pode receber este sacramento; como também não pode receber o sacramento do batismo. Logo, parece que, pela mesma razão, os pecadores não podem receber este sacramento.

Mas, *em contrário*, àquilo do Evangelho — Os vossos pais comeram o maná no deserto e morreram, diz Agostinho: Muitos que recebem do altar recebem a morte: donde dizer o apóstolo, que comem e bebem o próprio juízo. Ora, por terem recebido o corpo de Cristo, não morrem senão os pecadores. Logo também os pecadores, e não só os justos, podem receber sacramentalmente o corpo de Cristo.

**SOLUÇÃO.** — Nesta matéria certo antigo erram, dizendo que o Corpo de Cristo não o podem sacramentalmente receber os pecadores; mas, logo que lhes toca os lábios, imediatamente deixa o corpo de Cristo de estar sob as espécies sacramentais. — Mas isto é errôneo. Pois, encontra a verdade deste sacramento, no qual, como dissemos, o corpo de Cristo não deixa de estar enquanto permanecem as espécies. Ora, as espécies permanecem, enquanto permaneceria a espécie do pão, se aí estivesse, como dissemos. Mas, é manifesto que a substância do pão, recebida pelo pecador, não deixa por isso imediatamente de existir, mas permanece, até ser digerida pelo calor natural. Por onde, durante esse

mesmo tempo o corpo de Cristo existe sob as espécies sacramentais recebidas pelos pecadores. Donde devemos concluir, que o pecador pode receber sacramentalmente o corpo de Cristo, e não só o justo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — As palavras citadas e outras semelhantes devem entender-se da recepção espiritual do sacramento, que não cabe aos pecadores. Por onde, foi de uma errada interpretação dessas palavras, que nasceu o erro referido, por não saberem distinguir entre a manducação corporal e a espiritual.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Mesmo que um infiel receba as espécies sacramentais, recebe o corpo de Cristo sob o sacramento. E portanto, recebe a Cristo sacramentalmente, se o advérbio — sacramentalmente — determina o verbo por parte do sacramento recebido. Se o for porém da parte de quem o recebe, então este, propriamente falando, não o recebe sacramentalmente, por não usar do que recebe como sacramento, mas como simples comida. Salvo se o infiel tiver a intenção de receber o que a Igreja confere, embora não professe a verdadeira fé relativamente aos outros artigos do mesmo sobre este sacramento.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Mesmo que um rato ou um cão coma a hóstia consagrada a substância do corpo de Cristo não deixa de estar sob as espécies, enquanto essas espécies permanecerem, isto é, enquanto permanecer a espécie do pão. Assim também, se fosse atirada no lodo. Nem isso redundaria em detrimento da dignidade do corpo de Cristo, que, quis ser crucificado pelos pecadores, sem diminuição da sua dignidade. Sobretudo que o rato nem o cão tocam o corpo de Cristo na sua espécie própria, mas só nas espécies sacramentais. — Certos porém (Guilmundo, Abelardo, Pedro Lombardo) disseram que logo que o sacramento é tocado pelo rato ou pelo cão, deixa nele estar o corpo de Cristo. O que encontra a verdade do sacramento como dissemos. — Nem contudo, devemos dizer que o animal bruto coma sacramentalmente o corpo de Cristo, por não ser de natureza a poder usar deste sacramento. Por onde, come o corpo de Cristo, não sacramental, mas acidentalmente; assim como o comeria quem recebesse a hóstia consagrada, sem saber que estava consagrada. E como o acidental não entra na divisão de nenhum gênero, por isso, este modo de comer o corpo de Cristo não é considerado como um terceiro, além do sacramental e do espiritual.

#### **Art. 4 — Se o pecador, recebendo o corpo de Cristo, sacramentalmente, peca.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que o pecador, recebendo sacramentalmente o corpo de Cristo, não peca.**

1 — Pois, não tem maior dignidade Cristo, sob a espécie sacramental, que sob a espécie própria. Ora, os pecadores, que tocavam o corpo de Cristo na sua espécie própria, não pecavam; antes, alcançavam o perdão dos pecados. Talo relato evangélico, da mulher pecadora; e noutra lugar diz o Evangelista: Todos os que lhe tocavam a orla do vestido ficavam sãos. Logo, longe de pecar, alcançam a salvação, recebendo o sacramento do corpo de Cristo.

2. Demais. — Este sacramento, como os outros, é um remédio espiritual. Ora, remédio se dá ao doente, para recuperar a saúde, segundo aquilo do Evangelho: Os sãos não têm necessidade de médico, mas sim os enfermos. Ora, os enfermos ou doentes são espiritualmente pecadores. Logo, este sacramento eles o podem receber, sem culpa.

3. Demais. — Este sacramento, contendo Cristo, em si mesmo, é dos máximos bens. Ora, dos bens máximos ninguém como diz Agostinho, pode usar mal. Pois, ninguém peca senão pelo abuso de um bem. Logo, nenhum pecador, que receba este sacramento, peca.

4. Demais. — Assim como este sacramento é percebido pelo gosto e pelo tato, assim também pela vista. Se portanto o pecador peca recebendo este sacramento, parece que também pecará, vendo-o. O que é evidentemente falso, pois, a Igreja propõe este sacramento a ser visto e adorado. Logo, o pecador não peca, recebendo este sacramento.

5. Demais. — Pode dar-se às vezes que um pecador não tenha consciência do seu pecado. E esse não pecaria recebendo o corpo de Cristo; porque, do contrário, todos pecariam, que o recebem, por se exporem ao perigo de pecar, conforme àquilo do apóstolo: De nada me argúo a consciência, mas nem por isso me dou por justificado. Logo, não incorre em culpa, segundo parece, o pecador que receber este sacramento.

Mas, *em contrário*, diz O Apóstolo: Todo aquele que o come e bebe indignamente, come e bebe para si a condenação. E a Glosa a esse lugar: Come e bebe indignamente quem está em estado de pecado ou o trata com irreverência. Logo, quem está em pecado mortal, recebendo este sacramento, busca a sua própria condenação, pecando mortalmente.

**SOLUÇÃO.** — Neste sacramento, como nos outros, o sacramento é o sinal da sua realidade. Ora, a realidade deste sacramento é dupla, como dissemos: uma a significa da e contida, a saber, o próprio Cristo; outra, a significada, mas não contida, a saber, o corpo místico de Cristo, que é a sociedade dos santos. Por onde, quem quer que receba este sacramento, por isso mesmo se confessa unido com Cristo e incorporado aos seus membros. O que se dá pela fé formada, que ninguém pode ter em estado de pecado mortal. Por onde, é manifesto que quem quer que receba este sacramento, em estado de pecado mortal, comete contra ele uma falsidade. E por isso incorre em sacrilégio, como violador do sacramento. Portanto, peca mortalmente.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Cristo, manifestando-se na sua figura própria, não se oferecia a ser tocado pelos homens como sinal de união espiritual com ele, como se oferece a ser recebido neste sacramento. Por isso, os pecadores, tocando-lhe o corpo, não incorriam no pecado de falsidade contra Deus, como incorrem os que recebem este sacramento em estado de pecado mortal. — Além disso. Cristo ainda tinha, neste mundo, a semelhança da carne de pecado; por isso podia permitir aos pecadores, que o tocassem. Mas, desaparecida a semelhança da carne de pecado pela glória da ressurreição, proibiu que a mulher o tocasse, a qual não tinha nele uma fé completa, segundo àquilo do Evangelho: Não me toques porque ainda não subi a meu pai, isto é, no teu coração, como expõe Agostinho. Por isso, os pecadores, que não tem nele uma fé formada, são repelidos do contato com este sacramento.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Não é qualquer remédio que convém a qualquer doente. Assim, o remédio para fortificar os que já não têm febre, faria mal dos febricitantes. Assim também o batismo e a penitência são remédios purificativos, para tirar a febre do pecado. Ao passo que este sacramento é um remédio fortificante, que não deve ter dados senão aos que se livraram do pecado.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Por bens máximos Agostinho entende as virtudes da alma, de que ninguém pode usar mal, como a modo de princípios do mal. Podemos, porém usar mal delas, usando-as como de objetos para o mal, como no caso de quem se ensoberbece da sua virtude. Assim também este sacramento não é, em si mesmo, princípio de mau uso, mas objeto dele. Donde o dizer Agostinho:

Muitos recebem indignamente o corpo de Cristo, o que nos adverte do quanto nos devemos acautelar de receber mal um bem. Assim, procedemos mal; ao contrário, o Apóstolo fez bem recebendo bem o mal, isto é, quando suportou pacientemente o estímulo ele Satan.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Pela vista não recebemos o corpo de Cristo, mas só o seu sacramento; porque a vista não alcança a substância do corpo de Cristo, mas só as espécies sacramentais, como se disse. Mas quem comunga, não só toma as espécies sacramentais, mas também o corpo mesmo de Cristo, que está sob elas. Por onde, da visão do corpo de Cristo ninguém fica impedido, que já tenha recebido o batismo, sacramento de Cristo. Mas os não-batizados não podem ser admitidos nem mesmo à contemplação deste sacramento, como está claro em Dionísio. À comunhão porém só podem ser admitidos os unidos com Cristo, só sacramentalmente, mas também realmente.

**RESPOSTA À QUINTA.** — De dois modos pode dar-se que não tenha uma consciência do seu pecado. Primeiro culpa própria. Quer por ignorância do direito, que não excusa, reputando não ser pecado o que o é — por exemplo, quem considerasse o seu pecado de simples fornicção como não sendo mortal. Quer por ser negligente ao examinar-se, contrariando àquilo do Apóstolo — Examine-se, pois a si mesmo o homem e assim, coma deste pão e beba deste cálice; e então, peca o pecador que receber o corpo de Cristo, embora não tenha consciência do seu pecado, porque já a sua mesma ignorância é pecaminosa. — De outro modo pode dar-se, sem culpa própria — por exemplo, quando se arrependem do pecado, mas sem contrição suficiente. E em tal caso não peca, recebendo o corpo de Cristo; porque não podemos saber com certeza se tivemos verdadeiramente contrição. Basta porém sentir em si sinais de contrição; por exemplo, se tiver dor dos pecados passados e propuser acautelar-se no futuro. — Se porém ignorar que seja pecado o ato que praticou, por ser a ignorância de fato, que excusa, não deve ser por isso, considerado pecador; tal o caso de quem tivesse relações com uma mulher que julga a sua, sem que o fosse. — O mesmo se dará se lhe esqueceu totalmente o pecado; bastando então, para ser delido, uma contrição geral, como a seguir se dirá. E portanto, não deve ser considerado pecador.

## **Art. 5 — Se chegar-se a este sacramento com a consciência do pecado é o gravíssimo de todos os pecados.**

**O quinto discute-se assim. — Parece que o chegar-se a este sacramento com a consciência do pecado é o gravíssimo de todos os pecados.**

1 — Pois, diz o Apóstolo: Todo aquele que comer este pão ou beber o cálice do Senhor indignamente, será réu do corpo e do sangue do Senhor. O que comenta a Glosa: Será punido como se matasse a Cristo. Ora, o pecado dos que mataram a Cristo foi o gravíssimo. Logo, o pecado de quem se achega à mesa de Cristo com consciência do pecado, parece ser o gravíssimo.

2. Demais. — Jerônimo diz: Por que te metes com mulheres tu que no altar conversas com Deus? Dize, ó sacerdote, dize, ó clerigo, como, com esses mesmos lábios osculas o Filho de Deus, com que osculaste os lábios da meretriz? Com Judas, entregas o Filho do homem com um beijo? Donde se conclui, que quem fornicou e depois se achega à mesa de Cristo, peca como pecou Judas, cujo pecado foi gravíssimo. Ora, muitos outros pecados são mais graves que o da fornicção, e sobretudo o da infidelidade. Logo, o pecado de qualquer pecador, que se achegar à mesa de Cristo, é o gravíssimo.

3 Demais. — Mais abominável perante Deus é a imundície espiritual que a corporal. Ora, quem atirasse com o corpo de Cristo no lodo ou no esterquilínio, gravíssimo se lhe havia de reputar o pecado. Logo, peca mais gravemente recebendo a Cristo em estado de pecado, o que é a imundícia espiritual. Logo, este é o gravíssimo dos pecados.

Mas, *em contrário*, àquilo de João — Se eu não viera e não lhe tivera falado, não teriam eles pecado, diz Agostinho que esse lugar deve entender-se do pecado de infidelidade, que abrange todos os pecados. Donde, parece, não ser este pecado o gravíssimo mas antes, o de infidelidade.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos na Segunda Parte, em dois sentidos podemos dizer que um pecado é mais grave que outro: essencial e acidentalmente. Essencialmente, pela sua natureza específica, que se funda no objeto. E então, quanto mais elevado é o objeto contra o qual se peca, tanto mais grave é o pecado. E como a divindade de Cristo é mais elevada que a sua humanidade; e essa mesma humanidade, mais que os sacramentos da humanidade, daí resulta que os gravíssimos dos pecados são os cometidos diretamente contra a divindade, como o pecado de infidelidade e o de blasfêmia. Secundariamente, porém são mais graves os pecados cometidos contra a humanidade de Cristo. Donde o dizer o Evangelho: Todo o que disser alguma; palavra contra o Filho do homem, perdoar-se-lhe-á; porém o que a disser contra o Espírito Santo, não se lhe perdoara nem neste mundo nem no outro. Em terceiro lugar vem os pecados cometidos contra os sacramentos, que concernem à humanidade de Cristo. E depois desses, os que são contra as puras criaturas. Acidentalmente porém, pela parte do pecador, pode um pecado ser mais grave que outro. Por exemplo, o pecado por ignorância ou fraqueza é mais leve que o pecado por desprezo ou ciência certa; e o mesmo se dá com as mais circunstâncias. E a esta luz, o pecado, no caso vertente, pode ser mais grave em certos, como nos que recebem este sacramento, for desprezo atual, com a consciência do pecado. Em outros pode ser menos grave, por exemplo, nos que se aproximam deste sacramento levados com a consciência pecaminosa, do temor de serem apreendidos no pecado. Por onde é claro que este pecado é, especificamente, mais grave que muitos outros, mas não é o gravíssimo de todos.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O pecado dos que recebem este sacramento indignamente é comparável ao pecado dos que mataram a Cristo, por uma certa semelhança, pois ambos foram cometidos contra o corpo de Cristo; mas não, pela gravidade do crime. Porque o pecado dos que mataram a Cristo foi muito mais grave. Primeiro, por ter sido esse pecado contra o corpo de Cristo na sua espécie própria, ao passo que este pecado é contra o corpo de Cristo na espécie do sacramento. Segundo, porque aquele procedeu da intenção de fazer mal a Cristo, e este, não.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O impuro, recebendo o corpo de Cristo, é comparado a Judas, que beijou a Cristo — quanto à semelhança do crime, pois ambos, dando mostras de caridade, ofenderam a Cristo; mas não quanto à gravidade do crime, segundo dissemos. Mas, essa semelhança de crimes tem lugar tanto em relação aos outros pecadores como as que cometeram o pecado de impureza. Pois, também os outros pecados mortais vão contra a caridade de Cristo, cujo sinal é este sacramento; e tanto mais quanto mais graves forem os pecados. Acidentalmente porém, o pecado de fornicção, torna o homem menos capaz de receber neste sacramento, por que esse pecado é o que mais sujeita o espírito à carne, impedindo assim o fervor da caridade. Que este sacramento requer. Pois, o impedimento mesmo da Caridade prepondera sobre o seu fervor, Por isso também o pecado de infidelidade, que separa totalmente o homem da unidade da Igreja, absolutamente falando, é o que sobretudo o torna incapaz de receber este sacramento, que é o sacramento da unidade eclesiástica, como se disse. Por onde, mais gravemente peca o infiel recebendo este sacramento, que o fiel pecador; e mais despreza a Cristo, existente sob este sacramento, principalmente se não acreditar que Cristo nele verdadeiramente está. Pois, diminui o quanto pode a santidade da Eucaristia e a virtude de Cristo que nela obra — o que é desprezar o sacramento em si mesmo. Quanto ao fiel que o recebe com consciência do pecado, esse o despreza, não em si mesmo, mas no seu uso, tomando-o indignamente. Por isso o Apóstolo, assinalando a razão desse pecado, diz: Não discernindo o corpo do Senhor; isto é, não discernindo essa comida, de outra, como o explica a Glosa. O que sobretudo, faz quem não crê que Cristo está sob esse sacramento.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Quem atirasse esse sacramento ao lodo pecaria muito mais gravemente que quem o recebesse com consciência do pecado mortal. — Primeiro, pelo fazer com a intenção de injuriá-lo; intenção que não tem o pecador que recebe indignamente o corpo de Cristo. — Segundo, por ser o pecador capaz da graça; e por isso também mais capaz de receber este sacramento, que qualquer criatura irracional. Por onde, muitíssimo mais desordenadamente usaria deste sacramento quem o atirasse a comer aos cães ou quem o atirasse a ser calcado no lodo.

## **Art. 6 — Se o sacerdote deve negar o corpo de Cristo ao pecador que o pede.**

**O sexto discute-se assim.** — Parece que o sacerdote deve negar o corpo de Cristo ao pecador que o pede.

1. — Pois, não devemos agir contra um preceito de Cristo, para evitar escândalo, nem por livrar alguém da infâmia. Ora, o Senhor ordena: Não deis aos cães o que é santo. Mas, por excelência se dá aos cães o que é santo, quando se dá este sacramento ao pecador. Logo, nem por evitar escândalo, nem por livrar a outrem da infâmia, se deve dar este sacramento ao pecador que o pede.

2. Demais. — De dois males devemos escolher o menor. Ora, parece menor mal um pecador ser infamado, ou mesmo dar-lhe uma hóstia não consagrada, do que pecar ele mortalmente, recebendo o corpo de Cristo. Logo, parece antes preferível O pecador, que pede o corpo de Cristo, ser infamado, ou mesmo dar-lhe uma hóstia não-consagrada.

3. Demais. — O corpo de Cristo às vezes é dado aos suspeitos de crime, para a manifestação deles. Assim, uma Decretal dispõe: Muitas vezes se dão furtos nos mosteiros de monges. Por isso, determinamos que, quando os frades deverem purificar-se de tais atos, seja celebrada missa pelo abade ou por um dos frades presentes. E assim, terminada a missa, todos comunguem dizendo estas palavras: O corpo de Cristo sirva hoje de prova em meu favor. E mais abaixo: O bispo ou o presbítero a quem for imputado um malefício, celebre missa e comungue, tantas vezes quantas forem as imputações, e mostre que é inocente de cada uma delas. Ora, não se devem manifestar os pecadores ocultos; porque se a vergonha não mais lhes ruborizar a fronte, pecarão mais desabridamente, como diz Agostinho. Logo, aos pecadores ocultos não se lhes deve dar o corpo de Cristo, mesmo se pedirem.

Mas, *em contrário*, àquilo da Escritura: Comeram e adoraram todos os poderosos da terra — diz Agostinho: Que o dispensador dos sacramentos não proíba os poderosos da terra, isto é, os pecadores — de comerem à mesa do Senhor.

**SOLUÇÃO.** — Sobre os pecadores devemos distinguir. Uns são ocultos. Outros manifestos, pela evidência dos seus atos, como os usurários ou os roubadores públicos; ou ainda por algum juízo eclesiástico ou secular. Por onde, aos pecadores manifestos não deve ser dada a sagrada comunhão, mesmo que a peçam. Por isso Cipriano, numa de suas epístolas, escreve: A amizade que me devotas levou-te a consultar-me qual a minha opinião sobre os histriões e o mago que, instalado no reino do teu povo, ainda persevera nas suas artes indecorosas: a esses tais se lhes deve dar a sagrada comunhão junto com os demais cristãos? Ora, eu penso, que nem a majestade divina nem a disciplina evangélica permitem que o decoro e a honra da Igreja seja contaminada com tão torpe e infame contágio. Se porém não forem manifestos os pecadores, mas ocultos, e pedirem a sagrada comunhão, não se lhes pode negar. Pois, como qualquer cristão, pelo simples fato de ser batizado, é admitido à mesa do Senhor, não se lhes pode tirar o seu direito, senão por alguma causa manifesta. Por isso, àquilo do Apóstolo — Se aquele que se nomeia vosso irmão, etc., diz a Glosa de Agostinho: Não podemos proibir

ninguém de receber a comunhão, a menos que não tenha confessado espontaneamente o seu crime, ou fosse citado e condenado em juízo secular ou eclesiástico: Pode porém o sacerdote, cômulo do crime, advertir ocultamente o pecador oculto; ou também em público, a todos em geral, que não se acheguem à mesa do Senhor antes de fazerem penitência e se reconciliarem com a Igreja. Pois, após a penitência e a reconciliação, não se deve negar a comunhão mesmo aos pecadores públicos, sobretudo em artigo de morte. Por isso, no concílio Cartaginês se lê: Aos comediantes, aos histriões e a outras pessoas tais, ou aos apóstatas, convertidos a Deus não se lhes negue a reconciliação.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O Evangelho proíbe dar o que é santo aos cães, isto é, aos pecadores manifestos. Pois, os pecados ocultos não podem ser punidos publicamente, ficando reservados ao juízo divino.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Embora seja pior ao pecador oculto pecar mortalmente, recebendo o corpo de Cristo, do que ficar infamado, contudo, ao sacerdote, que ministra o corpo de Cristo, é pior pecar mortalmente, infamando injustamente um pecador oculto, do que pecar este mortalmente. Porque ninguém deve cometer pecado mortal para livrar a outrem do pecado. Por isso diz Agostinho: É muito perigoso admitir-se esta compensação — fazemos nós um mal para não o fazer outrem, mais grave. Quanto ao pecador oculto, porém deveria preferir, antes, infamar-se que se aproximar indignamente da mesa do Senhor. — Uma hóstia não-consagrada, contudo, de nenhum modo lhe deve ser dada, em vez da consagrada. Porque o sacerdote, assim procedendo, concorreria para o pecado de idolatria dos que cressem ser a hóstia consagrada — quer fossem os presentes, quer o próprio que a recebesse; pois, como diz Agostinho, ninguém deve comer a carne de Cristo, sem primeiro adorá-la. Por isso, uma disposição canônica determina: Embora quem, tendo consciência do seu crime e reputando-se indigno, peque gravemente, recebendo a Cristo, contudo, mais gravemente ofende a Deus quem ousar simulá-lo fraudulentamente.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Os referidos decretos foram abrogados pelos documentos contrários dos Romanos Pontífices. Assim, diz Estevam Papa (V): Os sagrados cânones não permitem extorquir de ninguém uma confissão pela prova do ferro em brasa ou da água fervendo. Pois, as nossas leis só podem julgar os delitos cometidos, pela confissão espontânea ou afirmação pública de testemunhas. Quanto aos crimes ocultos e desconhecidos, devem ser abandonados aquele que só conhece o coração dos filhos dos homens. E o mesmo se lê em outras disposições. Pois, em todas essas práticas, incorre-se em tentação a Deus; e portanto não podem ser feitas sem pecado. E mais grave seria que se incorresse em condenação de morte pelo sacramento, instituído para remédio da salvação. Por onde, de nenhum modo o corpo de Cristo deve ser dado a ninguém suspeito de crime, como meio de o descobrir.

## **Art. 7 — Se a poluição noturna impede de se receber o corpo de Cristo.**

**O sétimo discute-se assim.** — Parece que a poluição noturna não impede ninguém de receber o corpo de Cristo.

1. — Pois, ninguém fica impedido de receber o corpo de Cristo, senão por pecado. Ora, a poluição noturna é sem pecado. Assim, diz Agostinho: A própria fantasia, surgida no pensamento de quem fala, pode ser de tal modo viva na visão de quem sonha, a ponto de não poder este distinguir entre essa fingida e a verdadeira conjunção sexual. Donde resulta o movimento da carne com a consequência que se lhe costuma seguir. O que é tão isento de pecado como isentas de pecado são as palavras proferidas por quem está acordado, as quais sem nenhuma dúvida foram pensadas, antes de serem ditas. Logo, a poluição noturna não impede ninguém de receber este sacramento.

2. Demais. — Gregório diz: Quem usa da sua esposa, não aliciado pela concupiscência da volúpia, mas somente com o fim de ter filhos, esse seja deixado ao seu juízo sobre se deve entrar na Igreja ou receber o mistério do corpo do Senhor. Pois não podemos nós proibir de recebê-lo quem, posto no fogo, não se deixa arder. Donde se conclui que a poluição carnal, mesmo do acordado, se é sem pecado, não o impede de receber o corpo de Cristo. Logo, com maior razão, não o impede a poluição noturna de quem está adormecido.

3. Demais. — A poluição noturna só implica uma impureza do corpo. Ora, as outras impurezas corporais, que pela Lei Velha impediam de entrar no santuário do templo, não impedem, pela Lei Nova, de receber o corpo de Cristo. Como é o caso da mulher parturiente, menstruada, ou que sofre de fluxo sanguíneo — escreve S. Gregório a Agostinho, bispo dos ingleses. Logo, parece que também a poluição noturna não impede ninguém de receber este sacramento.

4. Demais. — O pecado venial não impede uma pessoa de receber este sacramento; e nem também o pecado mortal, depois de feita penitência. Ora, dado que a poluição noturna provenha de um pecado precedente, quer de atos libertinos, quer de pensamentos torpes, — Quase sempre esse pecado é venial. E se for mortal é possível fazer-se penitência dele pela manhã e confessá-lo. Logo, parece que não deve esta pessoa ser impedida de receber este sacramento.

5. Demais. — Mais grave pecado é o homicídio que a fornicção. Ora, quem sonhasse de noite, que perpetrou um homicídio ou um furto ou qualquer outro pecado, nem por isso ficaria impedido de receber o corpo de Cristo. Logo, parece que, com maior razão, a fornicção acompanhada de poluição noturna, durante o sonho, não impede de receber este sacramento.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Será imundo até a tarde do mesmo dia o homem que tiver ejaculado o sêmen no coito. Ora, o imundo não pode chegar-se a este sacramento. Logo, parece que a poluição noturna impede de receber este sacramento, que é o máximo dos sacramentos.

**SOLUÇÃO.** — A respeito da poluição noturna, duas coisas podemos considerar: uma, em razão da qual absolutamente impede de receber este sacramento; outra, em razão da qual impede, não necessariamente, mas por uma certa conveniência. Absolutamente impede receber-se este sacramento só o pecado mortal. E embora a poluição noturna, em si mesma considerada, não possa constituir pecado mortal, nem por isso, contudo, em razão da sua causa, deixa às vezes de ter anexo o pecado mortal. Por isso devemos atentar a causa da poluição noturna. Ora, ela às vezes provém de uma causa extrínseca espiritual, a saber, da ilusão dos demônios que, como dissemos na Primeira Parte, podem pôr em movimento os fantasmas, de cuja aparição resulta às vezes a poluição. Outras vezes, a poluição resulta de uma causa intrínseca espiritual, a saber, dos pensamentos precedentes. Outras vezes ainda, de uma causa intrínseca corporal, quer da superabundância ou debilidade da natureza; quer ainda do excesso de comida ou de bebida. Ora, qualquer destas três causas pode agir sem pecado, e com pecado venial ou mortal. Assim, se o fizer sem pecado ou com pecado venial, não impede necessariamente de receber este sacramento, de modo que quem o recebesse fosse réu do corpo e do sangue do Senhor. Se, porém, implicar pecado mortal, necessariamente o impede.

Quanto à ilusão dos demônios, provém de uma negligência precedente ao preparo à devoção; e essa negligência pode ser pecado mortal ou venial. Outras vezes porém, provém da só maldade dos demônios, que querem impedir de receber este sacramento. Por isso, como se lê nas Conferências dos Padres, a um certo que sempre padecia de poluição, nos dias de festas em que devia comungar, os monges mais velhos, depois de terem verificado que nenhuma culpa lhe cabia, determinaram não deixasse por isso a comunhão; e assim cessou a ilusão dos demônios.

Semelhantemente, também os pensamentos lascivos, precedentes, às vezes podem ser totalmente isentos de pecado. Por exemplo, quando alguém, por causa de uma lição ou de uma disputa, é obrigado a ter tais pensamentos. E se não forem acompanhados de concupiscência e de deleitação, esses pensamentos não serão imundos, mas honestos; dos quais entretanto pode resultar a poluição, como o prova a autoridade supra-citada, de Agostinho. Outras vezes porém os pensamentos precedentes foram filhos da concupiscência e da deleitação; e então, se houve consentimento, o pecado será mortal; mas se não houve, será venial. Também semelhantemente, a causa corporal às vezes age sem pecado; por exemplo, quando a debilidade da natureza leva um a padecer, acordado e sem pecar, o fluxo seminal. Ou se isso resulta da superabundância natural; pois, assim como podemos derramar sangue sem pecado, assim também o sêmen, resultante do excesso do sangue, segundo o Filósofo. Mas outras vezes há nisso pecado, como quando resulta do excesso da comida ou da bebida. Pecado esse que também pode ser venial ou mortal; embora mais freqüentemente o pecado mortal seja provocado pelos pensamentos torpes, por causa da facilidade do consentimento — que pelo tomar da comida e da bebida. Por isso Gregório, escrevendo a Agostinho, bispo dos ingleses, diz que não se pode comungar, quando a poluição provém de pensamentos torpes; mas não, quando procede do excesso de comida e de bebida, sobretudo se destas houve necessidade. Assim, pois, pela sua causa podemos saber se poluição noturna impede absolutamente de receber este sacramento. Quanto, de outro lado, à conveniência, impede por duas causas. — Das quais uma, a imundícia corpórea, sempre impede; pois, quem a tem não deve chegar-se ao altar, como exige a reverência para com o sacramento; por isso os que querem tocar o que é sagrado lavam as mãos. Salvo se essa imundícia for perpétua ou diuturna, como a lepra, o fluxo de sangue e outras semelhantes. — Outra causa é a dissipação do espírito, conseqüente à poluição noturna, sobretudo quando esta provém de imaginações torpes. Mas este impedimento, fundado em conveniência, deve ser desprezado, se alguma necessidade o exigir. Por exemplo, como adverte Gregório, se assim o requerer um dia festivo, ou se, faltando outro sacerdote, o compelir a necessidade de exercer o ministério.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Necessariamente ninguém fica impedido de receber este sacramento; salvo se estiver em estado de pecado mortal. Mas, por conveniência, pode haver impedimento, em virtude de outras causas, como se disse.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O coito conjugal, sendo sem pecado, por exemplo, praticado com a só causa de gerar filhos ou de pagar o débito, não impede receber este sacramento por outra causa senão a que já expusemos no tocante à poluição noturna isenta de pecado — a saber, por imundície corporal ou dissipação do coração. Em razão do que Jerônimo diz: Se o pão da proposição não podia ser comido pelos que tinham tido contato com suas mulheres, com quanto maior razão esse pão descido do céu não pode ser violado nem tocado pelos que pouco estiveram unidos pelo amplexo conjugal! Não que condenemos o casamento; mas, no tempo em que devemos comer as carnes do cordeiro, é mister deixarmos as obras carnis. Mas, isto devemos entender como conveniente e não como necessário; por isso Gregório diz que cada um deve julgar o seu caso. — Se porém, não o amor de procriar filhos, mas a volúpia, for a dominante nesse ato, como acrescenta Gregório no mesmo lugar, então deve haver proibição de receber o sacramento.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como diz Gregório, na epístola supra-citada, no Testamento Velho, certos eram considerados imundos figuradamente, o que no regime da Lei Nova se entende em sentido espiritual. Por onde, essas imundíceis corporais, se forem perpétuas e diuturnas, não impedem de receber este sacramento de salvação, como impediam o acesso aos sacramentos figurados. Se, porém forem passageiras, como as imundícias da poluição noturna, por uma certa conveniência impedem de receber este sacramento, no dia em que tiverem ocorrido. Por isso diz a Escritura: Se houver de entre

vós homem que de noite tenha padecido de impurezas entre sonhos, sairá para fora do arraial, e não voltará sem à tarde se ter lavado em água.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Embora a contrição e a confissão livrem do reato da culpa, nem por isso elimina a imundície corporal e a dissipação da mente conseqüentes à poluição noturna.

**RESPOSTA À QUINTA.** — O sonho de um homicídio não induz imundície corpórea, nem ainda uma tão grande dissipação da alma, como a fornicação, por causa da intensidade do prazer desta. Se porém o sonhar com um homicídio provier de uma causa pecaminosa, sobretudo sendo pecado mortal, impede de receber este sacramento, em razão da sua causa.

## **Art. 8 — Se a comida ou a bebida tomadas antes impedem de receber este sacramento.**

**O oitavo discute-se assim.** — Parece que a comida ou a bebida tomada antes, não impedem de receber este sacramento.

1. — Pois, este sacramento foi instituído pelo Senhor, na Ceia. Ora, o Senhor, depois que ceou, outorgou-o aos seus discípulos, como o refere a Escritura. Logo parece que devamos receber este sacramento, mesmo depois de tomados outros alimentos.

2. Demais. — O Apóstolo diz: Quando vos ajuntais a comer, isto é, o corpo do Senhor, esperai uns pelos outros; se alguém tem fome coma em casa. Logo, parece que depois de termos comido em casa, podemos comer na Igreja o corpo de Cristo.

3. Demais. — No terceiro Concílio Cartaginês se determina: Os sacramentos do altar sejam celebrados só por quem estiver em jejum, exceto unicamente no dia em que se celebra o aniversário da Ceia do Senhor. Logo, ao menos nesse dia pode-se receber o corpo de Cristo depois de tomados outros alimentos.

4. Demais. — Tomar água ou um remédio, ou uma comida ou bebida em mínima quantidade, ou engulir os restos de comida que ficaram na boca, nem quebra o jejum da Igreja nem é contra a sobriedade exigida para receber-se com reverência este sacramento. Logo, por essas razões ninguém fica impedido de receber este sacramento.

5. Demais. — Certos comem ou bebem em alta noite e talvez, ficando acordados toda a noite, de manhã, sem ainda terem feito completamente a digestão, recebem os sagrados mistérios. Ora, menos contrariaria a sobriedade quem comesse um pouco de manhã e depois, pelas três horas da tarde recebesse este sacramento; pois, poríamos assim maior distância entre a hora da comida e a comunhão. Logo, parece que comer, antes de receber este sacramento não impede de o fazer.

6. Demais. — Não menor reverência é devida a este sacramento já recebido, que antes de o recebermos. Ora, recebido o sacramento, é lícito comer ou beber. Logo, também o é antes.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Aproveu ao Espírito Santo que, em honra de tão grande sacramento, recebesse na sua boca o cristão o corpo do Senhor, antes dos outros alimentos.

**SOLUÇÃO.** — De dois modos podemos ficar impedidos de receber este sacramento. Por um impedimento absoluto, como o pecado mortal, que repugna ao significado deste sacramento, como dissemos. Ou por proibição da Igreja. E assim, ficamos impedidos de receber este sacramento, depois de

termos tomado comida ou bebida, por três razões. — Primeiro como diz Agostinho, para honrar este sacramento; isto é, para que nos entre na boca ainda não toca da de nenhuma comida nem bebida. — Segundo, pela sua significação; isto é, para dar-nos a entender que Cristo, realidade deste sacramento, e a sua caridade devem ser os primeiros a tomar posse dos nossos corações, segundo aquilo do Evangelho: Buscai primeiro o reino de Deus. — Terceiro, por perigo de vômito ou embriaguez, que às vezes resultaria do comer desordenadamente. Assim diz o Apóstolo: Uns tem na verdade fome, e outros estão mui fartos. Mas desta regra geral estão excetuados os enfermos, que devem comungar logo, mesmo depois de terem comido, se se tema perigo de morrerem sem comunhão, pois a necessidade não tem lei. Donde o determinar uma disposição canônica: O sacerdote de logo a comunhão ao enfermo, não vá morrer sem ela.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Como diz Agostinho no mesmo livro, nem pelo Senhor ter dado o seu corpo, depois de ter comido, devem os fiéis, após terem jantado ou ceado, se reunir para receberem este sacramento, ou misturá-la com os seus repastos, como o faziam os que o Apóstolo argui e corrige. Pois o Salvador, a fim de mais veementemente realçar a grandeza dêsse mistério, qui-lo infundir por último e mais profundamente no coração e na memória dos discipulos. Por isso não determinou que, no futuro, fosse recebido na ordem em que o é, deixando-o fazê-lo aos Apóstolos, pelos quais ia reger as igrejas.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — As palavras referidas assim as expõe a Glosa: Quem tiver fome e, cheio de impaciência, não quiser esperar a sua vez, coma em casa a seu repasto, isto é, nutra-se do pão da terra, nem vá depois tomar a Eucaristia.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A disposição citada se funda no costume observado outrora por certos de, no dia da comemoração da Ceia do Senhor, ser recebido o corpo de Cristo pelos que não estavam em jejum. Mas este costume está atualmente abrogado. Pois, como diz Agostinho no livro supra-referido, em todo o mundo se observa este costume, isto é, o de ser recebido o corpo de Cristo por quem está em jejum.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Como estabelecemos na Segunda Parte, há duas sortes de jejuns. Um é o jejum natural, que importa na privação de qualquer alimento tomado antes da comunhão, a modo de comida ou bebida. E tal é o jejum exigido para receber este sacramento, pelas razões dadas. Por onde não é lícito recebê-lo, por pequena que seja a quantidade, que se tenha tomado antes, de água, ou de qualquer comida ou bebida, ou mesmo de um remédio. Nem importa se o que se tomou, nutre ou não, por si só ou de mistura com outro alimento; basta que se tenha tomado a modo de comida ou bebida. Mas os restos da comida que ficaram na boca, casualmente engulidos, não impedem de receber este sacramento; porque não atravessam a garganta como comida, mas como saliva. E o mesmo se diga dos restos de água ou de vinho, com que se lavou a boca, contanto que não sejam engulidos em grande quantidade, mas de mistura com a saliva — o que não se pode impedir. — Outro é o jejum da Igreja, instituído para a maceração da carne. E esse não fica quebrado das maneiras que acabamos de referir; pois, o que desse modo se ingere não nutre propriamente, mas antes altera a disposição do corpo.

**RESPOSTA À QUINTA.** — O dizer-se que este sacramento deve entrar na boca do cristão, antes de qualquer outra comida, não deve ser entendido de maneira absoluta, em relação a qualquer tempo. Do contrário quem uma vez comesse ou bebesse, nunca poderia depois recebê-lo. Mas devemos entendê-lo relativamente ao mesmo dia. E embora o princípio do dia seja contado diversamente por diversos — pois, uns o fazem começar ao meio-dia, outros ao ocaso, outros à meia-noite, outros ao nascer do sol — contudo a Igreja, segundo os romanos, fá-lo começar à meia-noite. Portanto, quem depois da meia-noite tomar alguma coisa, a modo de comida ou bebida, não poderá no mesmo dia receber este

sacramento; podê-lo-á porém, se o fez antes da meia-noite. Nem importa à razão do preceito se depois da comida ou da bebida dormiu ou não ou se fez ou não a digestão. Importa porém, quanto à perturbação da mente, que certos padecem por não terem dormido ou feito a digestão; pois, essa perturbação pode ser de ordem tal que torne a pessoa incapaz de receber o sacramento.

**RESPOSTA À SEXTA.** — É necessária máxima devoção para se receber este sacramento, a fim de se sentir o efeito dele. Ora, essa devoção fica impedida mais pelo que a precede que pelo que se lhe segue. Por isso instituiu-se, sobretudo que se jejue, antes de se receber este sacramento, que depois. Deve, contudo haver alguma demora entre o ato de o receber e o de tomar outros alimentos. Por isso, na missa, reza-se a oração de ação de graças, depois da comunhão, e os que comungaram também fazem as suas orações privadas. — Segundo, porém os antigos cânones, foi estatuído pelo Papa Clemente: Os ministros que tomaram a sua refeição dominical, pela manhã, jejuem até a sexta hora; e os que o fizeram, na terceira ou na quarta hora, jejuem até a tarde. Porque antigamente mais raro era o celebrarem-se as solenidades da missa, e exigir-se mais preparação. Atualmente porém, devendo celebrar-se com mais freqüência os sagrados mistérios, tais exigências não seria fácil observá-las. Por isso foram abrogadas pelo costume contrário.

## **Art. 9 — Se os que não tem o uso da razão devem receber este sacramento.**

**O nono discute-se assim. — Parece que os destituídos do uso da razão não devem receber este sacramento.**

1. — Pois, é necessário chegar-se a este sacramento com devoção e depois do exame de consciência, segundo aquilo do Apóstolo: Examine-se a si mesmo o homem e assim coma deste pão e beba deste cálice. Ora isto, não o podem fazer os que não têm o uso da razão. Logo, não se lhes deve dar este sacramento.

2. Demais. — Entre os privados do uso da razão, estão os arreptícios, chamados energúmenos. Ora, esses são afastados mesmo da contemplação deste sacramento, segundo Dionísio. Logo, este sacramento não deve ser dado aos privados do uso da razão.

3. Demais. — Entre os privados do uso da razão, sobretudo se consideram inocentes as temporariamente de recebê-lo. Logo, não é aconselhável recebermos todos os dias este sacramento.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Este é o pão quotidiano; recebe todos os dias o que todos os dias te aproveita.

**SOLUÇÃO.** — A respeito do uso deste sacramento duas coisas podemos considerar. Uma relativa ao próprio sacramento, cuja virtude é salutar aos homens. Por isso é útil o recebermos quotidianamente, para quotidianamente lhe colhermos o fruto. Por onde diz Ambrósio: Se todas as vezes que o sangue de Cristo é derramado, pela remissão dos pecados o é, devo sempre recebê-lo, que sempre peço; devo sempre ter o remédio. A outra luz. podemos considerá-la relativamente a quem o recebe, que deve se chegar a este sacramento com grande devoção e grande reverência. Portanto, quem quotidianamente se julgar preparado para tal, é aconselhável que quotidianamente o receba. Por isso Agostinho, depois de ter dito — recebe o que todos os dias te é útil, acrescenta: Vive de modo que mereças recebê-lo quotidianamente. Mas como muitas. vezes, em casos freqüentes, muitos impedimentos ocorrem contra esta devoção, por indisposição do corpo ou da alma, não é útil a todos chegar-se a este sacramento

quotidianamente, mas só as vezes em que um se julgue preparado. Por isso um autor diz: Receber quotidianamente a comunhão eucarística, não o louvo nem o censuro.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Pelo sacramento do batismo nos configuramos à morte de Cristo, recebendo em nós o seu caráter. Por onde, assim como Cristo morreu uma só vez, devemos ser batizados uma só vez. Neste sacramento porém não recebemos o caráter de Cristo, mas o próprio Cristo, cuja virtude permanece eternamente. Donde o dizer o Apóstolo: Com uma só oferenda fez perfeitos para sempre aos que tem santificado. Por onde, como quotidianamente precisamos da virtude salutífera de Cristo, podemos, e louvavelmente, receber todos os dias este sacramento. — E sendo o batismo sobretudo uma regeneração espiritual, por isso, assim como nascemos carnalmente só uma vez, assim devemos só uma vez renascer espiritualmente pelo batismo, como adverte Agostinho, àquilo do Evangelho. Como pode um homem nascer, sendo velho? Ora, este sacramento é uma comida espiritual; por onde, assim como tomamos o alimento do corpo quotidianamente, assim também é aconselhável receber quotidianamente este sacramento. Por isso o senhor nos ensina a pedir: o pão nosso de cada dia nos dai hoje. Expondo o que, diz Agostinho: Se todos os dias o receberes, isto é, este sacramento todos os dias são para ti o dia de hoje; pois qualquer dia é para ti o dia de hoje, em que Cristo para ti ressurgiu.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O cordeiro pascal foi a figura precípua deste sacramento, quanto à paixão de Cristo, que a Eucaristia representa. Por isso era tomado uma só vez no ano, porque Cristo morreu uma vez. E por isso também a Igreja celebra uma vez no ano a memória da paixão de Cristo. Mas este sacramento nos transmite o memorial da paixão de Cristo a modo de comida, o qual tomamos todos os dias. E assim, sob este aspecto, era significado pelo maná, dado quotidianamente ao povo no deserto.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Na reverência para com este sacramento o temor vai junto com o amor; por isso o temor de reverência para com Deus se chama temor filial, como dissemos na Segunda Parte. Pois, ao passo que o amor provoca o desejo de receber a Eucaristia, do temor nasce a humildade reverente. Por isso, tanto constitui reverência ao sacramento recebê-lo quotidianamente como dele nos abstermos. Donde o dizer Agostinho: Se um e outro disser o contrário, faça cada qual aquilo que, na sua fé piedosa, julga dever fazer. Nem litigaram entre si Zaquae e aquele centurião, recebendo um deles, cheio de alegria, ao Senhor, e dizendo-lhe o outro — Não sou digno de que entreis em minha casa. Ambos louvaram ao Senhor, embora não do mesmo modo. Contudo, o amor e a esperança, que a Escritura procura sempre despertar em nós, são preferíveis ao temor. Por isso, quando Pedro exclamou: Retira-te de mim, Senhor, que sou um homem pecador — Jesus respondeu: Não temais.

**RESPOSTA À QUARTA.** — De ter dito o Senhor — O pão nosso de cada dia nos dai hoje, não se segue que devemos comungar várias vezes por dia. Mas o comungarmos uma vez representa a unidade da paixão de Cristo.

**RESPOSTA À QUINTA.** — A Igreja estabeleceu legislações diversas conforme as circunstâncias diversas dos tempos. Assim, na Igreja primitiva, quando era intenso o fervor da fé cristã, determinou que os fiéis comungassem diariamente. Por isso Anacleto Papa estatuiu: Terminada a consagração, comunguem todos os que não quiserem ficar excluídos da assembléia dos fiéis; pois, assim o determinaram os Apóstolos e o tem a santa Igreja Romana. Mais tarde, porém, diminuindo o fervor da fé, Fabiano Papa permitiu que, se não mais freqüentem ente, pelo menos três vezes no ano todos comungassem — na Páscoa, no Pentecostes e no Natal do Senhor. Também o Papa Sotero determinou que se comungasse pela Ceia do Senhor. Mas depois, pela multiplicação da iniquidade, resfriando-se a caridade de muitos, Inocêncio III estatuiu, que os fiéis comungassem pelo menos uma vez no ano, na Páscoa. — Aconselha porém, o livro dos dogmas eclesiásticos, que se deve comungar todos os domingos.

## **Art. 10 — Se é lícito receber este sacramento cotidianamente.**

**O décimo discute-se assim. — Parece que não é lícito receber este sacramento cotidianamente.**

1. — Pois, assim como o batismo representa a paixão do Senhor, assim também este sacramento. Ora, não é lícito batizar várias vezes, mas uma só; porque Cristo morreu uma vez só, pelos nossos pecados, como diz a Escritura. Logo, parece que não é lícito receber este sacramento cotidianamente.

2. Demais. — A verdade deve corresponder à figura. Ora, o cordeiro pascal, figura precípua deste sacramento, como se disse, não era comido senão uma só vez no ano. Mas, a Igreja celebra uma vez no ano a paixão de Cristo, da qual este sacramento é o memorial. Logo, parece que não é lícito receber cotidianamente este sacramento, mas uma só vez no ano.

3. Demais. — A este sacramento, em que todo Cristo está contido, é devido a máxima reverência. Ora, essa mesma reverência exige que dele nos abstenhamos, sendo pr isso que no Evangelho é louvado o centurião que disse — Senhor não sou digno que entreis na minha casa. E Pedro, que exclamou: Retirate de mim, Senhor, que sou homem pecador. Logo, não é louvável o recebermos cotidianamente neste sacramento.

4. Demais. — Se fosse aconselhável receber frequentemente este sacramento, quanto mais frequentemente o recebêssemos tanto melhor procederíamos. Ora, mais freqüência ainda haveria se o recebêssemos várias vezes por dia. Logo, seria aconselhável comungarmos várias vezes por dia. O que não é contudo costume da Igreja. Portanto, não é aconselhável recebermos cotidianamente este sacramento.

5. Demais. — A Igreja visa, com a sua legislação, prover à utilidade dos fiéis. Ora, por determinação da Igreja, os fiéis são obrigados a comungar só uma vez por ano. Assim, reza uma disposição canônica: Todos os fiéis de um e outro sexo recebam reverentemente, pelo menos na Páscoa, o sacramento da Eucaristia; salvo talvez se por conselho do sacramento próprio, por alguma causa racional, for levado a se abster temporariamente de recebê-lo. Logo, não é aconselhável recebermos todos os dias este sacramento.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Este é o pão cotidiano; recebe todos os dias o que todos os dias se aproveita.

**SOLUÇÃO.** — A respeito do uso deste sacramento, duas coisas podemos considerar. Uma, relativa ao próprio sacramento, cuja virtude é salutar aos homens. Por isso é útil o recebermos cotidianamente, para cotidianamente lhe colhermos o fruto. Por onde diz Ambrósio: Se todas as vezes que o sangue de Cristo é derramadno, pela remissão dos pecados o é, devo sempre recebê-lo, que sempre peço; devo sempre ter o remédio. — A outra luz, podemos considerá-la relativamente a quem o recebe, que deve se achar a este sacramento com grande devoção e grande reverência. Portanto, quem cotidianamente se julgar preparado para tal, é aconselhável que cotidianamente o receba. Por isso Agostinho, depois de ter dito — recebe o que todos os dias te é útil — acrescenta: Vive de modo que mereças recebê-lo cotidianamente. Mas como muitas vezes, em casos freqüentes, muitos impedimentos ocorrem contra essa devoção, por indisposição do corpo ou da alma, não é útil a todos achar-se a este sacramento cotidianamente, mas só as vezes em que um se julgue preparado. Por isso um autor diz: Receber cotidianamente a comunhão eucarística, não o louvo nem o censuro.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Pelo sacramento do batismo nos configuramos à morte de Cristo, recebendo em nós o seu caráter. Por onde, assim como Cristo morreu uma só vez, devemos

ser batizados uma só vez. Neste sacramento porém não recebemos o caráter de Cristo, mas o próprio Cristo, cuja virtude permanece eternamente. Donde o dizer o Apóstolo: Com uma só oferenda fez perfeitos para sempre aos que tem santificado. Por onde, como cotidianamente precisamos da virtude salutífera de Cristo, podemos, e louvavelmente, receber todos os dias este sacramento. — E sendo o batismo sobretudo uma regeneração espiritual, por isso, assim como nascemos carnalmente só uma vez, assim devemos só uma vez renascer espiritualmente pelo batismo, como adverte Agostinho, àquilo do Evangelho: Como pode um homem nascer, sendo velho? Ora, este sacramento é uma comida espiritual; por onde, assim como tomamos o alimento do corpo cotidianamente, assim também é aconselhável receber cotidianamente este sacramento. Por isso o Senhor nos ensina a pedir: o pão nosso de cada dia nos dai hoje. Expondo o que, diz Agostinho: Se todos os dias o receberes, isto é, este sacramento, todos os dias são para ti o dia de hoje; pois qualquer dia é para ti o dia de hoje, em que Cristo para ti ressurgiu.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O cordeiro pascal foi a figura precípua deste sacramento, quanto à paixão de Cristo, que a Eucaristia representa. Por isso era tomado uma só vez no ano, porque Cristo morreu uma vez. E por isso também a Igreja celebra uma vez no ano a memória da paixão de Cristo. Mas este sacramento nos transmite o memorial da paixão de Cristo a modo de comida, o qual tomamos todos os dias. E assim, sob este aspecto, era significado pelo maná, dado cotidianamente ao povo no deserto.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Na reverência para com este sacramento o temor vai junto com o amor; por isso o temor de reverência para com Deus se chama temor filial, como dissemos na Segunda Parte. Pois, ao passo que o amor provoca o desejo de receber a Eucaristia, do temor nasce a humildade reverente. Por isso, tanto constitui reverência ao sacramento recebe-lo cotidianamente como dele nos abstermos. Donde o dizer Agostinho: Se um e outro disser o contrário, faça cada qual aquilo que, na sua fé piedosa, julga deve fazer. Nem litigaram entre si Zaquê e aquele centurião, recebendo um deles, cheio de alegria, ao Senhor, e dizendo-lhe o outro — Não sou digno de que entreis em minha casa. Ambos louvaram ao Senhor, embora não do mesmo modo. Contudo, o amor e a esperança, que a Escritura procura sempre despertar em nós, são preferíveis ao temor. Por isso, quando Pedro exclamou: Retira-te de mim, Senhor, que sou um homem pecador — Jesus respondeu: Não temais.

**RESPOSTA À QUARTA.** — A Igreja estabeleceu legislações diversas conforme as circunstâncias diversas dos tempos. Assim, na Igreja primitiva, quando era intenso o fervor da fé cristã, determinou que os fiéis comungassem diariamente. Por isso Anacleto Papa estatuiu: Terminada a consagração, comunguem todos os que não quiserem ficar excluídos da assembléia dos fiéis; pois, assim o determinaram os Apóstolos e o tem a santa Igreja Romana. Mais tarde porém, diminuindo o fervor da fé, Fabiano Papa permitiu que, se não mais frequentemente, pelo menos três vezes no ano todos comungassem — na Páscoa, no Pentecostes e no Natal do Senhor. Também o Papa Sotero determinou que se comungasse pela Ceia do Senhor. Mas depois, pela multiplicação da iniquidade, resfriando-se a caridade de muitos, Inocêncio III estatuiu, que os fiéis comungassem pelo menos uma vez no ano, na Páscoa. — Aconselha porém o livro Dos dogmas eclesiásticos, que se deve comungar todos os domingos.

## **Art. 11 — Se é lícito deixar de todo a comunhão.**

**O undécimo discute-se assim. — Parece que é lícito deixar de todo a comunhão.**

1. — Pois, foi louvado o Centurião por ter dito: Senhor não sou digno de que entres em minha casa. E a ele é comparável quem julga que deve abster-se da comunhão, como se disse. Ora, o Evangelho, não

referindo que Cristo algum dia viesse à casa do centurião, parece que é lícito abstermo-nos por toda a vida, da comunhão.

2. Demais. — A todos é lícito absterem-se do que não é necessário à salvação. Ora, este sacramento não é de necessidade para a salvação, como se disse. Logo, é lícito deixar totalmente de recebê-lo.

3. Demais. — Os pecadores não são obrigados a comungar. Por isso Fabiano Papa, depois de ter dito — Todos comunguem três vezes por ano — acrescentou: salvo quem estiver impedido, por crimes maiores. Se, pois, os que não estão em pecado devem comungar, parece que em melhores condições estão os justos, que os pecadores o que é inadmissível. Logo, parece que também aos justos é lícito deixar completamente a comunhão.

Mas, *em contrário*, o Senhor disse: Se não comerdes a carne do Filho do homem e beberdes o seu sangue, não tereis a vida em vós.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos de dois modos podemos receber este sacramento — espiritual e sacramentalmente. Ora, é manifesto que todos estão obrigados a comungar ao menos espiritualmente, como dissemos. Logo, sem o desejo de receber este sacramento ninguém pode salvar-se. Mas o desejo seria vão se não se cumprisse quando se oferecesse a oportunidade. Por onde, é manifesto que estamos obrigados a receber este sacramento, não só por determinação da Igreja, como também por mandamento do Senhor, quando disse: Fazei isto em memória de mim. E pelas suas determinações a Igreja marcou os tempos de se cumprir o preceito de Cristo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Como diz Gregório, a verdadeira humildade consiste em não desobedecermos com pertinácia ao que é preceituado para nossa utilidade. Por onde, não pode ser uma humildade louvável se, contra o preceito de Cristo e da Igreja, nos abstermos completamente da comunhão. Quanto ao centurião, não lhe estava preceituado que recebesse a Cristo na sua casa.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Diz-se que este sacramento não é de necessidade para a salvação, como o batismo — relativamente às crianças, que podem salvar-se sem ele, mas não sem o batismo. Mas, para os adultos, ambos são necessários.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Os pecadores sofrem grande detrimento por serem privados de receberem este sacramento; e por isso não vêm a ficar em melhores condições. E, embora permanecendo no pecado, não sejam por isso escusados da transgressão do preceito, contudo, quando fizerem penitência, se se absterem da comunhão por conselho de um sacerdote, ficam excusados, como diz Inocência.

## **Art. 12 — Se é lícito receber o corpo de Cristo sem o sangue.**

**O duodécimo discute-se assim. — Parece que não é lícito receber o corpo de Cristo, sem o sangue.**

1. — Pois, diz Gelásio Papa: Chegou ao nosso conhecimento que certos, tomam somente a porção do sagrado corpo e abstém-se do cálice do sagrado sangue. Esses e sem nenhuma dúvida pois, não sei que superstição os leva a se absterem — ou recebam todo o sacramento ou o deixem todo. Logo, não é lícito tomar o corpo de Cristo sem o seu sangue.

2. Demais. — A perfeição deste sacramento consiste em comermos o corpo de Cristo e lhe bebermos o sangue, como se disse. Logo, tomando o corpo sem o sangue, o sacramento será imperfeito. O que constitui sacrifício. Por isso Gelásio acrescenta, no mesmo lugar: Porque a divisão de um e mesmo mistério não pode ir sem um grande sacrilégio.

3. Demais. — Este sacramento é celebrado em memória da paixão do Senhor, como se disse; e é recebido para a salvação da nossa alma. Ora, a paixão de Cristo se manifesta antes pelo sangue, que pelo corpo; e também o sangue é oferecido pela salvação da alma, como se estabeleceu. Logo, deveríamos antes nos abster de receber o corpo, que o sangue. Portanto, os que se achegam a este sacramento não devem receber o corpo de Cristo sem o seu sangue.

Mas, *em contrário*, o uso de muitas Igrejas, nas quais se dá aos comungantes a receber o corpo de Cristo e não o sangue.

**SOLUÇÃO.** — Sobre o uso deste sacramento duas coisas podemos considerar — uma relativa ao sacramento; a outra relativa aos que o recebem. — Relativamente ao sacramento deve-se receber a ambos, isto é, ao corpo e ao sangue, porque em receber ambos consiste a perfeição do sacramento. Portanto, o sacerdote, que deve consagrar este sacramento e consumá-lo, de nenhum modo deve tomar o corpo de Cristo, sem o sangue. — Relativamente aos que o recebem, é necessária uma reverência e cautela para não acontecer nada que redunde em ofensa de tão grande mistério. E isso pode dar-se sobretudo no beber-se o sangue, que, tomado sem precauções, facilmente se derrama. Ora, como foi aumentando a multidão do povo cristão, composto de velhos, moços e crianças, nem todos os quais aplicam a discreção e a cautela devidas, ao uso deste sacramento, por isso e acertadamente certas igrejas seguem o costume de não dar o sangue a beber ao povo, que é tomado só pelo sacerdote.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Gelásio se refere aos sacerdotes que, assim como consagram o sacramento completo, assim também devem comungá-lo todo. Pois, como se lê no Concílio Toledano (XII), que sacrifício será aquele onde não se vê dele participar nem mesmo o sacrificante?

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A plenitude deste sacramento não está no uso dos fiéis, mas na consagração da matéria. Por onde, em nada derroga à perfeição dele se o povo o tomar sem o sangue; contanto que o sacerdote que o consagrou, tome ambas as espécies.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A memória da paixão do Senhor se opera na consagração mesma deste sacramento, em que não deve ser consagrado o corpo sem o sangue. Porém o povo pode tomar o corpo sem o sangue, sem que daí resulte nenhum detrimento. Porque o sacerdote em nome de todos oferece e toma o sangue; e sob ambas as espécies está contido todo Cristo, como estabelecemos.

## Questão 81: Do uso que Cristo fez deste sacramento

Em seguida devemos tratar do uso que Cristo fez deste sacramento, quando o instituiu.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

### Art. 1 — Se Cristo tomou o seu próprio corpo e sangue.

O primeiro discute-se assim. — Parece que Cristo não tomou o seu próprio corpo e sangue.

1. — Pois, não devemos afirmar dos atos e ditos de Cristo senão o que não nos transmitiu a autoridade da Sagrada Escritura. Ora, os Evangelhos não referem ter Cristo comido, o seu corpo nem bebido o seu sangue. Logo, também nós não podemos afirmá-la.

2. Demais. — Nenhum ser pode estar em si mesmo, salvo talvez em razão das partes, isto é, enquanto uma parte está em outra, como o ensina Aristóteles. Ora, o que é comido e bebido está em quem come e bebe. Logo, estando Cristo totalmente sob ambas as espécies do sacramento, parece impossível que ele próprio recebesse este sacramento.

3. Demais. — De dois modos podemos receber este sacramento — o espiritual e sacramental. Ora, recebê-lo espiritualmente não cabia a Cristo, pois, nenhuma graça tinha a receber deste sacramento. E por consequência nem o modo sacramental, que sem o espiritual é imperfeito, como se estabeleceu. Logo, Cristo de nenhum modo recebeu este sacramento.

Mas, *em contrário*, diz Jerônimo: Nosso Senhor Jesus Cristo foi ao mesmo tempo conviva e o banquete, ele próprio a si mesmo se comeu.

**SOLUÇÃO.** — Certos disseram que Cristo, na Ceia, deu aos seus discípulos o seu corpo e sangue, mas ele próprio não os tomou. — Mas esta opinião é inadmissível. Porque Cristo era o primeiro a observar o que instituiu para os outros observarem. Por isso quis ser batizado antes de impor o batismo aos outros, segundo aquilo da Escritura: Começou Jesus a fazer e a ensinar. Por onde, primeiro tomou o seu corpo e o seu sangue e depois deu a tomá-las aos discípulos. Assim, àquilo da Escritura — Depois que comeu e bebeu, etc. — diz a Glosa: Cristo comeu e bebeu na ceia, quando deu aos discípulos o sacramento do seu corpo e sangue. Por onde, como os filhos tiveram carne e sangue comum, ele também participou igualmente das mesmas causas.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Os Evangelhos referem que Cristo tomou o pão e o cálice. Mas não devemos entendê-lo como os tivesse apenas tomado nas mãos, segundo certos dizem; senão que os tomou para os dar a tomar aos outros. Por isso, o dizer aos discípulos: Tomai e comei, e ainda — Tomai e bebei, deve-se entender como tendo ele próprio tomado para comer e beber. Assim é que certos o disseram em verso:

O Rei está sentado, na Ceia, rodeado do grupo dos doze;

Tem-se a si mesmo nas mãos, é para si o seu próprio alimento.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Como dissemos, Cristo, enquanto está neste sacramento, ocupa lugar, não nas suas dimensões próprias, mas nas dimensões das espécies sacramentais. De modo que, em qualquer lugar onde essas espécies estiverem aí está o próprio Cristo. E como tais espécies podiam estar nas mãos e na boca de Cristo, o próprio Cristo podia estar totalmente nas suas mãos e na sua boca. Mas isso não poderia dar-se se ocupasse um lugar segundo as suas espécies próprias.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como dissemos o efeito deste sacramento é não só o aumento da graça habitual, mas também uma certa deleitação atual com a doçura espiritual. Mas embora a graça de Cristo não aumentasse por ter recebido este sacramento, gozou contudo de um certo deleite espiritual, pela nova instituição dele. Por isso ele próprio o disse: Tenho desejado ansiosamente comer convosco esta Páscoa. O que Eusébio expõe como alusivo ao novo mistério do Testamento Novo, que transmitiu aos discípulos. Por onde, comungou tanto espiritual como sacramentalmente, enquanto tomou o seu corpo sob a forma de sacramento, sacramento que sabia e dispôs que era o do seu corpo. Mas de modo diferente do que os demais, quando o recebem sacramental e espiritualmente, que recebem aumento de graça e precisam dos sinais sacramentais para perceberem a verdade.

## **Art. 2 — Se Cristo deu o seu corpo a Judas.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que Cristo não deu o seu corpo a Judas.**

1. — Pois, como lemos no Evangelho, depois de ter o Senhor dado o seu corpo e o seu sangue aos discípulos, disse-lhes: Não beberei mais deste fruto da vida até àquele dia em que o beberei de novo convosco no reino de meu Pai. Donde se conclui que aqueles a quem deu o seu corpo e o seu sangue de novo haviam de beber com ele. Ora, Cristo não o bebeu de novo com ele. Logo, não recebeu com os outros discípulos o corpo e o sangue de Cristo.

2. Demais. — O Senhor cumpriu o que mandou, segundo aquilo da Escritura: Começou Jesus a fazer e a ensinar. Mas ele próprio ordenou: Não deis aos cães o que é santo. Logo, sabendo que Judas era pecador, parece que não lhe deu o seu corpo nem o seu sangue.

3. Demais. — O Evangelho narra em particular, que Cristo deu a Judas o pão molhado. Se, portanto, deu-lhe o seu corpo, parece que lh'o deu como um bocado. Tanto mais quanto lemos no mesmo lugar que atrás do bocado entrou nele Satanás. Ao que diz Agostinho: Daqui aprendamos o quanto devemos nos acautelar de receber mal o bem. Se, pois é condenado quem não distingue, isto é, não discerne dos outros alimentos o corpo de Cristo, como não o será quem, fingindo-se-lhe amigo, aproxima-se-lhe à mesa como inimigo? Ora, com o bocado molhado não recebeu o corpo de Cristo, conforme adverte Agostinho, comentando aquilo do Evangelho: Tendo molhado o pão, deu-o a Judas, filho de Simão Iscariotes: Mas então Judas não recebeu o corpo de Cristo, como o pensam certos, que lêem desatentamente. Logo, parece que Judas não recebeu o corpo de Cristo.

Mas, *em contrário*, diz Crisóstomo: Judas, sendo participante dos mistérios, não se converteu. Por isso mais monstruoso se lhe tornou o crime, tanto por se ter achegado ao sacramento, cheio já do seu mau propósito, como por não se ter tornado melhor, achegando-se a ele, nem pelo medo, nem pelo benefício nem pela honra.

**SOLUÇÃO.** — Hilário afirmou que Cristo não deu a Judas nem o seu corpo nem o seu sangue. O que teria sido conveniente, considerada a malícia de Judas. Mas, como Cristo devia ser-nos um exemplo de justiça, não lhe convinha ao magistério separar a Judas, pecador oculto, sem acusador e provas evidentes, da comunhão dos outros. A fim de não dar por aí aos prelados da Igreja o exemplo, pelo qual procedessem semelhantemente. E para que o próprio Judas, exasperado com isso, não tirasse daí ocasião de pecar. Por onde, devemos concluir, que Judas recebeu, com os outros discípulos, o corpo e o sangue do Senhor, como diz Dionísio e Agostinho.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Essa é a razão de Hilário, para mostrar que Judas não recebeu o corpo de Cristo. Mas não é cogente, porque Cristo fala aos discípulos de cujo colégio Judas se

separou, sem que Cristo o tivesse excluído. Por onde, Cristo, da sua parte, também com Judas, bebe o vinho no reino de Deus; mas esse convite o próprio Judas o repudia.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Cristo, como Deus, conhecia a nequícia de Judas; mas não a conhecia ao modo por que os homens conhecem. Por isso não excluiu a Judas da comunhão, para dar o exemplo aos outros sacerdotes, de não excluírem tais pecadores ocultos.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Sem dúvida Judas, comendo o pão molhado, não recebeu o corpo de Cristo, mas um simples pão. Mas talvez, adverte Agostinho, o pão molhado significa o fingimento de Judas; assim, certas coisas se molham para mudarem de cor. Mas, se esse pão molhado tem uma boa significação, a saber, a doçura da bondade divina, porque o pão se torna de melhor sabor quando molhado, ao que foi ingrato a esse bem se lhe seguiu merecidamente a condenação. Assim como se dá com os que recebem o corpo de Cristo indignamente. — E segundo diz Agostinho no mesmo lugar devemos compreender que o Senhor já antes distribuía a todos os seus discípulos o sacramento do seu corpo e do seu sangue e com eles estava o próprio Judas, como o narra Lucas. Mas depois, segundo a narração de João, veio o Senhor a revelar o seu traidor, pelo bocado molhado que lhe deu.

### **Art. 3 — Se Cristo, tomou e deu aos discípulos, o seu corpo impassível.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que Cristo tomou e deu aos discípulos o seu corpo impassível.**

1. — Pois, àquilo do Evangelho — Transfigurou-se perante eles — diz uma glosa: Aquele corpo que tinha por natureza, esse o deu aos discípulos na Ceia, não mortal e passível. E ao outro lugar da Escritura — diz a Glosa: A Cruz, soberanamente forte, tornou capaz de ser comida a carne de Cristo, que antes da paixão não o era. Ora, Cristo nos deu o seu corpo capaz de ser comido. Logo, deu-o tal qual o tinha depois da paixão, isto é, impassível e imortal.

2. Demais. — Todo corpo passível sofre, sendo tocado e comido. Se, portanto, o corpo de Cristo fosse passível, teria sofrido com o fato de os discípulos terem-no tocado e comido.

3. Demais. — As palavras sacramentais não tem então maior virtude quando proferidas pelo sacerdote em nome de Cristo, que quando foram proferidas pelo próprio Cristo. Ora, o sacerdote, em virtude das palavras sacramentais, consagra no altar o corpo de Cristo impassível e imortal. Logo, com maior razão o fez Cristo.

Mas, *em contrário* como diz Inocêncio III, então deu aos discípulos um corpo tal qual tinha. Ora, tinha então um corpo passível e mortal. Logo, foi um corpo passível e mortal que deu aos discípulos.

**SOLUÇÃO.** — Hugo Victorino (Inocenc. III), afirmou, que Cristo, antes da paixão e em diversas ocasiões, assumiu quatro dotes do corpo glorificado, a saber: a subtileza, na natividade, quando saiu do ventre virginal de Maria; a agilidade, quando andou sobre o mar, sem molhar os pés; a claridade, na transfiguração; a impassibilidade, na Ceia, quando deu o seu corpo a comer aos discípulos. E, sendo assim, deu aos discípulos o seu corpo impassível e imortal. Mas, seja o que for que se deva pensar dos outros dotes, a cujo respeito já nos pronunciamos, sobre a impassibilidade porém é inadmissível a opinião de Hugo. Pois, como é manifesto, era o mesmo verdadeiro corpo de Cristo que os discípulos viam então na sua forma própria e tomaram na espécie sacramental. Mas, na sua forma própria, em que era assim visto, não era impassível; ao contrário, estava preparado para a paixão. Por onde, também o corpo de Cristo, dado sob a forma de sacramento, não era impassível. Mas estava de modo impassível, sob a espécie do sacramento, o que em si havia de passível. Pois, assim como a visão requiere o contato

do corpo visto, pelo meio atmosférico, assim, a paixão requiere o contato do corpo paciente com o agente que nele produz a paixão. Ora, o corpo de Cristo, do modo por que está neste sacramento, não se relaciona com as coisas que o circundam, mediante as suas dimensões próprias, pelas quais os corpos se tocam — como dissemos; mas mediante as dimensões das espécies do pão e do vinho. Por onde, são essas espécies as pacientes e as que são vistas, mas não o corpo mesmo de Cristo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Diz-se que Cristo, na Ceia, não deu o seu corpo mortal e passível, pelo não haver dado de modo mortal e passível. Mas a cruz tornou o corpo de Cristo capaz de ser comido, enquanto este sacramento representa a paixão de Cristo.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A objeção colheria se o corpo de Cristo, assim como era passível, assim também estivesse neste sacramento de maneira passível.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como dissemos, os acidentes do corpo de Cristo estão no sacramento por concomitância real; não porém em virtude do sacramento, pela qual nele está a substância do corpo de Cristo. Por onde, a virtude das palavras sacramentais faz com que esteja sob o sacramento o corpo de Cristo, a saber, com todos os acidentes realmente nele existentes.

#### **Art. 4 — Se, na ocasião da morte de Cristo, este sacramento estivesse conservado numa píxide, ou fosse consagrado por um dos Apóstolos, Cristo aí morreria.**

**O quarto discute-se assim.** — Parece que, se na ocasião da morte de Cristo, este sacramento estivesse conservado numa píxide, ou fosse consagrado por um dos Apóstolos, Cristo aí não morreria.

1. — Pois, a morte de Cristo se cumpriu pela sua paixão. Ora, então, Cristo estava de modo impassível neste sacramento. Logo, nele não podia morrer.

2. Demais. — Na morte de Cristo o sangue se lhe separou do corpo. Ora, neste sacramento estão simultaneamente o seu corpo e o seu sangue. Logo, neste sacramento Cristo não morreria.

3. Demais. — A morte resulta da separação da alma, do corpo. Ora, este sacramento contém tanto o corpo como a alma de Cristo. Logo, neste sacramento Cristo não podia morrer.

Mas, *em contrário*, o mesmo Cristo, que estava na cruz, estaria neste sacramento. Ora, na cruz estava morto. Logo, também o havia de estar, conservado no sacramento.

**SOLUÇÃO.** — O corpo de Cristo é substancialmente o mesmo, tanto neste sacramento como na sua forma própria, mas não do mesmo modo. Pois, na sua forma própria, se relaciona com os corpos circunstantes pelas dimensões que lhe são naturais, o que não se dá com as espécies sacramentais. Por onde, todos os atributos essenciais a Cristo — como viver, morrer, sofrer, ser animado ou inanimado e semelhantes — podem ser dele predicados, tanto na sua existência própria como na sacramental. Mas tudo o que lhe respeita, nas suas relações com os corpos externos — como ser objeto de irrisão e de conspurcação, ser crucificado, flagelado e coisas semelhantes — podemos atribuir-lhe à sua existência própria, mas não à sacramental. Por isso certos disseram em verso: Cristo, conservado numa píxide, poderá sofrer as dores que o seu corpo é susceptível, mas não, novas que lhe adviessem de uma causa exterior.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Como dissemos, um corpo passível é susceptível da paixão causada por um agente externo. Por isso Cristo, existente sob as espécies sacramentais, não pode sofrer. Mas pode morrer.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Como dissemos, sob a espécie do pão está o corpo de Cristo em virtude da consagração; e o seu sangue, sob a espécie do vinho. Mas, nas circunstâncias atuais, em que realmente o sangue de Cristo não lhe está separado do corpo, por concomitância real o seu sangue está sob a espécie do pão simultaneamente com o corpo, e o corpo sob a espécie do vinho, simultaneamente com o sangue. Mas, se na ocasião da paixão de Cristo, quando o seu sangue estava realmente separado do seu corpo, este sacramento tivesse sido celebrado, sob a espécie do pão estaria o corpo de Cristo, e só o seu sangue sob a espécie do vinho.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como dissemos, a alma de Cristo está neste sacramento por concomitância real, que não pode ser sem o corpo; mas não por força da consagração. Por onde, se então tivesse sido este sacramento celebrado ou consumado, quando a alma estava realmente separada do corpo, a alma de Cristo não estaria sob este sacramento. Não por falta de virtude das palavras, mas por uma disposição real.

## Questão 82: Do ministro deste sacramento

Em seguida devemos tratar do ministro deste sacramento.

E nesta questão discutem-se dez artigos:

### **Art. 1 — Se a consagração deste sacramento é própria do sacerdote.**

**O primeiro discute-se assim. — Parece que a consagração deste sacramento não é própria do sacerdote.**

1. — Pois, como se disse, este sacramento é consagrado em virtude de palavras, que são a forma dele. Ora, essas palavras não se mudam quer pronunciadas pelo sacerdote, quer por qualquer outro. Logo, parece que nem só o sacerdote, mas qualquer outro pode consagrar este sacramento.

2. Demais. — O sacerdote celebra este sacramento em nome de Cristo. Ora, um leigo santo está unido a Cristo pela caridade. Logo, parece que também um leigo, pode consagrá-lo. Por isso Crisóstomo diz, que todo santo é sacerdote.

3. Demais. — Assim como o batismo se ordena à nossa salvação, assim este sacramento, como se disse. Ora, também um leigo pode batizar, conforme foi dito. Logo, não é próprio do sacerdote celebrar este sacramento.

4. Demais. — Este sacramento se consuma pela consagração da matéria. Ora, consagrar as outras matérias - o crisma, os santos óleos e o óleo bento - só o pode o bispo. E, contudo essa consagração não tem a mesma dignidade, que a da Eucaristia, na qual está todo Cristo. Logo, não é próprio do sacerdote, mas só do bispo celebrar este sacramento.

Mas, *em contrário*, Isidoro diz e está nas Decretais: É próprio do presbítero celebrar no altar o sacramento do corpo e do sangue do Senhor.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, este sacramento tem tão grande dignidade que não é celebrado senão em nome de Cristo, Mas quem age em nome de outrem há-de fazê-lo por poder que lhe tenha sido por este conferido. Ora, assim como ao batizado é conferido por Cristo o poder de receber este sacramento, assim, ao sacerdote, quando ordenado, o poder de consagrá-lo em nome de Cristo. Pois, assim, é colocado na posição daqueles a quem foi dito: Fazei isto em memória de mim. Por onde, devemos concluir, que é próprio do sacerdote celebrar este sacramento.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A virtude sacramental tem vários elementos e não um só; assim como a virtude do batismo está nas palavras da forma e na água. Por onde e do mesmo modo, a virtude consagrativa não está só nas palavras mas também no poder conferido ao sacerdote, quando ao ordenar-se lhe diz o bispo: Recebe o poder de oferecer na Igreja o sacrifício tanto pelos vivos como pelos mortos. Assim, da virtude instrumental são dotados os vários instrumentos pelos quais age o agente principal.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O leigo justo está unido a Cristo pela união espiritual da fé e da caridade, mas não pelo poder sacramental. Por isso tem o sacerdócio espiritual para oferecer hóstias espirituais, das quais diz a Escritura: Sacrifício para Deus é o espírito atribulado. E noutro lugar: Oferecei os vossos corpos como uma hóstia viva. E ainda: Em sacerdócio santo, para oferecer sacrifícios espirituais.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A recepção deste sacramento não é de tanta necessidade como a do batismo, segundo do sobre dito se colhe. E por isso, embora em artigo de necessidade, um leigo possa batizar, não pode contudo celebrar este sacramento.

**RESPOSTA À QUARTA.** — O' bispo recebe o poder de agir em nome de Cristo sobre o seu corpo místico, isto é, sobre a Igreja; poder esse que não recebe o sacerdote na sua ordenação, embora possa tê-lo por delegação do bispo. Por isso, o não concernente ao corpo místico não é reservado ao bispo, como a consagração deste sacramento. Ao bispo porém pertence conferir, não só ao povo, mas também aos sacerdotes, aquilo de que podem usar por ofício próprio. E como a bênção do crisma, dos santos óleos, do óleo dos enfermos e do mais que é consagrado - por exemplo, do altar, da igreja, das vestes e dos vasos - confirmam uma certa idoneidade para celebrar os sacramentos - o que pertence ao ofício do sacerdote, por isso essas consagrações são reservadas ao bispo como ao chefe de toda a ordem eclesiástica.

## **Art. 2 — Se vários sacerdotes podem consagrar uma mesma hóstia.**

**O segundo discute-se assim.** — Parece que vários sacerdotes não podem consagrar uma mesma hóstia.

1 - Pois, como dissemos vários não podem batizar um só. Ora, não menos poder tem o sacerdote quando consagra, que quando batiza. Logo, também não podem vários sacerdotes consagrar simultaneamente uma mesma hóstia.

2. Demais. — O que pode ser feito por um só é inútil fazer-se por muitos; pois, nada deve haver de supérfluo nos sacramentos. Logo, como um só sacerdote basta para consagrar, parece que vários não podem consagrar uma mesma hóstia.

3. Demais. — Como diz Agostinho, este sacramento é o sacramento da unidade. Ora, o contrário da unidade é multidão. Logo, não parece conveniente a este sacramento que muitos sacerdotes consagrem uma mesma hóstia.

Mas, *em contrário*, segundo o costume de certas igrejas, os sacerdotes ordenados de novo celebram conjuntamente com o bispo, que os ordenou.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, o sacerdote, quando se ordena, é equiparados aos que receberam do Senhor na Ceia, o poder de consagrar. Por isso, segundo o costume de várias igrejas, assim como os Apóstolos cearam juntamente com Cristo, assim os recém-ordenados celebram com o bispo que os ordenou. Mas nem por isso se reitera a consagração sobre a mesma hóstia, porque, como diz Inocêncio III, a intenção de todos deve concentrar-se no instante mesmo da consagração.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Não lemos no Evangelho, que Cristo batizasse simultaneamente com os Apóstolos quando lhes cometeu o poder de batizar. Logo, não há semelhança de razões.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Se cada sacerdote obrasse por virtude própria, seria inútil os outros celebrarem, desde que bastava um para fazer. Mas como os sacerdotes consagram tão somente em nome de Cristo, e muitos são um só em Cristo, não importa por isso se este sacramento é consagrado por um só ou por muitos, contanto, e isso é o necessário, que observem o rito da Igreja.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A Eucaristia é o sacramento da unidade eclesiástica, cujo fundamento é constituírem todos uma unidade em Cristo.

### **Art. 3 — Se cabe só aos sacerdotes a dispensação deste sacramento.**

**O terceiro discute-se assim.** — Parece que não cabe só aos sacerdotes a dispensação deste sacramento.

1. — Pois, deste sacramento não faz menos porte o sangue que o corpo de Cristo. Ora, o sangue de Cristo é dispensado pelos diáconos, por isso S. Lourenço disse a S. Sixto: Experimenta se escolheste um ministro idôneo a quem cometeste a dispensação do corpo do Senhor. Logo, e pela mesma razão, a dispensação do corpo de Cristo não cabe só aos sacerdotes.

2. Demais. — Os sacerdotes são constituídos ministros dos sacramentos. Ora, este sacramento se consuma na consagração da matéria, e não no uso, que é o objeto da dispensação. Logo, parece que não cabe ao sacerdote dispensar o corpo do Senhor.

3. Demais. — Dionísio diz que este sacramento tem uma virtude perfectiva, assim como o crisma. Ora, assinalar com o crisma o batizado não pertence ao sacerdote, mas ao bispo. Logo, também dispensar este sacramento pertence ao bispo e não ao sacerdote.

Mas, *em contrário*, dispõe um cânone: Chegou ao nosso conhecimento que certos presbíteros entregam o corpo do Senhor a um leigo ou a uma mulher, para o levarem aos enfermos. Por isso o Sinodo interdiz que não se ouse mais proceder assim para o futuro; mas o próprio presbítero é quem deve, por mãos próprias, dar a comunhão aos doentes.

**SOLUÇÃO.** — Ao sacerdote pertence a dispensação do corpo de Cristo, por três razões. - Primeiro, porque, como dissemos, ele consagra em nome de Cristo. Ora, o próprio Cristo, assim como consagrou o seu corpo na Ceia, assim o deu a tomar aos outros. Por onde, assim como ao sacerdote pertence a consagração do corpo de Cristo, assim também lhe cabe dispensá-lo. - Segundo, porque o sacerdote é constituído mediatário entre Deus e o povo. Portanto, assim como lhe cabe oferecer a Deus os dons do povo, assim também lhe pertence dispensar ao povo os dons santificados por Deus. - Terceiro. - porque a reverência devida a este sacramento requer que não seja tocado senão pelo que é consagrado; por isso é consagrado o corporal e o cálice e consagradas são as mãos do sacerdote, para tocá-lo. E ninguém o pode tocar senão em caso de necessidade; por exemplo, se caísse no chão ou em outro caso semelhante.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O diácono quase próximo da ordem sacerdotal, de certo modo participa-lhe do ofício, porque pode dispensar o sangue de Cristo, mas não o corpo, senão em caso de necessidade e por ordem do bispo ou do presbítero. - Primeiro, porque o sangue de Cristo está contido num vaso. E por isso não é necessário seja tocado por quem o dispensa, ao contrário do que se dá com o corpo de Cristo. - Segundo, porque o sangue designa redenção, derivada de Cristo para o povo; por isso se lhe mistura a água, símbolo do povo. E sendo o diácono o mediatário entre o sacerdote e o povo, pertence-lhe dispensar, antes, o sangue que o corpo de Cristo.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Ao mesmo que pertence dispensar este sacramento pertence também consagrá-lo, pela razão aduzida.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Assim como o diácono de certo modo participa da virtude iluminativa do sacerdote, por dispensar o sangue de Cristo, assim também o sacerdote participa da dispensação

perpectiva do bispo, por dispensar este sacramento, pelo qual o homem se aperfeiçoa em si mesmo, tornando-se semelhante a Cristo. Quanto as outras perfeições, que aperfeiçoam o homem nas suas relações com os seus semelhantes, o dispensá-las é reservado ao bispo.

#### **Art. 4 — Se o sacerdote, que consagra, esta obrigado a tomar este sacramento.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que o sacerdote que consagra, não está obrigado a tomar este sacramento.**

1. — Pois, nas outras consagrações, quem consagra a matéria dela não usa; assim, o bispo consagra o crisma, mas não se unge com ele. Ora, este sacramento consiste na consagração da matéria. Logo, o sacerdote que o celebra não há-de necessariamente usar dele, mas lhe é lícito abster-se de receber.

2. Demais. — Nos outros sacramentos o ministro não confere a si mesmo o sacramento; assim, ninguém pode batizar-se a si próprio, como se estabeleceu. Ora, como o batismo é dispensado numa certa ordem, assim também este sacramento. Logo, o sacerdote que o celebra não o deve receber de si mesmo,

3. Demais. — Sucede às vezes milagrosamente o aparecer o corpo de Cristo no altar sob a espécie de carne, e o sangue, sob a de sangue; Ora, essas espécies não são como tais, susceptíveis de ser comidas e bebidas; e é a razão de serem dispensadas sob outra forma, para não repugnarem aos que as tomam. Logo, o sacerdote que consagra nem sempre está obrigado a receber este sacramento.

Mas, *em contrário*, no Concilio Toledano (XII) se lê, e é uma disposição canônica: Devemos admitir absolutamente que tantas vezes quantas o sacerdote imola no altar o corpo e o sangue de N. S. J. Cristo, outras tantas deve participar do corpo e do sangue de Cristo.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos a Eucaristia não só é sacramento, mas também sacrifício. Ora, todo aquele que oferece um sacrifício deve fazer-se dele participante. Porque o sacrifício exteriormente oferecido é sinal do sacrifício interior, pelo qual nos oferecemos a nós mesmos a Deus, como diz Agostinho. Por onde, o sacerdote, participando do sacrifício mostra que se oferece interiormente em sacrifício. Semelhantemente, dispensado o sacrifício do povo, também mostra ser o dispensador dos bens divinos. Dos quais deve ser ele o primeiro participante, como o diz Dionísio. E por isso deve recebê-lo antes de o dispensar ao povo. Por isso se lê também no referido concilio: Que sacrifício é esse, do qual não vemos participar nem o próprio sacrificante? Ora, tornar-se participante, comendo da vítima, segundo àquilo do Apóstolo: Os que comem as vítimas porventura não têm parte com o altar? Por onde e necessariamente, o sacerdote, sempre que consagra, deve receber este sacramento na sua integralidade.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A consagração do crisma ou de qualquer outra matéria, não é sacrifício, como o é a consagração da Eucaristia. Por onde, não há semelhança de razões.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O sacramento do batismo tem a sua plenitude no uso mesmo da matéria. Por isso ninguém pode batizar-se a si mesmo; porque no sacramento não pode o agente identificar-se com o paciente. Por onde, nem neste sacramento o sacerdote se consagra a si mesmo, mas, o pão e o vinho, em cuja consagração se consuma a Eucaristia. Mas, o uso do sacramento é-lhe conseqüente a este. Portanto, o símile não colhe.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Se milagrosamente aparecer o corpo de Cristo no altar, sob a espécie de carne, ou o sangue, sob a de sangue, não devem ser tomados. Assim, diz Jerônimo: Por certo é lícito comer da hóstia milagrosamente consagrada em comemoração de Cristo; mas de nenhum modo é permitido comer aquela mesma, que Cristo ofereceu no altar da cruz. Mas nem por isso o sacerdote transgride a lei; pois, fatos milagrosos não estão sujeitos à lei. Contudo, dever-se-ia aconselhar ao sacerdote que consagrasse e recebesse reiteradamente o corpo e o sangue do Senhor.

## **Art. 5 — Se um mau sacerdote pode consagrar a Eucaristia.**

**O quinto discute-se assim. — Parece que um mau sacerdote não pode consagrar a Eucaristia.**

1. — Pois, diz Jerônimo: Os sacerdotes, que dispensam a Eucaristia e distribuem ao povo o sangue do Senhor, agem impiamente contra a lei de Cristo, pensando atribuir a consagração desse sacramento às palavras e não à vida do celebrante; e pensando ser necessariamente a solenidade da oração, e não à vida do sacerdote. E desses sacerdotes se diz: O sacerdote, que tiver qualquer pecado, não ouse fazer oblações ao Senhor. Ora, o sacerdote pecador, manchado pelo pecado, nem vive uma vida nem tem méritos condicentes com este sacramento. Logo, o sacerdote pecador não pode consagrar a Eucaristia.

2. Demais. — Damasceno diz, que o pão e o vinho, sobrenaturalmente se transforma no corpo e no sangue do Senhor, por virtude do Espírito Santo. Ora, Gelásio Papa (I) diz e está nas Decretais: Como o Espírito celeste invocado descera, à consagração do divino mistério, se o sacerdote, que lhe depreca a presença, se apresenta maculado de atos pecaminosos? Logo, um mau sacerdote não pode consagrar a Eucaristia.

3. Demais. — Este sacramento é consagrado pela bênção do sacerdote. Ora, a bênção do sacerdote pecador não é eficaz para a consagração dele, segundo aquilo da Escritura: Eu amaldiçoarei as vossas bênçãos, e Dionísio diz: Decai totalmente da ordem sacerdotal quem não é iluminado; e o considero como soberanamente audacioso, se ousar por a mão sobre as causas sacerdotais e pronunciar, em nome de Jesus Cristo, sobre os divinos símbolos, não direi orações, mas imundas infâmias.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Na Igreja Católica, a consagração do mistério do corpo e do sangue do Senhor não resulta, em nada melhor, das palavras de um bom sacerdote, que das de um sacerdote mau; porque não se opera pelo mérito do consagrante, mas pela palavra do Criador e por virtude do Espírito Santo.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, o sacerdote consagra este sacramento, não por virtude própria, mas como ministro de Cristo, em cujo nome consagra a Eucaristia mas, nem por ser mau um ministro de Cristo deixa de o ser; pois, o Senhor tem bons e maus ministros ou servos. Assim, lemos no Evangelho: Quem crês que é o servo fiel e prudente? E acrescenta: Se aquele servo sendo mau disser no meu coração, etc. E o Apóstolo diz: Os homens devem-nos considerar como uns ministros de Cristo. Mas acrescenta: De nada me argüi a consciência, mas nem por isso me dou por justificado. Logo, era certo ser ele ministro de Cristo, mas não tinha a certeza de ser justo. Portanto, pode um ser ministro de Cristo, mesmo sem ser justo. E isso revela a excelência de Cristo, a quem, como a verdadeiro Deus, serve não só o bem mas ainda o mal, que a divina providência faz redundar em glória de Deus. Por onde é manifesto que os sacerdotes mesmo não sendo justos, mas pecadores, podem consagrar a Eucaristia.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Jerônimo, com as palavras citadas, refuta o erro dos sacerdotes que julgavam poder consagrar dignamente a Eucaristia, pelo só facto de serem sacerdotes, mesmo sendo pecadores. E Jerônimo os refuta lembrando que os maculados pelo pecado eram

proibidos de subir aos altares. Mas não o eram a ponto de se o fizessem não poderem verdadeiramente de oferecer o sacrifício.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Antes das palavras citadas, Gelásio Papa tinha dito: A sacrosanta religião, que contém a disciplina católica requer uma tão grande reverência que ninguém ouse querer chegar-se a ela senão com consciência pura. Donde resulta manifestamente, que era sua intenção dizer que o sacerdote pecador não deve celebrar este sacramento. E quando acrescenta - Como o Espírito celeste invocado descerá? - devemos entender que o Espírito celeste não desce por mérito do sacerdote, mas por virtude de Cristo, cujas palavras o sacerdote profere.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Assim como uma mesma ação pode ser má, quando feita por má intenção do ministro, e boa quando praticada pela boa intenção do Senhor, assim a bênção do sacerdote pecador, enquanto procedente dele indignamente, é digna de maldição e é reputada como infâmia ou blasfêmia e não como oração; mas é santa e eficaz enquanto proferida em nome de Cristo. Por isso a Escritura diz sinaladamente: Eu amaldiçoarei as vossas bênçãos.

## **Art. 6 — Se a missa do sacerdote mau vale menos que a de um bom.**

**O sexto discute-se assim.** — Parece que a missa de um sacerdote mau não vale menos que a de um bom.

1. — Pois, diz Gregório: Oh! Em quão grande engano caem os que pensam que os divinos e ocultos mistérios podem ser mais santificados pelos outros, quando é o mesmo e único Espírito Santo quem santifica esses mistérios pela sua ação oculta e invisível. Ora, esses mistérios ocultos são os celebrados na missa. Logo, a missa de um mau sacerdote não vale menos que a de um bom.

2. Demais. — Assim como o batismo é conferido pelo ministro em virtude de Cristo que batiza, assim também este sacramento é consagrado em nome de Cristo. Ora, um batismo não vale mais por ser conferido por um ministro melhor, como se disse. Logo nem vale mais uma missa por ser celebrada por um sacerdote melhor.

3. Demais. — Assim como os sacerdotes diferem por terem bom ou melhor mérito, assim também pelo bem e pelo mal. Se pois, a missa de um sacerdote melhor é melhor, segue-se que é má a de um sacerdote mau. Ora, isso é inadmissível, porque a malícia dos ministros não pode redundar nos mistérios de Cristo, como diz Agostinho. Logo, nem é melhor a missa de um sacerdote melhor.

Mas, *em contrário* - Quanto mais dignos forem os sacerdotes, tanto mais facilmente são ouvidos nas necessidades pelas quais rezam.

**SOLUÇÃO.** — Duas coisas podemos considerar na missa: o sacramento em si mesmo, que é a principal: e as orações nela rezadas pelos vivos e pelos mortos. - Quanto, pois, ao sacramento, não vale menos a missa de um sacerdote mau que a de um bom, pois, ambos celebram o mesmo sacramento. Também relativamente às orações rezadas na missa, duas coisas podemos considerar. Primeiro, quanto à eficácia que tiram da devoção do sacerdote que as reza. E então não há dúvida que a missa de um sacerdote melhor é mais frutuosa. - Depois, quanto ao facto de o sacerdote proferi-las em nome de toda a Igreja, da qual é ministro. Ora, esse ministério podem exercê-la mesmo os sacerdotes pecadores, como acima dissemos ao tratar do ministério de Cristo. E por aí é frutuosa não só a oração do sacerdote pecador na missa, mas também todas as orações que reza nos ofícios eclesiásticos, onde representa a pessoa da

Igreja. Mas, as suas orações privadas não são frutuosas, segundo aquilo da Escritura: D'aquela que desvia os seus ouvidos para não ouvir a lei, a mesma oração será execrável.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Gregório se refere à santidade do divino sacramento.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — No sacramento do batismo não se fazem, como na missa. Orações solenes por todos os fiéis. Portanto, por ai o símile não colhe. Mas sim, quanto ao efeito do sacramento.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A virtude do Espírito Santo, que pela unidade da caridade põe em comum os bens dos membros de Cristo, torna aproveitável a todos o bem privado da missa de um bom sacerdote. Quanto ao mal particular de um não pode prejudicar a outro sem o consentimento deste, como diz Agostinho.

## **Art. 7 — Se os heréticos, os cismáticos e os excomungados podem consagrar.**

**O sétimo discute-se assim. — Parece que os heréticos, os cismáticos e os excomungados não podem consagrar.**

1. — Pois, diz Agostinho, que fora da Igreja Católica não há lugar para verdadeiro sacrifício. E Leão Papa diz como também está nas Decretais: Só na Igreja, que é o corpo de Cristo os sacerdotes são legítimos e os sacrifícios verdadeiros. Ora, os heréticos, os cismáticos e os excomungados estão separados na Igreja. Logo, não podem celebrar um verdadeiro sacrifício.

2. Demais. — Como no mesmo lugar se lê, diz Inocência Papa: Embora acolhamos os leigos, que deixam os Arianos, e as outras heresias pestilenciais dessa espécie, quando parecem querer se penitenciar delas, contudo não pensamos que se devam receber os seus clérigos com a dignidade do sacerdócio ou de qualquer outro ministério, se só lhes permitimos o poder de batizar. Ora, ninguém pode consagrar a Eucaristia senão tendo a dignidade do sacerdócio. Logo, os heréticos e outros tais não podem consagrar a Eucaristia.

3. Demais. — Quem está fora da Igreja nada pode fazer em nome de toda a Igreja. Ora, o sacerdote, consagrando a Eucaristia, fá-lo em nome de toda ela, como se conclui de fazer todas as orações em nome da Igreja. Logo, parece que os que estão fora da Igreja, isto é, os heréticos, os cismáticos e os excomungados, não podem consagrar a Eucaristia.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Assim como o batismo produz neles, isto é, nos heréticos, nos cismáticos e nos excomungados todos os seus efeitos, assim também a ordenação. Ora, por força da ordenação o sacerdote pode consagrar a Eucaristia. Logo, os heréticos, os cismáticos e os excomungados, desde que neles permanece íntegra a ordenação, parece que podem consagrar a Eucaristia.

**SOLUÇÃO.** — Certos disseram, que os heréticos, os cismáticos e os excomungados, estando fora da Igreja, não podem celebrar este sacramento. - Mas nisso se enganam. Porque, como diz Agostinho, não é o mesmo estar absolutamente privado de uma causa e o não usar bem dela; assim também, difere o não dar do não dar bem. Ora, os que, fazendo parte da Igreja, receberam o poder de consagrar, quando se ordenaram sacerdotes, têm a faculdade legítima de o fazer, mas não usam bem dela se depois se separaram da Igreja pela heresia e pelo cisma, ou pela excomunhão. Quanto aos que se ordenaram depois de assim separados, nem possuem um poder legítimo nem usam bem dele. Mas que têm uns e outros esse poder, resulta de dizer Agostinho no mesmo lugar, que, tomados à unidade da Igreja, não

precisam ser reordenados, mas são recebidos nas suas ordens. E sendo a consagração da Eucaristia um ato conseqüente ao poder conferido pela Ordem, os separados da Igreja pela heresia e pelo cisma ou pela excomunhão, podem por certo consagrar a Eucaristia, que, consagrada por eles, contém verdadeiramente o corpo e o sangue de Cristo; mas, assim procedendo, não procedem bem e pecam. Por isso não colhem o fruto do sacrifício, que é um sacrifício espiritual.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — As autoridades citadas e outras semelhantes devem entender-se como significando que os separados da Igreja não têm o poder legítimo de oferecer o sacramento. Por onde, fora da Igreja não pode haver sacrifício espiritual, verdadeiro pela verdade do sacrifício, embora o seja pela verdade do sacramento. Assim também, como dissemos, o pecador recebe o corpo de Cristo sacramentalmente, mas não espiritualmente.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Os heréticos e os cismáticos só se lhes permite conferir legitimamente o batismo, porque podem licitamente batizar em artigo de necessidade: Mas em nenhum caso podem licitamente consagrar a Eucaristia nem conferir os outros sacramentos.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Ao rezar as orações da missa, o sacerdote o faz sem dúvida em nome da Igreja, de cuja utidade faz parte. Mas, na consagração do sacramento age em nome de Cristo, cujas vezes faz pelo poder que lhe foi conferido na sua ordenação. Por onde, o sacerdote separado da unidade da Igreja que celebrar a missa, por não ter perdido o poder da ordem, consagra verdadeiramente o corpo e o sangue de Cristo; mas por estar separado da unidade da Igreja, as suas orações não têm eficácia.

## **Art. 8 — Se o sacerdote degradado pode celebrar este sacramento.**

**O oitavo discute-se assim. - Parece que o sacerdote degradado não pode celebrar este sacramento.**

1. — Pois, ninguém celebra este sacramento senão pelo poder que tem de consagrar. Ora, o degradado não tem o poder de consagrar, embora tenha o de batizar, como dispõe um cânone. Logo, parece que o presbítero degradado não pode consagrar a Eucaristia.

2. Demais. — Quem dá também pode tirar. Ora, o bispo dá ao presbítero o poder de consagrar, quando o ordena. Logo, também lh'o pode tirar, degradando-o.

3. Demais. — O sacerdote, pela degradação, ou perde o poder de consagrar ou só o exercício dele. Ora, não só o exercício, porque então o degradado não perderia mais que o excomungado, que também não possui o exercício. Logo, parece que perde o poder de consagrar. Donde se conclui que não pode consagrar este sacramento.

Mas, *em contrário*, como o prova Agostinho, os apóstatas da fé não perdem o poder de batizar; pois, quando voltam pela penitência, não lhes é ele reiterado, o que demonstra não no haverem perdido. Ora, semelhantemente, o degradado, uma vez que se reconcilia, não deve ser ordenado de novo. Logo, não perdeu o poder de consagrar. Por onde, o sacerdote degradado pode celebrar este sacramento.

**SOLUÇÃO.** — O poder de consagrar a Eucaristia pertence ao caráter da ordem sacerdotal. Ora todo caráter, por ser conferido com uma certa ordenação, é indelével, como dissemos; assim como a consagração de quaisquer objetos são perpétuas e não podem ser perdidas nem reiteradas. Por onde, é manifesto, que o poder de consagrar não se perde pela degradação. Assim, diz Agostinho: Ambos, isto é, o batismo e a ordem, são sacramentos e são conferidos por uma certa consagração: o batismo, quando

o catecúmeno é o batizado; a ordenação, quando o sacerdote é ordenado. Logo, não podem ambos ser reiterados pelos católicos. Por onde é claro que o sacerdote degradado pode conferir este sacramento.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O cânon referido não é assertório, mas apenas indaga, como nô-lo assegura o seu contexto.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O bispo não confere o poder à ordem sacerdotal por virtude própria, mas instrumental, como ministro de Deus; cujo efeito não pode o homem destruir, segundo aquilo do Evangelho: Não separe o homem o que Deus ajuntou. Por isso, o bispo não pode retirar o poder que conferiu, assim como quem batiza não pode privar do caráter batismal.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A excomunhão é um remédio. Por isso não priva o excomungado do exercício do poder sacerdotal, quase em perpétuo; mas temporariamente, e para correção sua. Ao passo que os degradados são privados dele, como condenados à perpetuidade.

## **Art. 9 — Se podemos receber licitamente a comunhão, dos sacerdotes heréticos ou excomungados, ou também pecadores, e ouvir a missa dita por eles.**

**O nono discute-se assim.** — Parece que podemos receber licitamente a comunhão, dos sacerdotes heréticos ou excomungados, ou também pecadores, e ouvir a missa celebrada por eles.

1. — Pois, como diz Agostinho, não devemos fugir dos sacramentos quer administrado por um homem bom, quer por um homem mau. Ora, os sacerdotes, embora pecadores, e os heréticos ou excomungados, celebram um verdadeiro sacramento. Logo, parece que não devemos evitar o receber deles a comunhão, ou ouvir-lhes a missa.

2. Demais. — O corpo verdadeiro de Cristo é figurativo do corpo místico, como se disse. Ora, o verdadeiro corpo de Cristo é consagrado pelos referidos sacerdotes. Logo, parece que os pertencentes ao corpo místico podem comungar no sacrifício deles.

3. Demais. — Muitos pecados são mais graves que a fornicção. Ora, não é proibido ouvir missa dos sacerdotes que cometeram outros pecados. Logo, também não deve sê-lo ouvi-las dos sacerdotes fornicários.

Mas, *em contrário*, dispõe um cânone: Ninguém ouça a missa de um sacerdote de quem tem certeza que vive em concubinato. E Gregório narra: Um pai pérfido mandou ao filho um bispo ariano, a fim de que das mãos deste recebesse a comunhão sacrilegamente consagrada. Ora, aquele, varão temente a Deus, vendo-o chegar, exprobrou como devia o bispo ariano.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos os sacerdotes, sendo heréticos, cismáticos ou excomungados, ou ainda pecadores, embora tenham o poder de consagrar a Eucaristia, contudo pecam usando dela, pelo não fazerem retamente. Ora, quem comunica com uma pessoa em estado de pecado participa do pecado dela. Por isso diz João na sua epístola canónica: O que lhe diz (ao herético) - Deus te salve, comunica com as suas malignas obras. Logo, não é lícito receber a comunhão dos referidos sacerdotes, nem deles ouvir a missa. Mas é preciso distinguir as seitas a que pertençam. - Assim, os heréticos, os cismáticos e os excomungados estão, por sentença da Igreja, privados de fazer a consagração. Portanto pecam todos os que lhes ouvem a missa ou deles recebem os sacramentos. Mas nem todos os sacerdotes pecadores estão privados, por sentença da Igreja, de exercer esse poder. E então, embora suspensos em virtude de

sentença divina, não o estão contudo, em relação a terceiros por sentença da Igreja. Por onde, até a Igreja dar a sua sentença, é lícito receber deles a comunhão e ouvir-lhes a missa. Por isso, àquilo do Apóstolo - Com este tal nem comer deveis diz a Glosa de Agostinho: Assim dizendo, não quis autorizar ninguém a julgar o próximo por uma suspeita não fundada nem por usurpar esse direito em circunstâncias extraordinárias; mas ensinar-nos, antes, que o juízo deve fundar-se na lei de Deus e ser proferido de acordo com a legislação da Igreja, quer o culpado confesse o seu pecado, quer seja acusado e convencido dele.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Evitando ouvir a missa de tais sacerdotes ou receber deles a comunhão, longe de evitarmos os sacramentos de Deus, nós os veneramos. Por isso a hóstia consagrada por esses sacerdotes deve ser adorada e, se guardada, pode ser lícitamente recebida por um sacerdote legítimo. Mas, evitamos a culpa dos que ministram indignamente.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A unidade do corpo místico é o fruto do corpo verdadeiramente recebido. Mas os que o recebem ou celebram indignamente ficam privados do fruto, como se disse. Por onde, os pertencentes à unidade da Igreja não devem receber o sacramento dispensado por eles.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Embora a fornicção não seja mais grave que os outros pecados, contudo os homens são mais inclinados a ela pela concupiscência da carne. Por isso, tal pecado é especialmente proibido aos sacerdotes, pela Igreja, bem como a assistência à missa de sacerdotes concubinários. Mas isto se deve entender assim quando o fato é notório, quer por sentença dada e que os argüi do pecado, quer por confissão feita em juízo, quer quando não pode haver nenhuma dúvida sobre o pecado.

## **Art. 10 — Se é lícito ao sacerdote abster-se totalmente de consagrar a Eucaristia.**

**O décimo discute-se assim.** — Parece lícito ao sacerdote abster-se totalmente de consagrar a Eucaristia.

1. — Pois, assim é ofício do sacerdote consagrar a Eucaristia, assim também batizar e ministrar os outros sacramentos. Ora, o sacerdote não está obrigado a ministrar os outros sacramentos, senão pela cura d'almas, que assumiu. Logo, não tendo cura d'almas, parece que também não está obrigado a consagrar a Eucaristia.

2. Demais. — Ninguém está obrigado a fazer o ilícito; do contrário ficaria com a consciência perplexa. Ora, ao sacerdote pecador ou também excomungado não é lícito consagrar a Eucaristia, como do sobredito resulta. Logo, parece que esses tais não estão obrigados a celebrar. E assim, nem os outros; do contrário da culpa lhes proviria uma vantagem.

3. Demais. — A dignidade sacerdotal não se perde pela enfermidade subsequente. Assim, dispõe Gelásio Papa (I), e está nas Decretais: As leis canônicas não permitem sejam admitidos ao sacerdócio os débeis de corpo; mas quem foi constituído nessa dignidade e depois adoeceu, não pode perder o que recebeu quando gozava saúde. Ora, acontece às vezes que os ordenados sacerdotes vêm a padecer certas doenças, como a lepra, a epilepsia e outros, que os impedem de celebrar. Logo, parece que os sacerdotes não estão obrigados a fazê-la.

Mas, *em contrário*, diz Ambrósia numa oração: Pecado grave é o nosso por não termos vindo à tua mesa com pureza de coração e mãos inocentes; mais grave porém seria ele se, pelo temer, não quiséssemos oferecer o sacrifício.

**SOLUÇÃO.** — Certos disseram, que o sacerdote pode licitamente abster-se de todo da consagração, salvo se lhe foi cometido o dever de celebrar e dispensar os sacramentos ao povo. Mas esta opinião não é racional. Pois todos estamos obrigados a usar, em tempo oportuno, da graça que nos foi dada, segundo aquilo do Apóstolo: Nós vos exortamos a que não recebais a graça de Deus em vão. Ora, a oportunidade de oferecer o sacrifício deve ser considerada não só tendo em vista os fiéis de Cristo, a que devem ser ministrado os sacramentos, mas principalmente em relação a Deus, a quem é oferecido o sacrifício na consagração deste sacramento. Por onde, os sacerdotes, mesmo sem cura d'almas, não lhes é lícito cessar de todo de celebrar; mas estão obrigados a fazê-lo ao menos nas festas principais e sobretudo nos dias em que os fiéis costumam comungar. Por isso, a Escritura repreende certos sacerdotes; que não se aplicavam já às funções do altar, desprezando o templo e descuidando dos sacrifícios.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Os outros sacramentos se celebram para o uso dos fiéis e, portanto não estão obrigados a ministrá-los senão aqueles que assumiram a cura deles. Mas, este sacramento se celebra consagrando a Eucaristia, na qual se oferece um sacrifício a Deus, a que o sacerdote está obrigado pela ordem divina que recebeu.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O sacerdote pecador privado do exercício da ordem por sentença da Igreja, perpétua ou temporariamente, fica privado do poder de oferecer o sacrifício; e portanto fica desonerado da obrigação. Mas isto lhe redundaria antes em detrimento do fruto espiritual que em vantagem. Não estando porém privado do poder de celebrar, não fica isento da obrigação. Mas nem por isso cai em perplexidade de consciência, porque pode penitenciar-se do pecado e celebrar.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A debilidade ou doença supervenientes à ordenação sacerdotal não priva dela; mas impede ao sacerdote exercê-la quanto à consagração da Eucaristia. As vezes por impossibilidade de o fazer, como no caso da privação da vista, dos dedos ou do uso da língua. Outras vezes por perigo, como se o sacerdote sofre de epilepsia ou ainda de qualquer alienação mental. Outras vezes ainda em razão da repugnância que a doença inspira, como no caso do leproso, que não deve celebrar em público. Pode porém dizer missa privadamente, salvo se a lepra progredir a ponto de, pela corrosão dos membros, torná-lo incapaz de celebrar.

## Questão 83: Do rito deste sacramento

Em seguida devemos tratar do rito deste sacramento.

E nesta questão discutem-se seis artigos:

### Art. 1 — Se na celebração deste sacramento Cristo é imolado.

**O primeiro discute-se assim. — Parece que Cristo não é imolado na celebração deste sacramento.**

1. — Pois, diz o Apóstolo: Cristo, com uma só oferenda, fez perfeitos para sempre aos que tem santificado. Ora, essa oferenda foi a sua imolação. Logo, Cristo não é imolado na celebração deste sacramento.

2. Demais. — A imolação de Cristo foi feita na cruz, na qual, como diz o Apóstolo, se entregou a si mesmo por nós outros, como oferenda e hóstia a Deus em odor de suavidade. Ora, na celebração deste mistério Cristo não é crucificado. Logo, não é imolado.

3. Demais. — Como diz Agostinho, na imolação de Cristo, sacerdote e hóstia se identificam. Ora, não se identifica o sacerdote com a hóstia na celebração deste sacramento. Logo, a celebração deste sacramento não é a imolação de Cristo.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Cristo imolou-se uma vez em si mesmo e, contudo todos os dias é imolado no sacramento.

**SOLUÇÃO.** — Por duas razões se diz que a celebração deste sacramento é a imolação de Cristo. - Primeiro, porque, como diz Agostinho, costumamos dar às imagens o mesmo nome que têm os seres representados por elas, assim, contemplando um quadro ou uma parede pintada, dizemos - aquele é Cícero, aquell'outro é Salústio. Ora, a celebração deste sacramento, como dissemos, é uma imagem representativa da paixão de Cristo, que é uma verdadeira imolação. Por isso Ambrósio diz: Em Cristo foi oferecida uma só vez a hóstia, eficaz para produzir a salvação eterna. Por que, pois, a oferecemos nós todos os dias? Para recordar a morte de Cristo. - Em segundo lugar, quanto ao efeito da paixão; pois, por este sacramento tornamo-nos participantes dos frutos da paixão do Senhor. Por isso uma certa oração dominical secreta diz: Quantas vezes se celebrar a comemoração, outras tantas se renovará a obra da nossa redenção. Quanto, pois, à primeira razão, poderíamos dizer que Cristo foi imolado mesmo nas figuras do Testamento Velho. Por isso diz o Apocalipse: Aqueles cujos nomes não esta escritos no livro da vida do Cordeiro, que foi imolado desde o princípio do mundo. Mas, quanto à segunda, é próprio à celebração deste sacramento que Cristo seja nele imolado.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Como Ambrósio diz no mesmo lugar, uma só é a hóstia, que Cristo ofereceu e nós oferecemos, e não muitas, porque Cristo foi oferecido uma vez só; pois, este sacrifício é a representação daquele; e assim como o que é oferecido em toda parte é um só corpo e não muitos, assim também o sacrifício é um só.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Assim como a celebração deste sacramento é a imagem representativa da paixão de Cristo, assim o altar é representativo da sua cruz, na qual Cristo imolou o seu próprio corpo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Pela mesma razão também o sacerdote representa a imagem de Cristo, em cujo nome e por cujo poder pronuncia as Palavras da consagração, como do sobredito se colhe. E assim, de certo modo, sacerdote e hóstia se identificam.

## **Art. 2 — Se foi convenientemente determinado o tempo da celebração deste mistério.**

**O segundo discute-se assim. Parece que foi inconvenientemente determinado o tempo da celebração deste mistério.**

1. — Pois, este sacramento é representativo da paixão do Senhor, como dissemos. Ora, a comemoração da paixão do Senhor se faz na Igreja uma vez no ano. Assim, diz Agostinho: Pois, quantas vezes se celebra a Páscoa não morre Cristo outras tantas? Contudo a recordação aniversária representa o que outrora se passou e nos comove como se víssemos o Senhor pendente da cruz. Logo, este sacramento não deve celebrar-se senão uma vez no ano.

2. Demais. — A paixão de Cristo a comemora a Igreja na sexta-feira antes da Páscoa, mas não na festa do Natal. Sendo porém este sacramento comemorativo da paixão do Senhor, parece inconveniente celebrarem-se no Natal três vezes este sacramento, e deixá-lo totalmente de fazer, na Parasceve.

3. Demais. — Na celebração deste sacramento a Igreja deve imitar a instituição de Cristo. Ora, Cristo consagrou este sacramento de tarde. Logo, parece que deve ser celebrado nessa hora.

4. Demais. — Uma disposição canônica determina, segundo a resposta de Leão Papa (I), a Dióscoro Alexandrino, bispo, que é lícito celebrar missa na primeira parte do dia. Ora, o dia começa à meia-noite, como se disse. Logo, parece lícito celebrar também depois de meia-noite.

5. Demais. — Uma certa oração dominical secreta reza: Concede-nos, Senhor, nós te suplicamos, o freqüentar estes mistérios. Ora, maior será a freqüência se o sacerdote celebrar, mesmo várias horas por dia. Logo, parece que não deve o sacerdote ser proibido de celebrar várias vezes por dia.

Mas, *em contrário*, o costume observado pela Igreja segundo o estatuído pelos cânones.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, na celebração deste mistério considera-se a representação da paixão do Senhor e a participação do seu fruto. E tanto em relação àquela como a esta, era necessário determinar o tempo conveniente à sua celebração. - Pois, como quotidianamente precisamos, por causa dos nossos quotidianos defeitos, do fruto da paixão do Senhor, todos os dias na Igreja regularmente é oferecido este sacramento. Por isso o Senhor nos ensinou a pedir: O pão nosso quotidiano nos dai hoje. O que Agostinho assim expõe: Se o pão é quotidiano, porque esperais um ano para o receber, como os gregos costumam fazê-lo no Oriente? Recebe todos os dias o que todos os dias te aproveita. Mas, tendo sido a paixão do Senhor celebrada desde a terceira até a nona hora, por isso regularmente nessa parte do dia a Igreja celebra solenemente este sacramento.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Este sacramento rememora a paixão de Cristo, enquanto os seus efeitos derivam para os fiéis. Mas no tempo da paixão se remem ora a paixão de Cristo só enquanto sofrida pelo nosso chefe. E isso só se fez uma vez; ao passo que quotidianamente os fiéis colhem o fruto da paixão do Senhor. Por isso, ao passo que a primeira comemoração se faz só uma vez no ano, esta se faz todos os dias, tanto por causa do fruto como para perpetuar a memória da paixão.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Com o advento da realidade cessa o figurado. Ora, este sacramento é uma figura e o exemplo da paixão do Senhor, como se disse. Por onde, no dia mesmo em que se rememora a paixão do Senhor, enquanto realmente consumada, não se celebra a consagração deste sacramento. Contudo, para que nem nesse dia a Igreja se veja privada do fruto da paixão conferido pela Eucaristia, por isso o corpo de Cristo consagra-se no dia antecedente e conserva-se para ser tomado na sexta-feira da paixão. Não porém o sangue, pelo perigo que correria de ser infundido no chão; e por ser o sangue a

imagem mais especial da paixão do Senhor, como dissemos. Nem é verdade o dito de certos, que pela introdução de uma partícula do corpo de Cristo no vinho, converte-se este no seu sangue. Pois, isso não pode dar-se senão pela consagração feita sob a devida forma das palavras. - Quanto ao dia da Natividade, nele se celebram várias missas, por causa da tríplice natividade de Cristo das quais, uma é a eterna, oculta para nós; por isso se canta uma missa de noite, em cujo intróito se reza: O Senhor me disse - Tu és meu filho, eu te gerei hoje. Outra é a temporal, mas espiritual, pela qual Cristo nasce como um luzeiro em nossos corações, na expressão da Escritura. E por isso se canta uma missa na aurora, em cujo intróito se reza: A luz refulgirá hoje sobre nós. A terceira é a natividade temporal e corporal de Cristo, enquanto visivelmente para nós, revestido de carne, nasceu do ventre virginal de Maria: E por isso se canta a terceira missa em pleno dia, em cujo intróito se reza: Nasceu-nos um menino. Embora se possa também dizer, ao inverso, que a natividade eterna, em si mesma, dá-se em pleno dia, e por isso no Evangelho da terceira missa se faz menção da natividade eterna. Mas quanto à natividade corporal, literalmente, Cristo nasceu de noite, em sinal de que vinha para as trevas de nossa miséria; e por isso na missa noturna se reza o Evangelho do nascimento corporal de Cristo. Assim como também nos outros dias em que devemos celebrar ou pedir vários benefícios de Deus, celebram-se três missas no mesmo dia: uma, da festa; outra, pelo jejum; e uma terceira pelos mortos.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como dissemos, Cristo quis, por último, deixar este sacramento aos seus discípulos, para que se lhes imprimisse mais profundamente no coração. Por isso, depois da ceia e ao fim do dia, consagrou-o e deu-o aos discípulos. Celebramo-lo nós porém à hora da paixão do Senhor, a saber: nos dias festivos, na terceira hora, quando Jesus foi crucificado pelas línguas dos judeus, na expressão do Evangelho, e quando o Espírito Santo desceu sobre os discípulos. Ou nos dias de trabalho, na sexta hora, quando foi crucificado às mãos dos soldados, como o narra o Evangelho. Ou nos dias de jejum, na hora nona, quando, dando um grande grito, se lhe desatou o espírito, segundo o evangelista. - Pode-se porém retardar a celebração, sobretudo quando se devem fazer ordenações e principalmente no sábado santo, quer pela duração do ofício, quer por se deverem as ordenações fazer no domingo, como o dispõe a legislação. - Mas também as missas podem ser celebradas na primeira parte do dia, por alguma necessidade, por decisão canônica.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Regularmente a missa deve celebrar-se de dia e não de noite, porque o próprio Cristo, presente neste sacramento, disse: Importa que eu faça as obras de aquele que me enviou, enquanto é dia; a noite vem, quando ninguém pode obrar. Eu que estou no mundo sou a luz do mundo. Mas, de modo que se considere como princípio do dia, não a meia-noite: nem também o nascer do sol, isto é, quando o seu disco aparece a iluminar a terra, mas quando surge a aurora. Pois então, dizemos ter o sol de certo modo nascido, pelo manifestar-se a claridade dos seus raios. E nesse sentido, o Evangelho diz que as mulheres chegaram ao sepulcro quando já o sol era nascido, embora tivessem vindo, ao monumento, quando fazia ainda escuro na expressão do evangelista. E é assim que Agostinho resolve essa contradição. Na noite do Natal do Senhor, porém, especialmente se celebra a missa, porque o Senhor nasceu de noite como o diz o direito canônico. - E semelhantemente também no sábado santo, ao começo da noite, por ter o Senhor ressurgido de noite, isto é, quando ainda fazia escuro, antes do pleno nascimento do sol.

**RESPOSTA À QUINTA.** — Como o determina um decreto de Alexandre Papa (II), basta ao sacerdote celebrar uma missa por dia, porque Cristo sofreu uma vez só e redimiu todo o mundo; e é muito feliz quem pode celebrar uma missa dignamente. Certos sacerdotes porém celebram uma missa pelos defuntos, e outra de dia, sendo necessário. Aqueles que porém ousarem celebrar várias missas num dia, por dinheiro ou para lisonjear seculares, penso que não podem escapar à danação. E Inocêncio III

determina que exceto no dia da Natividade do Senhor - salvo se algum caso de necessidade persuadir o contrário, - basta ao sacerdote celebrar uma só missa uma vez ao dia.

### **Art. 3 — Se é necessário celebrar este sacramento em edifício e vasos sagrados.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece não ser necessário celebrar este sacramento em edifício e vasos sagrados.**

1. — Pois, este sacramento é representativo da paixão do Senhor. Ora, Cristo não sofreu num edifício, mas ora da porta da cidade, segundo aquilo do Apóstolo: Jesus, para que santificasse ao povo pelo seu sangue, padeceu fora da porta. Logo, parece que este sacramento não deve ser celebrado num edifício, mas antes, ao ar livre.

2. Demais. — Na celebração deste sacramento a Igreja deve imitar o costume de Cristo e dos Apóstolos. Ora, o edifício onde primeiro Cristo instituiu este sacramento não era consagrado; antes, era um cenáculo comum preparado por um chefe de família, como o refere o Evangelho. E conforme a Escritura, os Apóstolos todos os dias perseveravam unanimemente no templo e, partindo o pão pelas casas, tomavam a comida com regozijo. Logo, também agora não se deve celebrar este sacramento só em edifícios consagrados.

3. Demais. — Na Igreja, governada pelo Espírito Santo, nada deve fazer-se de inútil. Ora, inutilmente se consagra uma igreja, um altar ou coisas semelhantes inanimadas, que não são susceptíveis de graça nem de virtude espiritual. Logo, não se deviam fazer consagrações de igrejas.

4. Demais. — Só as obras divinas devem ser celebradas com certa solenidade, segundo aquilo da Escritura: Nas obras das tuas mãos me regozijarei. Ora, a igreja e o altar são consagrados por obra humana; bem como o cálice, os ministros e o mais. Mas não se celebra na Igreja a comemoração dessas consagrações. Logo, também não deve ser comemorada com solenidade a consagração de uma igreja ou de um altar.

5. Demais. — A realidade deve corresponder ao figurado. Ora, no Testamento Velho, figura do novo não se faziam altares de pedras lavradas. Assim, diz a Escritura: Fazei-vos um altar de terra. Se edificares porém algum altar de pedra não o edificarás de pedras lavradas. E noutro lugar se manda fazer o altar de pau de setim revestido de cobre; e também de ouro. Logo, parece que não devia ser costume na Igreja fazer o altar só de pedra.

6. Demais. — O cálice e a patena representam o sepulcro de Cristo, que foi cavado na pedra, como vemos no Evangelho. Logo, o cálice deve ser feito de pedra e não só de prata, ouro ou ainda de estanho.

7. Demais. — Assim como o ouro é a matéria mais preciosa para os vasos, assim também os panos de seda são mais preciosos que os outros. Logo, assim como o cálice se faz de ouro, assim também os panos do altar devem ser feitos de seda e não só de linho.

8. Demais. — A dispensação e o rito dos sacramentos incumbem aos ministros da Igreja, assim como a dispensação dos bens temporais depende da ordem dos chefes seculares. Donde o dizer do Apóstolo: Os homens devem-nos considerar como uns ministros de Cristo e como uns dispensadores dos mistérios de Deus. O que porém, na dispensação dos bens temporais for feito contra as determinações dos chefes, será nulo. Se pois as prescrições referidas foram convenientemente estatuídas pelos Prelados da Igreja, parece que em oposição a elas, o corpo de Cristo não pode ser consagrado. Donde resulta não serem

suficientes as palavras de Cristo para a celebração deste sacramento, o que é inadmissível. Logo, a Igreja não regulou convenientemente a celebração deste sacramento.

Mas, *em contrário*, o estatuído pela Igreja é ordenado pelo próprio Cristo, segundo aquilo do Evangelho: Onde se acham dois ou três congregados em meu nome, aí estou eu no meio deles.

**SOLUÇÃO.** — As coisas que acompanham a celebração deste sacramento têm dupla significação: representar o que se passou na paixão do Senhor, e reverenciar este sacramento, em que Cristo está realmente e não só figuradamente contido. Por isso, consagram-se as coisas que servem à celebração dele; quer para reverenciar o sacramento, quer para reverenciar a santidade, efeito resultante da paixão de Cristo, segundo aquilo do Apóstolo: Jesus, para que santificasse ao povo pelo seu sangue, etc.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Regularmente este sacramento deve ser celebrado numa casa, que é a Igreja, segundo aquilo do Apóstolo: Para que saibas como deves portar-te na casa de Deus, que é a Igreja de Deus vivo. Pois, fora da Igreja não é lugar do verdadeiro sacrifício, como diz Agostinho. E como a Igreja não devia encerrar-se nos limites da nação judaica, mas difundir-se por todo o mundo, por isso a paixão de Cristo não foi celebrada dentro da cidade dos judeus, mas debaixo do céu, para assim todo o mundo fosse como o templo da paixão de Cristo. — E, contudo dispõe um cânone: Aos sacerdotes em viagem permitimos celebrar a solenidade da missa, na falta de igreja, a céu aberto ou em tendas, contanto que haja um altar consagrado e tudo o mais necessário a esse sagrado ministério.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Como o edifício onde se celebra este sacramento significa a Igreja e igreja se chama, é justamente consagrado. Como para representar, a santificação que à Igreja adveio da paixão de Cristo, quer também para significar a santidade exigida nos que devem receber o sacramento. - Quanto ao altar, ele significa o próprio Cristo, do qual diz o Apóstolo: Por ele ofereçamos a Deus sacrifício de louvor. Por isso, a consagração do altar significa a santidade de Cristo, do qual diz o Evangelho: O santo que há de nascer de ti será chamado Filho de Deus. E também dispõe um cânone: Determinamos que os altares sejam consagrados não só pela unção do crisma, mas também pela bênção sacerdotal. Por isso não é lícito regularmente receber este sacramento senão em edifícios consagrados. Donde a disposição canônica: Nenhum sacerdote ouse celebrar missa senão em lugares sagrados pelo bispo. E também, por não pertencerem à Igreja os pagãos nem os outros infiéis, por isso na mesma disposição se lê: Não é lícito santificar uma igreja onde se sepultaram os cadáveres de infiéis mortos; mas se for apta para nela se consagrar, seja reedificada, depois de retirados dela os corpos e arrasadas as paredes ou arrancado o madeiramento do lugar. Se porém essa igreja foi antes consagrada, é lícito nela celebrar missas, contanto que sejam fiéis os nela sepultados. Havendo necessidade porém, pode este sacramento ser celebrado em casas não consagradas ou violadas, mas com o consentimento do bispo. Por isso a referida ordenação determina: Estabelecemos que a solenidade da missa não pode ser celebrada em toda parte, mas em lugares consagrados pelo bispo, ou onde ele permitir que se celebre. Não contudo sem um altar portátil consagrado pelo bispo. Daí o dispor o mesmo cânone: Permitimos celebrar, se as igrejas foram queimadas ou consumidas pelas chamas, em capelas com altar consagrados. Mas como a santidade de Cristo é a fonte de toda a santidade da Igreja, por isso, em caso de necessidade, basta um altar santificado, para celebrar-se este sacramento. Por isso nunca é consagrada uma igreja sem altares. Contudo, sem igreja, às vezes é consagrado um altar com relíquias dos santos, cuja vida está escondida com Cristo em Deus. Donde a disposição canônica: Determinamos que os altares onde se verificar não haver nenhum corpo ou nenhuma relíquias dos mártires, sejam, se possível, destuídos pelos bispos que governam a região.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A igreja, os altares e outros objetos inanimados tais são consagrados, não por serem suscetíveis de graça, mas porque, pela consagração, ficam dotados de uma certa virtude

espiritual, que os torna aptos ao culto divino, de modo que tiremos deles aumento à nossa devoção, que nos faça progredir na vida da graça, salvo se a nossa irreverência o impedir. Por isso diz a Escritura: Verdadeiramente naquele templo há uma virtude divina; porque aquele mesmo que tem a sua habitação nos céus, esse mesmo é visitador e protetor daquele lugar. Por isso, antes da consagração são levadas e exorcizadas, para que, desde então força do inimigo seja destruída. E pela mesma razão, as igrejas que foram profanadas pelo derramamento de sangue ou por qualquer espécie de torpeza devem ser reconciliadas: pois pelo pecado aí cometido manifesta-se de alguma forma a ação do inimigo. Por isso lê-se na mesma distinção: Onde quer que encontréis igrejas dos arianos, sem a menor demora consagrai-as como católicas por meio de preces e obras divinas. Por isso, certos afirmam com probabilidade que, entrando numa igreja consagrada, alcançamos a remissão dos pecados veniais, como pela aspersão da água benta, baseados no lugar da Escritura: Abençoaste, Senhor, a tua terra; perdoaste a maldade do teu povo. E é a razão por que, pela virtude que a consagração confere à igreja, não se pode reiterar essa consagração. Por isso uma disposição canônica do concílio Niceno, determina: As igrejas uma vez consagradas a Deus não se lhe deve reiterar a consagração, salvo se forem consumidas pelo fogo, ou profanadas com derramamento de sangue ou por alguma torpeza. Porque assim como uma criança, uma vez batizada por qualquer sacerdote, em nome do Padre, do Filho e do Espírito Santo, não deve ser de novo batizada, assim também em lugar dedicado a Deus não deve ser consagrado de novo, salvo pelas causas supra-referidas; se contudo conservaram a fé na santa Trindade os que a consagraram. Do contrário, os que estão fora da Igreja, não podem consagrar. Mas, acrescenta a mesma disposição: As Igrejas ou os altares, cuja consagração é duvidosa, sejam de novo consagrados. Mas, a essa razão acresce ainda que as igrejas consagradas, adquirem uma certa virtude espiritual, como diz uma disposição canônica: A madeira empregada na construção de uma igreja não deve ser usada em outras obras, salvo em outra igreja; ou deve queimar-se ou dar-se aos frades de um mosteiro para que a usem; mas não poderão servir ao uso à leigos. E ainda: Quando à pala do altar, o púlpito, os candelabros e o véu estiverem consumidos pelo uso sejam queimados, sendo as cinzas colocadas no batistério, na muralha ou atiradas em fossas do pavimento, a fim de não serem calcadas pelos pés dos fiéis.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Como a consagração do altar representa a santidade de Cristo, e a de um edifício, a santidade de toda a Igreja, por isso se deve celebrar com solenidade a consagração de uma igreja. E é a razão por que se celebra durante oito dias a solenidade da consagração, para significar a santa ressurreição de Cristo e dos membros da Igreja. Nem é a consagração da Igreja e do altar obra só do homem, pois que imprime uma virtude espiritual. Donde a disposição canônica: As cerimônias da consagração das igrejas devem ser celebradas solenemente todos os anos. E a razão de se celebrarem a dedicação dos templos durante oito dias. acha-la-eis se lerdes no III livro dos Reis as solenidades da consagração do templo. (Isto é, VIII, 66).

**RESPOSTA À QUINTA.** — Dispõe um cânone: Altares, não sendo de pedra, não sejam consagrados com unção de óleo - O que concorda com a significação deste sacramento. Quer porque o altar significa a Cristo, como diz o Apóstolo - e esta pedra era Cristo; quer também porque o corpo de Cristo foi sepultado num monumento de pedra. Concorde ainda com o uso do sacramento, pois, a pedra, sobre sólida, pode facilmente ser encontrada em toda parte. O que não era necessário na Lei Velha, porque se fazia num só lugar um único altar. Quanto a se ordenar fosse o altar feito de terra ou de pedras lavradas, foi por evitar a idolatria.

**RESPOSTA À SEXTA.** — A referida disposição diz: Outrora os sacerdotes usavam de cálices, não de ouro, senão de madeira; mas o Papa Zeferino ordenou que se celebrassem as missas com patenas de vidro; e depois Urbano mandou fosse tudo de prata. Mais tarde, porém, foi estatuído que o cálice do Senhor e a patena, não sendo de ouro, fossem feitos totalmente de prata; ou pelo menos o cálice fosse de estanho.

Não se fizessem porém de bronze nem de cobre, por criarem o azinhavre, em contato com o vinho, e por isso provocarem vômitos. Mas ninguém ouse cantar missa com cálice de madeira ou de vidro; porque a madeira, sendo porosa, ficaria nela restos do sangue consagrado; e o vidro, por frágil, correria perigo de quebrar-se. O mesmo se diga da pedra. Por isso, pela reverência devida a este sacramento, ficou estatuído que o cálice fosse feito das matérias referidas.

**RESPOSTA À SÉTIMA.** — Onde podia fazer-se sem perigo, a Igreja determinou, relativamente a este sacramento, o que mais expressamente em relação ao corpo, colocado no corporal, como, quanto ao sangue, posto no cálice. Por onde, embora o cálice não se faça de pedra, o corporal, contudo se faz de pano de linho, em que o corpo de Cristo foi envolvido. Por isso lemos, na Epístola do Papa Silvestre, a disposição canônica: Deliberadamente estatuímos qua o sacrifício do altar ninguém ouse celebrá-lo com pano de seda ou de cor, mas com pano de puro linho consagrado pelo bispo, assim como o corpo de Cristo foi sepultado envolto num alvo lençol de linho. Deve também ser de linho o pano, por causa da sua alvura, para significar a pureza da consciência; e por causa do muito trabalho exigido pela sua preparação, para significar a paixão de Cristo.

**RESPOSTA À OITAVA.** — Dispensar os sacramentos pertence aos ministros da Igreja; mas a consagração deles, ao próprio Deus. Por isso, os ministros da Igreja não têm nada que estatuir sobre a forma da consagração; mas só sobre o uso do sacramento e o modo de o celebrar. Por onde, se o sacerdote proferir as palavras da consagração sobre a matéria devida, com a intenção de consagrar, sem nada do o que nos referimos, isto é, sem templo, altar, cálice e corporal consagrados e condições semelhantes instituídas pela Igreja, consagra realmente o corpo de Cristo; mas gravemente peca, por não observar o rito da Igreja.

## **Art. 4 — Se foram convenientemente ordenadas as palavras proferidas neste sacramento.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que foram inconvenientemente ordenadas as palavras proferidas neste sacramento.**

1. — Pois, este sacramento é consagrado pelas palavras de Cristo, como diz Ambrósio. Logo, nele não se deve proferir nada mais senão as palavras de Cristo.

2. Demais. — As palavras e os atos de Cristo nós os conhecemos pelo Evangelho. Ora, na consagração deste sacramento se alude a atos que não estão no Evangelho. Assim, aí não lemos que Cristo, na consagração deste sacramento, elevasse os olhos para o céu. Semelhantemente, os Evangelhos referem que Cristo disse - Tomai e comei, sem dizer - todos. Pois, na celebração deste sacramento se diz: Tendo elevado os olhos ao céu; e de novo: Tomai e comei disto todos. Logo, essas palavras não deviam ser proferidas na celebração deste sacramento.

3. Demais. — Os demais sacramentos se ordenam à salvação de todos os fiéis. Ora, na celebração daqueles sacramentos não se faz oração comum pela salvação de todos os fiéis e dos defuntos. Logo, também não se devia assim proceder neste sacramento.

4. Demais. O batismo é especialmente chamado o sacramento da fé. Logo, o concernente à instrução da fé deve ser conferido antes no batismo, que neste sacramento; assim, a doutrina Apostólica e a Evangélica.

5. Demais. — Todo sacramento supõe a devoção dos fiéis. Logo, não se deve, mais por este sacramento que pelos outros, despertar-lhes a devoção mediante louvores divinos e advertências; por exemplo, quando se diz - corações para o alto.

6. Demais. — O ministro deste sacramento é o sacerdote, como se disse. Logo, tudo quanto nele se reza devia ser proferido pelo sacerdote e não, certas coisas pelos ministros e certas outras, pelo coro.

7. Demais. — Este sacramento é certamente obra do poder divino. Logo, é supérfluo o pedido do sacerdote para que essa obra se cumpra: *Cuja oblação tu, Deus, em todos etc.*

8 Demais. — O sacrifício da Lei Nova é muito mais excelente que o dos antigos Patriarcas. Logo, o sacerdote não devia pedir a aceitação desse sacrifício, como o de Abel, Abraão e Melquisedegue.

9. Demais. — O corpo de Cristo, assim como não começa a estar neste sacramento por mudança de lugar, como dissemos, assim também nem, por esse modo, deixa de nele estar. Logo, não tem lugar a petição do sacerdote: *Ordena sejam estes dons levados ao teu altar pelas mãos do teu santo anjo.*

Mas, *em contrário*, um Decreto diz: Tiago, irmão carnal do Senhor, e Basílio Cesarense Bispo, regularam a celebração da missa. De cuja autoridade resulta que nada se profere na missa que não deva sê-lo.

**SOLUÇÃO.** — Este sacramento, compreendendo todo o mistério da nossa salvação, por isso é celebrado com mais solenidade que todos os outros. E porque lemos na Escritura - *Vê onde põe o teu pé quando entras na casa de Deus; e: Prepara a tua alma antes da oração - por isso, antes da celebração deste mistério, vem em primeiro lugar a preparação, para se bem fazer o que se segue. - Dessa preparação a primeira parte é o louvar a Deus, que se faz no intróito, segundo àquilo da Escritura: Sacrifício de louvor me honrará; e ali o caminho por onde lhe mostrarei a salvação de Deus. E esse louvor é tirado, no mais das vezes, dos salmos, ou pelo menos é cantado com um salmo; porque, como Dionísio diz, os salmos, como louvores, abrangem tudo o contido na Escritura. - A segunda parte contém a comemoração da nossa miséria presente, quando o sacerdote implora misericórdia, dizendo Kyrie Eleison, três vezes pela pessoa do Pai; três pela pessoa do Filho, quando diz Christe Eleison; e três pela pessoa do Espírito Santo, quando acrescenta Kyrie Eleison. Três súplicas contra a nossa tríplice miséria - da ignorância, da culpa e da pena; ou para significar que as três pessoas estão reciprocamente uma na outra. - A terceira parte comemora a glória celeste, a que tendemos depois da miséria presente, quando se diz: Glória a Deus nas alturas. O que se canta nas festas em que se comemora a glória celeste, e se omite nos ofícios fúnebres, que só comemoram a miséria da vida presente. - A quarta parte contém a oração que o sacerdote faz pelo povo, para que seja este digno de tão grandes mistérios. Em segundo lugar vem a instrução do povo fiel, porque este sacramento é o mistério da fé, como dissemos. - E essa instrução dispositivamente se faz pela doutrina dos Profetas e dos Apóstolos, lida na Igreja pelos leitores e subdiáconos. E depois dessa lição o coro canta o gradual, que significa o progresso na vida espiritual; o aleluia, símbolo da exultação espiritual; ou o trato, nos ofícios fúnebres, que significa os gemidos espirituais. Porque de tudo isso o povo deve dar mostras. - Pela doutrina de Cristo contida no Evangelho o povo é perfeitamente instruído; e é lida pelos diáconos, ministros do grau mais elevado. E por crermos em Cristo, como na verdade divina segundo aquilo do Evangelho - *Se eu vos digo a verdade, porque me não credes? Lido o Evangelho, canta-se o símbolo da fé, pelo qual todo o povo mostra o seu assentimento à fé, na doutrina de Cristo. Este símbolo se canta nas festas de que se faz nele alguma menção, como nas de Cristo e da Santa Virgem. E nas dos Apóstolos, que fundaram essa fé, e em outras semelhantes.**

Assim, pois, preparado e instruído o povo, passa o sacerdote à celebração do mistério. E este é oferecido como sacrifício, e consagrado e tomado como sacramento. E então, primeiro, se realiza a oblação; segundo, a consagração da matéria oferecida; terceiro, a recepção dela. A oblação de compõe de duas partes: o louvor do povo no canto do ofertório, símbolo da alegria dos oferentes; e a oração do sacerdote, que pede seja aceita de Deus a oblação do povo. Por isso disse David: Eu te ofereci alegre todas estas coisas na simplicidade do meu coração; e eu vi que o teu povo, que aqui está junto, te ofereceu os seus presentes com grande alegria. E depois diz a oração: Senhor Deus, conserva eternamente esta vontade. Em seguida vem a consagração, que, primeiro, no prefácio procura despertar a devoção do povo; por isso adverte-o a ter os corações elevados para o Senhor. Onde, acabado o prefácio, o povo louva devotamente a divindade de Cristo, dizendo com os anjos: Santo, Santo, Santo. E a humanidade, com os meninos: Bendito o que vem. - Depois, o sacerdote comemora, em secreto, primeiro, aqueles por quem oferece o sacrifício, isto é, pela: Igreja universal e pelos que estão elevados em dignidade; e especialmente certos que oferecem ou por quem é oferecido. - Em segundo lugar, comemora os santos, quando lhes implora o patrocínio pelo que acabou de recomendar, ao dizer: Unidos numa mesma comunhão, honremos a memória. - Enfim, terceiro. conclui a petição, quando diz: Assim, pois esta oblação, etc., para que se faça a oblação por aqueles por quem é oferecido o sacramento.

Em seguida passa propriamente à consagração. Na qual - primeiro - pede o efeito dela, quando diz: Cuja oblação tu, ó Deus. - Segundo, faz a consagração, pronunciando as palavras do Senhor quando disse: O qual, na véspera, etc. - Terceiro, excusa-se da sua ousadia por obediência ao mandado de Cristo, quando diz: É porque, lembrando-nos. Quarto pede seja aceito de Deus o sacrifício celebrado, quando diz: Sobre os quais com propício, etc. - Quinto, pede o efeito deste sacrifício e sacramento - primeiro, para os que o receberem, quando diz: Súplices te rogamos; segundo, para os mortos que já não no podem receber, quando diz: Lembra-te também, Senhor, etc.; terceiro, especialmente para os sacerdotes mesmos que o oferecem, quando diz: A nós também, pecadores. A seguir, vem a recepção do sacramento - E primeiro, o povo é preparado para o receber - primeiramente, pela oração comum de todo o povo, que é a oração dominical, na qual pedimos - o pão nosso de cada dia nos dai hoje; e também pela oração particular, que o sacerdote especialmente oferece pelo povo, quando diz livrai-nos, Senhor, nós vo-lo pedimos. - Segundo, o povo é preparado pela paz, dada quando reza - Cordeiro de Deus; pois, este é o sacramento da unidade e da paz, como se disse, mas nas missas dos defuntos, nas quais o sacrifício é oferecido, não pela paz presente, mas pelo descanso dos mortos, omite-se a paz.

Segue-se depois a recepção do sacramento, pelo sacerdote, primeiro, que o distribui depois aos outros; porque, como diz Dionísio, quem dispensa o sacrifício aos outros deve, primeiro, participar dele. E por último, a celebração completa da missa termina pela ação de graças - o povo exultando pela recepção deste mistério, como o significam os cantos depois da comunhão; e o sacerdote, dando graças pela oração, assim como Cristo, celebrada a ceia com os discípulos, disse o hino, como o referem os Evangelhos.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A consagração se opera pelas sós palavras de Cristo. Mas é necessário fazer-lhes acréscimos para a preparação do povo, que recebe o sacramento, como dissemos.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Como diz o Evangelho, muitas coisas fez e disse o Senhor, pelos Evangelistas não referidas. Entre elas está que o Senhor, na Ceia, elevou os olhos para o céu, o que a Igreja o recebeu pela tradição dos Apóstolos. Pois é racional, que quem, na ressurreição de Lázaro e na oração que fez pelos discípulos, levantou os olhos para o Pai, como o narra o evangelista, com maior razão o fizesse ao

instituir este sacramento, coisa mais importante. Quanto às expressões - manducate, e não comedite (comei), não diferem de sentido, nem importa qual delas se diga; sobretudo que essas palavras não fazem parte da forma, como dissemos. - E o vocábulo – todos, subentende-se entre as palavras do Evangelho, embora não esteja nele expresso. Pois, Cristo disse: Se não comerdes a carne do Filho do homem, não tereis vida em vós.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A Eucaristia é o sacramento de toda a unidade eclesiástica. Por isto, mais especialmente neste que nos outros sacramentos, deve-se fazer menção de tudo o concernente à salvação de toda a Igreja.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Há duas espécies de instrução na fé. - Uma é a dos catecúmenos, que acabam de receber a fé. E essa instrução é dada no batismo. - Outra é a recebida pelo povo fiel, que participa deste mistério. E essa é dada neste sacramento. Contudo, dela não ficam privadas também os catecúmenos e os infiéis. Por isso dispõe um cânone: O bispo não proíba a ninguém entrar na igreja e ouvir a palavra de Deus, quer se trate de gentio, quer de herético ou judeu, até a missa dos catecúmenos, na qual está contida a instrução da fé.

**RESPOSTA À QUINTA.** — Este sacramento requer maior devoção que os outros, porque nele está contido todo Cristo. É também mais geral; porque exige a devoção de todo o povo, porque é o sacrifício oferecido, e não só dos que o recebem, como se dá com os outros sacramentos. Por isso, no dizer de Cipriano, o sacerdote, recitado o prefácio, prepara as almas dos seus irmãos, exclamando - Corações para o alto, e respondendo o povo - Tenhamo-nos ao Senhor, é advertido a pôr todos os seus pensamentos em Deus.

**RESPOSTA À SEXTA.** — Neste sacramento menciona-se, como se disse, o concernente a toda a Igreja. Por isso, o coro recita certas partes atinentes ao povo. - Dessas, umas o coro as continua até ao fim; e esses são os sugeridos ao todo o povo. - Outros o sacerdote, que faz as vezes de Deus, começa e o povo continua; em sinal de que tais coisas, como a fé na glória celeste, chegavam ao povo por divina revelação. Por isso, o sacerdote começa a recitar o Símbolo da fé e o glória a Deus nas alturas. - Outros são recitados pelos ministros, como a doutrina do Velho e do Novo Testamento; como sinal que ela foi anunciada aos povos pelos ministros mandados por Deus. Outras partes porém só o sacerdote é quem as recita; e são as que lhe concerne ao ofício próprio, que é oferecer dons e sacrifícios pelo povo. Mas, aí, o concernente ao sacerdote e ao povo, o sacerdote o recita em voz alta, e tais são as orações comuns. - Mas certas outras, como a oblação e a consagração, concernem só ao sacerdote. Por isso reza em voz submissa o que a constitui. - Mas em ambas, desperta a atenção do povo, dizendo - O Senhor seja convosco, esperando o assentimento dos assistentes, com o seu amém. Pela mesma razão diz em voz alta - O Senhor seja convosco, antes do que diz secretamente, e acrescenta: - Por todos os séculos dos séculos. - Ou, o que reza secretamente é o sinal de que, na paixão de Cristo, só às ocultas os discípulos o confessavam.

**RESPOSTA À SÉTIMA.** — A eficácia das palavras sacramentais pode ficar impedida pela intenção do sacerdote. - Nem há inconveniente em pedirmos a Deus o que sabemos com certeza ele o fará; assim Cristo pediu a sua glorificação. - No caso vertente, o sacerdote não ora para que se faça a consagração, mas para nos ser ela frutuosa; donde o dizer sinaladamente - para que ele se torne para nós o corpo e o sangue. E isto significam as palavras que proferiu antes: Digna-te tornar esta oblação bendita, isto é, como o explica Agostinho, pela qual sejamos abençoados, pela graça; aprovada, isto é, pela qual sejamos recebidos no céu; ratificada, isto é, que por ela sejamos unidos ao coração de Cristo: racional, isto é, pela qual sejamos livres do senso animal; aceitável, isto é, a fim de que, descontentes de nós mesmos por meio dela sejamos aceitáveis ao seu Filho único.

**RESPOSTA À OITAVA.** — Embora este sacramento seja, em si mesmo, superior a todos os antigos sacrifícios, contudo os sacrifícios dos antigos foram muito aceitos de Deus, por causa da devoção deles. Por isso o sacerdote pede que este sacrifício seja aceito de Deus, pela devoção dos oferentes, como o foram aquel'outros.

**RESPOSTA À NONA.** — O sacerdote não pede nem que as espécies sacramentais sejam levadas ao céu; nem que o seja o verdadeiro corpo de Cristo, que lá está sempre. Mas o pede para o corpo místico, simbolizado neste sacramento; isto é, que as orações, tanto do povo como do sacerdote, os apresente a Deus o anjo assistente aos divinos mistérios, segundo aquilo da Escritura: Subiu o fumo dos perfumes das orações dos santos da mão do anjo. Quanto à expressão - sublime altar de Deus - significa ou a própria Igreja triunfante, a que pedimos sejamos transferidos; ou Deus mesmo, do qual pedimos participar. Pois, deste altar diz a Escritura: Não subirás por degraus ao meu altar, isto é, não introduzirás graus na Trindade. - Ou, pelo anjo entende-se o próprio Cristo, o Anjo do grande conselho, que uniu o seu corpo místico a Deus Padre e à Igreja triunfante. Donde também a denominação de missa; porque pelo anjo o sacerdote emite (mittit) as suas preces a Deus, como o povo, mediante o sacerdote. Por isso, no fim da missa o diácono diz, nos dias festivos - Ite, missa est (ide, foi oferecida) isto é, a hóstia a Deus pelo anjo, de modo a ser de Deus aceita.

## **Art. 5 — Se as cerimônias usadas na celebração deste mistério são convenientes.**

**O quinto discute-se assim. — Parece que as cerimônias usadas na celebração deste sacramento não são convenientes.**

1. — Pois, este sacramento pertence ao Testamento Novo, como o mostra a sua própria forma. Ora, na vigência do Testamento Novo não se devem observar as cerimônias do Velho, nas quais o sacerdote e os ministros lavavam-se com água quando iam oferecer o sacrifício. Assim, lemos na Escritura: Arão e os seus filhos lavarão as suas mãos e os pés, quando houverem de entrar ao altar. Logo, não é conveniente o sacerdote lavar as mãos na solenidade da missa.

2. Demais. — Como lemos no mesmo lugar, o Senhor mandou que o sacerdote queimasse um incenso de suave fragrância sobre o altar que estava diante do propiciatório. O que também era uma das cerimônias do Testamento Velho. Logo, não deve o sacerdote oferecer incenso, durante a missa.

3. Demais. — As cerimônias realizadas nos sacramentos da Igreja não devem reiterar-se. Logo, não deve o sacerdote reiterar os sinais da cruz sobre este sacramento.

4. Demais. — O Apóstolo diz: Sem nenhuma contradição, o que é inferior recebe a bênção do que é superior. Ora, Cristo, que está neste sacramento, depois da consagração é muito maior que o sacerdote. Logo, inconvenientemente o sacerdote benze, depois da consagração, este sacramento, fazendo sobre ele o sinal da cruz.

5. Demais. — Nos sacramentos da Igreja não deve haver nada que seja ridículo. Ora é ridículo fazer gesticulações como quando o sacerdote estende os braços, põe as mãos, junta os dedos e se inclina. Logo, tais coisas se não deviam fazer neste sacramento.

6. Demais. — Também é ridículo o sacerdote voltar-se tantas vezes para o povo, tantas vezes saudá-lo. Logo, nada disso devia fazer-se na celebração deste sacramento.

7. Demais. — O Apóstolo diz que Cristo não deve ser dividido. Ora, depois da consagração Cristo está neste sacramento. Logo, o sacerdote não devia fracionar a hóstia.

8. Demais. — As cerimônias deste sacramento representam a paixão de Cristo. Ora, na paixão, o corpo de Cristo foi dividido nos lugares das cinco chagas. Logo, o corpo de Cristo devia ser dividido antes em cinco que em três partes.

9. Demais. — O corpo de Cristo é totalmente consagrado neste sacramento, em separado do sangue. Logo, não se devia misturar com o sangue uma parte dele.

10. Demais. — Assim como o corpo de Cristo é dado neste sacramento como comida, assim o sangue de Cristo, como bebida. Ora, à recepção do corpo de Cristo, ao celebrar a missa, não se lhe acrescenta nenhuma outra comida corpórea. Logo, não devia o sacerdote, depois de ter bebido o sangue de Cristo, tomar vinho não consagrado.

11. Demais. — O verdadeiro deve corresponder ao figurado. Ora, do cordeiro pascal, que foi a figura deste sacramento, a lei ordenava que nada se conservasse para o dia seguinte. Logo, não se deviam conservar hóstias consagradas, mas consumi-las logo.

12. Demais. — O sacerdote fala aos ouvintes, no plural; por exemplo, quando diz - O Senhor seja convosco (*Dominus vobiscum*), e, Demos graças (*Gratias agamus*). Ora, não devemos falar no plural quando nos dirigimos a um só, sobretudo inferior. Logo, não devia o sacerdote celebrar a missa, estando presente só um ministro. Por onde, parece que certas práticas deste sacramento são inconvenientes.

Mas, *em contrário*, o costume da Igreja, que não pode errar, por inspirada pelo Espírito Santo.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, para ser mais perfeita a significação, tudo o que se faz nos sacramentos é significado duplamente por palavras e por atos. Ora, certos passos da paixão de Cristo, representados na celebração deste sacramento, são significados por palavras. Ou ainda certas causas concernentes ao corpo místico, que esse sacramento representa; e outras referentes ao uso do mesmo, que deve ser com devoção e reverência. Por isso, na celebração deste mistério, certas práticas representam a paixão de Cristo; ou ainda, a disposição do corpo místico; e certas outras concernem a devoção e a reverência devidas a este sacramento.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A ablução das mãos se faz, na celebração da missa, pela reverência devida a este sacramento. E isto por duas razões. - Primeiro, por ser costume geral tocarmos em coisas preciosas com as mãos lavadas. Por onde, faltaria à decência quem se achegasse a tão grande sacramento com as mãos sujas, mesmo no sentido material. Segundo, pelo significado da ablução. - Pois, como diz Dionísio, o lavarmos as extremidades significa a purificação, ainda dos mínimos pecados, segundo aquilo do Evangelho: Aquele que está lavado não tem necessidade de lavar senão os pés. E essa purificação é necessária em quem se achega a este sacramento. O que também é significado pela confissão, que se faz antes do começo da missa. E o mesmo significava a ablução dos sacerdotes da Lei Velha, conforme o ensina Dionísio no mesmo lugar. - Mas a Igreja não o observa como preceito cerimonial da Lei Velha, senão como instituído por ela, e na prática em si mesma conveniente. Por isso, não é observado do mesmo modo por que o era antigamente. Também se omite a ablução dos pés, conservando-se só a das mãos, por poder fazer-se mais facilmente e por bastar a significar a perfeita purificação. Pois, sendo as mãos o órgão dos órgãos, na expressão de Aristóteles, todas as obras se lhes atribuem a elas. Donde o dizer o Salmo: Lavarei as minhas mãos entre os inocentes.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Não usamos incensar, como se fosse um preceito cerimonial da lei, mas pelo determinar a Igreja. Por isso não o fazemos do mesmo modo pelo qual o estatuí a Lei Velha. - E o fazemos por duas razões. Primeiro, para reverenciar este sacramento: para, que o bom cheiro do incenso, expulse algum mau odor do local, que pudesse provocar repugnância. Segundo, para representar o efeito da graça da qual, como de bom odor, Cristo tinha a plenitude; segundo aquilo da Escritura: Eis o cheiro de meu filho bem como o cheiro de um campo cheio. E o qual deriva de Cristo para os fiéis, por meio dos ministros, segundo aquilo do Apóstolo: Por nosso meio difunde o cheiro do conhecimento de si mesmo em todo o lugar. Por isso, depois de incensado todo o altar, que designa a Cristo, incensam-se os demais, numa certa ordem.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O sacerdote, na celebração da missa, faz o sinal da cruz para exprimir a paixão de Cristo, que na cruz se consumou. Ora, a paixão de Cristo se consumou como que por graus. - Assim, primeiro, teve lugar a entrega de Cristo, causada por Deus, por Judas e pelos judeus. E isso significa a tríplice cruceSIGNAÇÃO, acompanhada das palavras: Estes dons, estes presentes, estes santos sacrifícios e sem mancha. - Depois foi Cristo vendido, pelos sacerdotes, escribas e fariseus. Para o significar, o sacerdote faz de novo por três vezes o sinal da cruz, dizendo: Bendita, aprovada, ratificada. Ou para mostrar o preço da venda, que foram os trinta dinheiros. E acrescenta duplo sinal da cruz, às palavras - A fim de que para nós o corpo e o sangue, etc., a fim de designar a pessoa de Judas, o vendedor, e o de Cristo, o vendido. - Em terceiro lugar, na Ceia foi prenunciada a paixão de Cristo. Para designá-lo o sacerdote faz, em terceiro lugar, o sinal da cruz por duas vezes - uma ao consagrar o corpo; outra, ao consagrar o sangue, dizendo em ambas as vezes - Abençoou. - Em quarto lugar, consumou-se a paixão mesma de Cristo. E, para representar as cinco chagas de Cristo o sacerdote faz pela quarta vez um quintuplo sinal da cruz, dizendo: a hóstia pura, a hóstia santa, a hóstia imaculada, o pão santo da vida eterna e o cálice de salvação perpétua. Em quinto lugar, representa a tensão do corpo, a efusão do sangue e o fruto da paixão, um triplice sinal da cruz, acompanhado das palavras - recebermos o sacrosanto do corpo e o sangue, enriquecidos de todas as bênçãos etc. - Em sexto lugar é representada a tríplice oração que Cristo fez na cruz. - Uma pelos seus perseguidores, quando disse: Pai, perdoai-lhes. A segunda - para libertar-se da morte, quando disse: Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste? A terceira, para alcançar a glória, quando exclamou: Pai em tuas mãos entrego o meu espírito. E para significá-lo, o sacerdote faz três vezes o sinal da cruz, dizendo: santificas, vivificas, abençoas etc. - Em sétimo lugar, representam-se as três horas durante as quais ficou suspenso na cruz, isto é, desde a sexta até a nona hora. E para significá-lo, faz de novo o sacerdote por três vezes o sinal da cruz, pronunciando as palavras - por ele, com ele e nele. - Em oitavo lugar, representa-se a separação entre a alma e o corpo, por duas cruceSIGNAÇÕES subseqüentes, fora do cálice. - Enfim, em nono lugar, é representada a ressurreição operada no terceiro dia, por três cruces, acompanhadas das palavras: A paz do Senhor esteja sempre convosco. - Mas, podemos dizer, mais brevemente, que a consagração deste sacramento e a aceitação deste sacrifício, bem como o seu fruto, procedem da virtude da cruz de Cristo. Por isso, sempre que o sacerdote fizer menção de alguma dessas três coisas, faz o sinal da cruz.

**RESPOSTA À QUARTA.** — O sacerdote, depois da consagração, não faz o sinal da cruz para benzer e consagrar, mas só para comemorar o sinal da cruz e o modo da paixão de Cristo, como do sobredito se colhe.

**RESPOSTA À QUINTA.** — Nenhum dos gestos do sacerdote, na missa, constitui gesticulação ridícula, pois têm o fim de representar alguma coisa. - Assim, o estender os braços depois da consagração significa o Cristo com eles estendidos na cruz. - Também levanta as mãos ao orar, para significar que a sua oração se dirige a Deus, pelo povo, segundo aquilo da Escritura - Levantemos ao Senhor os nossos corações com as mãos para os céus. E noutra lugar: Quando Moisés tinha as mãos levantadas vencia Israel. -

Quando põe as mãos, inclina-se, orando súplice e humildemente, designa assim a humildade e a obediência com que Cristo sofreu. Junta os dedos polegar e índice, com que tocou o corpo consagrado de Cristo a fim de que não se disperse alguma partícula que a eles se tivesse apegado. O que constitui reverência para com o sacramento.

**RESPOSTA À SEXTA.** — O sacerdote volta-se cinco vezes para o povo, para significar que o Senhor se manifestou cinco vezes no dia da ressurreição, como dissemos quando tratamos da ressurreição de Cristo. - Saúda sete vezes o povo – isto é, cinco vezes quando se volta para ele; e duas, em que não se volta, isto é, quando ante, do prefácio diz - O Senhor seja convosco (Dominus vobiscum); e quando diz - A Paz do Senhor seja sempre convosco, para designar a septiforme graça do Espírito Santo. Quanto ao bispo, quando celebra nos dias festivos, diz, na primeira saudação - A paz seja convosco, o que depois da ressurreição o Senhor o disse aos discípulos, cujas pessoas sobretudo as representa o bispo.

**RESPOSTA À SÉTIMA.** — A fração da hóstia significa três causas. Primeiro, a divisão mesma do corpo de Cristo, que se operou na paixão. Segundo, a distinção do corpo místico em diversos estados. Terceiro, a distribuição das graças procedentes da paixão de Cristo, como diz Dionísio. Por onde, tal fração não induz divisão de Cristo.

**RESPOSTA À OITAVA.** — Como diz Sérgio Papa: Triforme é o corpo do Senhor. A parte oferecida, posta no cálice, representa o corpo de Cristo já ressurecto. Isto é, o próprio Cristo e a Santa Virgem, ou outros santos já em corpo na glória. A parte que se come significa os que ainda vivem nesta terra; pois, os peregrinos neste mundo se unem com Cristo pelo sacramento; e ficam alquebrados pelo sofrimento como o pão comido é triturado pelos dentes. A parte remanescente no altar até o fim da missa significa o corpo jacente no sepulcro; porque até o fim dos séculos os corpos dos santos estarão nos sepulcros; mas as almas estão no purgatório ou no céu. Este rito porém não se observa atualmente, isto é, o de conservar uma parte até ao fim da missa. Mas permanece a mesma significação das partes. O que certos exprimiram em versos, dizendo: A hóstia se divide em partes; molhada, significa os que gozam da plena beatitude; seca, os vivos; conservada, os sepultos. Certos porém dizem, que a parte posta no cálice significa os viventes neste mundo; a conservada fora do cálice significa os plenamente bem aventurados, isto é, em corpo e alma; a parte comida significa os outros.

**RESPOSTA À NONA.** — O cálice pode ter dupla significação. - Numa, é a paixão mesma, representada neste sacramento. E então, a parte posta no cálice significa os ainda participantes dos sofrimentos de Cristo. - Noutra significação pode simbolizar o gozo dos bem aventurados, também prefigurado neste sacramento. Por onde, aqueles cujos corpos já gozam da plena beatitude são simbolizados pela parte posta no cálice. - E devemos notar que a parte posta no cálice não deve ser dada ao povo como complemento da comunhão, porque o pão molhado Cristo não o deu senão ao traidor Judas.

**RESPOSTA À DÉCIMA.** — O vinho, em razão da sua umidade, serve para lavar. Por isso, é tomado depois da suscepção deste sacramento, para lavar a boca, para que nenhuma partícula nela fique; o que constitui reverência para com este sacramento. Por isso, uma disposição canônica determina: O sacerdote deve sempre lavar a boca com o vinho, depois de ter recebido completamente o sacramento da Eucaristia; salvo se dever no mesmo dia celebrar outra missa; a fim de que o vinho tomado para lavar a boca não impedisse celebrar outra vez. E pela mesma razão lava com vinho os dedos, com que tocou o corpo de Cristo.

**RESPOSTA À UNDÉCIMA.** — A verdade deve, de certo modo, corresponder à figura; porque não deve a parte da hóstia consagrada, da qual o sacerdote e os ministros ou também o povo comungam, ser conservada para o dia seguinte. Por isso uma determinação do Papa Clemente estatuiu: Tantas hóstias

se ofereçam no altar, quantas bastem para o povo. As que sobraem não se reservem para o dia seguinte; mas sejam consumidas pela diligência dos clérigos, com temor e tremor. - Mas devendo este sacramento ser recebido todos os dias, o que não se dava com o cordeiro pascal, por isso é necessário conservar outras hóstias consagradas para os enfermos. Por onde, na mesma legislação se dispõe: O presbítero tenha sempre preparada a Eucaristia de modo que quando alguém adoecer, dê-lhe logo a comunhão, não vá morrer sem ela.

**RESPOSTA À DUODÉCIMA.** — Na celebração solene da missa, vários devem estar presentes. Onde o dizer o Papa Sotero: Também isto foi estabelecido, que nenhum sacerdote ouse celebrar as solenidades da missa sem dois ministros presentes, que lhe respondam, a ele como terceiro; porque, quando diz no plural - O Senhor seja convosco (*Dominus vobiscum*); e a oração secreta - *Orai por mim*, é necessário evidentemente que lhe alguém responda à saudação. Por isso, para maior solenidade, vemos no mesmo lugar como estatuída, que o bispo celebre, com vários ministros, a solenidade da missa. Mas, nas missas privadas, basta haver um ministro, representante de todo o povo católico, em nome do qual responde no plural ao sacerdote.

## **Art. 6 — Se se pode obviar suficientemente às deficiências ocorrentes. na celebração deste sacramento, observando-se às determinações da Igreja.**

**O sexto discute-se assim. — Parece que não se pode obviar suficientemente às deficiências ocorrentes na celebração deste sacramento, observando-se as determinações da Igreja.**

1. — Pois. pode acontecer que o sacerdote, antes ou depois da consagração, morra, fique alienado ou impedido por qualquer outra doença de receber o sacramento e acabar a missa. Logo, não poderá cumprir a determinação da Igreja, que ordena ao sacerdote participar do seu sacrifício, depois de haver consagrado.

2. Demais. — Pode acontecer que o sacerdote, antes ou depois da consagração se lembre de ter comido ou bebido ou de estar em estado de pecado mortal, ou excomungado, do que antes não se lembrava. Logo e necessariamente, quem está nessa situação, peca mortalmente agindo contra o estatuído pela Igreja, quer receba quer não receba o sacramento.

3. Demais. — Pode acontecer que, depois da consagração, caia no cálice uma mosca, uma aranha ou um animal venenoso. Ou ainda que o sacerdote tenha conhecimento de ter sido posto veneno no cálice por algum malévolo, para matá-lo. Em cujo caso recebendo o sacramento, pecará mortalmente suicidando-se ou tentando a Deus. Semelhantemente se não o receber, peca agindo contra o estatuído pela Igreja. E assim ficará perplexo e sujeito à necessidade de pecar. O que é inadmissível.

4. Demais. — Pode acontecer por negligência do ministro, que não foi posta água no cálice ou nem vinho, e o sacerdote o descobre. Logo, também neste caso ficará perplexo: quer tomando o corpo sem o sangue, caso em que fará um sacrifício imperfeito; quer não tomando nem o corpo nem o sangue.

5. Demais. — Pode acontecer que o sacerdote não se lembre de ter pronunciado as palavras da consagração ou ainda outras que são ditas na celebração deste sacramento. Logo, neste caso pecará, quer reiterando as palavras sobre a mesma matéria, as quais talvez já pronunciasse; quer usando do pão e do vinho não consagrados, como se o tivessem sido.

6. Demais. — Pode acontecer, por causa do frio, que o sacerdote deixe cair à hóstia no cálice, quer antes, quer depois da fração. Neste caso não poderá observar o rito da Igreja quanto à fração, ou a disposição que só a terça parte dela deve ser posta no cálice.

7. Demais. — Pode acontecer, por negligência do sacerdote, que o sangue de Cristo se derrame; ou ainda que vomite o sacramento tomado; ou também que as hóstias conservadas o sejam a ponto de putrefazerem-se; ou mesmo, que sejam roídas pelos ratos; ou enfim, perdidas de qualquer maneira. Em cujos casos não poderá prestar a este sacramento a reverência devida, segundo o estatuído pela Igreja. Logo, parece que a tais deficiências ou perigos não pode o sacerdote obviar, observando-se as determinações da Igreja.

Mas, *em contrário*, como Deus, também a Igreja nada manda de impossível.

**SOLUÇÃO.** — Aos perigos ou deficiências ocorrentes com este sacramento pode o sacerdote obviar de dois modos. Primeiro, prevenindo, para não haver perigo. Depois, reparando, isto é, emendando o acontecido ou dando remédio, ou pelo menos arrependendo-se do que fez negligentemente na consagração do sacramento.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O sacerdote surpreendido pela morte ou por uma grave enfermidade, antes da consagração do corpo e do sangue do Senhor, não deve ser substituído por outro. - Mas se isso se der depois de começada a consagração, por exemplo, depois de consagrado o corpo e antes da consagração do sangue, ou ainda depois da consagração de ambos, a celebração da missa deve ser continuada por outro. Por onde, como está nas Decretais, lemos no Concílio Toledano: Somos de parecer que, o sacerdote sendo surpreendido por uma enfermidade, estando a ponto de consagrar, na missa, os santos mistérios, de modo a não poder terminar a consagração, possa então o bispo ou outro presbítero continuar a consagração começada. Pois, começados, os santos mistérios nenhum outro complemento podem ter, senão o da bênção completa do sacerdote que os iniciou do que os acabar; porque não podem ser considerados perfeitos senão celebrados exatamente na ordem prescrita. Porquanto, sendo nós, todos, um só, em Cristo, a diversidade de pessoas nenhuma contrariedade causa, onde a unidade da fé é o sinal da eficácia da ação. Nem degenera em abuso, inspirado na presunção, o estabelecido para obviar às misérias da nossa natureza. Assim, nenhum ministro ou sacerdote, sem ser claramente surpreendido pela doença, ouse de nenhum modo deixar imperfeita a celebração começada. E o temerário que ousar fazê-lo incorrerá na sentença de excomunhão.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Ocorrendo uma dificuldade, devemos sempre obviá-la por onde se oferece um perigo menor. Ora, mais perigoso é, no caso vertente, o que vai contra a perfeição deste sacramento; porque tal é um enorme sacrilégio. Menor perigo porém é o relativo à qualidade de quem o recebe. Por onde, o sacerdote que, depois de começada a consagração se lembra de ter comido ou bebido, deve contudo, terminar o sacrifício e receber o sacramento. Semelhantemente, se se lembrar de ter cometido um pecado, deve arrepender-se com o propósito de o confessar e satisfazer; e então não receberá como indigno o sacramento, mas, frutuosamente. - E o mesmo deveremos dizer de quem se lembrar que está excomungado. Pois deve fazer o propósito de pedir humildemente a absolvição; e assim, pelo invisível Pontífice Jesus Cristo, alcançará a absolvição no tocante ao ato de celebrar os divinos mistérios. - se se lembrar porém, de alguma dessas coisas supra referidas, mais seguro julgaria eu, sobretudo no caso da quebra do jejum e da excomunhão, que deixasse a missa começada, salvo se temesse grave escândalo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Se, antes da consagração, cair uma mosca ou aranha no cálice, ou o sacerdote verificar que nele foi posto veneno, deve pôr fora o vinho, lavar o cálice e de novo deitar nele vinho para ser consagrado. - Se porém o incidente se der depois da consagração, deve tomar o animal com cautela, lavá-lo diligentemente, queimá-lo e pôr no sacrário a água da ablução com as cinzas. - Se porém verificar que foi posto veneno, de nenhum modo deve beber o cálice, nem o dar a outrem, a fim de que não redunde em morte o cálice da vida. Mas deve diligentemente conservar o líquido num pequeno vaso, para isso preparado, junto com as relíquias. E a fim de o sacramento não ficar imperfeito, deve pôr outro vinho no cálice e de novo retomar o sacrifício, desde a consagração do sangue, para que não fique imperfeito.

**RESPOSTA À QUARTA.** — O sacerdote, percebendo, antes da consagração do sangue e, depois da consagração do corpo, que não há vinho ou água no cálice, deve pô-los logo e consagrar. - Percebendo porém, depois da consagração, a falta da água, deve sem tempo continuar; porque a mistura da água não é de necessidade para o sacramento, como dissemos. Deve porém ser punido quem foi a causa, dessa negligência. Mas de nenhum modo deve ser misturada água com o vinho já consagrado, o que causaria a corrupção parcial do sacramento, como dissemos. - Percebendo porém, depois das palavras da consagração, que não foi posto vinho no cálice, se o perceber antes de receber o corpo, deve, posta fora a água que já ele contivesse, nele introduzir vinho com água e recomeçar desde as palavras da consagração do sangue. - Mas se o perceber, depois de ter tomado o corpo, deve colocar outra hóstia a ser consagrada de novo juntamente com o sangue. E assim o digo porque, se o sacerdote pronunciasse e só as palavras da consagração do sangue, não observaria a ordem devida na consagração; ora, como dispõe o referido capítulo do concílio Toledano, não se podem considerar perfeitos os sacrifícios, se não se observar a ordem presente. Pois, se o sacerdote recomeçasse da consagração do sangue e repetisse todas as palavras subsequentes, não produziriam efeito se já não estivesse sobre o altar uma hóstia consagrada. Porque há, na seqüência do canon, certas palavras e certos atos concernentes não só ao sangue, mas também ao corpo. E deve o sacramento, no fim, de novo tomar a hóstia consagrada e o sangue, sem embargo de já ter tomado a água que estava antes no cálice. Porque o preceito relativo à perfeição do sacramento é de maior peso do que o em virtude do qual deve ser tomado em jejum, como dissemos.

**RESPOSTA À QUINTA.** — Embora o sacerdote não se lembre se já pronunciou certas palavras que deveria ter pronunciado, nem por isso se lhe perturba o espírito. Pois, quem muito disse não pode lembrar-se de tudo o que disse, a menos que não apreenda o que disse, sob a razão de já dito; sendo assim que as coisas se tornam objeto da memória. Por onde, quando pensamos atentamente no que dizemos, mas pensamos que o dizemos, não muito depois nos lembramos de o haver dito. E é assim que as coisas se tornam objetos da memória pelas tomarmos, enquanto passadas, como o ensina Aristóteles. - Se pois, o sacerdote constar com probabilidade que omitem certas coisas, se estas não forem de necessidade para o sacramento, não penso que por isso as deva repetir, alterando a ordem do sacrifício, mas deve continuar o sacrifício. - Se porém se certificar que omitiu algo de essencial ao sacramento, por exemplo, a forma da consagração, sendo esta de tanta necessidade, para o sacramento como a matéria, então deve fazer o mesmo que dissemos quanto à falta da matéria; isto é, repetir a forma da consagração e o mais, conforme a ordem para não alterar a seqüência do sacrifício.

**RESPOSTA À SEXTA.** — A fração da hóstia consagrada e o ato de colocar-se só uma parte dela no cálice, respeita o corpo místico; assim como a mistura da água significa o povo. Por onde, a omissão destes atos não induz imperfeição do sacramento, a ponto de ser necessário reiterar nada em a celebração dele.

**RESPOSTA À SÉTIMA.** — Assim dispõe um decreto do Papa Pio (I): Se por negligência cair uma gota de sangue na tábua aderente ao chão seja absorvida com a língua e a tábua arrancada. Se não houver assoalho, a terra seja raspada e consumida no fogo e a cinza depositada dentro do altar. E o sacerdote faça penitência por quarenta dias. - Se porém o cálice gotejar sobre o altar, o ministro absorva as gotas. E faça penitência por três dias. - Se as gotas caírem sobre a primeira toalha do altar penetrar até a segunda, faça penitência por quatro dias. Se penetrar até a terceira, faça nove dias de penitência. Se até a quarta, vinte dias de penitência. E os panos que foram umedecidos, pelas gotas, o ministro os lave por três vezes, recebendo a água o cálice, tome a água da ablução e a ponha perto do altar. Poderia também ser bebida pelo ministro, se não temer rejeitá-la, pela repugnância. Certos, além disso, cortam e queimam a parte do pano que foi molhada e depositam as cinzas no altar ou no sacrário. Mas na mesma disposição legal se acrescenta: Quem por voracidade ou embriaguez expulsar, por vômito, a Eucaristia, faça penitência por quarenta dias, sendo leigo; os clérigos ou monges, ou diáconos e presbíteros, por setenta dias o bispo, por noventa. Se a expulsar em vômitos, por doença, faça sete dias de penitência. E no mesmo assunto, dispõe o Concílio Aurelianense: Quem não guardar bem o sacramento, de modo que um rato ou qualquer outro animal o coma na igreja, faça quarenta dias de penitência. - Quem o perder na igreja ou lhe deixar cair uma parte, que não mais se ache faça trinta dias de penitência. - E da mesma penitência é digno o sacerdote por cuja negligência as hóstias consagradas vierem a putrefazer-se. Assim, nos referidos dias o penitente deve jejuar e abster-se da comunhão. Ponderadas porém as condições do caso e da pessoa, a penitência em questão pode ser aumentada ou diminuída. Deve-se porém notar, que em toda parte onde as espécies forem conservadas íntegras, devem ser reverentemente conservadas ou também consumidas; pois, enquanto permanecerem as espécies, nelas permanecerá o corpo de Cristo, como se disse. E o lugar onde forem encontradas devem, sendo possível, queimar-se e depositarem-se as cinzas no sacrário, como dissemos a respeito da rasura da tábua.

# O Sacramento da Penitência

---

Em seguida devemos tratar do sacramento da penitência.

Sobre o que devemos tratar primeiro, da penitência em si mesma. Segundo, do seu efeito. Terceiro, das suas partes. Quarto, dos que recebem este sacramento. Quinto, do poder dos ministros. Sexto, da solenidade deste sacramento. No primeiro ponto há duas questões a se considerarem. Primeiro, da penitência enquanto sacramento. Segundo, da penitência enquanto virtude.

## Questão 84: Do sacramento da penitência

Na primeira questão discutem-se dez artigos:

### Art. 1 — Se a penitência é um sacramento.

**O primeiro discute-se assim. — Parece que a penitência não é um sacramento.**

1. — Pois, Gregório (Isidoro) diz e está nas Decretais: Os sacramentos são - o batismo, o crisma, o corpo e o sangue de Cristo; e se chamam sacramentos porque, oculta sob elementos corpóreos, a virtude divina opera invisivelmente a salvação. Ora, tal não se dá com a penitência, porque a virtude divina não obra a salvação, por meio dela, servindo-se de quaisquer elementos corpóreos. Logo, a penitência não é um sacramento.

2. Demais. — Os sacramentos da Igreja são dispensados pelos ministros de Cristo, segundo aquilo do Apóstolo: Os homens devem-nos considerar como uns ministros de Cristo, e como uns dispensa dores dos mistérios de Deus. Ora, a penitência não é dispensada pelos ministros de Cristo, mas é inspirada aos homens interiormente, por Deus, segundo aquilo da Escritura: Depois que me converteste, fiz penitência. Logo, parece que a penitência não é um sacramento.

3. Demais. — Nos sacramentos, de que já tratamos, temos que distinguir o puro sacramento, a realidade e o sacramento, e a simples realidade, como do sobredito resulta. Ora, nada disto há na penitência. Logo, a penitência não é sacramento.

Mas, *em contrário*, como o batismo é conferido para purificar do pecado, assim também a penitência. Por isso Pedro disse a Simão: Faze penitência desta tua maldade. Ora, o batismo é um sacramento, como se estabeleceu. Logo, pela mesma razão, a penitência.

**SOLUÇÃO.** — Como Gregório (Isidoro) diz, no capítulo supra-citado, o sacramento consiste numa cerimônia feita de modo tal, que nela recebamos simbolicamente o que devemos receber santamente. Ora, é manifesto que na penitência, o ato praticado tem um significado santo, tanto da parte do pecador penitente, como da parte do sacerdote que absolve. Pois, o pecador penitente, pelo que faz e diz, mostra abandonar o pecado, no seu coração; semelhantemente, o sacerdote, pelo que faz e diz em relação ao penitente, significa a obra de Deus, de remitir os pecados. Por onde, é manifesto que a penitência praticada na Igreja é um sacramento.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Por coisas corpóreas se entendem, em sentido lato, também os atos exteriores sensíveis, que exercem neste sacramento a mesma função que a água no batismo ou o crisma na confirmação. Ora, devemos considerar que nos sacramentos dispensa dores de

uma graça excelente, superior a toda a capacidade dos atos humanos, usa-se de uma certa matéria corpórea externa. Assim no batismo, que dá a plena remissão dos pecados, quanto à culpa e quanto à pena; na confirmação, que confere a plenitude do Espírito Santo; e na extrema-unção, que confere a perfeita saúde espiritual, proveniente da virtude de Cristo, quase como de um princípio extrínseco. Por onde, se há atos humanos em tais sacramentos, não lhes pertencem à essência, servindo apenas de nos dispor para eles. Nos sacramentos porém, que produzem um efeito correspondente aos atos humanos, os próprios atos humanos sensíveis desempenham o papel de matéria; tal o caso da penitência e do matrimônio. Assim como, nos remédios corpóreos, recorremos a certas coisas corpóreas, como os emplastos e os leituários; e a certos atos curativos, como determinados exercícios.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Nos sacramentos que têm matéria corpórea, é necessário seja ela aplicada pelo ministro da Igreja, representante da pessoa de Cristo, em sinal de que a excelência da virtude, que opera no sacramento, vem de Cristo. Ora, no sacramento da penitência, como dissemos, os atos humanos desempenham o papel de matéria, provenientes de uma inspiração interna. Por isso, a matéria não é aplicada pelo ministro, mas por Deus, que age interiormente; o ministro dá somente o complemento do sacramento, absolvendo o penitente.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Também na penitência podemos distinguir o que é só sacramento, a saber, os atos praticados tanto pelo pecador penitente, como também pelo sacerdote absolvente. A realidade e o sacramento é a penitência interna do pecador. Só realidade, e não sacramento é a remissão dos pecados. Desses elementos, o primeiro, tomado total e simultaneamente, é a causa do segundo; e o primeiro com o segundo são a causa do terceiro.

## **Art. 2 — Se os pecados são a matéria própria deste sacramento.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que os pecados não são a matéria própria deste sacramento.**

1. — Pois, nos outros sacramentos, a matéria é santificada por certas palavras proferidas; e, santificada, produz o efeito do sacramento. Ora, os pecados, contrariando ao efeito do sacramento, que é a graça remittente do pecado, não podem ser santificados. Logo, os pecados não são a matéria própria deste sacramento.

2. Demais. — Agostinho diz: Ninguém pode começar vida nova senão arrependendo-se da vida passada. Ora, a vida passada inclui não só os pecados, como também certas penalidades. Logo, os pecados não são a matéria própria da penitência.

3. Demais. — Dos pecados, um é o original, outros são mortais e outros, veniais. Ora, o sacramento da penitência não se ordena contra o pecado original, delido pelo batismo; nem contra o pecado mortal, perdoado pela confissão do pecador; nem enfim contra o venial, perdoado quando batemos no peito, tomamos água benta ou praticamos atos semelhantes. Logo, os pecados não são a matéria própria da penitência.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Não fizeram penitência da imundície e fornicação e desonestidade que cometeram.

**SOLUÇÃO.** — Há duas sortes de matéria – a próxima e a remota; assim, a matéria próxima da estátua é o metal; a remota, a água. Ora como dissemos, a matéria próxima deste sacramento são os pecados de que se arrepende que confessa e pelos quais satisfaz. Donde se conclui que a matéria remota da

penitência são os pecados, não enquanto queridos intencionalmente, mas enquanto devem ser detestados e delidos.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A objeção colhe, quanto à matéria próxima. do sacramento.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A vida passada e mortal é o objeto da penitência, não em razão da pena, mas, da culpa anexa.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Num certo sentido, a penitência tem como sua matéria todo gênero de pecados; mas não do mesmo modo. - Assim, a matéria própria e principal da penitência é o pecado mortal atual. Própria, porque propriamente nos penitenciamos do que voluntariamente cometemos. Principal, porque este sacramento foi instituído para delir o pecado mortal. - Os pecados veniais constituem matéria própria da penitência, enquanto voluntariamente os praticamos; mas o sacramento não foi instituído para os ter como matéria principal. - Quanto ao pecado original, nem é matéria principal da penitência, pois este sacramento não se ordena principalmente contra ele, mas antes o batismo; nem matéria própria, porque o pecado original não o praticamos por nossa vontade, salvo considerando-se como nossa a vontade de Adão, ao modo de falar do Apóstolo, quando diz: No qual todos pecaram. Mas, tomando-se a penitência em sentido lato, pela detestação de atos passados, podemos falar em penitência do pecado original, como o diz Agostinho.

### **Art. 3 — Se esta é a forma deste sacramento: Eu te absolvo.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que esta não é a forma deste sacramento: Eu te absolvo.**

1. — Pois, as formas dos sacramentos provêm da instituição de Cristo e do uso da Igreja. Ora, não lemos que Cristo tivesse instituído esta forma. Nem está no uso comum; ao contrário, em certas absolvições públicas na Igreja - como a da Prima, da Completas e da Ceia do Senhor - o absolvente não fala no modo indicativo, dizendo - Eu te absolvo, mas de modo deprecativo, dizendo - Que Deus omnipotente se amerceie de vós, ou, Deus omnipotente vos dê a absolvição. Logo, esta não é a forma deste sacramento - Eu te absolvo.

2. Demais. — Leão Papa (I) diz: O perdão de Deus não no podemos obter senão pelas súplicas dos sacerdotes. Ora, refere-se ao perdão que Deus concede aos penitentes. Logo, a forma deste sacramento deve ser de modo deprecativo.

3. Demais. — É o mesmo absolver do pecado e perdoá-lo. Ora, só Deus pode perdoar o pecado, que só pode purificar-nos interiormente dele, como diz Agostinho. Logo, parece que só Deus pode absolver do pecado. Portanto, o sacerdote não deve dizer - Eu te absolvo, como não diz - Eu te perdô os pecados.

4. Demais. — Assim como o Senhor deu aos discípulos o poder de absolver dos pecados, também lhes deu o poder de curar as enfermidades, de expulsar os demônios e sanar as doenças. Ora, para curar os enfermos os Apóstolos não pronunciavam as palavras - Eu te curo; mas O Senhor Jesus Cristo te cure. Logo, parece que os sacerdotes, recebendo um poder outorgado por Cristo aos Apóstolos, não devem usar da fórmula - Eu te absolvo; mas - Cristo te dê a absolvição.

5. Demais. — Certos, usando desta forma, assim a completam: Eu te absolvo, isto é, eu te declaro absolvido. Ora, isto o sacerdote não o pode fazer, se Deus não lh'o revelar. Por isso, como lemos no Evangelho, antes de Cristo ter dito a Pedro - Tudo o que ligares sobre a terra, etc., disse-lhe: Bem-aventurado és, Simão, filho de João, porque não foi a carne e sangue quem te revelou, mas sim meu Pai,

que está nos céus. Logo, parece que o sacerdote, a quem não foi feita revelação, diz presunçosamente - Eu te absolvo mesmo se acrescentar - isto é, te declaro absolvido.

Mas, *em contrário*, assim como o Senhor disse aos discípulos - Ide e ensinai a todas as gentes, batizando-as, etc., assim disse a Pedro: Tudo o que ligares. Ora, o sacerdote, fundado na autoridade daquelas palavras de Cristo, diz - Eu te batizo. Logo, apoiado na mesma autoridade, deve dizer, neste sacramento - Eu te absolvo.

**SOLUÇÃO.** — A perfeição de todo ser se lhe atribui à forma. Ora, como dissemos este sacramento se completa pelas palavras do sacerdote. Por onde e necessariamente, o concernente ao penitente - palavras ou atos, são de certo modo a matéria deste sacramento; e o que faz o sacerdote exerce a função de forma. Ora, como os sacramentos da lei nova realizam o que figuram, segundo dissemos, há de a forma do sacramento significar o que faz o sacramento, em proporção com a matéria sacramental. Por isso, a forma do batismo é - Eu te batizo; e a da confirmação - Eu te assinalo com o sinal da cruz e te confirmo com o crisma da salvação, porque esses sacramentos se consomem pelo uso da matéria. No sacramento da Eucaristia porém, consistente na consagração mesma da matéria, é expressa a verdade da consagração, quando o sacerdote diz: Isto é o meu corpo. Mas o sacramento da penitência não consiste na consagração de matéria nenhuma nem no uso de qualquer matéria santificada; mas antes, na remoção da matéria do pecado, enquanto que estes se consideram matéria da penitência, como do sobredito se colhe. Ora, é essa remoção a expressa pelo sacerdote quando diz: Eu te absolvo. Pois, os pecados são uns quase vínculos, segundo aquilo da Escritura: As suas mesmas iniquidades prendem ao ímpio e é apertado com as ataduras de seus pecados. Por onde é claro que esta é a convenientíssima forma deste pecado: Eu te absolvo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A fórmula em questão é tirada das próprias palavras que Cristo disse a Pedro: Tudo o que ligares sobre a terra, etc. E dessa fórmula usa a Igreja na absolvição sacramental. Quanto às absolvições dadas em público, não são sacramentais, mas antes, umas quase orações ordenadas à remissão dos pecados veniais. Por isso, na absolvição sacramental não bastaria dizer - Deus onipotente se amerceie de ti, ou Deus te dê a absolvição e a remissão, porque com tais palavras o sacerdote não significa ser dada a absolvição, mas pede que o seja. - O sacerdote porém recita, antes da absolvição sacramental, as referidas orações, a fim de não ficar impedido o efeito do sacramento por parte do penitente, cujos atos constituem a matéria deste sacramento, mas não, do batismo nem da confirmação.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — As palavras de Leão devem entender-se relativamente à deprecação feita antes da absolvição; mas não excluem a absolvição sacerdotal.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Só Deus, pela sua autoridade, pode desatar do pecado e perdoar os pecados. Os sacerdotes o fazem pelo seu ministério; isto é, enquanto as suas palavras operam instrumentalmente neste sacramento, como também nos outros; pois, a virtude divina é a que obra interiormente em todos os sinais sacramentais, quer sejam palavras quer causas, como do sobredito se colhe. Por isso, o Senhor exprimiu uma e outra coisa, quando disse a, Pedro - Tudo o que desatares sobre a terra, etc.; e aos discípulos - Aos que vós perdoardes os pecados, ser-lhes-ão perdoados. Por isso também o sacerdote diz, antes, - Eu te absolvo, do que - Eu te perdôo os pecados. Porque está mais de acordo com as palavras ditas pelo Senhor, dando o poder das chaves, em virtude do qual os sacerdotes absolvem. - Mas como o sacerdote absolve na qualidade de ministro, convenientemente se acrescentam palavras concernentes à primária autoridade de Deus, e são: Eu te absolvo em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo; ou, por virtude da paixão de Cristo; ou, por virtude da paixão de Cristo; ou, por

autoridade de Deus, como o expõe Dionísio. Não sendo porém esse acréscimo determinado pelas palavras de Cristo, como no batismo, por isso é deixado ao arbítrio do sacerdote.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Aos Apóstolos não foi dado o poder de por si mesmos curarem os enfermos, mas que estes fossem curados pelas orações deles. Foi-lhes porém conferido o poder de obrar instrumental ou ministerialmente, nos sacramentos. Por onde, podem exprimir o seu ato, antes pelas formas sacramentais, que curando doenças. No que nem sempre falam de modo deprecativo, mas às vezes, no indicativo; assim, quando Pedro disse ao coxo - O que tenho isso te dou. Em nome de Jesus Cristo levanta-te e anda.

**RESPOSTA À QUINTA.** — Esta exposição da fórmula - Eu te absolvo, isto é, te declaro absolvido, é em parte verdadeira, mas não é completa. Porque os sacramentos da Lei Nova não só significam, mas também realizam o que significam. Por onde, assim como o sacerdote quando batiza alguém, o declara interiormente purificado, por palavras e por atos que não somente significam, mas produzem essa purificação; assim também quando diz - Eu te absolvo, declara o penitente absolvido, não só significativa, mas também efetivamente. - E não o faz como se agisse com incerteza. Pois, assim como os outros sacramentos da lei nova produzem por si mesmos um efeito certo, em virtude da paixão de Cristo, embora possa ele ficar impedido por quem recebe o sacramento, o mesmo se dá com a penitência. Donde o dizer Agostinho: Não é vergonhosa nem difícil, depois de perpetrado, mas expiado o adultério, a reconciliação dos cônjuges, quando, pelo poder das chaves do reino dos céus, não se tem mais dúvida sobre a remissão dos pecados. Por onde, nem o sacerdote precisa de nenhuma revelação especial, bastando-lhe a revelação geral da fé, pela qual são perdoados os pecados. Por isso se diz ter sido feita a Pedro a revelação da fé. - Seria, pois, mais perfeita a exposição: Eu te absolvo, isto é, dou-te o sacramento da absolvição.

#### **Art. 4 — Se a imposição das mãos do sacerdote é necessária neste sacramento.**

**O quarto discute-se assim. — Parece necessária neste sacramento a imposição das mãos do sacerdote.**

1. — Pois, diz o Evangelho: Porão as mãos sobre os enfermos e sararão. - Ora, os pecadores são doentes espirituais, que recebem um bom estado espiritual, por este sacramento. Logo, é necessária, nele, a imposição das mãos.

2. Demais. — Pelo sacramento da Penitência recuperamos o Espírito Santo, que perdemos. Por isso diz a Escritura, da pessoa do penitente: Dá-me a alegria da tua salvação e conforta-me por meio do espírito principal. Ora, o Espírito Santo é dado pela imposição pelas mãos. Assim, como o refere a Escritura, os Apóstolos punham a mão sobre eles e recebiam o Espírito Santo. E o Evangelho: Foram apresentados ao Senhor vários meninos, para lhes impor as mãos. Logo, neste sacramento deve fazer-se a imposição das mãos.

3. Demais. — As palavras do sacerdote neste sacramento não têm maior eficácia, que nos outros. Ora, nos outros não bastam as palavras do ministro, salvo acompanhadas de um ato exterior. Assim no batismo é necessário as palavras do sacerdote - Eu te batizo, serem acompanhadas da ablução. Logo, também quando o sacerdote diz - Eu te absolvo, é necessário pratique o ato de impor as mãos sobre o penitente.

Mas, *em contrário*, o Senhor disse a Pedro: Tudo o que desatares sobre a terra, sem fazer qualquer menção da imposição das mãos. E nem a fez quando disse a todos: Aos que vós perdoardes os pecados ser-lhes-ão perdoados. Logo, este sacramento não requer a imposição das mãos.

**SOLUÇÃO.** — A imposição das mãos nos sacramentos da Igreja é feita para designar um abundante efeito da graça, pela qual, os que recebem essa imposição, por uma certa semelhança se associam aos ministros, que devem ter uma graça mais abundante. Por onde, a imposição das mãos se faz no sacramento da confirmação, que confere a plenitude do Espírito Santo; e no sacramento da ordem, que confere uma certa excelência de poder nos divinos mistérios. Donde o dizer o Apóstolo: Torna a acender o fogo da graça de Deus, que recebeste pela imposição das minhas mãos. Ora, o sacramento da penitência não se ordena à consecução de nenhuma excelência de graça, mas à remissão dos pecados. Por isso este sacramento não requer a imposição das mãos, como também não a requer o batismo, no qual contudo é dada uma remissão mais plena dos pecados.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Essa imposição das mãos não é sacramental, mas se ordena a realização de um milagre; isto é, curar, pelo contato da mão de um homem santificado, uma doença, mesmo corporal. Assim como lemos, do Senhor, que curava os enfermos impondo-lhes as mãos; e que curou o leproso, pelo contato.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Não é qualquer recepção do Espírito Santo que requer a imposição das mãos; pois, também no batismo recebemos o Espírito Santo e contudo não há imposição de mãos. Mas essa imposição é requerida quando recebemos a plenitude do Espírito Santo, o que se dá na confirmação.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Nos sacramentos que se consumam no uso da matéria, tem o ministro que praticar um ato corpóreo sobre quem recebe o sacramento; talo caso do batismo, da confirmação e da extrema-unção. Ora, este sacramento não consiste no uso de matéria nenhuma externa; mas, em lugar da matéria estão os atos do penitente. Por onde, assim como na Eucaristia o sacerdote, pela só prolação das palavras sobre a matéria, celebra o sacramento; assim também, as só palavras do sacerdote que absolve o penitente conferem o sacramento da absolvição. E se algum ato corpóreo fosse necessário da parte do sacerdote, não teria menos lugar o sinal da cruz, próprio da Eucaristia, que a imposição às mãos, como sinal de que os pecados são perdoados pelo sangue da cruz de Cristo. E contudo não é isso de necessidade neste sacramento, como não o é na Eucaristia.

## **Art. 5 — Se este sacramento é necessário à salvação.**

**O quinto discute-se assim. — Parece que este sacramento não é necessário à salvação.**

1. — Pois, àquilo da Escritura. - Os que semeiam em lágrimas etc., diz a Glosa: Não andes triste, se tens boa vontade, com que se mede a paz. Ora, a tristeza é da essência da penitência, segundo aquilo do Apóstolo: A tristeza que é segundo Deus produz para a salvação uma penitência estável. Logo, a boa vontade sem a penitência basta à salvação.

2. Demais. — A Escritura diz: A caridade cobre todos os delitos. E a seguir: Os pecados purificam-se pela misericórdia e pela fé. Ora, o fim deste sacramento é só purificar dos pecados. Logo, tendo caridade, fé e misericórdia, podemos alcançar a salvação, mesmo sem o sacramento da penitência.

3. Demais. — Os sacramentos da Igreja começaram com a instituição de Cristo. Ora, como lemos no Evangelho, Cristo perdoou a mulher adúltera, sem penitência. Logo, parece não ser a penitência necessária à salvação.

Mas, *em contrário*, o Senhor disse: Se vós outros não fizerdes penitência, todos assim mesmo haveis de acabar.

**SOLUÇÃO.** — De dois modos pode uma coisa ser necessária à salvação: absoluta e condicionalmente. Absolutamente é necessário à salvação aquilo sem o que ela não pode ser alcançada; assim, a graça de Cristo e o sacramento do batismo pelo qual renascemos em Cristo. Condicionalmente é necessário o sacramento da penitência; não por certo a todos, mas aos que estão em pecado. Assim, diz a Escritura: E tu, Senhor Deus dos justos, não fizeste a penitência para os justos - Abraão, Isaac e Jacó, nem para os que te não ofenderam. - Ora, o pecado, quando tiver sido consumado, gera a morte, no dizer da Escritura. Logo, é necessário, para a sua salvação, que o pecador seja purificado do pecado. O que não pode ser sem o sacramento da penitência, no qual obra a virtude da paixão de Cristo pela absolvição do sacerdote simultânea com a confissão do pecador, que coopera com a graça para delir o pecado, como o diz Agostinho: Quem te criou sem ti não te justificará sem ti. Por onde é claro que o sacramento da penitência é necessário à salvação, depois do pecado; assim como o remédio é necessário ao corpo de quem caiu em grave doença.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A glosa citada deve ser entendida de quem tem uma boa vontade sem a interpolação causada pelo pecado; pois, essa nenhuma causa tem para tristezas. Mas, quando a boa vontade foi suprimida pelo pecado, não pode ser restituída sem a tristeza, pela qual nos penitenciamos do pecado passado; o que constitui a matéria da penitência.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Nem a fé, nem a caridade nem a misericórdia podem, sem a penitência, tirar-nos do estado de pecado. Pois, ao seu lado, a caridade exige que nos arrependamos da ofensa cometida contra o amigo, e que empreguemos estudo em nos reconciliarmos com ele. A fé, por outro lado, requer que, pela virtude da paixão de Cristo, que obra nos sacramentos da Igreja, nos justifiquemos dos nossos pecados. E por fim também a misericórdia ordenada pede que reparemos pela penitência a nossa miséria, em que nos precipitou o pecado, segundo aquilo da Escritura: O pecado faz miseráveis os povos. Donde o outro dito da Escritura: Tem piedade com a tua alma, fazendo-te agradável a Deus.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Pela excelência do poder, que só Cristo tinha como dissemos, é que concedeu à mulher adúltera o efeito do sacramento da penitência - a remissão dos pecados - sem esse sacramento; embora não sem a penitência interior, que operou nela pela graça.

## **Art. 6 — Se a penitência é a segunda tábua, depois do naufrágio.**

**O sexto discute-se assim. — Parece que a penitência não é a segunda tábua, depois do naufrágio.**

1. — Pois, àquilo de Isaias - Fizeram como os de Sodoma, pública ostentação do seu pecado, diz a Glosa: A segunda tábua, depois do naufrágio, é esconder os pecados. Ora, a penitência não esconde os pecados; ao contrário, revela-os. Logo, a penitência não é a segunda tábua.

2. Demais. — O fundamento ocupa, no edifício, não o segundo, mas o primeiro lugar. Ora, a penitência é o fundamento do edifício espiritual, segundo aquilo do - Apóstolo: Não lançando de novo o fundamento

da penitência das obras mortas. Por isso precede ao próprio batismo, conforme ainda aquilo da Escritura: Fazei penitência e cada um de vós sela batizado. Logo, a penitência não é a segunda tábua.

3. Demais. — Todos os sacramentos são umas tábuas, isto é, remédios contra o pecado. Ora, a penitência não ocupa o segundo lugar entre os sacramentos; mas antes, o quarto, como do sobredito se colhe. Logo, a penitência não deve ser considerada como a segunda tábua depois do naufrágio.

Mas, *em contrário*, Jerônimo diz, que a segunda tábua depois do naufrágio é a penitência.

**SOLUÇÃO.** — O essencial é naturalmente anterior ao accidental; assim, a substância é anterior ao acidente. Ora, certos sacramentos se ordenam à salvação do homem; tal o batismo, que um nascimento espiritual; a confirmação, crescimento espiritual; e a Eucaristia, nutrição espiritual. A penitência porém se ordena à nossa salvação accidental e condicionalmente, isto é, suposto o pecado. Pois, se atualmente não pecássemos, não precisaríamos da penitência; mas precisaríamos do batismo, da confirmação e da Eucaristia. Assim como para a vida do corpo não precisaríamos de remédios se não enfermássemos; mas para vivermos é preciso, nascermos, crescermos e nutrirmo-nos. Por onde, a penitência ocupa o segundo lugar relativamente ao estado de integridade conferido e conservado pelos referidos sacramentos. Por isso dizemos metaforicamente que é a segunda tábua depois do naufrágio. Assim, O primeiro remédio para os que atravessamos os mares é nos conservarmos num navio em bom estado; o segundo, se ele naufraga, apegar-mo-nos a uma tábua. Do mesmo modo, o primeiro remédio no mar desta vida é conservarmos a nossa integridade; o segundo, recuperarmos essa integridade pela penitência, se a perdemos pelo pecado.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — De dois modos podemos esconder os pecados. Primeiro, quando os cometemos. Pois, é pior pecar em público que às ocultas; quer porque o pecador público se considera como pecando com maior desprezo; quer também por pecar com escândalo dos outros. Por isso, aplica-se um remédio aos pecados que cometemos às ocultas. E neste sentido diz a Glosa: A segunda tábua depois do naufrágio é esconder os pecados; não que assim fique o pecado delido, como o é pela penitência; mas pelo tornar menor. - De outro modo, podemos esconder o pecado anteriormente cometido por negligência na confissão; e isso encontra a penitência. E então esconder o pecado não é a segunda tábua, mas antes o contrário da tábua; pois, como diz a Escritura, aquele que esconde as suas maldades não será bem sucedido.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A penitência não pode ser considerada o fundamento do edifício espiritual, absolutamente, falando, isto é, na primeira edificação; mas é o fundamento, na segunda reedificação, que se opera pela destruição do pecado. Pois, é ela que antes de tudo se impõe aos que voltam para Deus. Mas o Apóstolo, no lugar aduzido, fala do fundamento espiritual da doutrina. - Quanto à penitência precedente ao batismo, não é o sacramento da penitência.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Os três sacramentos precedentes respeitam à nau íntegra, isto é, ao estado de integridade; em relação ao qual dizemos que a penitência é a segunda tábua.

## **Art. 7 — Se este sacramento foi convenientemente instituído na Lei Nova.**

**O sétimo discute-se assim.** — Parece que este sacramento não foi convenientemente instituído na Lei Nova.

1. — Pois, o que é de direito natural não precisa ser instituído. Ora, penitenciarmos dos males que praticamos é de direito natural; pois, não podemos amar o bem sem nos penitenciarmos de que lhe é contrário. Logo, a penitência não foi convenientemente instituída na Lei Nova.

2. Demais. — O já existente na Lei Velha não precisava ser de novo instituído. Ora, na Lei Velha já existia a penitência, e por isso o Senhor se queixa, perguntando: Ninguém há que faça penitência do seu pecado, dizendo Que fiz eu? Logo, a penitência não devia ser instituída na Lei Nova.

3. Demais. — A penitência é conseqüente ao batismo, pois é a segunda tábua. Ora, a penitência foi instituída pelo Senhor antes do batismo. Pois, no princípio da sua pregação o Senhor disse como lemos no Evangelho: Fizeis penitência porque está próximo o reino de Deus. Logo, este sacramento não foi convenientemente instituído na Lei Nova.

Mas, *em contrário*, diz o Senhor: Assim é que importava que o Cristo padecesse e que ressurgisse dos mortos ao terceiro dia, e que em seu nome se pregasse penitência e remissão de pecados em todas as nações.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, neste sacramento o ato do penitente se comporta como a matéria; e os atos do sacerdote, obrando como ministro de Cristo, se comportam como o elemento formal e completivo do sacramento. Ora, a matéria, mesmo nos outros sacramentos, preexiste por natureza, como a água; ou por alguma arte, como o pão. Mas, é necessária uma instituição determinando que tal matéria deva ser assumida para o sacramento. Ora, a forma do sacramento e a sua virtude procedem totalmente da instituição de Cristo, de cuja paixão proveio a virtude dos sacramentos. Assim pois a matéria preexiste por natureza; pois, pela razão natural somos levados a nos penitenciarmos dos males que praticamos; mas, o fazermos penitência deste ou daquele modo, resulta de uma instituição divina. - Por isso Senhor, no princípio da sua pregação, ordenou aos homens não só o se penitenciarem, mas também que fizessem penitência, significando assim os determinados modos dos atos requeridos por este sacramento. E o que respeita ao ofício dos ministros, o determinou quando disse a Pedro: Eu te darei as chaves do reino nos céus. Quanto à eficácia deste sacramento e à origem da sua virtude, ele as manifestou após a sua ressurreição, quando depois de ter-se referido à sua paixão e ressurreição, disse, que importava que se pregasse em seu nome a penitência e a remissão de pecados em todas as nações. Pois, em virtude do nome de Jesus Cristo que sofreu e ressurgiu, este sacramento tem a sua eficácia de remitir os pecados. Por onde é claro que foi convenientemente instituído na Lei Nova.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — É de direito natural o nos penitenciarmos dos males que fizemos, arrependendo-nos de os haver praticado, buscando de algum modo remédio à nossa dor; e ainda, dando certas mostras dela. Assim o fizeram os Ninívtas, como lemos na Escritura; os quais tiveram mesmo, além da fé que neles tinha despertado a pregação de Jonas, de fazer o que essa fé exigia, com a esperança de alcançarem de Deus o perdão, segundo as palavras do profeta - Quem sabe se voltará Deus para nos perdoar e se aplacará ele o furor da sua ira, de sorte que nós não pereçamos? Mas, como todas as outras prescrições da lei natural foram precisadas por uma leis divinas positivas, conforme o dissemos na Segunda Parte, assim também a penitência.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — As prescrições do direito natural recebem a sua determinação diversamente na Lei Velha e na Nova, conforme o vêem à imperfeição daquela e à perfeição desta. Por isso a penitência, na Lei Velha, recebeu uma certa precisão. Primeiro, quanto à dor dos pecados, que devia exprimir-se antes pelos afetos do coração do que por sinais externos, segundo aquilo da Escritura: Rasgai os vossos corações e não os vossos vestidos. E quanto ao remédio que se devia buscar a dor; de modo que os ministros de Deus de certa maneira confessarem os seus pecados, pelo menos em geral.

Donde o dizer o Senhor: Se uma pessoa pecar por ignorância oferecerá dos rebanhos um carneiro sem defeito, conforme à medida e a consideração do pecado, ao sacerdote; o qual orará por ele, porque o fez com ignorância e perdoar-se-lhe-á. E o fato de fazer um oblação pelo seu pecado já era de certo modo confessá-lo ao sacerdote. Por isso diz a Escritura: Aquele que esconde as suas maldades não será bem sucedido; aquele porém que as confessar e se retirar delas alcançará misericórdia. - Mas ainda não havia o poder das chaves, derivada da paixão de Cristo. E por conseqüente ainda não estava instituída a dor dos pecados com o propósito de o pecador se submeter, pela confissão e pela satisfação, às chaves da Igreja, com a esperança de conseguir perdão em virtude da paixão de Cristo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Atentando isto mais consideradamente, veremos que o dito do Senhor sobre a necessidade do batismo precedeu no tempo o que disse da necessidade da penitência. Pois, o que disse a Nicodemos, sobre o batismo, foi antes do encarceramento de João, do qual depois se acrescenta que batizava. Mas o que disse da penitência foi depois do encarceramento de João. - Se porém tivesse primeiro induzido à penitência que ao batismo, sê-lo-ia porque também antes do batismo é necessária uma certa penitência, como o diz Pedro: Fazei penitência e cada um de vós seja batizado.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Cristo não recebeu o batismo que ele mesmo instituiu, mas foi batizado no batismo de João, como dissemos. Mas nem mesmo exerceu ativamente o seu ministério, porque ele próprio não batizava em geral, mas os seus discípulos como diz Agostinho. Pois, receber o sacramento por ele próprio instituído de nenhum modo lhe convinha. Quer por não ter necessidade de penitência, quem não tinha nenhum pecado; nem pelo fato de conferir este sacramento aos outros, pois, para mostrar a sua misericórdia e o seu poder, conferia o efeito deste sacramento sem conferir o sacramento, como dissemos. — Quanto porém ao sacramento da Eucaristia, ele próprio o recebeu e o deu aos outros: quer para lhe mostrar a excelência; quer por ser esse sacramento o memorial da sua paixão, enquanto é nele Cristo o sacerdote e a hóstia.

## **Art. 8 — Se a penitência deve durar até ao fim da vida.**

**O oitavo discute-se assim. — Parece que a penitência não deve durar até ao fim da vida.**

1. — Pois, a penitência se ordena a delir o pecado. Ora, o penitente recebe logo a remissão dos pecados, conforme àquilo da Escritura: Se o ímpio fizer penitência de todos os seus pecados que cometeu viverá e não morrerá. Logo, não é preciso prolongar ainda mais a penitência.

2. Demais. — Fazer penitência é próprio dos principiantes. Ora, desse estado devemos passar para o dos que progredem e, depois, ao dos perfeitos. Logo, não devemos fazer penitência até ao fim da vida.

3. Demais. — Assim como nos outros sacramentos devemos observar as prescrições da Igreja, assim também neste. Ora, segundo os cânones, há tempos determinados para a penitência; de modo que quem cometeu um certo pecado ou tal outro faça tantos anos de penitência. Logo, parece que a penitência não se nos deve estender até ao fim da vida.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Que nos resta senão chorar durante esta vida? Pois, onde não há dor não há penitência. E se não fazemos penitência, como alcançaremos perdão?

**SOLUÇÃO.** — Há duas espécies de penitência: a interior e a exterior. - A interior é a que nos faz chorar o pecado cometido. E essa deve durar até ao fim da vida. Pois, sempre nos devemos doer do pecado cometido; do contrário, se nos comprazemos no pecado, já por isso mesmo nele incorremos e perdemos o fruto do perdão. Ora, a displicência do pecado cometido causa dor em quem é dela

susceptível, como o somos nós durante esta vida. Mas, depois dela, os bens aventurados não são mais capazes de dor. E por isso, sem nenhuma dor, lhes repugnarão todos os pecados passados, segundo aquilo da Escritura: Foram entregues ao esquecimento as primeiras angústias. - A penitência exterior é a pela qual damos mostras externas de dor, confessamos verbalmente os nossos pecados ao confessor, que os absolve, e satisfazemos conforme ele o ordenar. E essa penitência não há de durar até ao fim da vida; mas até um certo tempo, segundo a medida do pecado.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A verdadeira penitência não só remove os pecados passados, mas também nos preserva dos futuros. Pois, embora no primeiro instante da verdadeira penitência alcancemos a remissão dos pecados, devemos, contudo perseverar penitentes, para não reincidirmos no pecado.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Fazer penitência interior simultaneamente com a exterior é próprio dos incipientes, que acabam de sair do pecado. Mas, fazer penitência interna cabe tanto aos que progridem como aos perfeitos, segundo aquilo da Escritura: Por isso o próprio Paulo dizia: Não sou digno de ser chamado apóstolo, porque persegui a Igreja de Deus.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Esses tempos referidos são prefixados aos penitentes quanto ao ato da penitência exterior.

## **Art. 9 — Se a penitência pode ser contínua.**

**O nono discute-se assim. — Parece que a penitência não pode ser contínua.**

1. — Pois, diz a Escritura: Cesse lá do choro a tua voz e de verterem lágrimas os teus olhos. Ora, isto não poderia ser, se a penitência. consistente em choro e lágrimas, fosse contínua. Logo, a penitência não pode ser contínua.

2. Demais. — Devemos nos com prazer com todas as nossas boas obras, segundo aquilo da Escritura: Servi ao Senhor em alegria. Ora, fazendo penitência, praticamos uma boa obra. Logo, devemos nos comprazer com ela. Mas, não podemos estar em alegria e tristeza ao mesmo tempo, conforme está claro no Filósofo. Logo não pode o penitente chorar continuamente os pecados passados, como o exige a penitência.

3. Demais. — O Apóstolo diz: Deveis consolá-lo, isto é, o penitente, para que não aconteça que seja consumido de demasiada tristeza quem se acha em tais circunstâncias. Ora, a consolação expulsa as lágrimas, que constituem a essência da penitência. Logo, a penitência não deve ser contínua.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Cuidemos para que seja contínua a dor da nossa penitência.

**SOLUÇÃO.** — De dois modos podemos fazer penitência: por atos e pelo hábito. - Ora, atualmente é-nos impossível fazer penitência contínua; pois seria necessário os atos do penitente, internos ou externos, interpolarem-se ao menos no sono e na satisfação de outras necessidades corpóreas. - Noutra sentido referimo-nos à penitência habitual. E então devemos fazer continua penitência. Tanto por nunca devermos praticar nada de contrário à penitência e que nos viesse privar da disposição atual de penitente; quanto por devermos trazer sempre no propósito a dor dos pecados passados.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O choro e as lágrimas são atos externos de penitência, os quais não só não devem ser contínuos, mas ainda não é necessário dures até ao fim da vida, como dissemos. Por isso no mesmo lugar se diz sinaladamente: porque recompensa há para a tua obra. Ora, a

recompensa da obra do penitente é a plena remissão do pecado, quanto à culpa e quanto à pena; e depois de alcançá-la, já não devemos mais fazer a penitência externa. Mas isto não exclui a continuidade da penitência, tal como dissemos.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A dupla luz podemos considerar a dor e a alegria. - Primeiro, enquanto paixões do apetite sensitivo. E então de nenhum modo podem existir simultâneas, por serem absolutamente contrárias quer pelos seus objetos - por exemplo, quando recaem sobre o mesmo objeto; quer ao menos pelo movimento do coração - pois, ao passo que a alegria implica o dilatar-se do coração, a tristeza é acompanhada da constrição dele. E é neste sentido que fala o Filósofo. - A outra luz podemos considerar a alegria e a tristeza enquanto consistentes num simples ato da vontade, a que uma cousa agrada ou desagrada. E então não podem ter contrariedade senão por parte do objeto - por exemplo, quando recaem sobre o mesmo objeto e ao mesmo respeito. E nesse caso não podem coexistir a alegria e a tristeza, porque uma mesma coisa não pode simultaneamente e ao mesmo respeito agradar e desagradar. Se porém a alegria e a tristeza assim consideradas não recaírem sobre o mesmo objeto e ao mesmo respeito; ou se recaírem sobre objetos diversos, ou sobre o mesmo mas a respeitos diversos, então nenhuma contrariedade há entre a alegria e a tristeza. Por onde, nada impede alegrarmo-nos e entristecermos-no; simultaneamente; por exemplo, vendo um justo sofrer, ao mesmo tempo que nos apraz a sua justiça desagradar-nos o seu sofrimento. E deste modo pode nos desagradar o termos pecado, e nos agradar a nossa displicência, pelo havermos feito, com a esperança do perdão, de maneira que a própria tristeza nos seja matéria de alegria. Donde o dizer Agostinho: Tenha sempre o penitente dor dos seus pecados e se alegre pela ter. Se porém a tristeza de nenhum modo fosse compatível com a alegria, isso privaria, não da continuidade habitual da penitência, mas da atual.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Segundo o Filósofo, à virtude pertence estabelecer a mediedade entre as paixões. Ora, a tristeza que, no apetite sensitivo do penitente resulta da displicência da vontade, é uma paixão. Por onde, deve ser moderada pela virtude; e é vicioso o seu excesso, por induzir em desespero. O que significa o Apóstolo, dizendo no mesmo lugar: Para que não aconteça seja consumido de demasiada tristeza, quem se acha em tais circunstâncias. E assim a consolação a que aí o Apóstolo refere é moderadora da tristeza, mas não priva totalmente dela.

## **Art. 10 — Se o sacramento da penitência deve reiterar-se.**

**O décimo discute-se assim. — Parece que o sacramento da penitência não deve reiterar-se.**

1. — Pois. diz o Apóstolo: É impossível que os que foram uma vez iluminados, que tomaram já o gosto ao dom celestial, e que foram feitos participantes do Espírito Santo, e depois disto caíram, é impossível, digo, que eles tornem a ser renovados pela penitência. Ora, todos os que fizeram penitência foram iluminados e receberam o dom do Espírito Santo. Logo, quem quer que peque, depois da penitência, não na pode fazer de novo.

2. Demais. — Ambrósio diz: Encontram-se pessoas que pensam que devemos fazer penitência muitas vezes; são uns luxuriosos em Cristo. Pois, se tivessem verdadeiramente feito penitência, não pensariam que ela deve ser renovada; porquanto, como é um só o batismo, também uma só é a penitência. Ora, o batismo não se reitera. Logo, nem a penitência.

3. Demais. — Os milagres com que Deus curou as enfermidades do corpo significam a cura das doenças espirituais, pela qual somos livres dos pecados. Mas não lemos no Evangelho, que o Senhor tivesse dado a vista a nenhum cego duas vezes, ou tivesse limpadado duas vezes algum leproso, ou ainda duas vezes

ressuscitado algum morto. Logo, parece também que a nenhum pecador dá duas vezes o perdão, pela penitência.

4. Demais. — Gregório diz: Penitência é chorar os pecados antes cometidos, e não tornar a cometer o que devemos depois chorar. E Isidoro: É irrisor e não penitente quem continua a fazer o de que há de penitenciar-se. Quem, pois, é verdadeiramente penitente não tornará a pecar. Logo, não é possível a penitência ser reiterada.

5. Demais. — Assim como o batismo tira a sua eficácia da paixão de Cristo, assim também a penitência. Ora, o batismo não é reiterado, por causa da unidade da paixão e da morte de Cristo. Logo, pela mesma razão, nem a penitência.

6. Demais. — Gregório (Ambrósio) diz: A facilidade do perdão é um incentivo para pecar. Se, pois, Deus dá freqüentemente perdão, pela penitência, parece que dá aos homens um incentivo para pecarem; e assim pareceria comprazer-se com o pecado. O que não condiz com a sua bondade. Logo, a penitência não pode ser reiterada.

Mas, *em contrário*, somos induzidos à misericórdia pelo exemplo da divina misericórdia, segundo aquilo do Evangelho: Sêde misericordiosos, como também vosso Pai é misericordioso. Ora, o Senhor impõe essa misericórdia aos seus discípulos, para que mais freqüentemente perdoem aos seus irmãos que os ofenderem. Por isso, a Pedro que perguntava Senhor, quantas vezes poderá pecar meu irmão contra mim, que eu lhe perdoe - respondeu Jesus: Não te digo que até sete vezes, mas que até setenta vezes sete vezes. E por isso, o Senhor mui freqüentemente dá pela penitência o perdão aos que pecam; pois sobretudo nos ensinou a fazer a oração: Perdoai-nos as nossas dívidas assim como nós perdoamos aos nossos devedores.

**SOLUÇÃO.** — Sobre a penitência certos erraram, dizendo que não podemos por meio dela conseguir duas vezes o perdão dos pecados. Desses uns, os Novacianos, deram a tal modo de ver uma extensão, a ponto de dizerem, que depois da primeira penitência, feita no batismo, os pecadores não podem alcançar novo perdão por uma nova penitência. - Outros heréticos houve porém, como o refere Agostinho, de acordo com os quais, depois do batismo é útil a penitência, não porém várias vezes, mas uma só. Estes erros procedem de duas causas. - Primeiro, porque esses heréticos erravam no tocante à natureza da verdadeira penitência. Pois, sendo para a verdadeira penitência necessária a caridade, sem a qual não podem ser delidos os pecados, criam que, uma vez possuída, a caridade não pode ser perdida; e por conseqüência a penitência, sendo verdadeira, não pode nunca ser perdida pelo pecado, a ponto de ser necessária a renovação. Mas isto foi refutado na Segunda Parte, onde mostramos, que a caridade, uma vez possuída, pode ser perdida, por causa da liberdade do arbítrio; e portanto, depois de uma verdadeira penitência podemos pecar mortalmente. - Segundo, porque erravam no ponderar a gravidade do pecado. Pois, pensavam ser tão grave o pecado cometido depois de alcançado o perdão, que não é possível se:- perdoado. E nisso erravam relativamente ao pecado, o qual, mesmo depois de alcançada a absolvição, pode ser mais grave e mais leve mesmo, que o fora o primeiro pecado perdoado. E erravam muito mais contra a infinidade da divina misericórdia, superior a qualquer número e a qualquer grandeza de pecados, segundo aquilo da Escritura: Tem piedade de mim, ó Deus, segundo a tua grande misericórdia; e segundo as muitas mostras da tua clemência, apaga a minha maldade. Por isso é reprovada a palavra proferida por Caim: O meu pecado é muito grande para eu poder alcançar perdão. Por onde, a misericórdia de Deus perdoa aos pecadores penitentes, sem nenhum limite. Onde o dizer a Escritura: Imensa e inconcebível é a misericórdia de vossa promessa a respeito da malícia dos homens. Por onde é manifesto, que a penitência pode ser reiterada muitas vezes.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Porque entre os judeus a lei instituíra determinadas abluções, pelas quais muitas vezes se purgavam das imundícies, certos deles criam que também pela ablução do batismo podiam purificar-se várias vezes. E para excluir esse erro o Apóstolo escreve aos Hebreus: É impossível que os que foram uma vez iluminados, isto é, pelo batismo, tornem a ser renovados pela penitência, isto é, pelo batismo, que é a ablução de regeneração e renovação do Espírito Santo. E dá a razão, a saber, que pelo batismo morremos com Cristo; e por isso acrescenta: Crucificam de novo ao Filho de Deus em si mesmo.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Ambrósio se refere à penitência solene, que na Igreja não se reitera, como diremos a seguir.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Diz Agostinho: Em ocasiões diversas o Senhor restituiu a vista a muitos cegos e curou muitos enfermos, para mostrar que nesses casos diversos perdoava muitas vezes os mesmos pecados. Assim, depois de ter curado um leproso, restituiu-lhe uma outra vez a vista. Se pois curou tantos cegos, coxos e anemicos, foi para impedir o pecador de desesperar. Por isso o Evangelho não narra que tivesse curado um doente senão uma vez, para nos inspirar a todos o temor dos pecados. Chama-se a si mesmo médico, útil, não para os sãos, mas para os doentes. Mas que médico seria esse que não soubesse curar males que se renovam? Pois um médico há de curar cem vezes quem cem vezes adoeceu. Cristo seria, pois, inferior aos outros médicos, se não pudesse o que podem eles.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Fazer penitência é chorarmos os pecados anteriormente cometidos e não cometermos atual nem intencionalmente ao mesmo tempo que os choramos, atos a serem por sua vez chorados. Pois, irrisor é e não penitente quem ao mesmo tempo que faz penitência, pratica atos de que deve penitenciar-se. Quem se propõe a fazer de novo o que fez, ou quem comete atualmente o mesmo ou outro gênero de pecado. Mas o fato de alguém pecar, atual ou intencionalmente, depois de ter feito penitência, não impede que esta tenha sido verdadeira. Porque nunca a verdade de um ato anterior fica excluída pela do ato contrário subsequente; pois, assim como correu verdadeiramente quem agora está sentado, assim foi verdadeiramente penitente quem depois veio a pecar.

**RESPOSTA À QUINTA.** — O batismo tira a sua virtude da paixão de Cristo, como sendo um renascimento espiritual, ligado com a morte espiritual da vida precedente. Ora, está decretado aos homens que morram uma só vez e nasçam uma só vez. Por isso devemos ser batizados uma só vez. Mas a penitência tira a sua virtude da paixão de Cristo, como sendo um remédio espiritual, que pode ser reiterado muitas vezes.

**RESPOSTA À SEXTA.** — Agostinho diz que o grande ódio de Deus pelo pecado se revela por estar sempre pronto a destruí-lo, a fim de não dissolver-se o que criou, nem se corrompa o que amou, isto é, pelo desespero.

## Questão 85: Da penitência enquanto virtude.

Em seguida devemos considerar a penitência enquanto virtude.

E nesta questão discutem-se seis artigos:

### Art. 1 — Se a penitência é uma virtude.

**O primeiro discute-se assim. — Parece que a penitência não é uma virtude.**

1. — Pois, a penitência é um sacramento enumerado entre os demais sacramentos; como do sobredito se colhe. Ora, nenhum outro sacramento é virtude. Logo, nem a penitência o é.

2. Demais. — Segundo o Filósofo, a vergonha não é virtude, tanto por ser uma paixão acompanhada de alteração corpórea, como também por não ser uma disposição de um ser em estado de perfeição; pois, tem por objeto atos vergonhosos, que não pratica o homem virtuoso. Ora, semelhantemente, a penitência é uma paixão acompanhada de alteração corpórea, a saber, as lágrimas; pois, como diz Gregório, fazer penitência é chorar os pecados passados. E também a penitência tem por objeto atos vergonhosos, isto é, os pecados, que um homem virtuoso não pratica. Logo, a penitência não é uma virtude.

3. Demais. — Segundo o Filósofo, ninguém que seja virtuoso é estulto. Ora, parece estulto chorar o pecado cometido e passado, que não pode deixar de ser o que é o que contudo constitui a penitência. Logo, a penitência não é virtude.

Mas, *em contrário*, os preceitos da lei têm por objeto os atos virtuosos; pois, o fim do legislador é tornar os cidadãos virtuosos, como diz Aristóteles. Ora, a lei divina preceitua a penitência, segundo aquilo do Evangelho - Fazei penitência, etc. Logo, a penitência é uma virtude.

**SOLUÇÃO.** — Como do sobredito resulta, a penitência tem por objeto a dor de um pecado que anteriormente cometemos. Ora, como já dissemos a dor ou a tristeza tem duplo sentido. - Num, é uma das paixões do apetite sensitivo. E, por aí, a penitência não é virtude, mas paixão. Noutra sentido, ela afeta a vontade; e então supõe uma certa eleição. E esta, sendo reta, necessariamente a penitência é um ato de virtude; pois, como diz Aristóteles, a virtude é um hábito eletivo segundo a razão reta. Ora, a razão reta exige que lamentemos o que devemos lamentar. E isso se dá com a penitência de que agora tratamos; pois, o penitente se entrega a uma dor moderada dos pecados passados, com a intenção de não tornar a os cometer. Por onde é manifesto, que a penitência, no caso vertente, ou é virtude, ou um ato de virtude.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Como dissemos, os atos humanos constituem a matéria da penitência; o que não se dá com o batismo nem com a confirmação. Por onde, sendo a virtude o princípio de determinados atos, a penitência, mais que o batismo ou a confirmação, é uma virtude, ou é acompanhada desta.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A penitência, como paixão, não é virtude, como dissemos. Como tal, é acompanhada de alteração corporal. Mas é virtude enquanto li, vontade se decide fundada numa eleição reta. - O que porém podemos dizer, antes, da penitência, que da vergonha. Pois, a vergonha tem por objeto um ato vergonhoso presente, por causa do qual tememos a confusão, ao passo que a penitência, um ato passado. Ora, é contra a perfeição da virtude o sermos o autor de um ato vergonhoso presente do qual devamos nos envergonhar. Mas não é contra a perfeição da virtude o

termos cometidos, antes, atos vergonhosos de que devamos mais tarde fazer penitência, quando, de viciosos, passarmos a ser virtuosos.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Lamentarmos o que já cometemos com a intenção de envidar esforços para que deixe de ser o que foi feito, seria estulto. Ora, tal não é a intenção do penitente. Pois, a sua dor é uma displicência ou reprovação do fato passado com a intenção de lhe evitar a consequência, a saber, a ofensa a Deus e o reato da pena. E isto não é estulto.

## **Art. 2 — Se a penitência é uma virtude especial.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que a penitência não é uma virtude especial.**

1. — Pois, a mesma razão que nos leva a nos comprazermos com os bons atos anteriormente praticados, faz-nos lamentar os males perpetrados. Ora, comprazermos-nos com o bem anteriormente feito não é uma virtude especial; mas, um afeto louvável, proveniente da caridade, como está claro em Agostinho. E por isso também o Apóstolo diz: A caridade não folga com a injustiça, mas folga com a verdade. Logo, pela mesma razão, nem a penitência, que é a dor dos pecados passados, é uma virtude especial; senão um afeto proveniente da caridade.

2. Demais. — Toda virtude especial tem matéria especial; pois, os hábitos se distinguem pelos Pactos; e os atos, pelos seus objetos. Ora, a penitência não tem matéria especial; pois, a sua matéria são os pecados passados, sejam de que natureza forem. Logo, a penitência não é uma virtude especial.

3. Demais. — Nada é expulso senão pelo seu contrário. Ora, a penitência expulsa todos os pecados. Logo, encontra. todos os pecados. Portanto, não é uma virtude especial.

Mas, *em contrário*, é matéria especial de um preceito de lei, como se estabeleceu.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos na Segunda Parte, as espécies de hábitos se distinguem pelas espécies dos atos; portanto, a um ato louvável de uma determinada espécie necessariamente corresponde um especial hábito virtuoso. Ora, é manifesto que a penitência constitui um ato louvável de natureza especial, consistente no estudo posto em destruir o pecado passado, enquanto ofensa a Deus; o que não é da natureza de nenhuma outra virtude. Logo e necessariamente devemos considerar a penitência como uma virtude especial.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Um ato pode derivar da caridade, de dois modos. - Primeiro, como elícito dela. E um tal ato virtuoso não supõe nenhuma virtude além da caridade; tal o ato de amarmos bem e nos comprazermos nele, e o de nos entristecermos com o seu oposto. - De outro modo, um ato pode proceder da caridade como imperado por ela. E assim, como ela impera sobre todas as virtudes, como ordenando-as para o seu fim, o ato procedente da caridade pode também pertencer a uma virtude especial. - Se, pois, no ato do penitente considerarmos só a displicência do pecado passado, procede imediatamente da caridade, assim como o ato de nos comprazermos com o bem passado. Mas, a intenção de pôr estudo em delir o pecado passado requer uma virtude especial dependente da caridade.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A penitência tem por certo e realmente matéria geral, enquanto respeita todos os pecados; mas sob uma razão especial, enquanto esses atos podem ser emendados pelo ato do homem cooperando com Deus para a sua justificação.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Qualquer virtude especial expulsa o hábito do vício oposto; assim como a brancura expulsa a negrura, de um mesmo sujeito. Mas a penitência expulsa efetivamente todos os pecados, contribuindo para a destruição deles, enquanto susceptíveis de ser perdoado pela graça divina, com a cooperação do homem. Donde não se segue que seja uma virtude especial.

### **Art. 3 — Se a virtude da penitência é uma espécie de justiça.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que a virtude da penitência não é uma espécie de justiça.**

1. — Pois, a justiça não é uma virtude teologal, mas moral, como se disse na Segunda Parte. Ora, a penitência parece que é uma virtude teologal, por ter Deus como objeto; pois, satisfaz a Deus, com o qual também reconcilia o pecador. Logo, parece que a penitência não é uma espécie de justiça.

2. Demais. — A justiça, sendo virtude moral, consiste numa mediedade. Ora, a penitência, longe de consistir numa mediedade, constitui um excesso, segundo àquilo da Escritura: Toma luto como por um filho único, pranto amargo. Logo, a penitência não é uma espécie de justiça.

3. Demais. — Duas são as espécies de justiça, a saber, a distributiva e a comutativa. Ora, parece, em nenhuma delas está contida a penitência. Logo, parece que a penitência não é uma espécie de justiça.

4. Demais. — Àquilo do Evangelho — Bem-aventurados os que agora chorais - diz a Glosa: Eis a prudência a nos mostrar quão miseráveis são as coisas da terra, e quão santas as do céu. Ora, chorar é um ato de penitência. Logo, a penitência é, antes, ato de prudência que de justiça.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: A penitência é uma como vingança que tira de si quem chora seus pecados, sempre a castigar em si próprio o que lamenta haver cometido. Ora, tirar vingança é próprio da justiça; por isso Túlio considera a vindicta como uma espécie de justiça. Logo, parece que a penitência é uma espécie de justiça.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos a penitência não é uma virtude especial só por nos fazer lamentar o mal cometido, para o que bastaria a caridade; mas porque o penitente se arrepende do pecado cometido, enquanto ofensa a Deus, e com o propósito de emendar-se. Ora, a reparação da ofensa cometida contra outrem não se produz pelo só cessar dessa ofensa; mas é necessário ulteriormente uma recompensa, que tem lugar nas ofensas cometidas contra terceiro, bem como uma retribuição. Salvo que a recompensa deve provir do ofensor, por exemplo, satisfação; ao passo que a retribuição pertence aquele contra quem foi a ofensa cometida. Ora, uma e outra coisa constitui matéria da justiça, porque são ambas uma comutação, de certo modo. Por onde, é manifesto que a penitência, enquanto virtude faz parte da justiça. Devemos, porém saber que, segundo o Filósofo, o justo tem dupla acepção - uma absoluta e outra, relativa. - O justo absoluto é entre iguais; por ser a justiça uma espécie de igualdade. E a esse dá Aristóteles o nome de justo político ou civil; porque todos os cidadãos são iguais por estarem, como livres, sujeitos imediatamente ao mesmo chefe. - Justo relativo se chama o que tem lugar entre pessoas, das quais uma está sujeita a outra; assim, o escravo, ao senhor; o filho, ao pai; a esposa, ao marido. E tal é o justo que consideramos na penitência. Por onde, o penitente recorre a Deus, com o propósito de emenda, como o servo ao senhor, segundo aquilo da Escritura: Assim como os olhos dos servos estão pregados nas mãos de seus senhores, assim os nossos olhos estão fitos no Senhor nosso Deus, até que tenha misericórdia de nós. E assim como o filho, ao pai, conforme ao Evangelho: Pai pequei contra o céu e diante de ti. E como a mulher ao marido, segundo ainda a Escritura: Tu tens te prostituído a muitos amadores; ainda assim torna para mim, diz o Senhor.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Como diz Aristóteles, a justiça implica relação com terceiro. Ora, aquele para com quem se pratica a justiça não se considera como a matéria dela, que são antes as coisas distribuídas ou comutadas. Por onde, também a matéria da penitência não é Deus, mas os atos humanos, com que ofendemos ou aplacamos a Deus; e Deus é como aquele para com quem praticamos a justiça. Por onde é claro, que a penitência não é uma virtude teologal, por não ter a Deus como objeto ou matéria.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A mediedade da justiça é uma igualdade constituída entre aqueles cujas relações são regidas pela justiça, como diz Aristóteles. Entre certos porém não pode haver perfeita igualdade, por causa da excelência de um sobre o outro; assim, entre o pai e o filho, ou entre Deus e o homem, como diz o Filósofo. Por onde, em tais casos, o inferior deve fazer o que puder. O que porém não será suficiente senão só pela aceitação do superior. E isto significa o excesso atribuído à penitência.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Assim como há uma certa comutação de benefícios, quando damos graça pelo benefício recebido, assim também há uma comutação nas ofensas, como quando, pela ofensa que assacámos contra outrem, somos punidos contra a nossa vontade - o que constitui a justiça comutativa; ou recompensamos voluntariamente pela emenda - e isso constitui a penitência, que respeita a pessoa do pecador, como a justiça vindicativa respeita a pessoa do juiz. Por onde é manifesto, que a justiça vindicativa e a penitência estão incluídas na justiça comutativa.

**RESPOSTA À QUARTA.** — A penitência, embora seja diretamente uma espécie de justiça, compreende contudo de certo modo a matéria de todas as virtudes. - Pois, enquanto é de certo modo uma justiça existente entre o homem e Deus, há de necessariamente participar da natureza das virtudes teologais, que têm Deus por objeto. Por isso a penitência supõe a fé na paixão de Cristo, pela qual somos justificados dos pecados; e a esperança do perdão; e o ódio dos vícios, o que implica a caridade. - Mas com virtude moral, participa algo da prudência, diretiva de todas as virtudes morais. Mas, por isso mesmo que é justiça, não só participa da natureza da justiça, mas também da natureza da temperança e da fortaleza; isto é, enquanto as coisas que nos causam prazer, moderado pela temperança; ou incutem o temor, acalmado pela fortaleza - vêm a encontrar-se com a matéria da justiça. E a esta luz, pertence à justiça tanto a abstenção dos prazeres - matéria da temperança, como o suportar o que nos contraria os sentidos - matéria da fortaleza.

#### **Art. 4 — Se o sujeito próprio da penitência é a vontade.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que o sujeito próprio da penitência não é a vontade.**

1. — Pois, a penitência é uma espécie de tristeza. Ora, a tristeza como a alegria, pertence ao apetite concupiscível. Logo, a penitência pertence ao concupiscível.

2. Demais. — A penitência é uma sorte de vindicta, como diz Agostinho. Ora a vindicta pertence ao irascível, porque a ira é o desejo da vindicta. Logo, parece que a penitência pertence ao irascível.

3. Demais. — O passado é o objeto próprio da memória, segundo o prova o Filósofo. Ora a penitência tem por objeto o passado, como se disse. Logo, a penitência tem na memória o seu sujeito.

4. Demais. — Nenhum ser age onde não está. Ora a penitência exclui os pecados de todas as potências da alma. Logo, a penitência está em qualquer potência da alma, e não só na vontade.

Mas, *em contrário*. - A penitência é uma espécie de sacrifício, segundo aquilo da Escritura: Sacrifício para Deus é o espírito atribulado. Ora, oferecer um sacrifício é ato da vontade, segundo ainda a Escritura: Eu te oferecerei um sacrifício voluntário. Logo, a penitência está na vontade.

**SOLUÇÃO.** — Podemos encarar a penitência à dupla luz. - Primeiro como paixão. E assim, sendo uma espécie de tristeza, tem no concupiscível o seu sujeito. - Segundo como virtude. E então, como dissemos, é uma espécie de justiça. Ora, o sujeito da justiça como estabelecemos na Segunda Parte, é a vontade, apetite racional. Por onde é manifesto, que a penitência, enquanto virtude tem na vontade o seu sujeito. E o seu ato próprio é o propósito feito a Deus de emendarmos o que contra ele cometemos.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A objeção colhe considerando-se a penitência como paixão.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Tomar por paixão, vingança de outrem é próprio do irascível. Mas desejar ou tirar vingança, racionalmente, de nós mesmos ou de outrem, é próprio da vontade.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A memória é uma potência apreensiva do passado. Ora, a penitência não pertence à potência apreensiva, mas à apetitiva, que supõe o ato da apreensiva. Por onde, a penitência não reside na memória, mas a pressupõe.

**RESPOSTA À QUARTA.** — A vontade, como estabelecemos na Primeira Parte, move todas as outras potências da alma. Não há pois nenhuma contrariedade se a penitência, tendo na vontade o seu sujeito, produza certos efeitos em cada uma das potências da alma.

## **Art. 5 — Se o princípio da penitência resulta do temor.**

**O quinto discute-se assim. — Parece que o princípio da penitência não resulta do temor.**

1. — Pois, a penitência começa pela displicência dos pecados. Ora, essa é própria da caridade, como dissemos. Logo, a penitência nasce, antes, do amor que do temor.

2. Demais. — Os homens são provocados à penitência pela esperança do reino celeste, Segundo àquilo do Evangelho: Fazei penitência, porque está próximo a reino dos céus. Ora, o reino dos céus é o objeto da esperança. Logo, a penitência procede, antes, da esperança, que do temor.

3. Demais. — O temor é um ato interno do homem. Ora, a penitência não resulta em nós de uma ação nossa, mas é obra de Deus, segundo àquilo da Escritura: Depois que me converteste, fiz penitência. Logo, a penitência não procede do temor.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Assim como a que concebe, quando estiver próximo ao parto, confrangendo-se, dá gritos nas suas dores, do mesmo modo nos tornamos nós, isto é, pela penitência. E depois acrescenta segundo outra letra: O vosso temor, nos fez conceber Senhor, e demos à luz e parimos o espírito de salvação, isto é, da penitência salutar, como se colhe do que foi anteriormente dito. Logo, a penitência procede do temor.

**SOLUÇÃO.** — Podemos encarar a penitência a dupla luz. - Primeiro como hábito. E então é infundida imediatamente por Deus, sem nós como colaboradores principais; mas não sem nós como cooperadores pela nossa disposição, mediante certos atos. - De outro modo podemos encarar a penitência quanto aos atos pelos quais cooperamos com a ação de Deus, ao nos infundir essa virtude. Desses atos o princípio primeiro é a ação de Deus, convertendo-nos o coração, segundo àquilo da Escritura: Converte-nos, Senhor a ti, e nós nos converteremos. - O segundo ato é o movimento da fé. - O terceiro ato é o

movimento do temor servil, pelo qual nos apartamos do pecado pelo medo dos suplícios. - O quarto ato é o movimento da esperança, pelo qual formamos o propósito da emenda, na esperança de alcançarmos o perdão. - O quinto ato é o movimento da caridade, pelo qual o pecado nos desagrada em si mesmo e já não por causa dos suplícios. - O sexto ato é o movimento do temor filial, em virtude do qual, pela reverência para com Deus, oferecemos voluntariamente a Deus a nossa satisfação. - Por onde é claro que o ato de penitência procede do temor servil como do primeiro movimento do afeto que para tal ordena; mas do temor filial, como do princípio próprio e imediato.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O pecado começa, por desagradar ao homem, sobretudo pecador, por causa dos suplícios visados pelo temor servil, antes de lhe desagradar por causa da ofensa a Deus ou da torpeza do pecado, o que é próprio da caridade.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Pelo aproximar-se do reino dos céus se entende o advento do rei, não só para premiar, mas também para punir. Por isso, como lemos no Evangelho, João Batista dizia: Raça de víboras, quem vos ensinou a fugir da ira vindoura?

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O próprio movimento do temor também procede do ato de Deus, que converte o coração. Donde o dizer da Escritura: Quem dera que eles tivessem tal coração, que me temessem? Por onde, o fato de a penitência proceder do temor não exclui que proceda do ato pelo qual Deus converte o coração.

## **Art. 6 — Se a penitência é a primeira das virtudes.**

**O sexto discute-se assim. — Parece que a penitência é a primeira das virtudes.**

1. — Pois, aquilo do Evangelho - Fazei penitência, diz a Glosa: A primeira virtude é, pela penitência, punir o homem velho e odiar os vícios.

2. Demais. — Antes de chegarmos ao termo final, começamos por sair do ponto de partida. Ora, parece que todas as outras virtudes têm por objeto a nossa marcha para o ponto de chegada; pois, todas se ordenam a nos fazer agir retamente. Ora, parece que a penitência tem por fim fazer-nos deixar o mal. Logo, segundo parece, a penitência é a primeira de todas as virtudes.

3. Demais. — Antes da penitência há o pecado na alma. Ora, nenhuma virtude pode coexistir na alma com o pecado. Logo, não há nenhuma virtude, antes da penitência; mas ela deve ser considerada a primeira, que prepara o caminho às outras, excluindo o pecado.

Mas, *em contrário*, a penitência procede da fé, da esperança e da caridade, como já dissemos. Logo, não é a penitência a primeira das virtudes.

**SOI.UÇÃO.** — Nas virtudes não se considera a ordem do tempo, quanto à existência delas como hábitos; porque, sendo as virtudes conexas, conforme estabelecemos na Segunda Parte, todas começam simultaneamente a existir na alma. Mas dizemos que uma delas tem prioridade sobre outra na ordem da natureza, cuja ordem é dependente da ordem dos atos, quando o ato de uma virtude pressupõe o de outra.

Donde devemos concluir que certos atos meritórios podem preceder, mesmo temporalmente, o ato e o hábito da penitência; assim, o ato da fé e da esperança informes, e o ato do temor servil. Quanto ao ato e ao hábito da caridade, são simultâneos no tempo com o ato e o hábito da penitência, e com os hábitos das outras virtudes. Pois, como estabelecemos na Segunda Parte, na justificação do ímpio são

simultâneos o movimento do livre arbítrio para Deus, que é um ato de fé informado pela caridade; e o movimento do livre arbítrio relativamente ao pecado, que é um ato de penitência. Ora, destes dois atos, o primeiro naturalmente precede o segundo; pois, o ato da virtude de penitência encontra o pecado, pelo amor de Deus que implica; portanto, o primeiro ato é a razão e a causa do segundo. Assim, pois, a penitência não é, absolutamente falando, a primeira das virtudes, nem na ordem do tempo, nem na ordem da natureza; pois, na ordem da natureza e absolutamente falando, as virtudes teologais a precedem.

Mas, de certo modo, é a primeira entre as outras virtudes na ordem do tempo, quanto ao seu ato, que vem em primeiro lugar na justificação do ímpio. Mas, na ordem da natureza, as outras virtudes têm prioridade, assim como o essencial tem prioridade sobre o accidental. Pois, as outras virtudes são essencialmente necessárias ao bem do homem, ao passo que a penitência é necessária condicionalmente, isto é, no caso de preexistir o pecado, como o dissemos quando tratamos da relação entre o sacramento da penitência e os outros sacramentos referidos.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A Glosa referida alude ao ato de penitência como o primeiro, na ordem do tempo, entre os atos das outras virtudes.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Nos movimentos sucessivos o afastar-se do ponto de partida é temporalmente anterior, à chegada ao termo; e anterior, por natureza, no concernente ao sujeito, ou na ordem da causa material. Mas na ordem da causa agente e final, primeiro chegamos ao termo, pois, é o que vem em primeiro lugar na intenção do agente. E tal é a ordem a que primeiro atendemos, nos atos da alma, como diz Aristóteles.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A penitência abre o caminho às virtudes, expulsando o pecado pelas virtudes da fé e da caridade, que são anteriores por natureza. Mas abre-lhes o caminho de modo que entram simultaneamente com ela; pois, na justificação do ímpio, ao mesmo tempo que o movimento do livre arbítrio para Deus e o relativo ao pecado, vem a remissão da culpa e a infusão da graça, com o que simultaneamente são infundidas todas as virtudes, conforme estabelecemos na Segunda Parte.

## **Questão 86: Do efeito da penitência quanto à remissão dos pecados mortais.**

Em seguida devemos tratar do efeito da penitência. E primeiro, quanto à remissão dos pecados mortais. Segundo, quanto à remissão dos pecados veniais. Terceiro quanto à volta dos pecados perdoados. Quarto, quanto à restauração das virtudes.

Na primeira questão discutem-se seis artigos:

### **Art. 1 — Se a penitência apaga todos os pecados.**

**O primeiro discute-se assim. — Parece que a penitência não apaga todos os pecados.**

1. — Pois, diz o Apóstolo, que Esaú não achou lugar de arrependimento, ainda que o solicitou com lágrimas. Ao que diz a Glosa: i. é não achou lugar de perdão e de bênção, mediante a penitência. E a Escritura diz de Antíoco: Este malvado orava a Deus, do qual não havia de conseguir misericórdia. Logo, parece que não se apagam todos os pecados.

2. Demais. — Agostinho diz: Tão grande é a mácula desse pecado - isto é, depois de ter um conhecido a Deus pela graça, atacar a fraternidade cristã e deixar-se agitar pelos fogos da inveja contra a própria graça - que não pode mais sofrer a humildade da oração, mesmo se a má consciência o obriga a reconhecer e proclamar o seu pecado. Logo, nem todo pecado pode ser apagado pela penitência.

3. Demais. — O Senhor diz: Todo o que disser alguma palavra contra o Espírito Santo não se lhe perdoará nem neste mundo nem no outro. Logo, nem todo pecado pode remitir-se pela penitência.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Eu não me recordarei de nenhuma das suas iniquidades, que obrou.

**SOLUÇÃO.** — De dois modos pode suceder que um pecado não seja susceptível de ser apagado pela penitência: ou porque o pecador não pode penitenciar-se do pecado; ou porque a penitência não pode delir o pecado. Do primeiro modo, não podem ser apagados pela penitência os pecados dos demônios e os das almas condenadas, por terem o afeto confirmado no mal, a ponto de não lhes ser impossível a displicência do pecado, como culpa, que só lhes desagrada enquanto pena, que sofrem. Em razão do que praticam uma certa penitência, mas estéril, segundo aquilo da Escritura: Tocados de arrependimento e com angústia do espírito gemendo. Por onde, esta penitência não é acompanhada da esperança do perdão, mas do desespero. — Mas tal não pode ser o caso de nenhum pecado, dos que vivemos neste mundo, pois o nosso livre arbítrio é susceptível de bem e de mal. Por onde, dizer que há pecados nesta vida, de que não possamos alcançar perdão, é errôneo. — Primeiro, porque esse modo de ver tiraria a liberdade do arbítrio. Segundo, porque derogaria à virtude da graça, que pode mover o coração de qualquer pecador à penitência, segundo aquilo da Escritura: O coração do rei se acha na mão do Senhor e ele o inclinará para qualquer parte que quiser. E dizer, do segundo modo, que não pode nenhum pecado ser perdoado pela verdadeira penitência, também é errôneo. — Primeiro, porque repugna à misericórdia de Deus, do qual diz a Escritura, que é benigno e maviioso, paciente e de muita misericórdia e pode arrepender-se do mal. Ora, de certo modo Deus seria vencido pelo homem, se este quisesse que se delisse um pecado que Deus não quisesse deliro — Segundo, porque encontra a paixão de Cristo, pela qual a penitência é eficaz, assim como os outros sacramentos; pois, está escrito — Ele é a propiciação pelos nossos pecados, e não somente pelos nossos, mas também pelos de todo o mundo.

Donde devemos concluir que, absolutamente falando, todo o pecado pode ser apagado nesta vida, pela penitência.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Esaú não fez verdadeiramente penitência. O que se deduz do lugar da Escritura: Virão os dias do luto por meu pai e eu matarei a Jacó, meu irmão. — Semelhantemente, nem Antíoco fez verdadeira penitência. — Pois, lamentava-se da passada culpa, não por causa da ofensa a Deus, mas por causa da doença que no corpo sofria.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — As palavras citadas de Agostinho devem entender-se assim: Tão grande é a mácula desse pecado, que não pode mais sofrer a humildade da oração, isto é, facilmente. No mesmo sentido dizemos que não pode ser curado quem não pode facilmente sarar. Mas pode fazê-lo o poder da graça divina que às vezes converte no profundo do mar, no dizer da Escritura.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Essa palavra ou blasfêmia contra o Espírito Santo é a impenitência final, como explica Agostinho. A qual é absolutamente irremissível, porque acabada esta vida não há mais perdão dos pecados. — Ou se entendermos por blasfêmia contra o Espírito Santo o pecado cometido por malícia premeditada, ou ainda a blasfêmia direta contra o Espírito Santo, no dizer-se que não pode esse pecado ser perdoado, subentende-se facilmente, porque tal pecado não tem em si nenhuma causa de excusa. Ou então, que quem cometer tal pecado será punido nesta vida e na outra, como expusemos na Segunda Parte.

## **Art. 2 — Se o pecado pode ser perdoado sem a penitência.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que o pecado pode ser perdoado sem a penitência.**

1. — Pois, o poder de Deus sobre os adultos não é menor que sobre as crianças. Ora, às crianças se lhes perdoam os pecados sem a penitência. Logo, também aos adultos.

2. Demais. — Deus não ligou o seu poder aos sacramentos. Ora, a penitência é um sacramento. Logo pelo poder divino podem os pecados ser perdoados sem a penitência.

3. Demais. — Maior é a misericórdia de Deus que a do homem. Ora, por vezes um homem perdoa a ofensa recebida de outrem, mesmo que este se não penitencie dela. Pois, o próprio Senhor manda: Amai a vossos inimigos, fazei bem aos que vos têm ódio. Logo, com maior razão, Deus pode perdoar as ofensas, sem que os seus ofensores se penitenciem delas.

Mas, *em contrário*, o Senhor diz: Se aquela gente se arrepender do seu mal, também eu me arrependerei do mal que tenho pensado fazer contra ela. E assim, ao contrário, parece que, se não fizermos penitência, Deus não nos perdoará os pecados.

**SOLUÇÃO.** — É impossível o pecado atual mortal ser perdoado sem a penitência, tratando-se da penitência como virtude. Pois, sendo o pecado uma ofensa a Deus, do mesmo modo Deus perdoa o pecado, pelo qual perdoa a ofensa contra si cometida. Ora, a ofensa opõe-se diretamente à graça; pois, dizemos que uma pessoa ofendeu a outra pela repelir a esta da sua graça. Mas, como dissemos na Segunda Parte, entre a graça de Deus e a dos homens há a diferença seguinte: Ao passo que a graça dos homens não causa, mas pressupõe a bondade, verdadeira ou aparente, na pessoa grata, a graça de Deus causa a bondade no homem grato, porque a boa vontade de Deus, significada pela denominação de graça, é a causa do bem criado. Por isso pode dar-se que perdoemos a ofensa feita contra nós, sem nenhuma mudança da nossa vontade; mas não é possível Deus perdoar a ofensa feita por uma pessoa sem que haja mudança na vontade desta. Ora, a ofensa do pecado mortal procede da aversão da nossa vontade, de Deus, e da conversão aos bens efêmeros. Por isso é necessário, para repararmos a ofensa feita contra Deus, a nossa vontade mudar-se de modo a converter-se para Deus e detestar a conversão

supra-referida, com o propósito de emenda. O que constitui a penitência como virtude. Por onde, é impossível o pecado de alguém ser perdoado sem a penitência, como virtude. O sacramento da penitência porém, como dissemos, se perfaz pela mediação do sacerdote que liga e absolve, sem o qual pode Deus perdoar os pecados, como Cristo, perdoou à mulher adúltera e à pecadora, como lemos nos Evangelhos. As quais porém não perdoou os pecados, sem a virtude da penitência; pois, como diz Gregório, pela graça atraiu interiormente à penitência a pecadora que, por misericórdia acolhia exteriormente.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — As crianças são contaminadas apenas pelo pecado original, que não consiste numa desordem atual da vontade, mas numa certa desordem habitual da natureza, como dissemos na Segunda Parte. Por isso é-lhes perdoado o pecado, bastando a mudança da disposição habitual delas, pela infusão da graça e das virtudes, sem necessidade da mudança da inclinação atual. Mas ao adulto, sujeito de pecados atuais, consistentes numa desordem atual da vontade, não se lhe perdoam os pecados, mesmo na batismo, sem uma atual mudança da vontade, o que é obra da penitência.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A objeção procede, considerada a penitência como sacramento.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A misericórdia de Deus tem maior poder que a dos homens, por mudar a vontade humana, levando-nos a fazer penitência; o que a misericórdia do homem não pode fazer.

### **Art. 3 — Se pela penitência pode ser perdoado um pecado sem o serem os outros.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que pela penitência um pecado pode ser perdoado sem o serem os outros.**

1. — Pois, diz a Escritura: fiz que chovesse sobre uma cidade e sobre outra cidade não chovesse; uma parte ficou regada com a chuva, e outra parte, sobre a qual não dei chuva, secou-se. Expondo o que, diz Gregório: Quando aquele que odeia o próximo se corrige dos outros vícios, uma só e mesma cidade é em parte regada com a chuva e outra parte seca-se; pois, há pecadores que, vencendo certos vícios, continuam a cometer pecados graves. Logo, pode um pecado ser perdoado pela penitência, sem o serem os outros.

2. Demais. — Ambrósio diz: A primeira consolação é que Deus não esquece de fazer misericórdia; a segunda é a punição, quando na falta de fé, essa punição mesma serve de satisfação e de emenda. Logo, podemos nos emendar de um pecado, permanecendo no pecado de infidelidade.

3. Demais. — De coisas que de necessidade não existem simultaneamente, uma pode ser eliminada sem que a outra o seja. Ora, os pecados, como se estabeleceu na segunda Parte, não são conexos; e portanto um pode existir sem os outros. Logo, também um deles pode ser perdoado pela penitência, sem que o sejam os outros.

4. Demais. — Os pecados são dívidas que pedimos sejam perdoadas, quando rezamos na Oração Dominical: Perdoai-nos as nossas dívidas. Ora, às vezes perdoamos uma dívida sem perdoarmos outra. Logo, também Deus pode perdoar, pela penitência, um pecado, sem perdoar os outros.

5. Demais. — Pelo amor de Deus são perdoados os nossos pecados, segundo aquilo da Escritura: Com amor eterno te amei; por isso, compadecido de ti, te atraí a mim. Ora, nada impede que Deus nos ame

por um lado, e continue ofendido por outro. Assim, ama o pecador na sua natureza, mas o odeia pela culpa. Logo, parece que Deus pode, pela penitência, perdoar-nos um pecado, sem perdoar os outros.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Há muitos que se arrependem de ter pecado, mas não completamente, reservando-se certos pecados com os quais se comprazem. E não notam que o Senhor livrou do demônio possesso, curando-lhe ao mesmo tempo a surdez e a mudez, ensinando-nos por aí que só podemos ser curados de todos os pecados ao mesmo tempo.

**SOLUÇÃO.** — É impossível ser perdoado, pela penitência, um pecado, sem o serem os outros. — Primeiro, porque o ser o pecado perdoado consiste em ser perdoada a ofensa a Deus, pela graça. Por isso estabelecemos na Segunda Parte, que nenhum pecado pode ser perdoado sem a graça. Ora, todo pecado mortal contraria a graça e a exclui. Por onde, é impossível um pecado ser perdoado sem que o sejam os outros. — segundo, porque, como já dissemos o pecado mortal não pode ser perdoado sem verdadeira penitência, e esta requer que abandonemos o pecado, por ser contra Deus — o que é comum a todos os pecados mortais. Ora, o mesmo princípio de ação produz o mesmo efeito. Por onde, não pode ser verdadeiro penitente quem se arrepende de um pecado, e não dos outros. Pois, se lhe repugnassem os outros, por serem contra Deus, amável sobre todas as coisas — e isso o requer a verdadeira penitência pela sua natureza mesma — necessariamente havia de arrepender-se de todos. Donde se segue a impossibilidade de ser um pecado perdoado, sem que o sejam os outros. — Terceiro, porque encontraria a perfeição da misericórdia de Deus, cujas obras são perfeitas, na frase da Escritura. Por isso, de quem tem misericórdia a tem de maneira total. E tal é o que diz Agostinho: É de certo modo impiedade de infiel esperar meio perdão daquele que é a justiça.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Essas palavras de Gregório não devem entender-se como referentes à remissão da culpa, mas quanto à cessação do ato. Porque às vezes quem estava acostumado a cometer muitos pecados deixa um, mas não os outros. Isso certamente o faz por auxílio divino, o qual contudo, não chega até a remissão da culpa.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Essas palavras de Ambrósio não podem significar a fé pela qual cremos em Cristo. Pois, comentando aquilo do Evangelho — Se eu não viera e não lhes tivesse falado, não teriam eles o pecado, isto é, de infidelidade — diz Agostinho: Esse é o pecado que faz serem retidos todos os outros. Mas é a fé aí tomada pela consciência, porque às vezes, pelas penas sofridas pacientemente, conseguimos a remissão dos pecados de que não temos consciência.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Os pecados, embora não conexos quanto à conversão para os bens transitórios, são-no contudo quanto à aversão do bem incomutável, no que convêm todos os pecados mortais. E por aí têm a natureza de ofensa, que deve ser delida pela penitência.

**RESPOSTA À QUARTA.** — A dívida de uma coisa externa, por exemplo, de dinheiro, não contraria a amizade, que perdoa as dívidas. Por onde, pode uma ser perdoada, sem o serem as outras. Mas, a dívida da culpa contraria a amizade. Por isso não pode uma culpa ser perdoada sem que o sejam as outras. Pois, mesmo entre os homens, seria ridículo quem pedisse perdão de uma ofensa, mas não de outra.

**RESPOSTA À QUINTA.** — O amor com que Deus ama a natureza humana não se ordena ao bem da glória, da qual ficamos impedidos por qualquer pecado. Mas o amor da graça, pelo qual se faz a remissão do pecado mortal, ordena-nos para a vida eterna, segundo aquilo do Apóstolo: A graça de Deus é a vida eterna. Por onde, não há semelhança de razões.

## **Art. 4 — Se, perdoada a culpa pela penitência permanece o reato da pena.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que perdoada a culpa pela penitência, não permanece o reato da pena.**

1. — Pois, removida a causa, removido fica o efeito. Ora, a culpa é a causa do reato da pena; pois, somos dignos da pena, porque cometemos a culpa. Logo, perdoada a culpa, não pode permanecer o reato da pena.

2. Demais. — Como diz o Apóstolo, o dom de Cristo é mais eficaz que o pecado. Ora, pecando, incorremos simultaneamente na culpa e no reato da pena. Logo e com maior razão, o dom da graça perdoa simultânea mente a culpa e dele o reato da pena.

3. Demais. — O perdão dos pecados se dá, na penitência, pela virtude da paixão, segundo aquilo do Apóstolo: Ao qual propôs Deus para ser vítima de propiciação pela fé no seu sangue, pela remissão dos delitos passados. Ora, a paixão de Cristo é suficientemente satisfatória por todos os pecados, como se disse. Logo, depois da remissão da culpa, não permanece nenhum reato da pena.

Mas, *em contrário*, a Escritura refere que, tendo Davi penitente dito a Natan - Pequei contra o Senhor, respondeu-lhe Natan: Também o Senhor transferiu o teu pecado - não morrerás; todavia morrerá certamente o filho que te nasceu. O que foi pena de um pecado precedente, como no mesmo lugar se diz. Logo, perdoada a culpa, permanece o reato de uma certa pena.

**SOLUÇÃO.** — Como estabelecemos na Segunda Parte, dois elementos constituem o pecado mortal - a aversão do bem incomutável e a conversão desordenada para um bem mutável. Ora, da parte da aversão do bem incomutável, resulta para o pecado mortal o reato da pena eterna, que requiere seja eternamente punido quem pecou contra o bem eterno. Da parte da conversão para o bem mutável, enquanto desordenada, resulta para o pecado mortal o reato de alguma pena; porque a desordem da culpa não se reduz à ordem da justiça senão pela pena. Pois é justo que quem concedeu à sua vontade mais do que devia, sofra alguma pena contra a vontade; assim haverá igualdade. Donde o dizer a Escritura: Quanto se tem glorificado e vivido em deleites, tanto lhe dai de tormento e pranto. Mas como a conversão ao bem comutável é finita, não é devida, por ai, ao pecado mortal uma pena eterna. Por onde, se a conversão desordenada para o bem mutável não for acompanhada da a versão de Deus, como se dá no caso dos pecados veniais, não é devida ao pecado uma pena eterna, mas só temporal. Quando, pois, pela graça se perdoa a culpa, desaparece a versão de Deus, que tinha a alma, pois, pela graça ela se une com Deus. Portanto e conseqüentemente, fica simultaneamente eliminado o reato da pena eterna. Mas pode permanecer o reato de uma pena temporal.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A culpa mortal implica ao mesmo tempo a aversão de Deus e a conversão a um bem criado. Ora, como estabelecemos na Segunda Parte, a aversão de Deus é como o elemento formal dessa culpa; e a conversão ao bem criado, como o elemento material. Ora, removido de um ser o seu elemento formal, desaparece-lhe a espécie; assim, removido o racional, desaparece a espécie humana. Por onde, dizemos que é perdoada uma culpa mortal, por isso mesmo que a graça elimina a aversão que tem a alma de Deus, simultaneamente com o reato da pena eterna. Mas permanece o elemento material, isto é, a conversão desordenada para o bem criado, a que responde o reato da pena temporal.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Como estabelecemos na Segunda Parte, é próprio da graça agir em nós para nos justificar do pecado e cooperar conosco para agirmos retamente. Por onde, é a graça operante que

nos perdoa a culpa e o reato da pena eterna. Mas é a graça cooperante que nos perdoa o reato da pena temporal, enquanto que, sofrendo as penas pacientemente, com o auxílio da divina graça, somos absolvidos também do reato da pena temporal. Assim pois, o efeito da graça operante é anterior ao da graça cooperante; e por isso também a remissão da culpa e da pena eterna é anterior à plena absolvição da pena temporal. É verdade que ambas são efeitos da graça, mas a primeira vem só da graça, ao passo que a segunda, da graça e do livre arbítrio.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A paixão de Cristo é por si mesma suficiente para delir totalmente o reato da pena, não só eterna, mas ainda temporal. E, segundo o modo por que participamos da virtude da paixão de Cristo, recebemos também a absolvição do reato da pena. Ora, no batismo participamos totalmente da virtude da paixão de Cristo, pois pela água e pelo Espírito morremos com Cristo para o pecado e renascemos para uma vida nova. Por isso, no batismo alcançamos a remissão total do reato da pena. Mas na penitência participamos da paixão de Cristo ao modo dos nossos atos próprios e que são a matéria desse sacramento, como a água é a matéria do batismo, conforme dissemos. E por isso não ficamos absolvidos totalmente do reato da pena, logo depois do primeiro ato de penitência; pelo qual somos perdoados da culpa, mas só depois de completos todos os atos de penitência.

## **Art. 5 — Se, perdoada a culpa mortal, são delidos todos os resquícios do pecado.**

**O quinto discute-se assim. — Parece que, perdoada a culpa mortal, são delidos todos os resquícios do pecado.**

1. — Pois, diz Agostinho: Nunca o Senhor curou ninguém, que não o livrasse totalmente; assim curou totalmente um homem no sábado, curando-lhe ao mesmo passo e totalmente o corpo de toda doença e a alma de todo contágio do mal. Ora, os resquícios do pecado resultam da nossa inclinação para ele. Logo, não parece possível que, perdoada a culpa, permaneçam tais resquícios.

2. Demais. — Segundo Dionísio, o bem é mais eficaz que o mal, porque o mal não atua senão em virtude do bem. Ora, pecando caímos totalmente na miséria do pecado. Logo, com maior razão, fazendo penitência, ficamos também purificados de todos os resquícios do pecado.

3. Demais. — As obras de Deus são mais eficazes que as dos homens. Ora, pela prática de atos bons se nos desaparecem os restos do pecado contrário. Logo, com maior razão desaparecem pela remissão da culpa, que é obra de Deus.

Mas, *em contrário*, lemos no Evangelho que o cego a quem o Senhor restituiu a vista, recuperou primeiro uma vista imperfeita e por isso disse: Vejo os homens como árvores que andam. Depois foi-lhe restituída a vista completa, de sorte que via distintamente todos os objetos. Ora, a iluminação do cego significa a libertação do pecador. Logo, depois da primeira remissão da culpa, pela qual lhe é restituída a vista espiritual, ainda permanecem nele certos resquícios do pecado passado.

**SOLUÇÃO.** — O pecado mortal, pela conversão desordenada a um bem mutável, que implica, causa uma certa disposição na alma; ou mesmo um hábito, se os atos forem repetidos muitas vezes. Ora, como dissemos, a culpa do pecado mortal é perdoada, enquanto a graça faz desaparecer da alma a sua aversão de Deus. E desaparecido o concernente à aversão, pode contudo, ainda permanecer o concernente à conversão desordenada, porque esta pode existir sem aquela, como dissemos. Por onde, nada impede que, perdoada a culpa, permaneçam as disposições causadas pelos atos precedentes, que se chamam resquícios do pecado. Mas permanecem enfraquecidas e diminuídas, de modo que não nos

dominam. E isso, antes, a modo de disposições, que a modo de hábitos; assim como também permanece a concupiscência depois do batismo.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Deus quando cura o homem, fá-lo total e perfeitamente. Mas às vezes o faz de súbito, como quando restituiu imediatamente à sogra de Pedro a sua perfeita saúde, de modo que ela, levantando-se logo, se pôs a servi-los, como lemos, no Evangelho. Mas outras vezes o faz sucessivamente, como no caso referido, do cego iluminado. E ainda outras vezes, converte espiritualmente e com tanta comoção o coração humano, que o convertido de súbito alcança a perfeita saúde espiritual, não só com o perdão da culpa, mas com a disparição de todos os resquícios do pecado, como foi o caso da Madalena. Outras vezes enfim, primeiro perdoa a culpa pela graça operante; e depois, pela graça cooperante, elimina sucessivamente os resquícios do pecado.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O pecado, às vezes, produz logo uma fraca disposição, quando esta é causada por um só ato; outras vezes, uma disposição mais forte, quando esta é causada por muitos atos.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Um só ato humano não faz desaparecer todos os resquícios do pecado; pois, como diz Aristóteles, o homem depravado, conduzido a melhores práticas, começará aproveitando um pouco até tornar-se melhor. Mas, com o exercício multiplicado, chegará a ser bom, pela virtude adquirida. Ora, isso muito mais eficazmente o produz a divina graça, acompanhada de um só ou de vários atos.

## **Art. 6 — Se a remissão da culpa é efeito da penitência como virtude.**

**O sexto discute-se assim. — Parece que a remissão da culpa não é efeito da penitência como virtude.**

1. — Pois, a penitência é considerada virtude, enquanto princípio de atos humanos. Ora, os atos humanos não produzem a remissão da culpa, que é efeito da graça operante. Logo, a remissão da culpa não é efeito da penitência; enquanto virtude.

2. Demais. — Há certas outras virtudes mais excelentes que a penitência. Ora, a remissão da culpa não é considerada efeito de nenhuma outra virtude. Logo, também não é efeito da penitência, como virtude.

3. Demais. — A remissão da culpa não procede senão da virtude da paixão de Cristo, segundo aquilo do Apóstolo: Sem efusão de sangue não há remissão. Ora, a penitência, enquanto sacramento, obra em virtude da paixão de Cristo, assim como os outros sacramentos, conforme do sobredito se colige. Logo, a remissão da culpa não é efeito da penitência como virtude, mas enquanto sacramento.

Mas, *em contrário*. — Aquilo é propriamente causa de um efeito, sem o qual este não pode existir; pois, todo efeito depende da sua causa. Ora, a remissão da culpa Deus pode dá-la sem o sacramento da penitência; mas não, sem a penitência enquanto virtude, como se disse. Por isso, antes dos sacramentos da Lei Nova, Deus perdoava os pecados aos penitentes. Logo, a remissão da culpa não é efeito da penitência, como virtude.

**SOLUÇÃO.** — A penitência é virtude enquanto princípio de certos atos humanos. Ora, os atos humanos praticados por um pecador, como tal, constituem a matéria do sacramento da penitência. Mas, todos os sacramentos produzem o seu efeito, não só em virtude da forma, mas também em virtude da matéria; pois, de ambas se constitui a unidade do sacramento, como estabelecemos. Por onde, assim como a remissão da culpa se dá no batismo, não só em virtude da forma, mas também em virtude da matéria a saber, da água; mas mais principalmente em virtude da forma, da qual a própria água tira a sua virtude, assim também a remissão da culpa é efeito da penitência. Mais principalmente porém por virtude das

chaves, a qual os ministros têm, donde deriva o que este sacramento tem de formal, como dissemos. Secundariamente porém, o formal do sacramento deriva dos atos do penitente concernentes à virtude da penitência, mas enquanto esses atos de certo modo se ordenam às chaves da Igreja. Por onde é claro, que a remissão da culpa é efeito da penitência enquanto virtude; mas mais principalmente, enquanto é sacramento.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O efeito da graça operante é a justificação do ímpio, como dissemos na Segunda Parte. E essa justificação implica conforme mostramos no mesmo lugar, não só a infusão da graça e a remissão da culpa, como também o movimento do livre arbítrio, que de um lado, nos leva para Deus, um ato de fé formada, e de outro, nos afasta do pecado, por um ato de penitência. Mas esses atos humanos são aí como efeitos da graça operante, produzidos simultaneamente com a remissão da culpa. Por onde, a remissão da culpa não se opera sem o ato da virtude da penitência; embora seja efeito da graça operante.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A justificação do ímpio implica, não só um ato de penitência, mas também um ato de fé como dissemos. Por onde, a remissão da culpa não é considerada como efeito só da virtude da penitência, mas mais principalmente, da fé e da caridade.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A paixão de Cristo se ordena o ato da virtude da penitência, tanto pela fé como pela sua subordinação ao poder das chaves, que tem a Igreja. Por onde, de um e outro modo causa a remissão da culpa em virtude da paixão de Cristo.

Quanto ao objetado *em contrário*, respondemos, que o ato da virtude da penitência tem um caráter de necessidade tal, que sem ela não pode haver remissão da culpa, enquanto esta é um efeito inseparável da graça, pela qual principalmente a culpa é perdoada e que opera também em todos os sacramentos. E por isso daí se não pode concluir, que a graça é causa da remissão da culpa, mais principal que o sacramento da penitência. Mas devemos saber, que mesmo na vigência da Lei Velha e na da natureza, havia de certo modo o sacramento da penitência, como dissemos.

## **Questão 87: Da remissão dos pecados veniais.**

Em seguida devemos tratar da remissão dos pecados veniais.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

### **Art. 1 — Se o pecado venial pode ser perdoado sem a penitência.**

**O primeiro discute-se assim. — Parece que o pecado venial pode ser perdoado sem a penitência.**

1. — Pois, a verdadeira penitência exige, como se disse, que não só nos arrependamos do pecado passado, mas também formemos o propósito de não mais pecar no futuro. Ora, sem esse propósito ficam perdoados os pecados veniais; pois é certo que não podemos viver neste mundo sem cometermos pecados veniais. Logo, os pecados veniais podem ser perdoados sem penitência.

2. Demais. — Não há penitência sem a displicência atual dos pecados. Ora, os pecados veniais podem ser perdoados sem que nos causem nenhuma displicência; assim, quem, durante o sono, fosse morto por Cristo, entraria imediatamente no céu; o que não lhe seria possível se permanecesse em pecado venial. Logo, os pecados veniais podem ser perdoados sem penitência.

3. Demais. — Os pecados veniais se opõem ao fervor da caridade, como se disse na Segunda Parte. Ora, um contrário destrói o outro. Logo, pelo fervor da caridade, que pode existir sem a displicência atual do pecado venial, se opera a remissão dos pecados veniais.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz que há uma penitência quotidiana na Igreja pelos pecados veniais, a qual seria inútil se sem penitência pudessem eles ser perdoados.

**SOLUÇÃO.** — O perdão da culpa como dissemos, se opera pela união do homem com Deus de quem, de certo modo, ela o separa. Ora, essa separação é total pelo pecado mortal, e parcial pelo pecado venial. Pois, pelo pecado mortal a nossa alma se separa completamente de Deus, porque agimos contra a caridade; ao passo que o pecado venial retarda-nos o afeto, impedindo de aplicar-se prontamente a Deus. Por onde, ambos esses pecados podem ser perdoados pela penitência, pois por ambos a vontade se nos desordena pela imoderada conversão aos bens criados. Pois, assim como o pecado mortal não pode ser remitido, enquanto a vontade adere ao pecado, assim também não o pode o pecado venial, porquanto, permanecendo a causa, permanece o efeito. É necessária porém para a remissão do pecado mortal uma perfeita penitência, que nos leva a detestar atualmente o pecado mortal cometido, o quanto podemos, isto é, aplicando estudo em rememorar cada pecado mortal cometido para detestarmos cada um de per si. Mas isto não é necessário para a remissão dos pecados veniais; não bastando contudo a displicência habitual que temos, pelo hábito da caridade ou da virtude da penitência. Porque então a caridade não sofreria o pecado venial, o que é evidentemente falso. Donde resulta que é preciso uma certa displicência virtual; por exemplo, se o nosso afeto de modo nos leva para Deus e as coisas divinas, que nos desagrade e nos pese ter cometido tudo o que nos retarde o movimento para Deus, mesmo se nisso não pensemos atualmente. O que porém não basta para a remissão do pecado mortal, senão quanto aos pecados esquecidos depois de um exame diligente.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Constituídos em graça, podemos evitar todos os pecados mortais e cada um em particular; também podemos evitar cada pecado venial de per si, mas não todos como resulta do que dissemos na Segunda Parte. Por onde a penitência pelos pecados mortais requiere do pecador o propósito de se abster de todos os pecados mortais e de cada um em particular. Mas para a penitência dos pecados veniais basta o propósito de se abster de cada um em particular, mas não de

todos, o que não sofre a fraqueza da nossa vida mortal. Deve porém ter o propósito de preparar-se para diminuir os pecados veniais; do contrário correria o risco de regredir, por abandonar o desejo de progredir ou de arredar os impedimentos ao avanço espiritual — que são pecados veniais.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O sofrimento aceito por amor de Cristo tem força de batismo, como dissemos. E por isso purifica de roda culpa venial e mortal, salvo se a nossa vontade estiver atualmente presa ao pecado.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O fervor da caridade virtualmente implica a displicência dos pecados veniais, como dissemos.

## **Art. 2 — Se para a remissão dos pecados veniais é necessária a infusão da graça.**

**O segundo discute-se assim.** — Parece que para a remissão dos pecados veniais é necessária a infusão da graça.

1. — Pois, não há efeito sem causa própria. Ora, a causa própria da remissão dos pecados é a graça, pois não é pelos nossos próprios méritos que os pecados nos são perdoados. Donde o dizer o Apóstolo: Mas Deus, que é rico em misericórdia, pela sua extremada caridade com que nos amou, ainda quando estávamos mortos pelos pecados, nos deu vida juntamente em Cristo, por cuja graça sois salvos. Logo os pecados veniais não se remi sem a infusão da graça.

2. Demais. — Os pecados veniais não se perdoam sem a penitência. Ora, pela penitência se infunde a graça, como pelos outros sacramentos da Lei Nova. Logo, os pecados veniais não se perdoam sem a infusão da graça.

3. Demais. — O pecado venial deixa uma certa mácula na alma. Ora a mácula não se apaga senão pela graça, que é a brilho espiritual da alma. Logo, parece que os pecados veniais não são perdoados sem a infusão da graça.

Mas, *em contrário*, o pecado venial sobreveniente não priva da graça nem a diminui, como estabelecemos na Segunda Parte. Logo, pela mesma razão, para ser perdoado o pecado venial não é necessária nova infusão da graça.

**SOLUÇÃO.** — Qualquer realidade fica destruída pela sua contrária. Ora, o pecado venial não é contrário à graça habitual ou à caridade; apenas lhe retarda o ato, por nos prendermos demasiado aos bens criados, embora sem contrariar a vontade de Deus, como estabelecemos na Segunda Parte. Por onde, para ser apagado o pecado, não é necessária nenhuma graça habitual; mas basta, para a sua remissão um certo movimento da graça ou da caridade. Mas nos que têm o uso do livre arbítrio, únicos susceptíveis de pecado venial, não é possível a infusão da graça sem um movimento atual do livre arbítrio levando para Deus e fazendo abandonar o pecado. Por onde, sempre que uma nova graça é infundida, ficam remetidos os pecados veniais.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Também a remissão dos pecados veniais é efeito da graça pelo ato elícito que ela de novo produz; mas não por uma nova infusão na alma de alguma disposição habitual.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O pecado venial nunca é perdoado sem um certo ato da virtude de penitência, explícito ou implícito, como dissemos. Mas esse pecado pode ser apagado sem o sacramento

da penitência ministrado formalmente pela absolvição do sacerdote, como dissemos. Donde, pois não se segue que para a remissão do pecado venial seja necessária a infusão da graça, a qual, embora exista em cada sacramento, não existe contudo em qualquer ato virtuoso.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — No corpo pode haver mancha, de dois modos — pela privação do que lhe exige o esplendor da beleza, por exemplo, da cor conveniente ou da devida proporção dos membros; ou pela aderência de um corpo estranho, como o lodo ou o pó, que lhe ofusca a beleza. Assim também a alma pode ficar manchada pela privação do esplendor da graça em virtude de um pecado mortal; ou pela inclinação desordenada do afeto para algum bem temporal, resultado do pecado venial. Donde, para apagar a mancha do pecado mortal é necessária a infusão da graça; mas para apagar a do pecado venial basta algum ato procedente da graça que remova a adesão desordenada aos bens temporais.

### **Art. 3 — Se os pecados veniais ficam perdoados pela aspersion da água benta, pela bênção episcopal e práticas semelhantes.**

**O terceiro discute-se assim.** — Parece que os pecados veniais não ficam perdoados pela aspersion da água benta, pela bênção episcopal e práticas semelhantes.

1. — Pois, os pecados veniais não se perdoam sem a penitência, como se disse. Ora, a penitência, por si, basta para a remissão dos pecados veniais. Logo, as práticas referidas em nada contribuem para a remissão de tais pecados.

2. Demais. — Qualquer das práticas referidas tem a mesma relação com um pecado venial e com todos. Se portanto uma delas apaga um pecado venial, resulta, pela mesma razão, que apaga a todos. E assim, batendo no peito uma vez, fazendo uma vez aspersion de água benta, ficamos imunes de todos os pecados veniais — o que é inadmissível.

3. Demais. — Os pecados veniais induzem o reato da pena temporal. Assim, o Apóstolo, falando daquele que levanta sobre tal fundamento edifício de madeira, de feno e de palha, diz: O tal será salvo, se bem desta maneira como por intervenção do fogo. Ora, essas práticas, pelas quais se diz que os pecados veniais são perdoados, implicam uma pena mínima ou nula. Logo, não bastam para a plena remissão dos pecados veniais.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que pelos pecados leves batemos no peito e dizemos — Perdoai-nos as nossas dívidas. Por onde, o bater no peito e a Oração Dominical causam a remissão dos pecados veniais. E o mesmo se diga das outras práticas.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, para a remissão do pecado venial não é necessária a infusão de nova graça, mas basta um ato procedente da graça, pelo qual detestamos o pecado explicitamente, ou pelo menos implicitamente, como quando nos entregamos com fervor a amar a Deus. E assim, por três razões podem certas práticas causar a remissão dos pecados veniais. — Primeiro como meios pelos quais se infunde a graça; pois, a infusão da graça apaga os pecados veniais, como dissemos. E deste modo, pela Eucaristia e pela extrema unção, e universalmente por todos os pecados da Lei Nova, pelos quais é conferida a graça, ficam perdoados os pecados veniais. — Segundo por serem essas práticas acompanhadas de um certo movimento de detestação dos pecados. Assim, a confissão geral, o bater no peito e a Oração Dominical contribuem para a remissão dos pecados veniais. Pois, na Oração Dominical pedimos: Perdoai-nos as nossas dívidas. — Terceiro, em quanto implicam um certo movimento de reverência para com Deus e para com as coisas divinas. E, assim, a bênção episcopal, a aspersion da água

benta, qualquer unção sacramental, a oração numa igreja consagrada e outras práticas semelhantes, contribuem para a remissão dos pecados veniais.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Todas as práticas referidas causam a remissão dos pecados veniais, enquanto inclinam a alma ao movimento da penitência, consistente em detestarmos o pecado implícita ou explicitamente.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Todas as práticas referidas, por si mesmas, obram a remissão de todos os pecados veniais. Pode porém ficar impedida a remissão de certos pecados veniais, a que a nossa alma atualmente adere; assim como a simulação impede as vezes o efeito do batismo.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — As práticas em questão apagam por certo a culpa dos pecados veniais, quer em virtude de alguma satisfação, quer também em virtude da caridade, cujo movimento tais práticas provocam. Mas, qualquer delas nem sempre apaga totalmente o reato da pena, porque então, quem estivesse de todo isento do pecado mortal, pela aspersion da água benta tomaria logo o vôo para as alturas. O reato da pena porém é perdoado por essas práticas conforme o fervor com que nos damos a Deus, que se deixa mais ou menos mover pelos referidos meios.

#### **Art. 4 — Se o pecado venial pode ser remitido, sem que o mortal o seja.**

**O quarto discute-se assim. — Parece que o pecado venial pode ser remitido sem que o mortal o seja.**

1. — Pois, aquilo do Evangelho — O que de vós outros está sem pecado seja o primeiro que a apedrejá-la — diz uma Glosa: Todos esses estavam em pecado mortal; pois, os veniais lhes eram perdoados pelas cerimônias da Lei. Logo, o pecado venial pode ser remitido sem que o mortal o seja.

2. Demais. — Para a remissão do pecado venial não é necessária a infusão da graça. Mas é necessária para a remissão do pecado mortal. Logo, o pecado venial pode ser remitido sem que o mortal o seja.

3. Demais. — Mais dista um pecado venial de um mortal que de outro venial. Ora, um venial pode ser perdoado sem o ser outro, como se disse. Logo, um pecado venial pode ser perdoado sem que o seja o mortal.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Em verdade te digo que não sairás de lá, isto é, do cárcere, no qual o pecado mortal mete o homem, até não pagares o último ceitil, que significa o pecado venial. Logo, o pecado venial não pode ser perdoado sem que o seja também o mortal.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos o perdão de qualquer culpa nunca é possível senão em virtude da graça. Pois, como diz o Apóstolo, a graça divina faz com que o pecado de um homem não lhe seja imputado por Deus. O que a Glosa a esse lugar expõe como relativo ao pecado venial. Ora, quem vive em pecado mortal está privado da graça de Deus. Por onde, nenhum pecado venial lhe pode ser perdoado.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Por pecados veniais se entendem, no lugar aduzido, as irregularidades ou imundícies, que se contraíam em virtude da Lei.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Embora para a remissão do pecado venial não seja necessária uma nova infusão da graça habitual, é preciso porém algum ato da graça, de que não é susceptível quem está em pecado mortal.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O pecado venial não exclui totalmente a ação da graça, pela qual podem ser perdoados todos os pecados veniais. Ao passo que o pecado mortal exclui totalmente o hábito da graça,

sem o qual não pode ser perdoado nenhum pecado — mortal ou venial. Logo, não há semelhança de razão.

## Questão 88: Do redito dos pecados perdoados pela penitência

Em seguida devemos tratar do rédito dos pecados perdoados pela penitência.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

### **Art. 1 — Se os pecados perdoados ressurgem por causa de um pecado subsequente.**

**O primeiro discute-se assim. — Parece que os pecados subsequentes fazem ressurgir os pecados perdoados.**

1. — Pois, diz Agostinho: Que os pecados perdoados ressurgem na alma sem caridade fraterna, Cristo nô-lo ensina mui claramente na parábola do servo a quem o Senhor repetiu a dívida perdoada, por não querer esse servo perdoar a de seu companheiro. Ora, a caridade fraterna qualquer pecado mortal a faz desaparecer. Logo, qualquer pecado mortal subsequente faz ressurgirem os pecados já perdoados pela penitência.

2. Demais. — Aquilo do Evangelho: Tornarei para minha casa, de onde saí — diz Beda: Versículo para temer-se e não para explicar-se; ar fim de que a culpa que já críamos extinta em nós, não nos esmague quando a nossa incúria nos trazia descuidados. Ora, tal não se daria se ela não voltasse. Logo, a culpa perdoada pela penitência ressurgem.

3. Demais. — O Senhor diz: Se o justo se afasta da sua justiça e vier a cometer a iniquidade de nenhuma das obras de justiça que tiver feito se fará memória. Ora, nas obras de justiça que fez também se inclui a penitência precedente; pois, como dissemos, a penitência faz parte da justiça. Logo, ao penitente recaído no pecado não se lhe imputa a penitência precedente, pela qual alcançou o perdão dos pecados. Portanto, tais pecados ressurgem.

4. Demais. — Os pecados passados são cobertos pela graça, como claramente o diz o Apóstolo, citando aquilo da Escritura: Bem aventurados aqueles cujas iniquidades são perdoadas e cujos pecados são cobertos. Ora, um pecado mortal subsequente expulsa a graça. Logo, os pecados anteriormente cometidos ficam descobertos. E assim, parece que ressurgem.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Os dons e a vocação de Deus são imutáveis. Ora os pecados do penitente são perdoados por um dom de Deus. Logo, os pecados subsequentes não fazem ressurgir os pecados cometidos, como se Deus se arrependesse do dom do perdão.

2. Demais. — Agostinho diz: Quem se separou de Cristo e acabou esta vida privado da graça, para onde pode ir senão para a perdição? Mas não tem que dar contas dos pecados que lhe foram perdoados nem será condenado por causa do pecado original.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, dois elementos encerra o pecado mortal — a versão de Deus e a conversão para os bens criados. — Ora, tudo o que o pecado mortal encerra da parte da aversão, em si mesmo considerado, é comum a todos os pecados mortais; porque por qualquer pecado mortal o homem se separa de Deus. Por onde e conseqüentemente, a mácula resultante da privação da graça e o reato da pena eterna são comuns a todos os pecados mortais. E é este o sentido daquele lugar da Escritura: Quem faltar em um só ponto faz-se réu de ter violado a todos. — Mas da parte da conversão, os pecados mortais são diversos e às vezes contrários. Por onde, é manifesto, que da parte da conversão, o pecado mortal subsequente não faz ressurgirem os pecados mortais já perdoados; do

contrário resultaria, que o pecado de prodigalidade faria renascer em nós o hábito ou a disposição da avareza já perdoada; e então, um contrário seria a causa de outro, o que é impossível. — Mas considerando nos pecados mortais e de maneira absoluta o resultado da aversão, o pecado mortal subsequente nos priva da graça e nos torna réu da pena, eterna, como anteriormente o fomos. — A aversão porém no pecado mortal se diversifica de certo modo pela sua relação com os diversos movimentos de conversão para os bens criados, que são deles as causas diversas. De maneira que diferem a aversão, a mácula e o reato, conforme o pecado mortal donde resultam. E assim a questão vertente vem a ser o seguinte: se a mácula e o reato da pena eterna, enquanto causados pelos atos dos pecados já perdoados ressurgem em virtude do pecado subsequente. Ora, certos pensam que desse modo, os pecados mortais ressurgem, absolutamente falando. — Mas isto não é possível. Porque as obras do homem não podem tornar irritas as de Deus.

Ora, o perdão dos pecados anteriores foi obra da misericórdia divina. Portanto, não pode torná-lo irritado o pecado subsequente. Donde o dizer o Apóstolo: Porventura a sua incredulidade destruirá a fidelidade de Deus? Por isso outros, admitindo que os pecados ressurgem disseram, que Deus não perdoa os pecados ao penitente do qual sabe, na sua presciência, que tornará a pecar, mas só o perdoa pela sua justiça atual. Pois, embora preveja a punição eterna do pecador, por causa desses pecados, contudo a sua graça o torna atualmente justo. — Mas também isto não pode manter-se. Pois, posta absolutamente a causa, também resulta absolutamente o efeito. Se portanto a graça e os sacramentos da graça não obrassem a remissão dos pecados absolutamente, mas só condicionalmente e num futuro dependente, resultaria que a graça e os sacramentos da graça não seriam causa suficiente da remissão dos pecados. O que é errôneo por derogar à graça de Deus. Por onde, de nenhum modo podem ressurgir a mácula e o reato dos pecados precedentes, enquanto foram por tais atos causados. Pode dar-se porém, que o ato pecaminoso subsequente contenha virtualmente o reato do pecado anterior; isto é, quando, recaindo no pecado, por isso mesmo pecamos mais gravemente que antes o fizéramos, segundo àquilo do Apóstolo: Pela tua dureza e coração impenitente entesouras para ti ira no dia da ira, pelo só fato de ser desprezada a bondade de Deus, que espera pela nossa penitência. Pois, supõe um desprezo muito maior da bondade de Deus reincidirmos no pecado anteriormente perdoado; e tanto mais quanto maior é o benefício do perdão que o da simples paciência para com o pecador.

Assim, pois, pelo pecado subsequente, à penitência, ressurgem de certo modo o reato dos pecados anteriormente perdoados, não enquanto causado por esses pecados já perdoados mas enquanto causado pelo pecado perpetrado em último lugar, que fica mais grave, em virtude dos pecados anteriores. O que não é ressurgirem os pecados perdoados, absolutamente falando, mas de certo modo; isto é, enquanto virtualmente contidos no pecado subsequente.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — — As palavras citadas de Agostinho devem entender-se como referentes à volta dos pecados, quanto ao reato da pena eterna em si mesmo considerado. Porque a reincidente no pecado, após a penitência feita, incorre no reato da pena eterna, como já incorrera antes; mas não pela razão absolutamente o mesmo. Por isso Agostinho, depois de ter dito não reincide no mesmo pecado já perdoado, nem será condenado por causa do pecado original, acrescenta: Contudo, esse mesmo pecado sofrerá a morte que lhe era devida por causa dos pecados cometidos; pois incorrerá na morte eterna, merecida pelos pecados passados.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Com essas palavras não pretende dizer Beda, que a culpa antes perdoada nos oprima pela volta do reato passado; mas, pela reiteração do ato.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O pecado cometido depois da penitência faz cair no esquecimento os precedentes atos de justiça, enquanto merecedores da vida eterna; mas não enquanto obstáculos ao

pecado. Por onde, quem peca mortalmente, depois de ter pago o devido, não fica sendo réu como se não no tivesse pago. E muito menos cai no esquecimento o ato de penitência antes praticado, quanto à remissão da culpa, que é obra mais de Deus que do homem.

**RESPOSTA À QUARTA.** — A graça apaga a mácula e o reato da pena eterna, absolutamente falando: mas cobre os atos pecaminosos passados, de modo que por causa deles Deus não nos prive da graça e nos faça réu de pena eterna. E o que a graça faz uma vez, permanece perpetuamente.

## **Art. 2 — Se os pecados perdoados fá-los ressurgir a ingratidão, que se manifesta especialmente por quatro gêneros de pecados.**

**O segundo discute-se assim.** — Parece que os pecados perdoados não os faz ressurgir a ingratidão, que se manifesta especialmente pelos quatro gêneros seguintes de pecado: o ódio fraterno a apostasia da fé, o desprezo da confissão e a dor da penitência praticada, segundo alguém o disse em versos; Odeia os irmãos, torna-se apóstata, despreza a confissão. Pesa-se da penitência, a antiga culpa volta.

1. — Pois, tanto maior é a ingratidão, quanto mais grave é o pecado que cometemos contra Deus, depois do benefício da remissão dos pecados. Ora, certos pecados, como a blasfêmia contra Deus e o pecado contra o Espírito Santo, não mais graves que esses. Logo, parece que os pecados perdoados não voltam por via, antes, da ingratidão causada pelos referidos pecados, que pelos outros.

2. Demais. — Rabão diz: O Senhor entregou aos tormentos o servo mau, até que pagasse toda a dívida, porque não só os pecados que cometeu depois do batismo foram-lhe reputados a pena, mas também as manchas originais que no batismo se lhe apagaram. Ora, também os pecados veniais se contam como dívidas, e por causa deles pedimos: Perdoai-nos as nossas dívidas. Logo, também eles a ingratidão os faz voltar. E pela mesma razão, parece que os pecados veniais fazem ressurgir os pecados já perdoados, e não só os pecados referidos é que produzem esse efeito.

3. Demais. — Tanto maior é a ingratidão quando o pecado é cometido depois de se receber um benefício. Ora, entre os benefícios de Deus está também a inocência, pela qual evitamos o pecado. Assim, diz Agostinho: A tua graça devo não ter praticado todos os pecados que não cometi. Ora, a inocência é maior dom mesmo que a remissão de todos os pecados. Logo, não menos ingrato é para com Deus quem comete o primeiro pecado, depois da inocência que quem peca depois da penitência. E assim, parece que a ingratidão dos pecados referidos não é a maior causa da volta desses mesmos pecados.

Mas, *em contrário*, Gregório diz: Das palavras do Evangelho consta, que se não perdoamos de coração as injúrias que nos são feitas, também será exigido de nós o que já nos comprazíamos como perdoados pela penitência. E assim, a ingratidão especial, que supõe o ódio ao próximo, faz ressurgir os pecados já perdoados, o mesmo devendo dizer-se dos demais pecados referidos.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, afirmamos que os pecados perdoados pela penitência ressurgem enquanto o reato deles, por força da ingratidão, estão virtualmente contidos no pecado subsequente. Ora, a ingratidão pode ser cometida de dois modos. — Primeiro, agindo contra o benefício recebido. E deste modo, por qualquer pecado mortal subsequente à penitência voltam os pecados já cometidos, em virtude da ingratidão. — De outro modo, comete-se a ingratidão, não só agindo diretamente contra o benefício, mas ainda contra a forma do benefício recebido. E essa forma, considerada em relação ao benfeitor, é a remissão das dívidas. Portanto, procede contra essa forma quem não perdoa ao irmão

que lh'o pede, mas continua a odiá-lo. Considerada em relação ao penitente, que recebe esse benefício, descobrimos nele um duplo movimento do livre arbítrio. O primeiro para Deus, o que é um ato de fé informada; e contra isso procede quem apostata da fé. O segundo é o movimento do livre arbítrio para o pecado, que é um ato de penitência. Ora, pelo primeiro, como dissemos, detestamos os pecados passados: e contra isso procede quem se arrepende de ter feito penitência. Pelo segundo o ato de penitência desperta no penitente o propósito de sujeitar-se às chaves da Igreja pela confissão, segundo aquilo da Escritura: Eu disse: confessarei ao Senhor contra mim a minha injustiça; e tu me perdoaste a impiedade do meu pecado. E contra isto vai quem deixa de confessar-se, como havia prometido. — Por isso se diz que a ingratidão, que os referidos pecados supõem, faz ressurgirem os pecados anteriormente perdoados.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O que se atribui especialmente a esses dois pecados, referidos não é por serem mais graves que os outros; mas por se oporém mais diretamente ao benefício da remissão dos pecados.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Mesmo os pecados veniais e o pecado original voltam da maneira predita, assim como os pecados mortais, por se desprezar o benefício de Deus, pelo qual esses pecados foram perdoados. Nem por isso o pecado venial nos faz incorrer na ingratidão; porque, pecando venialmente, não agimos contra Deus, mas contra nós mesmos. Portanto, os pecados veniais de nenhum modo fazem ressurgir os pecados perdoados.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Qualquer benefício pode ser apreciado de dois modos. Pela sua quantidade e então a inocência é maior benefício de Deus que a penitência, chamada a segunda tábua depois do naufrágio. Ou relativamente a quem o recebe que é menos digno. E então é lhe feita uma graça maior e portanto, é mais ingrato se despreza o benefício. E deste modo, o benefício da remissão da culpa é maior quanto feito a quem é dele totalmente indigno. Donde, pois, resulta maior ingratidão.

### **Art. 3 — Se a ingratidão do pecado subsequente à penitência faz ressurgir um tão grande reato quanto o fora o dos pecados antes perdoados.**

**O terceiro discute-se assim.** — Parece que a ingratidão do pecado subsequente à penitência faz ressurgir um tão grande reato quanto o fora o dos pecados antes perdoados.

1. — Pois, tal a grandeza do pecado e tal a grandeza do benefício pelo qual ele é perdoado. E por consequência, a grandeza da ingratidão, pela qual esse benefício é desprezado. Ora, a quantidade de ingratidão depende da quantidade do reato subsequente. Logo, a ingratidão do pecado subsequente à penitência faz ressurgir um tão grande reato quanto o fora o reato de todos os pecados procedentes.

2. Demais. — Mais peca quem ofende a Deus que quem nos ofende. Ora, o servo manumisso e culpado é reduzido pelo Senhor à mesma escravidão que antes, e talvez pior. Logo e com maior razão, quem peca contra Deus depois de liberto pelo pecado recai no mesmo reato da pena em que estava antes.

3. Demais. — Refere o Evangelho que o Senhor, cheio de cólera, mandou Que o entregassem, aquele a quem os pecados perdoados tinham sido reimputados por causa da sua ingratidão, aos algozes até pagar toda a dívida. Ora, tal não se daria se a ingratidão causasse um tão grande reato como o foi o de todos os pecados passados. Logo, a ingratidão faz ressurgir um reato igual.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: O número dos golpes regular-se-á pela qualidade do pecado. Por onde, é claro, que um pequeno pecado não causa um grande reato, Mas às vezes o pecado mortal subsequente à penitência é muito menor que qualquer dos pecados antes perdoados. Logo, o pecado subsequente à penitência não faz surgir um tão grande reato quanto o fora o dos pecados já perdoados.

**SOLUÇÃO.** — Certos disseram, que o pecado subsequente produz, por causa da sua ingratidão, um tão grande reato quanto o fora o dos pecados já perdoados, além do reato próprio a esse pecado. — Mas não é necessário que assim seja. Porque, como vimos o reato dos pecados precedentes não volta por causa do pecado subsequente, enquanto resultava dos atos pecaminosos passados, mas enquanto procedente do ato desse pecado consecutivo à penitência. Por onde e necessariamente, a intensidade do reato, que ressurgir, há de depender da gravidade do pecado subsequente. Mas isto nem sempre se dá necessariamente, quer nos referimos à sua gravidade específica, como, por exemplo, no caso de ser o pecado subsequente uma fornicção simples, e os pecados terem sido adultérios, homicídios ou sacrilégios; quer consideremos a sua gravidade resultante da ingratidão anexa. Pois não é necessário seja a extensão da ingratidão absolutamente igual à quantidade do benefício recebido cuja quantidade depende da quantidade dos pecados anteriormente perdoados. Pode dar-se porém que, em relação ao mesmo benefício, um seja muito ingrato ou pela importância do benefício desprezado, ou pela gravidade da culpa cometida contra o benfeitor; ao passo que outro o se a pouco, ou por ter desprezado menos, ou por ter agido menos contra o benfeitor. Mas, proporcionalmente, a quantidade da ingratidão se muda pela quantidade do benefício; suposto, pois um desprezo igual do benefício, ou igual a ofensa ao benfeitor, tanto mais grave será a ingratidão quanto maior for o benefício. — Por onde é manifesto, que não é de necessidade que, por causa da ingratidão, sempre o pecado subsequente cause um tão grande reato da pena quanto o era o dos pecados precedentes. Mas o é, que proporcionalmente, quanto mais e maiores foram os pecados perdoados, tanto maior volta o reato causado por qualquer pecado mortal subsequente à penitência.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O benefício da remissão da culpa tira a sua quantidade absoluta da quantidade dos pecados antes perdoados. Mas a extensão da ingratidão não recebe a sua quantidade absoluta da quantidade do benefício, senão da grandeza do desprezo ou da ofensa, como se disse. Por isso a objeção não colhe.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — O escravo manumisso não volta à anterior servidão por causa de qualquer ingratidão, mas por uma ingratidão grave.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Aquele a quem os pecados remitidos são reimputados por uma ingratidão subsequente, responde por toda a sua dívida, enquanto que o grau de culpabilidade incorrida pelos pecados precedentes reaparece proporcionalmente, e não absolutamente, na ingratidão subsequente, como dissemos.

#### **Art. 4 — Se a ingratidão, por causa da qual o pecado subsequente faz voltarem os pecados já perdoados, é um pecado especial.**

**O quarto discute-se assim.** — Parece que a ingratidão, por causa da qual o pecado subsequente faz voltarem os pecados já perdoados é um pecado especial.

1. — Pois, a retribuição às graças referidas constitui a reciprocidade (contrapassum) exigida pela justiça, como está claro no Filósofo. Ora, a justiça é uma virtude especial. Logo, a ingratidão é um pecado especial.

2. Demais. — Túlio introduz a gratidão como uma virtude especial. Ora, a ingratidão se opõe à gratidão. Logo, a ingratidão é um pecado especial.

3. Demais. — Um efeito especial procede de uma causa especial. Ora, a ingratidão produz o efeito especial de fazer de certo modo voltarem os pecados já perdoados. Logo, a ingratidão é um pecado especial.

Mas, *em contrário*. — O efeito de todos os pecados não constitui um pecado especial. Ora, qualquer pecado mortal nos torna ingratos para com Deus como do sobredito se colhe. Logo, a ingratidão não é um pecado especial.

**SOLUÇÃO.** — A ingratidão do pecador é às vezes um pecado especial; outras vezes não o é, não passando de uma circunstância geralmente conseqüente a todo pecado mortal cometido contra, Deus. Ora, o pecado se especifica pela intenção do pecador; por isso diz Aristóteles, quem adultera a fim de furtar, é, antes, ladrão, que adúltero. O pecador, pois, que por desprezo de Deus e do benefício recebido cometa um pecado, constitui este pecado uma espécie de ingratidão, e essa ingratidão do pecador é um pecado especial. Quem tiver porém tendo a intenção de cometer um pecado, por exemplo, o homicídio ou o adultério, dele não desiste porque implique desprezo de Deus, não será tal pecado um pecado especial, mas entrará na espécie de outro pecado como uma circunstância. Ora, como diz Agostinho, nem todo pecado é cometido por desprezo; e contudo por todos os pecados Deus é desprezado nos seus preceitos. Por onde, é manifesto que a ingratidão do pecador é às vezes um pecado especial; mas nem sempre. Donde se deduzem claras as respostas as objeções. — Pois, as primeiras concluem que a ingratidão, em si mesma, é uma espécie de pecado. — E a última objeção conclui que a ingratidão enquanto existente em todos os pecados, não é um pecado especial.

## **Questão 89: Da recuperação das virtudes pela penitência.**

Em seguida devemos tratar da recuperação das virtudes pela penitência.

E nesta questão discutem-se seis artigos:

### **Art. 1 — Se as virtudes se recuperam pela penitência.**

**O primeiro discute-se assim. — Parece que as virtudes não se recuperam pela penitência.**

1. — Pois, as virtudes perdoadas pela penitência não se poderiam recuperar se a penitência não causasse as virtudes. Ora, a penitência, sendo uma virtude, não pode ser causa de todas; sobretudo por, serem certas virtudes, como a fé, a esperança e a caridade, conforme foi dito; naturalmente anteriores à penitência. Logo, não se recuperam pela penitência.

2. Demais. — A penitência consiste em certos atos do penitente. Ora, as virtudes gratuitas não são causadas pelos nossos atos; pois, como diz Agostinho, as virtudes Deus as faz nascerem em nós, sem nossa cooperação. Logo, parece que pela penitência não recuperamos as virtudes.

3. Demais. — O virtuoso pratica atos virtuosos sem dificuldades e com prazer; por isso diz o Filósofo, que não é justo quem não se compraz em atos justos. Ora, muitos penitentes ainda praticam com dificuldades atos virtuosos. Logo, pela penitência não recuperamos as virtudes.

Mas, *em contrário*, como lemos no Evangelho, o pai mandou ao filho penitente se lhe desse o seu primeiro vestido, que, segundo Ambrósio, representa o manto da sabedoria, que é acompanhada simultaneamente por todas as virtudes, segundo aquilo da Escritura: Ensina a temperança e a prudência e a justiça e a fortaleza, que é o mais útil que há na vida para os homens. Logo, pela penitência recuperamos todas as virtudes.

**SOLUÇÃO.** — Pela penitência, como dissemos, remitem-se os pecados. Ora, a remissão dos pecados não pode ser senão pela infusão da graça. Donde se conclui que pela penitência se nos infunde a graça. Ora, da graça resultam todas as virtudes gratuitas, assim como da essência da alma fluem todas as potências, conforme estabelecemos na Segunda Parte. Donde se conclui que pela penitência recuperamos todas as virtudes.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A penitência é a causa de recuperamos as virtudes do mesmo modo pelo qual é a causa da graça, como já dissemos. Ora, é causa da graça enquanto sacramento: pois, como virtude é, antes, efeito da graça. Por onde, não é necessário que a penitência, enquanto virtude, seja a causa de todas as outras virtudes; mas, que o hábito da penitência seja causado simultaneamente com os hábitos das outras virtudes pelo sacramento da penitência.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Os atos humanos constituem a matéria do sacramento da penitência; mas o princípio formal deste sacramento depende do poder das chaves. Por onde, o poder das chaves é o que causa efetivamente a graça e as virtudes; mas instrumentalmente. E o ato primeiro do penitente se comporta como disposição última para conseguir a graça, isto é, a contrição; ao passo que os outros atos consequentes à penitência já procedem da graça e das virtudes.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Como dissemos, às vezes depois do primeiro ato da penitência, que é a contrição, permanecem certos resquícios dos pecados, isto é, disposições causadas pelos anteriores atos pecaminosos, donde resulta para o penitente uma certa dificuldade em praticar obras virtuosas. Mas, no concernente à inclinação mesma da caridade e das outras virtudes, o penitente pratica atos virtuosos

com prazer e sem dificuldade. Assim, o homem virtuoso pode, por acidente, experimentar dificuldade na prática de atos virtuosos, por causa do sono ou de alguma disposição do corpo.

## **Art. 2 — Se depois da penitência recuperamos o mesmo grau de virtude que antes tínhamos.**

**O segundo discute-se assim. Parece que depois da penitência recuperamos o mesmo grau de virtude que antes tínhamos.**

1. — Pois, diz o Apóstolo: Aos que amam a Deus todas as coisas Lhe contribuem para seu bem. Ao que diz a Glosa de Agostinho, ser isso de tal modo verdadeiro, que se qualquer desses eleitos se desviarem e saírem do bom caminho, Deus Lhes faz esses mesmos desvios redundarem úteis ao progresso no bem. Ora, tal não se daria se não recuperássemos o mesmo grau de virtude que antes tínhamos.

2. Demais. — Ambrósio diz: A penitência é uma ótima coisa, que reduz à perfeição todos os nossos defeitos. Ora, não seria tal, se não recuperássemos depois delas as nossas virtudes no mesmo grau que antes tínhamos.

3. Demais. — Aquilo da Escritura: — E da tarde e da manhã se fez o dia primeiro, diz a Glosa: A luz vespertina é a que perdemos pela nossa queda; a matutina é a que nos ilumina a ressurreição. Ora, a luz matutina é mais intensa que a vespertina. Logo, depois da penitência ressurgimos com maior graça ou caridade que antes tínhamos. O que também resulta das palavras do Apóstolo: onde abundou o pecado superabundou a graça.

Mas, *em contrário*. — A caridade progressiva ou a perfeita é maior que a caridade incipiente. Ora, às vezes decaímos da caridade progressiva para recomeçarmos pela caridade incipiente. Logo, sempre ressurgimos com menor virtude.

**SOLUÇÃO.** — Como dissemos, o movimento do livre arbítrio, suposta pela justificação do ímpio, é uma disposição última para a graça; por onde, a infusão da graça é concomitante com esse referido movimento do livre arbítrio, como estabelecemos na Segunda Parte. E nesse movimento está compreendido o ato de penitência, como dissemos. Ora, é manifesto que as formas suscetíveis de mais e de menos, tornam-se mais intensas ou mais remissas, segundo a disposição diversa do sujeito, conforme o mostramos na Segunda Parte. Donde vem que conforme o movimento do livre arbítrio, na penitência, é mais intenso ou mais remisso assim é maior ou menor a graça alcançada pelo penitente. Pode dar-se porém as vezes, que a intensidade do movimento da penitência seja proporcionado a uma graça maior que o era aquela donde o pecador decaiu pelo seu pecado; outras vezes pode ser proporcional a uma graça igual; enfim, outras, a uma menor. Por isso o penitente ora ressurgem com maior graça que primeiro tivera; ora, com graça igual; e ora, enfim, com menor. E o mesmo passa com as virtudes resultantes da graça.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Nem em todos os que amam a Deus contribui para o bem o fato de decaírem do amor de Deus pelo pecado. E isso bem o demonstram os que caem e nunca mais se levantam; ou se levantam é para cair de novo. Só contribui para os que por desígnio divino são chamados à santidade, isto é, os predestinados, cujas quedas são afinal seguidas da ressurreição. Assim, redundam-lhes em bem essas quedas, não porque sempre ressurgem em maior graça, mas numa graça mais permanente. Não, certo, da parte da graça, pois, quanto maior é a graça mais permanente é em si mesma; mas da parte mesma deles, que tanto mais estavelmente permanecer em graça, quanto mais

cautos são e humildes. Por isso a Glosa ao mesmo lugar acrescenta, que progridem no bem, os que caem, por voltarem mais humildes e se tornarem mais experimentados.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A penitência, em si mesma, tem a virtude de reparar todas as deficiências, em vista, da perfeição, e mesmo de promover a um estado ulterior. Mas isso fica as vezes impedido da nossa parte, que nos movemos para Deus e detestamos o pecado de modo mais remisso. Assim também no batismo, certos adultos alcançam maior ou menor graça, conforme as disposições diversas em que se encontram.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Essa assimilação de uma e outra graça à luz vespertina e matutina se funda na semelhança de ordem; porque à luz vespertina seguem-se as trevas da noite, e a luz do dia sucede à luz matutina; mas não visa a fazer uma comparação com os graus da graça. E também essas palavras do Apóstolo entendem da graça de Cristo, que supera toda a multidão dos pecados humanos. Não é porém verdade, em relação a todos, que quanto mais abundantemente pequem tanto mais abundante graça consigam; pesada a quantidade da graça habitual. Mas a graça é superabundante quanto à sua natureza mesma, porque tanto mais grátis é o benefício do perdão quanto é conferido a um maior pecador. — Embora às vezes os que pecaram muito também choram mais os seus pecados e alcançam assim um hábito mais abundante de graça e de virtudes, como foi o caso da Madalena.

Quanto ao objetado *em contrário* — devemos responder que, num mesmo sujeito, a graça do progresso é maior que a do começo; mas em pessoas diversas não é necessariamente assim. Pois, pode uma começar tendo maior graça que tem outra já no estado de progresso. Assim, diz Gregório: Que os homens dos tempos atuais e os do futuro saibam todos de quão grande perfeição, Bento, desde criança, recebeu a graça da conversão.

### **Art. 3 — Se pela penitência recobramos a nossa anterior dignidade.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que pela penitência não recobramos a nossa anterior dignidade.**

1. — Pois, aquilo da Escritura — A virgem de Israel caiu — diz a Glosa: Não nega que ressurja a virgem, mas que possa ressurgir; pois a ovelha que uma vez se transviou, embora reconduzida aos ombros do Pastor, não ascende contudo a uma tão grande glória, como a que nunca aberrou. Logo, pela penitência não recobramos a nossa anterior dignidade.

2. Demais. — Jerônimo diz: Os que não conservarem a dignidade do grau da sua vida divina contentem-se com salvar a alma; pois, retornar ao grau anterior é difícil. E Inocêncio Papa (I) diz, que os cânones constituídos em Nicéia excluem os penitentes, mesmo dos ínfimos graus do clericalato. Logo, pela penitência não recobramos a nossa dignidade anterior.

3. Demais. — Antes de pecarmos podemos ascender a um grau mais elevado. Mas isso não é dado ao penitente, depois do pecado. Assim, diz a Escritura: Os levitas que se apartaram longe de mim, nunca se achegarão a mim para fazerem a função do sacerdócio. E uma disposição do concílio Hilerdense determina: Os que servem aos santos altares se forem vítimas da lamentável fragilidade da carne e, os olhos postos em Deus, fizerem penitência, recobrem os lugares dos seus ofícios, mas não possam ser promovidos a mais altas dignidades. Logo, pela penitência não recobramos a nossa anterior dignidade.

Mas, *em contrário*, como se lê na mesma distinção, Gregório, escrevendo a Secundino, diz: Depois de ter dado a devida satisfação, permitimos que possa, um readquirir as suas honras. E o concílio Agatense

dispõe: Os clérigos contumazes, conforme o permitir a ordem da dignidade, sejam corrigidos pelo bispo; mas de modo que, quando emendados pela penitência, recobrem o grau da sua dignidade.

**SOLUÇÃO.** — Pelo pecado perde o homem uma dupla dignidade — uma relativa a Deus; a outra, relativa à Igreja. Ora, relativamente a Deus, perde duas dignidades. — Uma principal, pela qual era contado entre os filhos de Deus, em virtude da graça. E esta dignidade a recupera pela penitência. O que é significado pelo filho pródigo, ao qual arrependido o pai mandou restituir o seu primeiro vestido, o anel e os sapatos. — A outra dignidade que perde, e essa secundária, é a inocência. Dela, como lemos no mesmo lugar, se gloriava o filho mais velho, dizendo: Há tantos anos que te sirvo sem transgredir mandamento algum teu. E tal dignidade o penitente não na pode recuperar. Mas as vezes adquire uma outra maior, conforme o diz Gregório: Os que refletem na sua aberração de Deus, compensam suas perdas precedentes com os lucros subsequentes. Maior alegria por isso causam ao céu, assim como também o chefe, no combate, mais ama o soldado que, voltando, depois de ter fugido, ataca o inimigo mais impetuosamente, que o que nunca voltou as costas mas também nunca lutou com coragem. A dignidade eclesiástica perde-a o clérigo pelo pecado, se se tornou indigno do exercício dela. E essa não na pode recuperar. — Primeiro, se não fizer penitência. Por isso Isidoro escreve como lemos na referida distinção: Os cânones ordenam que recuperem os graus que ocupavam, os que deram a satisfação da penitência, ou fizeram uma condigna confissão dos pecados. Mas, ao contrário, os que não se emendam do vício da sua corrupção, não recuperem o grau das dignidades que tinham, nem a graça da comunhão. — Segundo, se fizer com negligência a penitência. Donde o dizer-se na mesma distinção: Quando esses clérigos penitentes não derem quaisquer mostras de humilde compunção, de nenhuma assiduidade na oração, de nenhuma prática do jejum ou de leituras piedosas, não podemos prever a negligência com que, se as recobram, exercerão as suas primitivas dignidades. — Terceiro, se cometer algum pecado que implique irregularidade. Por isso, na mesma distinção, dispõe um cânone de um concílio convocado pelo Papa Martinho: Quem desposar uma viúva, ou, mulher abandonada pelo marido, não seja admitido ao clericalato. Se nele se intrometeu subrepticamente, seja expulso. Semelhantemente, quem, depois do batismo, for réu de homicídio por ato, por conselho ou defesa do assassino. Isto porém não é em razão do pecado, mas da irregularidade. — Quarto, por causa do escândalo. Por isso lemos na mesma distinção: Os surpreendidos ou apanhados publicamente na prática do perjúrio, do furto ou da fornicção ou de outros crimes, decaíam das suas dignidades, segundo o estatuído pelos sagrados cânones. Pois, seria escândalo para o povo de Deus ter essas pessoas como superiores. Os que porém se confessarem em particular a um sacerdote de terem cometido esses pecados às ocultas, se tratarem de as expiar por jejuns, esmolas, vigílias e santas práticas, a esses também, conservadas as suas dignidades próprias, seja prometida a esperança do perdão da misericórdia de Deus. E ainda: Se os crimes irrogados não foram estabelecidos por uma sentença judicial ou não são notórios de nenhum outro modo, salvo os homicidas, não podem, depois da penitência, ser afastados do exercício das ordens já recebidas ou de as receberem.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O que se dá com a recuperação da virgindade também se dá com a da inocência, concernente à dignidade secundária relativamente a Deus.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Com as palavras citadas, Jerônimo não quer dizer que é impossível, mas difícil, recuperarmos, depois do pecado, a nossa primitiva dignidade. Porque isto não é concedido senão ao perfeito penitente, como se disse. — Quanto às prescrições dos cânones, que parece proibirem essa concessão, responde Agostinho escrevendo a Bonifácio: Não é porque desesperasse de poder perdoar, mas pelo rigor da sua disciplina, que a Igreja proibiu receber o clericalato, a ele voltar ou nele permanecer, a quem fez penitência de algum crime. O contrário seria pôr em discussão o poder das chaves dado à Igreja e do qual foi dito: Tudo o que tiverdes desatado na terra será desatado no céu. E

depois acrescenta: Assim, o santo rei Davi fez penitência dos seus crimes e contudo permaneceu na sua dignidade. E S. Pedro fez profunda penitência de ter negado ao Senhor, derramando amaríssimas lágrimas; e contudo permaneceu Apóstolo. Mas nem por isso julgemos supervacâneo o estudo daqueles que, mais tarde, aumentaram as humilhações da penitência, quando já isso nenhum detrimento causava à penitência. Tinham, como creio aprendido pela experiência que o apego ao poder das dignidades tornava, fictícia a penitência de certos pecadores.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — E essa disposição se entende dos que fazem penitência pública e não podem por isso ser alçados depois a uma dignidade maior. Assim também Pedro, depois da negação, foi constituído pastor das ovelhas de Cristo, como lemos no Evangelho. Ao que diz Crisóstomo: Pedro, depois da negação e da penitência, ficou com maior confiança em Cristo. Pois, aquele que na Ceia não ousava interrogar e pediu a João que o fizesse em seu lugar, a esse foi confiada depois a chefia sobre seus irmãos, e não só não cometeu a outrem o interrogar o que lhe concernia, mas, quanto ao mais, ele próprio interrogou o Mestre em nome de João.

#### **Art. 4 — Se as obras virtuosas feitas com caridade, podem ser mortificadas.**

**O quarto discute-se assim.** — Parece que as obras virtuosas feitas com caridades não podem ser mortificadas.

1. — Pois, o não existente não é susceptível de qualquer mudança. Ora, morrer é passar da vida para a morte. Logo, como as obras virtuosas, depois de feitas, já não existem, parece que não podem já ser mortificadas.

2. Demais. — Pelas obras virtuosas feitas com caridade merecemos a vida eterna. Ora, subtrair o prêmio a quem o merece é injustiça, de que Deus não é capaz. Logo, não é possível as obras virtuosas feitas com caridade serem mortificadas pelo pecado subsequente.

3. Demais. — O mais forte não pode ser destruído pelo mais fraco. Ora, as obras de caridade são mais fortes que quaisquer pecados; pois, como diz a Escritura, a caridade cobre todos os delitos. Logo, parece que as obras feitas com caridade não podem ser mortificadas pelo pecado mortal.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Se o justo se apartar da sua justiça, de nenhuma das obras de justiça que tiver leito se fará memória.

**SOLUÇÃO.** — Os seres vivos perdem pela morte as suas operações vitais. Por isso, em virtude de uma certa semelhança, dizemos que estão mortificadas as coisas impedidas de produzir o seu efeito ou operação própria. Ora, o efeito das obras virtuosas, feitas com caridade, é levar à vida eterna. E esta fica impedida pelo pecado mortal subsequente, que priva da graça. E assim, dizemos que as obras feitas com caridade são mortificadas pelo pecado mortal subsequente.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Assim como as obras pecaminosas passam em ato, mas ficam em reato, assim as obras feitas com caridade, depois de passadas em ato, permanecem pelo mérito na aceitação de Deus. E sendo assim, são mortificadas, enquanto ficamos impedidos de obter a recompensa delas.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Sem injustiça podemos ficar privados das recompensas que merecemos, quando delas nos tornamos indignos pela culpa subsequente. Pois, o que já recebemos as vezes justamente o perdemos, por nossa culpa.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Não é pelo poder das obras pecaminosas que são mortificadas as obras anteriormente feitas com caridade; mas, pela liberdade da vontade, em virtude da qual podemos decair do bem para o mal.

### **Art. 5 — Se as obras mortificadas pelo pecado revivem pela penitência.**

**O quinto discute-se assim. — Parece que as obras mortificadas pelo pecado não revivem pela penitência.**

1. — Pois, assim como pela penitência subsequente se perdoam os pecados passados, assim também pelo pecado subsequente são mortificadas as obras anteriormente feitas com caridade. Ora, os pecados perdoados pela penitência não tornam, como se disse. Logo, parece que também as obras mortificadas, pela caridade não revivem.

2. Demais. — Dizemos que as obras são mortificadas, por semelhança com os animais que morrem como se disse. Ora, o animal morto não pode voltar de novo à vida. Logo, nem as obras mortificadas podem de novo reviver pela penitência.

3. Demais. — As obras feitas com caridade merecem a glória conforme a intensidade da graça ou da caridade. Ora, pode dar-se que, pela penitência, retornemos a um estado de menor graça ou caridade. Logo, não conseguiremos a glória relativa ao mérito das obras anteriores. E assim parece, que as obras mortificadas pelo pecado não revivem.

Mas, *em contrário*, aquilo da Escritura — Eu vos recompensarei os anos, cujos frutos comeu o gafanhoto, diz a Glosa: Não sofrerei se perca a abundância que perdestes pela perturbação do vosso espírito. Ora, essa abundância é o mérito das boas obras, perdido pelo pecado. Logo, pela penitência revivem as obras meritórias anteriormente praticadas.

**SOLUÇÃO.** — Certos disseram, que as obras meritórias, mortificadas pelo pecado subsequente, não revivem pela subsequente penitência, considerando que essas obras não permanecem de modo a poderem ser vivificadas de novo. — Mas isto não as pode impedir de se vivificarem. Pois; a virtude de conduzir à vida eterna, e que constitui a vida delas, não a têm só enquanto atualmente existem; mas ainda depois de deixarem de existir em ato, enquanto permanecem na aceitação divina. Pois assim permanecem, em si mesmas consideradas mesmo depois de mortificadas pelo pecado; porque Deus sempre aceitará essas obras, como foram feitas, e os santos se regozijarão com elas, segundo aquilo da Escritura: Guarda o que tens, para que ninguém tome a tua coroa. Mas o não serem eficazes, para conduzir à vida eterna quem as fez, provém do impedimento do pecado sobreveniente que tornou o autor delas indigno da vida eterna. Mas esse impedimento desaparece pela penitência, enquanto que por ela se perdoam os pecados. Donde se conclui que as obras, primeiro mortificadas, recuperam pela penitência a eficácia de conduzir o seu autor a vida eterna, e isso é reviverem. Por onde é claro que as obras mortificadas revivem pela penitência.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — — As obras do pecado ficam em si mesmas apagadas pela penitência; de modo que delas, pela misericórdia de Deus, não permanece nem a mancha nem o reato. Ao contrário, as obras feitas com caridade não são mortificadas por Deus, mas lhe permanecem na aceitação; encontram porém obstáculo da parte do homem, que as pratica. E assim, removido o impedimento da parte do homem, autor delas, Deus dá da sua parte, o que essas obras mereciam.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — As obras feitas com caridade não são em si mesmas mortificadas como dissemos; mas só pelo impedimento superveniente por parte do autor delas. Ora, os animais morrem em si mesmos considerados, quando privados do princípio vital. Logo, o símile não colhe.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — O que pela penitência ressurgente a um estado de menor caridade, alcança por certo o prêmio essencial, conforme a intensidade da caridade em que vive. Terá porém alegria maior com as obras feitas no estado da primeira caridade, que com as que praticou no estado ulterior — e isso constitui um prêmio accidental.

## **Art. 6 — Se pela penitência subsequente também as obras mortas, isto é, não feitas com caridade, revivem.**

**O sexto discute-se assim.** — Parece que pela penitência subsequente, mesmo as obras mortas, isto é, não feitas com caridade, revivem.

1. — Pois, é mais difícil chegar a vida eterna o mortificado — o que nunca se dá na ordem da natureza — que o ser vivificado o que nunca foi vivo — pois, de seres não vivos podem ser naturalmente gerados certos seres vivos. Ora, as obras mortificadas revivem pela penitência, como se disse. Logo, e com maior razão, as obras mortas podem reviver.

2. Demais. — Removida a causa, removido fica o efeito. Ora, a causa pela qual as obras pertencentes ao gênero das boas obras, feitas sem caridade, não foram vivas, foi a falta da caridade e da graça. Ora, essa falta desaparece pela penitência. Logo, pela penitência as obras mortas revivem.

3. Demais. — Jerônimo, comentando o lugar da Escritura — Semeaste muito, diz: Quando vires alguém praticar, entre muitas obras pecaminosas, certas que são justas, não creias seja Deus tão injusto a ponto de esquecer-se de umas poucas obras boas por causa de muitas más. Ora, isto sobretudo se dá quando os males passados são apagados pela penitência. Logo, parece que pela penitência Deus remunera as obras boas praticadas, antes da penitência, no estado de pecado; e isso é vivificá-las.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo: Se eu distribuir todos os meus bens em sustento dos pobres e se entregar o meu corpo para ser queimado se todavia, não tiver caridade, nada disto me aproveita. Ora, assim não seria se ao menos fossem vivificadas pela penitência subsequente. Logo, a penitência não vivifica as obras mortificadas.

**SOLUÇÃO.** — De dois modos podemos dizer que uma obra é morta. — Primeiro, efetivamente, isto é, por ser causa da morte. E neste sentido dizemos que as obras do pecado são mortas, segundo aquilo do Apóstolo: O sangue de Cristo limpará a nossa consciência das obras da morte. Ora, essas obras mortas a penitência não as vivifica, mas antes as destrói; segundo ainda o Apóstolo, não lançando de novo o fundamento da penitência das obras mortas. — Noutro sentido as obras mortas assim se chamam privativamente, isto é, por carecerem da vida espiritual, procedente da caridade, pela qual a alma se une com Deus, de qual vive, como o corpo, pela alma. E neste sentido também a fé sem a caridade se chama morta, segundo a Escritura: A fé sem obras é morta. Também neste sentido todas as obras genericamente boas, se forem feitas sem caridade, chamam-se mortas; isto é, por não procederem do princípio da vida; como se disséssemos que o som de uma citara da uma voz morta. Por onde, a diferença entre obras de morte e de vida se funda na relação com o princípio donde procedem. Ora, as obras não podem resultar duas vezes do seu princípio, porque passam e não podem tornar a ser numericamente as mesmas. Por isso é impossível obras mortas tornarem a reviver pela penitência.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Na ordem natural, tanto os seres mortos como os mortificados estão privados do princípio vital. Ora, as obras se chamam mortificadas, não relativamente ao princípio donde procederam, mas em relação a um impedimento intrínseco. Mortas porém se chamam relativamente ao seu princípio. Logo, não colhe a comparação.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — As obras do gênero das boas, feitas sem caridade, chamam-se mortas por falta da caridade e da graça, como seus principias. Ora, a penitência subsequente não faz com que procedam desse tal princípio. Por isso, a objeção não colhe.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Deus se lembra das boas obras que praticamos no estado de pecado; não para as remunerar na vida eterna, o que só cabe às obras vivas, isto é, às feitas com caridade. Mas lhes dá uma remuneração temporal. Assim, diz Gregório: Se o rico do Evangelho não tivesse feito algum bem e não tivesse por ele recebido já em vida uma remuneração, não lhe diria de nenhum modo Abraão — Recebeste bens em tua vida — Ou também podemos referir esse lembrar-se das boas obras no abrandamento da condenação contra o pecador pronunciada. Donde o dizer Agostinho: Não podemos dizer que fosse melhor ao cismático martirizado evitar todos os sofrimentos padecidos, negando a Cristo. De modo que o lugar do Apóstolo — Se entregar o meu corpo para ser queimado, se todavia não tiver caridade, de nada me aproveita — seja entendido como significando que nada aproveita para alcançar o reino dos céus; mas que aproveita para abrandar os suplícios da condenação final.

## Questão 90: Das partes da penitência em geral

Em seguida devemos tratar das partes da penitência. E primeiro em geral, segundo, de cada uma em especial.

Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

### Art. 1 — Se devemos distinguir partes na penitência.

**O primeiro discute-se assim. — Parece que não devemos distinguir partes na penitência.**

1. — Pois, é por via dos sacramentos que a virtude divina obra secretamente a nossa salvação. Ora, a virtude divina é una e simples. Logo, não devemos distinguir parte na penitência, que é um sacramento.

2. Demais. — A penitência tanto é virtude como sacramento. Ora, enquanto virtude, não tem partes, porque a virtude é um hábito, que é uma simples qualidade da alma, semelhantemente, não devemos atribuir partes à penitência, como sacramento, porque não distinguimos partes no batismo e nos outros sacramentos. Logo, de nenhum modo devemos introduzir partes na penitência.

3. Demais. — A matéria da penitência é o pecado, como se disse. Ora, no pecado não distinguimos partes. Logo, nem na penitência devemos distingui-las.

Mas, *em contrário*, as partes são as que integram a perfeição de um ser. Ora, a perfeição da penitência se integra por muitos elementos, a saber: a contrição, a confissão e a satisfação. Logo, a penitência tem partes.

**SOLUÇÃO.** — Partes de um todo se chamam as em que ele materialmente se divide; pois, as partes estão para o todo, como a matéria para a forma. Por isso Aristóteles coloca as partes no gênero da causa material; mas o todo, no gênero da causa formal. Por isso, onde quer que encontremos uma pluralidade material, aí encontraremos partes. Ora, como dissemos da penitência são os atos humanos a matéria. Por onde, sendo vários os atos humanos necessários à perfeição da penitência, a saber - a contrição, a confissão e a satisfação, como se dirá mais abaixo, resulta que o sacramento da penitência tem partes.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Todos os sacramentos têm a simplicidade em razão da virtude divina que neles obra. Ora, a virtude divina, por causa da sua magnitude, pode obrar por um só ou por muitos. Razão por que podemos distinguir partes em certos sacramentos.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A penitência, como virtude, não é susceptível de partes; pois, os atos humanos, multiplicados na penitência, não se relacionam com o hábito da virtude como partes, mas como efeitos. Donde se conclui que a penitência é susceptível de partes como sacramento, do qual os atos humanos constituem a matéria. Ao passo que esses atos não constituem a matéria dos outros sacramentos, que é a realidade exterior; ou simples, como a água ou composta, como o óleo, ou crisma. Por isso os outros sacramentos não são susceptíveis de partes.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Os pecados são a matéria remota da penitência, isto é, enquanto matéria ou objeto dos atos humanos, que constituem a matéria própria da penitência, como sacramento.

## **Art. 2 — Se são convenientemente assinaladas as seguintes partes da penitência — a contrição, a confissão e a satisfação.**

**O segundo discute-se assim. — Parece que não são convenientemente assinaladas as seguintes partes da penitência - a contrição, a confissão e a satisfação.**

1. — Pois, a contrição existe no coração; e assim constitui penitência interior. Ao passo que a confissão se faz pela boca e a satisfação pelas obras; e assim essas duas últimas pertencem à penitência exterior. Ora, a penitência interior não é sacramento; mas só a penitência exterior, dependente dos sentidos. Logo, não estão convenientemente assinaladas essas partes da penitência.

2. Demais. — Pelos sacramentos da Lei Nova é conferida a graça, como se disse. Ora, pela satisfação nenhuma graça é conferida. Logo, a satisfação não é parte do sacramento.

3. Demais. — Não é o mesmo ser fruto e parte de uma coisa. Ora, a satisfação é fruto da penitência, segundo aquilo da Escritura: Fazei frutos dignos da penitência. Logo, não é parte da penitência.

4. Demais. — A penitência se ordena contra o pecado. Ora, o pecado podemos cometê-lo só no coração, pelo consentimento, como se estabeleceu na Segunda Parte. Logo, também a penitência. Portanto, não devem considerar-se partes da penitência a confissão oral e a satisfação das obras.

Mas, *em contrário*. — Parece que devemos distinguir várias partes na penitência. Pois, parte do homem se considera, não só o corpo, que é a sua matéria; mas também a alma, que é a sua forma. Ora, os três elementos referidos, sendo atos do penitente, constituem a matéria dela; sendo a forma a absolvição dada pelo sacerdote. Logo, a absolvição do sacerdote deve ser considerada a quarta parte da penitência.

**SOLUÇÃO.** — Há duas espécies de partes, como o ensina Aristóteles: a parte da essência e a parte da quantidade. As partes da essência são, naturalmente, a forma e a matéria; e logicamente, o gênero e a diferença. Ora, deste modo, em cada sacramento distinguimos a matéria e a forma como partes da essência deles; por isso dissemos que os sacramentos consistem em realidades e palavras. Mas como a quantidade faz parte da matéria, as partes quantitativas são partes da matéria. E assim, especialmente no sacramento da penitência distinguimos partes, como dissemos, relativas aos atos do penitente, que são a matéria deste sacramento. Mas, como dissemos, compensa-se de um modo a ofensa na penitência e, de outro, na justiça vindicativa. Pois, na justiça vindicativa a compensação depende arbítrio do juiz e não da vontade do ofensor ou do ofendido. Ao passo que na penitência a compensação da ofensa se realiza segundo a vontade do pecador e o arbítrio de Deus contra quem pecou. Porque aí não se requer só a reintegração da igualdade da justiça, como no caso da justiça vindicativa, mas ainda a reconciliação da amizade, o que se realiza pela recompensa do ofensor segundo a vontade do ofendido. Assim, pois, exige-se, da parte do penitente: primeiro, a vontade de compensar, o que se realiza pela contrição; segundo, a sujeição ao arbítrio do sacerdote, representante de Deus, o que se realiza pela confissão, e terceiro, recompensar segundo o arbítrio do ministro de Deus, e isso se opera pela satisfação. Por onde, a contrição, a confissão e a satisfação se consideram partes da penitência.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A contrição existe, essencialmente no coração e pertence à penitência interior; mas virtualmente, pertence à penitência exterior, isto é, enquanto implica o propósito de confessar e satisfazer.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A satisfação confere a graça, enquanto querida, e a aumenta, enquanto executada, como o faz o batismo com os adultos, conforme dissemos.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — A satisfação é parte do sacramento da penitência, e fruto da virtude da penitência.

**RESPOSTA À QUARTA.** — Mais elementos requerem o bem, que procede de uma causa íntegra, que o mal, que nasce de qualquer delito, segundo Dionísio. Por isso, embora o pecado se consume no consentimento do coração, contudo para ser completa, a penitência requer a contrição do coração, a confissão oral e a obra satisfatória.

### **Art. 3 — Se as três partes referidas são partes integrantes da penitência.**

**O terceiro discute-se assim. — Parece que as três partes referidas não são partes integrantes da penitência.**

1. — Pois, a penitência, como se ordena contra o pecado. Ora, o pecado de coração de boca e de obras são partes subjetivas do pecado e não partes integrantes; pois, qualquer delas se chama pecado. Logo, também a contrição do coração, a confissão oral e a obra satisfatória não são partes integrantes da confissão.

2. Demais. — Nenhuma parte integrante compreende em si outras partes que se dela distinguem. Ora, a contrição contém em si a confissão e o propósito da satisfação. Logo, não são partes integrantes.

3. Demais. — O todo se constitui, simultânea e igualmente, das suas partes integrantes; assim, a linha, das suas partes. Ora, tal não se dá no caso vertente. Logo, os referidos elementos não são partes integrantes da penitência.

Mas, *em contrário*. - Partes integrantes se chamam aquelas com que se completa a perfeição do todo. Ora, as três partes referidas integram a perfeição mesma da penitência. Logo são partes integrantes da penitência.

**SOLUÇÃO.** — Certos consideraram essas três partes como partes subjetivas da penitência. Mas isto não pode ser. Porque cada parte subjetiva encerra igual e simultaneamente, a virtude do todo; assim tudo o existente de poder ativo na animalidade, como tal, se manifesta em cada uma das espécies animais, que são simultânea e igualmente as divisões do gênero animal. O que não se dá com o nosso caso. Por isso outros disseram que são partes potenciais. - O que também não pode ser verdade. Porque em cada parte potencial está o todo na totalidade da sua essência; assim a essência total da alma está em qualquer das suas potências. O que não se dá no caso vertente. Donde se conclui, que as referidas partes são partes integrantes da penitência; e a essência delas exige, que o todo não esteja em cada uma das partes, nem na totalidade da sua virtude, nem na totalidade da sua essência, mas em todas simultaneamente.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O pecado, sendo por essência mau pode consumir-se na desordem de um só dos elementos dos nossos atos, como dissemos. Por isso, o pecado que se consuma só no coração, é uma espécie de pecado. Outra espécie é a do que se consuma por palavras e por obras. E a terceira espécie é a do que se consuma no coração e por obras. E de tal pecado as como partes integrantes são as que se consomem no coração, por palavras e pelas obras. Ora, o mesmo passa com a penitência, que tem, como partes integrantes, o que lhe advém do coração, da boca e das obras.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — Uma parte integrante pode conter o todo, embora, não na sua essência; pois, os alicerces contêm de certo modo todo o edifício, virtualmente. E é desta maneira que a contrição abrange virtualmente toda a penitência.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Todas as partes integrantes ordenam-se umas para as outras, de certo modo. Mas umas ocupam uma ordem apenas local, quer se sigam umas às outras, como as partes de um exército; quer se toquem como as partes de um acervo; quer constituam um conjunto, como as partes de uma casa; quer formem uma continuidade, como as partes de uma linha. Mas outras partes supõem, além dessa, uma ordem de virtudes ativas, como as partes de um animal, das quais a primeira em virtude ativa é o coração, dependendo as outras, entre si, numa certa ordem de virtudes ativas. A terceira ordenação de partes é a temporal, como as partes do tempo e do movimento. Por onde, as partes da penitência mantêm entre si uma ordem de virtudes ativas e de tempo, que são os atos; mas não uma ordem de situação, porque não têm posição.

#### **Art. 4 — Se a penitência está convenientemente dividida em penitência anterior ao batismo, penitência dos pecados mortais e penitência dos pecados veniais.**

**O quarto discute-se assim.** — Parece que a penitência está inconvenientemente dividida em penitência anterior ao batismo, penitência dos pecados mortais e penitência dos pecados veniais.

1. — Pois, a penitência é a segunda tábua depois do batismo, como se disse; sendo o batismo a primeira tábua. Logo, o que é anterior ao batismo não deve ser considerado espécie da penitência.

2. Demais. — O que pode destruir o mais também pode destruir o menos. Ora, o pecado mortal é maior pecado que o venial. Logo, a penitência dos pecados mortais também serve para os veniais. Portanto, não se devem distinguir diversas espécies de penitência.

3. Demais. — Assim como depois do batismo pecamos venial e mortalmente, assim também antes do batismo. Se, portanto, antes do batismo, distingue-se a penitência dos pecados veniais da dos mortais, pela mesma razão devemos fazer essa distinção antes do batismo. Logo, a penitência não se divide convenientemente nas três espécies referidas.

Mas, *em contrário*, Agostinho dá as três referidas espécies de penitência.

**SOLUÇÃO.** — Essa divisão é da penitência como virtude. Ora, devemos considerar que qualquer virtude regula a sua ação pelas exigências da circunstância de tempo, como das outras circunstâncias. Onde, também a virtude da penitência se conforma atualmente com as prescrições da Lei Nova. Ora, pertence à penitência fazer-nos detestar os pecados passados, com o propósito de começar uma vida melhor, que é como o fim da penitência. E como os atos morais se especificam pelo fim, como estabelecemos na Segunda Parte, resulta por conseqüência que as diversas espécies de penitência se deduzem das diversas mudanças que o penitente tem em vista. Ora, há uma tríplice mudança que o penitente pode visar. - A primeira, renascer para uma vida nova. E isso pertence à penitência anterior ao batismo. - A segunda mudança é a reforma da vida passada já corrompida. E isso pertence à penitência dos pecados mortais, depois do batismo. - A terceira mudança é para uma vida de atividade mais perfeita. E isso pertence à penitência dos pecados veniais, que se perdoam por um fervoroso ato de caridade, como dissemos.

**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A penitência anterior ao batismo não é sacramento, mas um ato de virtude preparatório ao sacramento do batismo.

**RESPOSTA À SEGUNDA.** — A penitência, que apaga os pecados mortais, apaga também os veniais, mas não ao inverso. Por isso essas duas espécies de penitência estão entre si como o perfeito para o imperfeito.

**RESPOSTA À TERCEIRA.** — Antes do batismo não há pecados veniais nem mortais. E como o venial não pode ser perdoado sem que o seja o mortal, como dissemos, por isso, antes do batismo não se distingue entre penitência dos pecados mortais e dos veniais.