B. ALBERTI MAGNI
RATISBONENSIS EPISCOPI, ORDINIS PRÆDICATORUM
OPERA OMNIA
EX EDITIONE LUGDUNENSI RELIGIOSE CASTIGATA, ET PRO AUCTORITATIBUS
AD FIDEM VULGÆ VERSIONIS ACCURATORUMQUE
PATROI OGLE TEXTUM REVOCATA, AUCTAQUE B. ALBERTI VITA AC BIBLIOGRAPHIA
OPERUM A PP. QUÉTIF ET ECHARD EXARATIS, ETIAM REVISÆ ET LOCUPLETATA
CURA AC LABORE
AUGUSTI BORGNET,
Sacerdotes duceceis Romensis
Annuen te Faventeque Pont. Max. Leone xIII

VOLUMEN TRIGESIMUM PRIMUM
SUMMÆ THEOLOGÆ PARS PRIMA

PARISIIS
APUD LUDOVICUM VIVÈS, BIBLIOPOLAM EDITOREM
13, VIA VULGO DICTA DELAMBE, 13

MDCCCLXIV
D. ALBERTI MAGNI,
RATISBONENSIS EPISCOPI, ORDINIS PRÆDICATORUM,

PRIMA PARS

SUMMÆ THEOLOGIÆ.

PROLOGUS.

Mirabilis facta est scientia tua ex me: confortata est, et non potero ad eam.¹

In hac auctoritate sex notantur, quibus scientia sacrarum litterarum omnes excellit alias scientias: quod notatur cum dicit, Mirabilis. Primum est subjecti mirabilitas. Secundum, ejus acquisitiois auctoritas: quod notatur per, Facta est. Tertium, ejus certitudinis credulitas: quod notatur per Scientia tua. Quartum, ad intellectum nostrum applicabilitas: quod notatur per hoc quod dicit, Ex me. Quintum, demonstrationis ipsius fortissima veritas: quod notatur per hoc quod dicit, Confortata est. Sextum, super nos et intellectum nostrum altissima ejus dignitas: quod notatur per hoc quod dicit, Et non potero ad eam.

Ex hoc quod mirabilis est, habet honorabilitatem. Cum enim scientiae in duobus differant, scilicet subjecti mirabilitate et honorabilitate, et demonstrationis certitudine, ut in principio de Anima dicitur, constat illam honorabilissimam esse quæ de mirabilissimo et altissimo est. Hæc autem theologia est, quæ tota de Deo est, secundum quod per omnia opera sua attingit a fine usque ad finem fortiter, ut disponit omnia suaviter.² Sic enim innotescit in omnibus. In effecti-

¹ Psalm. cxxxvi, 6.
² Sapient. viii, 1.
³xxxii
bus quidem naturae per vestigium et imaginem, in operibus autem reparationis per similitudinem gratiae, in actibus autem glorificationis sive beatificationis per consummationem gloriae. Mirabilis igitur est: et ex hoc altissima et nobilissima et honorabilissima.


Est etiam haec scientia certissimae credulitatis et fidei. Aliae enim scientiae quae de creaturis sunt, quanvis rationes habeant immobiles, tamen eadem rationes per esse in rebus creatis ac piæ, mobiles sunt: haec autem in rationibus æternis fundata, penitus est immobiles et secundum esse et secundum rationem. Et cum scientia sit stans habitus et immobiles ex intellectualibus acceptus et factus, et non ex sensibilibus vel imaginabilibus, eo quod illa ab appendiciis materiae separata non sunt, planum est hanc vel solam

---

1 Ad Titum, i, 9.
vel præcipuam esse scientiam : nihil enim nisi intellectuale est intellectus divinus, prout ipse lux est et causa omnium intelligibilium; et ex illo nobis est scientia divina. Et hoc est quod dicitur, Psal. xxxv, 10: In lumine tuo videbimus lumen. Et, Psal. iv, 7: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine: dedisti latitiain in corde meo. Hinc est quod dicit Averroes, quod «scibile illud quod omnes homines natura scire desiderant, intellectus divinus est, prout primam habet influentiam super omnia intelligentia et intelligibilitia, conferens intelligentibus virtutem qua possint intelligere, et dans intelligibilis libus lumen quo movere valeant intellectum ad actum intelligendi. » Et hoc est quod dicit Dionysius in libro de Divinis nominibus, quod «intellectus divinus per omnes se expandit intellectuales vultus». II ad Corinth. iv, 6: Deus, qui dixit de tenebris lumen splendescere, ipse illuxit in cordibus nostris, ad illuminationem scientiae claritatis Dei, in facie Christi Jesu. Ex intelligibilius ergo solis est, et ex prima forma intelligendi omne quod intelligitur, et quod ab omni homine scire desideratur. Si enim propter quod unumquaque tale, et illud magis, ut dicit Aristoteles in I Posteriorum: scimus autem secunda propter prima: si natura scire desideramus secunda, multo magis desideramus scire prima.

Et sic dicitur, Scientia tua, secundum causam formalem omnis seibilis et omnis scientis.

Dicitur etiam, Scientia tua, secundum causam efficientem: eo quod Deus largitate sua hanc efficit in nobis per Spiritum sanctum. Joan. xvi, 13: Cum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem. Jerem. xxx, 34: Non docebit ultra vir proximum suum et vir fratrem suum dicens: Cognosce Dominum: omnes enim cognoscent me, a minimo eorum usque ad maximum.

Est etiam scientia subjecti ut de quo: quia de ipso est. Et si obiectitur, quod materia cum efficiente et forma non coincidit in idem, ut dicit Aristoteles in II Physicorum.Dicimus, quod hoc intelligitur de materia ex qua, et non de materia circa quam: aliquin instantia erit in omni intellecto et volito, quod et materia et forma finis est intellectus et voluntatis.

Dicitur etiam, Scientia tua, quia ad Deum est sicut ad finem. Hinc est enim quod in Psalmo xlui, 3, dicitur: Emite lucem tuam et veritatem tuam: ipsa me deduxerunt, et adduxerunt in montem sanctum tuum, et in tabernacula tua. Ex hoc consequens est, quod haec scientia sola sapientia sit, vel maxime. Dicit enim Philosophus in I primæ philosophie, quod illa scientia maxime sapientia est, cujus finis intus est et scendi gratia sive causa. Hæ autem scientia haec omnia habet. Est enim ab intellectu divino sicut ab efficiente, et ex intellectu divino sicut a primo formali, et de ipso pro tut est ars plena rationibus omnium quæ sunt et ad ipsum et propter ipsum sicut ad finem. Primum attribuitur

1 S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 7.
Patri. Secundum et tertium Filio, secundum quod est virtus et sapientia Patris: secundum quidem attribuitur ei in eo quod est virtus Patris, tertium vero in eo quod est sapientia. Quantum autem attribuitur Spiritui sancto.

Hæc etiam scientia intellectui nostro maxime est applicabilis: et idéo in ipsa maxime quiescit anima. Si enim omne intelligibile per hoc applicabile est intellectui nostro, quod intelligibile est, hoc est, ad lumen scientiæ deputatum, illud quod maxime est intelligibile et in purissimo intelligentiæ lumine, maxime erit applicabile secundum naturam. Unde, Jacobi, 1, 21: In mansuetudine suscipite insitum verbum, quod potest salvere animas vestras. Ubi dicit Glossa, quod insitum est per naturam. Ad Roman. x, 8: Prope est verbum in ore tuo. Cujus ratio est, quod in nullo scibili quiescit animus, nisi deducat illud ad scibile primum, ad quod non est aliquod modum: et tunc quiescit et stat in illo, et in omnibus aliis assentit propter illud.

Cum igitur jam constet, quod hæc scientia est de scibili primo, prout lux luminum est in seipso, et relucens in omnibus aliis, constat quod in ipsa maxime quiescit animus hominis.


Est etiam in demonstratione fortissimæ veritatis: eo quod per revelationem primi luminis omnia demonstrat quæ probat. Aliæ autem per lucem intelligentiæ in creatis acceptam, quæ lux sepe occumbit subjecti malitias in quod est et caligine phantasiarum. Ista autem demonstrat per lucem puram et invincibilem et immutabilem. Sapient. vii, 29 et 30: Luci comparata, inventur prior.

1 Cf. Deuter. xxx, 14: Sed justa te est sermo valde, in ore tuo, et in corde tuo, ut facias illum.
IN I P. SUM. THEOL. PROLOGUS.

Illi enim succedit nox: sapientiam autem non vincit malitia. Joan, 1, 4 et 5, de luce qua vitæ est: Et vita erat lux hominum. Et lux in tenebris lucet, et tenebras cum non comprehenderunt. Chrysostomus in Originali super idem huic verbo addens dicit: "Quin potius lux comprehendit tenebras, et sui claritate dissipat."


1 S. Augustinus, Lib. I de Trinitate, cap. 2.

EXPLICIT PROLOGUS.
TRACTATUS I.

DE SCIENTIA THEOLOGIÆ.

Cupientes igitur petitionibus fratum satisfacere et multorum aliorum nos quasi ad hoc compellentium, de hac scientia et scibilius ejus inquirimus.

Et quia dicit Philosophus, quod solvere non potest qui nescit nodum, de quolibet nodum questionis praemitteremus, et singulis solutiones congruas, prout Deus dedeit, annotabimus.

Quæremus autem de ipsa scientia sex, scilicet an est?
Secundo, Quid est?
Tertio, De quo sit ut de subjecto?
Quarto, Qualiter ab aliis scientiis separata est?
Quinto, Quis proprius modus ejus est?
Et sexto, Ad quid est sicut ad finem?

QUÆSTIO I.

An theologa sit scientia?

Primo ergo quaeritur, An theologa sit scientia?
Et sec modis arguitur, quod non sit scientia.
1. Primus accipitur ex eo de quo est. Est enim de gestis singularibus Dei et sanctorum Veteris et Novi Testamenti, quæ gesta hisorialiter describuntur. De quibus dicit Augustinus in libro LXXXIII Questionum, quod « historiae rerum semper creduntur, et numquam intelliguntur ». Sed de his quæ numquam intelliguntur, non potest esse scientia; omnis enim scientia ex intelli-

1 S. AUGUSTINUS, Lib. LXXXIII Questionum, Q. 47.
gibilibus acceipitur, ut doctet Aristoteles in I Posteriorum: de intelligibilibus autem meliorem habemus acceptionem quam sit scientia. Cum igitur ea ex quibus acceipitur theologia non sint intelligibilis, videtur quod theologia non sit scientia.

Hoc confirmatur per hoc, quod omnis scientia ex universalibus est: gesta autem historicarum particularia sunt per hoc et nunc determinata, ut Philosophus in I Metaphysicæ dicit, quod ex multis particularibus similiter acceptis experientia fit, hoc est, experimentalis cognitio. Et ibidem post paucum dicit: «Universale artis et scientiae principium est.»

2. Secundo, Obicitur ex consideratione ejus de quo est. Est enim de trinitate personarum in una natura, et diversitate naturarum in una persona Christi, et effectibus istorum. Cum enim intellectus noster possibiliter sit, non potest accipere scientiam, nisi per propositiones primas, quas habet apud se, et a nullo accepi Doctore, quibus tamquam instrumentis de potentia ducitur ad actum, et contrarium illis nihil accepi, sicut est de quolibet affirmatio vel negatio vera, et quod nomina et voces non significant infinita, et hujusmodi quae ponit Aristoteles in IV prime philosophie. Inter has autem est, quod una natura simplex per esse numeratur in diversis hypostasibus, et quod diversarum naturarum substantia et potentia et proprietate differentium, diversae sunt hypostases, et quod non est idem corruptibile et incorruptibile, sicut et probat Aristoteles in I de Carlo et Mundo. Si enim potentia semper essendi in eodem subjecto sit cum potentia corrupendi, sequitur quod idem subjectum erit, et non erit aliquando, quod est impossible. Ista ergo principia quae intellectus apud se habet, non permittent quod scientia generatur in ipso vel de fide Trinitatis et unitatis, vel de fide incarnationis et passionis, vel de fide resurrectionis et ascensionis: quae potissima sunt in scientia theologica. Ergo videtur, quod scientia theologica non sit scientia.


4. Quarto: quia dicit Richardus de sancto Victore quod «fides est supra opinionem, et infra scientiam veritatis.» Videtur ergo, quod de credibilius non sit scientia, sed aliquid infra scientiam.

5. Quinto: quia si scientia est, evacuat merum fidei. Dicit enim Gregorius in homilia sua paschali, quod «fides non habet merum, cui humana ratio præbet experimentum.» Et cum omnis scientia quæ est in nobis, ex humana ratione sit, videtur quod doctrina fidei non sit scientia.

6. Sexto, Arguitur ex hoc quod dicit Boetius et Ptolemaeus in Almagesto, in principió, quod «quædam propter niam suam perfectionem perfecto intellectu intelligibilis non sunt, ut Deus, et substantiae separate.» Sed de quibus non est perfectus intellectus, non generatur perfecta scientia. Et hoc confirmat Dionysius in libro de Divinis nominibus, dicens, quod «cum ad divina venimus, perfectam invenimus irrationabilita-
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. I, QUÆST. 1.

tem 1. » Et hoc est etiam quod dicit Philosophus in libro de Causis, quod « prima causa est super omne nomen, et super omnem rationem, et numquam sufficiunt linguae ad narrationem ejus, propter excellentiam esse ejus. » I ad Timoth. vi, 16: Luceem inhabitat inaccessibilem.

Contra hoc est, quod

1. Illud quod situr ex primo, verius situr quam id quod situr ex alio secondorum: sed quod situr per inspirationem, situr ex primo: ergo verius situr quam aliqua alia causa.

2. Adhuc, Quod situr ex immobiliibus et immobiliissimis, verius situr quam quod situr ex mobilibus vel minus immobiliis: quod autem per revelationem situr, ex immobiliissimis situr: ergo illa verissime scientia est.

SOLUTIO. Ad hoc dicendum, quod theologia verissima scientia est, et quod plus est, sapientia: eo quod per altissimas causas est, quas difficile est homines scire: talia enim cognoscentem Philosophus dicit esse sapientem in primo prima philosophiae: et tales scientiae vocat sapientiam.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod scientia theologiae de particularibus est, non quia sit in particularibus particulariter consideratis, sed quia scientia est secundum pietalem, ut dicit, ad Titum, 1, 1 2, et informans ad fidem meritorum et operum. Tals autem scientiae perfectio ultima in operibus particularibus particulariter operantibus est.

Adhuc autem: quia talis scientia magis creditur eos qui talia amant opera et factiunt, quam propter persuasionem, ut dicit Philosophus in libro IX Ethicorum.

Adhuc arguitur: quia in particularibus proposita, plures qui secundum sensum judicant, instruit et informat ad pie-

nitur, cum tamen verissime scientia sit universalis.

Quod autem quidam hic distinguunt, quod quattuor modis dicitur universale. Prædicatae seilicit, quod de pluribus potentiæ vel actu vel utroque modo præ-
dicatur, ut homo, domus heptangula, que forte numquam fuit, sed tamen esse potuit, ut dicit Avicenna. Et sol qui uni-
versale est, quamvis non nisi de uno actu prædicatur. Secundo modo universale est, ut dicunt, quod exemplariter ad multa refertur, ut sigillum, et actus exemplarum Sanctorum. Tertio modo univer-

salis est significando ad multa relatuum, ut mors Abel ad mortem Christi in se et in omnibus martyribus suis. Pro-

pter quod dicitur, Apocal. xii, 8: Agnus qui occitus est ab origine mundi. Quarto

1 S. Dionysii, Lib. de Divinis nominibus, cap. 1.

2 Ad Titum, 1, 1: Paulus, servus Dei, Aposto-
lus autem Jesu Christi, secundum fidem electo-

3 S. Hieronymus, In Prologo galeato, cap. 7.
modo dicunt universale esse causando ad multa relatum, sicut prima causa universalis dicitur esse. Hæc quidem bene dicta sunt, quamvis ad propositionem nihil: quia scientia non est de universalibus exemplificando, vel significando, vel causando, sed prædicando tantum.

Et quod dicit Augustinus, quod talia « semper creduntur, et numquam intelliguntur, » intelligitur de gestis humanis, in quibus non sicut in uno, sic in omnibus aliis est.

Ad secundo secundo objicitur, dicendum quod noster intellectus perficetur luminibus et elevatur: et ex lumine quidem connaturali non elevatur ad scientiam Trinitatis et incarnationis et resurrectionis. Ex lumine autem fluente a superiori natura, ad supermundana elevatur, quæ potentia sola divina et voluntate sunt, ut dicit Chrysostomus. Et his lumine desuper fluente assentit: et certius ea scit, quam ea quæ ex lumine sibi connaturali accipit.

Ad tertio secundo objicitur, dicendum quod sunt credabilia quæ intelligibilia esse non possunt, sicut gesta humana, quæ potentiam universalitatis non habent. Et hæc non generant nisi opiniones, vel fideem, non secundum quod fides est virtus, sed secundum quod dicit Philosophus in III de Anima, opinio innata rationibus fit fides. Et sunt credabilia quæ per inductionem luminis superioris fluent intelligibilia: et hæc faciunt certissimam scientiam. Isaïæ, vii, 9, secundum translationem Septuaginta interpretatum: « Nisi credideritis, non intelligetis. » Et Dionysius dicit in libro de Divinis nominibus, quod « fides est lumina locans credentes in prima veritate, et primam veritatem in ipsis immobiliis. » Et idem sub lumine illius accipitur quod sub lumine naturali non posse accipit. Dicit enim Boetius, quod « quid potest potentia inferior, potest superior, et amplius. »

Ad quartum dicendum, quod Richardus vocat opinionem omne id quod humana estimatione vel ratione acceptum est : scientiam vero veritatis id solum quod in visione Dei faciem ad facie spectum est. Et sic verum est, quod fides est media inter opinionem et scientiam veritatis. I ad Corinth. xii, 12: Videmus nunc per speculum in acnimate : tunc autem facie ad faciem. Sed secundum quod scientia est acceptio veritatis per certas rationes et immobiles de credibilibus fidei, potest esse et est vera scientia.

Ad quintum dicendum, quod si esset ex humana ratione, teneret objectum: nunc autem quia ex rationibus fidei est, non tenet.

Et quod dicitur, quod omnis nostra scientia est ex humana ratione, falsum est, nisi intelligatur humanitas non divinitus accepta.


Ex his patet, quod credibile tribus modis se habet ad intellectum, ut dicit Augustinus in libro LXXXIII Questio:num: « Impossibilter, ut in gestis hominum, quæ semper creduntur et numquam intelliguntur. Antecedenter, ut in gestis divinis, quæ non intelliguntur nisi prius creduntur. Consequenter, ut in rationibus disciplinabilibus, quæ mox ut intelliguntur, statim creduntur.

1 Vulgata habet, Isa. vii, 9: Si non credideritis, non permanabitis.
2 S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus cap. 7.
3 S. Augustinus, Lib. LXXXIII Questio:num, Q. 47.
QUÆSTIO II.

Quid sit theologia secundum definitionem?

Secundo quæritur, Quid est theologia per rationem definitivam?

Et dicit Augustinus in libro XIV de Trinitate, quod « theologia est scientia quæ est de rebus ad salutem hominum pertinentibus ¹. »

Item, ibidem dicit : « Non quidquid sciri potest ab hominibus in rebus humanis, ubi plurimum est supervacuae vanitatis, aut noxiiæ curiositatis, huic scientiae tribuo : sed id solummodo quo fides saluberrima, quæ ad veram beatitudinem dicit, gignitur, nutritur, et roboratur. »

Ex quo accipitur, quod theologia scientia est, ea quæ sunt ad fidem generalandam, nutriendam, roborandam considerandam.

Contra primam harum definitionum objicitur sic :

1. Theologia de multis est, quæ non directe ad salutem hominis pertinent, quæ in diversis narratur historii. Ergo non tantum est de his quæ ad salutem hominis pertinent.

2. Adhuc, De peccatis est, quæ ad salutem hominis non pertinent, sed potius impedient, non ergo est de his quæ ad salutem hominis pertinent tantum.

Contra secundam vero definitionem sic objicitur :

1. Fides enim saluberrima in quantum fides, gignitur per miracula, et in quantum saluberrima, informatur per charitatem. Secundum hoc ergo tota theologia esse debet de miraculis et charitate : quod constat esse falsum.

2. Adhuc, Diffinitio et nomen per implicitum et explicitum idem dicunt : nomen autem theologiae non dicit nisi sermonem vel rationem de Deo : ergo videtur, quod in diffinitione non plus debet contineri : non ergo debet poni, quod sit de his quæ ad salutem hominis pertinent.

3. Adhuc, Dicit Augustinus in libro II de Libero arbitrio, quod « virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo maœ utitur, quam Deus operatur in nobis sine nobis ². » Secundum hoc ergo theologia non esset nisi de Deo in quantum gignit in nobis virtutes : nihil enim gignit in nobis virtutes nisi Deus.

Solutio. Ad hæc et similia dicendum, quod sicut dicitur ad Titum, 1, 1, theologia scientia est secundum pietatem, hoc est, quod non est de scibili simplificiter ut scibile est, nec de omni scibili, sed secundum quod est inclinans ad pietatem. Pietas autem, ut dicit Augustinus, cultus Dei est, qui perfectur fide, spe, charitate, oratione, et sacrificii. Et hoc modo theologia scientia est de his quæ ad salutem pertinent : pietas enim conducit ad salutem. Hoc etiam modo

¹ S. Augustinus, Lib. XIV de Trinitate, cap. 1.

² Idem, Lib. II de Libero arbitrio, cap. 18.

Ad 1.  

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dicit Aristoteles, nihil prohibit unam scientiam esse plurium, velut amorum finium : unius tamquam finis, alterius tamquam ejus quod est ad finem. Et ideo theologia est de his quæ ad salutem pertinent ut finis : de multis autem aliis est ut inclinantibus ad pietatem quæ ducit ad finem : et hæc in theologia describuntur.

Ad 2.  

Ad alium dicendum, quod de peccatis est theologia, in quantum per fugam eorum inclinant ad pietatem, sicut medicina de ægrotudinibus est, docens perseverare corpora ne ægrotudinem incidunt : si ægra sint, docet quibus antidotis ab ægrotudine purgentur et liberentur. Et hoc modo theologia tractat de peccatis et remediis peccatorum.

Ex hæc facile patet respondere ad sequens.

Ad alium dicendum, quod theologia nomine ipso non dicti nisi rationem vel sermonem de Deo : sermo autem de Deo debet esse determinativus Dei, non secundum esse et substantiam tantum, sed secundum quod est principium et finis eorum quæ sunt : quia aliter imperfecte cognoscitur. Non autem est principium et finis nisi per ea quæ ad exitum rerum ab ipso et ad reductionem rerum ad ipsum pertinent : et hæc sunt quæ pertinent ad salutem hominis. Et per hoc patet solutio.

Ad hoc quod obicitur, quod solus Deus operatur fidel in nobis et virtutibus, dicendum quod licet solus efficienter operetur dando gratiam prævenientem et subsequentem, in virtutibus tamen multa sunt quæ inductiva et inclinativa ad hoc cooperantur ex parte nostra, secundum quod fides est ex auditu interiori vel exteriori.

Ex hæc accipitur, quod theologia scientia religiosa est, secundum quod Tullius in fine primæ rhetoricae religionem diffinit, dicens, quod « religio est quæ curam ceremoniamque cuidam naturæ quam superiorem vocant, affert. »

Patet etiam, quod est scientia, secundum quod sanctitatem in libro de Bonis laudabilibus diffinit Aristoteles, dicens quod « sanctitas est scientia scire faciens quæ ad Deum justa sunt. » Sapient. x, 10 : Dedit illi scientiam Sanctorum.

**QUÆSTIO III.**

De quo sit theologia ut de subjecto ?

Tertio quaeritur, De quo sit theologia ut de subjecto ?

Et de hoc sunt quatuor positiones.

Una est Augustini in libro I de Doc-
trina Christiania\(^1\), quam sequitur Magister in Sententiae, quae est, quod «qui diligentem legit continentiam novae et veteris legis, inveniet eam circa res et signa versari.»

Secunda est Hugonis de sancto Victore in libro Sentientiarum suarum, quae dicit, quod «materiam divinarum Scripturarum sunt opera separationis: aliarum vero scientiarum materia sunt opera conditionis.»

Tertia, In principio Glossae Psalterii dicitur, quod «nihil est in Scriptura divina, quod non ad Christum vel Ecclesiam pertineat.» Ergo caput et corpus, sponsus et sponsa, Christus et Ecclesia subjectum sunt saeae Scripturarum, hoc est, totus Christus integer.

Alia positio est, quod Deus sit subjectum saeae Scripturarum, sicut et per nominem significatur quo theologia vocatur.

De istis ergo positionibus queritur. Et principaliter quidem queritur de subjecto.

Sed quia per subjectum scientia est una vel plures, secundo queritur, utrum theologia scientia sit una vel plures? et, Qua unitate est una, si una est?

Item, Ex subjecto habet quod sit pratica vel theoretica.

Adhuc, Ex subjecto habet quod sit universalis vel particularis. Et ideo quarto queritur, utrum universalis vel particularis est scientia?

MEMBRUM I.

De subjecto theologiae secundum quattuor positiones assignatas \(^2\).

PRIMUM ergo inter hae est querere de subjecto theologiae.

Et quaramus primo de positione Augustinis, qui dicit res et signa esse subjectum.

Hoc enim probatur sic:

Jam enim habitum est, quod theologica est scientia de his quae ad salutem hominis pertinent: ergo erit de his quae salutem faciunt effectivae, et sunt objecta salutis, et de his quae ad salutem disponunt, et de ipsa homine peripendiae salutem secundum quod salutis est perceptibilis. Erit ergo de rebus qui fruimus tantum, in quibus salutis est complementum. Et erit de utilibus disponentibus ad hoc. Et hoc dupliciter, scilicet ex parte intellectus, et ex parte affectus. Ex parte quidem intellectus significando ut signa. Ex parte autem affectus ut disponentia ad salutem per se vel per accidentes in recessu a malo, vel in accessu ad bonum: et hae sunt utilia. Et hac ratione dixit Augustinus\(^3\), quod tota theologica versatur aut circa res quibus fruendum est, quae sunt Pater, Filius, et Spiritus sanctus: aut circa res quibus utendum est, significando vel disponendo ad salutem: aut circa res fruentes et utentes, quae sunt salutis perceptibles, ut homo. Sic enim signum ad rem utilem reductur, secundum quod uti est, ut dicit Augustinus, aliquid in facultatem voluntatis assumere, et ad aliud referre significando vel disponendo.

Sed contra hanc opinionem videtur esse, quod

1. Signa et res non videntur esse ordinabilia sub uno generi subjecti. Unde in aliis scientiis, scientiae de signis ut de sermonibus, distinguuntur scien-
tiis de rebus. Sermotionales enim a realibus scientiis distinguuntur. Ergo vide-
tur, quod in ista scientia non possit esse una scientia de rebus et de signis.

\(^1\) S. AUGUSTINUS, Lib. I de Doctrina christianae, cap. 2.
\(^3\) A. AUGUSTINUS, Lib. I de Doctrina Christianae, cap. 44.


**Contra positionem secundam, sic objectur:**

1. Statim in principio Genesis theologiam est de operibus conditionis: ergo non videtur materia sacra Scripturae tantum esse de operibus reparationis.

2. Adhuc, Sacra theologia est de causa operum conditionis et reparationis: non ergo videtur, quod sit de operibus reparationis tantum ut de subjecto.

**Contra positionem tertiam sic objectur:** quia


2. Praeterea, Mali sive in via, sive in inferno, et diabolus, non sunt de capite, nec de corpore: et tamen de illis etiam sub differentiis eorum in sacra Scriptura determinatur.

**Contra quartam positionem objectur per hoc, quod**

1. Multa tractantur in sacra Scriptura quæ non sunt Deus, nec de Deo probantur ut de subjecto.

2. Adhuc, Quia dicit Boetius in libro de Trinitate, quod « Deus subjectum esse non potest: » ergo non potest esse subjectum theologiae.

**Solutio. Ad hæc et similia dicendum,** quod subjectum in scientiis tripliciter assignatur, sic object quod principaliter intenditur et in principali parte scientiæ, sicut Deus dicitur esse subjectum primæ philosophiæ, quia in principali parte ejus de Deo intenditur et de substantiis divinis quæ separatae sunt, a quo etiam ab antiquis Philosophis theologiam vocabant: denominatio enim debet fieri ab ultimo et optimo.

Secundo modo assignatur subjectum in scientiis, de quo et de quibus partibus probantur passio nes: sicut ens subjectum esse dicitur primæ philosophiæ, quia unum et multa, potestia et actus, et ens necessae et ens possibile probantur de ente.

Tertio modo assignatur subjectum scientiæ, circa quod est continentia ejus propter bonitatem et claritatem doctrinae, et talia sunt quæcunque sunt administrativa ad subjectum primo modo vel secundo modo dictum, per quæ declaratur in prima vel in secunda intentione subjectum, sicut prima philosophia est circa positiones antiquorum, et circa principia demonstrabiliæm, et circa uno modo vel multipliciter dicta, etiam circa definitiones secundum se, vel physicam, et circa principia definitionis utriusque.

Et in omnibus generalibus scientiis hanc triplicem subjecti determinationem necesse est esse.

Dicimus igitur, quod si assignetur subjectum theologiam secundum quod principaliter est intentum, et propter quod cognoscendum tractatur de omnibus aliis, Deus est subjectum theologiae, et ab ipso denominatur. Si vero dicitur subjectum secundo modo de quo probantur passiones, et quod per passiones
determinatur, Christus et Ecclesia est subjectum, vel Verbum incarnatum cum omnibus sacramentis quæ perficit in Ecclesia. Et hoc est idem dicere, quod opera preparationis sunt subjectum: hæc enim de capite probabantur ut de influentia, de Ecclesia autem ut de eo cui influentur. Et hæc declarant Deum prout est res qua perfecte quis fruitur. Si vero tertio modo assignatur subjectum, prout subjectum est circa quod ut adminiculans ad hoc, est sacra Scriptura: tunc sacra Scriptura habet res et signa.

Ad 1. ergo quod primo contra hanc positionem objicitur, dicendum quod aliae scientiae considerant signum secundum principia quæ signa faciunt esse signa, et non secundum principia secundum quæ signa sunt signa: et ideo divisa est consideratio signorum a signatis. Theologia autem considerat signum sub ratione utilis rei, et ideo in generali consideratione signum comprehendit cum re: et si distinguat ab ipsa particula consideratione, hoc fact, quia particularis considerationi scientiam secundum se in species non dividit.

Ad alium dicendum, quod theologia hoc modo est de omnibus, non sub ratione diversa quæ different singula, sed sub una ratione, quæ est utile esse significando vel disponendo ad id quod fruendum est. Et sic non sequitur, quod non indigemus alii scientiae: illæ enim tractant de rebus secundum differentias essentiales quibus diffuerent ab invicem.

Ad id quod objectitur contra secundam positionem, jam patet solutio. Sacra enim theologia non est de operibus conditionis nisi ut de subjecto circa quod: accipit enim ea ut adminiculativa per modum signi vel usus ad id quod fruendum est, et ad opera restauratio vel preparationis, quæ de Christo et Ecclesia demonstrantur. Non enim optime sciretur qualiter homo reparatus est, nisi sciretur quantus et qualis fuit lapsus ejus. Quantitas autem lapsus nesciretur bene, nisi sciretur a quo lapsus est: hoc enim scitur ex hoc, quod ostenditur bonum ejus in quo conditus est in seipso et omnibus quæ creatum sunt propter ipsum: et sic indicitur de operae conditionis et creationis mundi.

Ad alium dicendum, quod est de causa conditionis et preparationis: sed causa non sufficienter innotescit secundum hoc quod causa est, nisi per opera sive effectus: et ideo oportet, quod in sacra Scriptura etiam de operibus tractetur conditionis et preparationis. Et sic Christus ut causa et materia et ut finis est sacra Scripturae. Jam enim ante diximus, quod non est inconveniens, quod materia circa quam sit et efficiens et finis in quibusdam, licet inconveniens sit in materia ex qua. Sic prima fidei veritas materia est circa quam et efficiens et finis.

Ad id quod contra tertiam positionem objicitur, dicendum quod sacra Scriptura de illis agit secundum tertium modum acceptioni subjectum. Adminiculantia enim sunt ad judicium Dei cognoscendum, et sic per modum fugae inclinantia ad opera preparationis et ad res quibus fruendum est.

Per idem patet solutio ad sequens. Mala enim detestatione sui fugam inducit, et accessum ad bonum: et sic consideratur in scientia quæ secundum pietatem est.

Ad id quod contra quartam positionem objicitur, dicendum quod Deus est subjectum in primo modo sumendi subjectum: et quæcumque alia in sacra Scriptura tractantur, sunt de subjecto tertio modo dicto, et assumuntur ut adminiculantia ad cognitionem ipsius.

Ad alium dicendum, quod dictum Boetii intelligitur, quod Deus in genere causæ non potest esse subjectum. Est enim in genere causæ efficientis, formalis, et finales, quæ numquam in eandem rem coincidunt cum materia subjecta. Intelligitur etiam, quod in genere entis non
potest esse subjectum. Subjectum enim in
genere entis est substans, vel nature es-
essentiali, vel accidentel: et si primo mo-
do esset subjectum, esset in ipso univer-
sale et particulare: quod est inconve-
niens. Si secundo modo, esset in ipso accidenst, et esset mutabilis: quod ite-
rum esset inconveniens. Sed non intel-
lexit Boetius, quin posset esse subjectum de
quo multa probantur, quae per modum
relationis et attributionis conveniunt ei:
talia enim multa etiam Philosophi proba-
verunt de Deo, sicut quod sit simplex,
et aeternus, et principium, et hujusmodi
alia quae de ipso ut de subjecto probata
sunt.

MEMBRUM II.

Utrum theologia sit scientia una, vel
plures? Et, Qua unitate sit una, si
una est1?

JUXTA hoc secundo quaeritur, Utrum
theologia sit una, vel plures, et qua
unitate sit una, si una est?

Videtur, quod non sit una.

1. Dicit enim Aristoteles in I Poste-
riorum2, quod una scientia est, quae est
unius generis subjecti. Et est sensus,
quod una scientia est de uno subjecto in
genere, ad cuius ambitum praedicationis
reducuntur omnia quae sicut partes sunt
in totalitate subjecti. Sicut geometria de
quantitate continua est, ad cuius comu-
nitatem omnia reducuntur quae conside-
rat geometria. Et sic arithmetica una
scientia est, quae est de numeris. Et non
tantum hoc est in realibus, sed etiam in
logica, quae de syllogismo est et partibus
syllogismi, ad cuius formam omnes aliae
rationes reducuntur. Ad unum autem ta-
le commune res et signa reduci non pos-
sunt, nec Christus et opera reparationis.
Crucifixio enim et mors passiones sunt:
resurrectio vero et ascensio actiones:
actio vero et passio ad unum commune
genus non reducuntur. Similiter caput
et corpus, et actiones capitis et corporis,
in uno communi genere non continentur
cum passionibus eorumdem.

2. Adhuc, Deus in nullo genere est,
nec genus aliquid rei. Quae ergo tractan-
tur in sacra Scriptura, ad nullum unum
genus reduci possunt. Ergo sacra Scrip-
tura una scientia non est.

3. Adhuc, Etiamsi signa reducantur
ad res, secundum quod res dicitur ens
ratum: tamen res utiles et fruibles ad
unum genus nullo modo possunt reduci,
ec quod fruibile nec genus est, nec cum
alia re in uno genere. Relinquitur
ergo, quod de fruibili et utili non potest
esse una scientia.

IN CONTRARIO hujus est, quod

1. Sancti loquuntur de theologia sicut
de scientia una. Dicit enim Augustinus
in libro XIV de Trinitate quod « sacra
Scriptura est de his quas ad salutem ho-
minus pertinent. »

2. Adhuc, Si non est una, sequitur
quod est plures: et sic sunt plures theo-
logiae, subjectis passionibus et principiis
a se invicem divisae.

SOLUTION. Ad hoc dixerunt quidam,
quod omnia qua tractantur in sacra Scrip-
tura sub una ratione stant, quae est re-
velabile esse: et sic de ipsis est sacra
Scriptura ut una. Et quod hoc falsum
sit, statim patet. In sacra enim Scriptura
tractatur de historiis, parabolis, moribus,
et potentiis animae: et non secundum
quod accipiuntur per revelationem. Ad-
huc autem de Deo secundum quod via ra-
tionis investigatur: quae quamvis com-
muni nomine revelatio vocatur, I ad Co-
rinth. ii, 10: Nobis revelavit Deus3:

1 Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sen-
tentiarium, Dist. i, Art. 13. Tom. XXV hujusce
novae editionis, pag. 47.

2 ARISTOTELES, I Posteriorum, text. 43.

3 Cf. ad Roman. i, 19: Deus enim illis, scilicet
Philosophis, manifestavit.
tamen haec scientia non est forma uniens scientias vel scibilia sub una forma coarctans: aliquin omnis scientia esset una scientia. Dicit enim Ambrosius, et ponitur super epist. I ad Corinth. xi, 3, super illud: *Nemo potest dicere: Dominus Jesus, nisi in Spiritu sancto*, quod «omne verum a quocumque dicatur, a Spiritu sancto est.» Adhuc, Forma quae unit scientiam secundum Aristotelem, forma est quod subjectum facit unum et solum et totam causam passionis, ita quod passio per se vel sub disjunctione dicitur de subjecto per se et de omni totalitate subjecti et temporis et secundum quod ipsum, sicut triangulus rectilineus subjectum est ejus quod est habere tres angulos aequos duobus rectis, et convenit omni triangulo per se et semper et secundum quod ipsum. Nisi enim talis forma uniret subjectum, omnia quae demonstrantur de subjecto, demonstrarentur per accidentes. Revelatio autem sive revelabilitas non est forma sic uniens ea quae in sacra Scriptura determinantur. Revelatio enim non est aliquid ponens in eo quod revelatur, sed in eo cui fit revelatio. Ergo nihil est dicere, quod ab unitate revelationis una dicatur scientia.

Alii vero dixerunt, quod non oportet ita stricte quærere subjectum in sacra Scriptura, eo quod est scientia generalis, omnia quodammodo considerans. Contra quos objectur: quia in metaphysica, quae scientia generalis est, talis requiritur unitas subjecti. Nisi enim talis sit, procul dabo quaecumque de subjecto ostenduntur, per accidentes ostenduntur, sive superiora, sive inferiora sint subjecto. Sicut habere tres angulos, per accidentes ostenditur de isoscele, eo quod accidit triangulo isoscelem esse: et per accidentes de figura, quia accidit figurae triangulum esse. Et haec unitas requiritur in metaphysica sicut in aliis scientiis.

Hae autem quae conclusionem de necessitate, concedimus dicentes quod theologiam una est scientia ab unitate formae unum facientis subjectum, secundum quod substat et causa est passionum quae determinantur de subjecto, quod secundum primam intentionem subjecti dicitur. Jam enim habitum est, quod signum referetur ad utile: utile autem referetur ad fruibile. Dicit enim Philosophus, quod ubi unum propter alterum, utroboque unum. Et est sensus, quod finis et non aliud quam finis inspicitur et queritur et in seipso et in eo quod est ad ipsum: et sic utroboque queritur finis: et sic in utile queritur fruibile, et stat sub forma fruibilis. Et haec unitas non est generis, nec speciei, sed principii: quod simpliciter est in uno et in alius secundum modum quo respiciunt in ipsum per analogiam unicum determinatam: et talis unitas est prima philosophiae et theologiae.

Ad primum igitur dicendum, quod cum dicit Philosophus, quod una scientia est quae est unius generis subjecti, intelligitur unum genus in communi ad unitatem generis et unitatem proportionis sive analogiae. Unitas enim generis facit unitatem scientiae specialis: unitas autem analogiae facit unitatem scientiae communis.

Ad aliud dicendum, quod licet Deum in nullo genere sit praedicabili cum aliquo, eo quod nec est genus, nec est species, nec particularis: et tamen in multis sicut per analogiam communibus. Tacit enim commune in uno simpliciter est, et in aliis non sunt nisi modi ejus, qui sunt extra ipsum, et realiter sunt in his quae respiciunt ad ipsum. Et sic in forma fruibilis est utile et signum, et in forma causae est et opus conditionis et opus reparationis: nihil enim queritur in eo quod est ad finem, nisi finis.

Ad in quod in contrarium objectum est, concedimus. Solutiones etiam inductae nullae sunt sicut de necessitate probatum est.

Per hoc patet solutio ad totum.
MEMBRUM III.

Utrum theologia sit scientia practica vel theorica?

Deinde quaeritur juxta idem, Utrum sit scientia practica vel theorica? Hoc enim a modo subjecti habet determinare.

1. Dicit autem Aristoteles in I de Anima, quod practicae scientiae stant ad opus, speculativae autem ad causam et ad verum. Ista autem scientia ad opus stat sicut ad ultimum perfectivum. Jacobi, 1, 25: Qui perspexerit in legem perfectam libertatis, et permanerit in ea, non audieretur obviosius factus, sed factur operis, hic beatus in facto suo erit. Videtur ergo, quod id ad quod stat Scriptura, factum sit et opus: ergo practica est.


Adhuc, Ad Titum, 1, 1: Secundum fidem electorum Dei, et aquisitionem veritatis quae secundum pietatem est. Ergo theologia non est veritatis ut veritatis, sed veritatis ut est inclinativa pietatem: stat ergo ad opus, et non ad verum: videtur ergo, quod practica sit.

Sed contra. In contrarium hujus videtur esse, quod sacra doctrina est de Deo et operibus ejus, in quibus opus nostrum non requiritur, sed requiritur verum quod est in eis. In omnibus autem practicis sive liberalibus sive mechanicis opus nostrum requiritur: videtur ergo; quod haec scientia sit theorica et non practica.

Solutio. Ad hoc dicendum, quod in veritate sacra Scriptura practica est, et stat in opere virtutis vel theologicae vel cardinalis: quia si etiam verum in re fruibili vel utili inquirit, hoc ipsum refert ad affectum, ut scilicet in fide vel in eo quod succedit fidei fruatur per affectum vel intellectum affectivum summa veritate, per speciem vel spei succedens summe beatificante, per charitatem summa bonitate. Historice autem proposita et praecipit in lege et parabolice ad opus refert meritorium. Hymnicide autem ut in Psalmis descripta, ad affectum refert pietatis: et verum quod inquirit, de Deo et operibus ejus inquirit, non ut verum simpliciter, sed ut summe beatificans, in quod referat totam pietatis intentionem in affectu et opere. Sic etiam Aristoteles in X Ethoricum felicitatem contemplativam determinat, ut ad finem ad quem referatur actus virtutum intellectualium et moralium et heroicarum: propter quod et ipsa quae tractat de felicitate contemplativa, moralis sive practica est sicut et ceterae partes moralis scientiae. Differunt tamen ab aliis practicis quas Philosophus considerat. Aliae enim practicae stant ad opus perfectum perfectione virtutis acquisitae: ista autem stat ad opus perfectum perfectione virtutis infusa per gratiam.

Et per hoc patet solutio ad totum.

MEMBRUM IV.

Utrum theologia sit scientia universalis, vel particularis?

Demum juxta idem quaeritur quarto, Utrum sit universalis vel particularis scientia?

Et videtur, quod universalis.

1. Est enim de universalis subjecto

---

quod omnia comprehendit, et est de omnibus, sicut jam ante habitum est: quod autem de omnibus est, universale est.

2. Adhuc, Aristoteles in II primæ philosophiæ dicit, quod est scientia quae considerat ens in quantum ens: et haec est non una de scientiis particularibus, sed est scientia universalis. A simili ergo et ista universalis est, quæ considerat omne ens.

3. Adhuc, Si particularis scientia dicitur a particulari subiecto, et universalis ab universalis, videtur haec esse universalis, quia nihil relinquit quod non consideret sive in practicis scientiis sive in theoreticis: hoc enim facere non potest nisi sub aliquo communii subjecto ad omnia.

In contrarium hujus est, quod sicut ens particularis in principio est in ente universalis, sic principia entis particularis sunt in principis entis universalis sicut in primis essentibant ipsa, sive sint complexa, sive incomplexa: incomplexa, sicut subjectum et passio: complexa, sicut dignitates et principia quae sunt propositiones sive virtute sive subjecto syllogismum ingredientes. Sicut ergo omnes particularis scientiæ principia sua accipiant a scientia universalis quæ est prima philosophia, sic a theologia accipiant, si ipsa est scientia universalis: hoc autem falso est: ergo theologia non est scientia universalis.

Soluto. Ad hoc dicendum, quod theologia propria loquendo non est particularis, nec universalis. Proprie enim universalis est, quæ est de ente quod universale est essentialiter omnibus. Particularis autem, quæ est de aliqua specie entis sive parte ejus per formam substantialem coarctati sub ente communi sicut sub principio, et non sub genere. Theologia autem non est de ente ut ens est, nec de partibus entis est ut entis partes sunt: sed est de ente determinato per formam analogiam ad id quo fruendum est, et de partibus ejus secundum quod speciale habet analogiam ad illud. Et ideo non simpliciter est universalis vel particularis, sed quodammodo universalis et particularis, sicut et etica quae quodammodo de omnibus est et moralibus et fortuitis, ut de potentatu, et divitiis, et partibus utriusque istorum, prout organice vel condecorative ad felicitatem civilem faciant. Quia enim in ratione speciali de omnibus est, propter hoc non potest esse scientia universalis. Et quia haec ratio specialis omnibus applicabilis est per modum diversum signi vel utilis vel fruibilis, ideo proprie particularis esse non potest: propter quod etiam aliae scientiæ ab ipsa principia sua accipere non possunt: non enim considerat id quod commune essentialiter omnibus particularibus est per principia essentialia, sed per analogiam, secundum quod dictum est.

QUÆSTIO IV.

Utrum theologiam sit scientiam ab aliis scientiis separata?

Quarto, Secundum ordinem primæ divisionis queritur, Utrum ab aliis scientiis separata sit?

Et videtur, quod non.

1. Si enim theologiam dicitur scientiam a Deo, a nulla separata est per hanc divisionem.
rextiam. Eccl. i, 1: *Omnis sapientia a Domino Deo est, et cum illo fuit semper.*

2. Si vero dicitur *theologia,* quia est de Deo, a prima philosophia separata non est, quae est de Deo in potissima parte ejus.

3. Si vero dicitur *theologia,* quia revelata a Deo, iterum per hanc differentiam a nulla separatur philosophica scientia. *Ad Roman. i, 19: Quod notum est Dei, manifestum est illis, Philosophis scilicet: Deus enim illis manifestavit.* Ergo quidquid sciant Philosophi de Deo, manifestante et revelante Deo didicerunt.

4. Si dicatur *theologia* Spiritu sanctoro inspirata, iterum per hanc differentiam non separatur. *I ad Corinth. xii, 3, Ambrosius in Glossa: Omne verum a quocumque dicatur, a Spiritu santo est.*

5. Adhuc, Subjecto non separatur ab aliqua: agit enim de moralibus, intelligibilibus, naturalibus, et multis disciplinalibus in mensuris templi, et numeris musicis quos ponit.

Ex his ergo videtur non ab aliis separata, et ulterius quod sit superflua, cum per partes tradatur in alii.

Se contra. In *contrarium* est, quod

1. Omnis humana scientia acquisita est: divina autem per revelationem accepta. Acquisitum autem et non acquisitum separatum sunt.


3. Adhuc, I ad Corinth. xii, 7 et 8: *Loquimur Dei sapientiam..., quam nemo principium hujus seculi cognovit.* Glossa, hoc est, Philosophorum. Separata est ergo a cognitione Philosophorum.

4. Adhuc, Jam habitum est, quod alia scientiae sunt de operibus conditionis, ista autem de operibus reparationis: ergo separatae sunt.

Quod concedendum est, et dicendum, quod hae scientiae separatur ab aliis subjecto, passione, et principiis confirmantibus rationationem. *Subjecto quidem,* quia in aliis scientiis subjectum est ens vel pars entis, a natura vel a nobis causatum, ut dicit Aviceanna in principio sua metaphysicæ. *In theologiam autem subjectum est fruibile, vel relatum ad ipsum per modum signi vel utilis. Passione autem,* quia quod in hac scientia de subjecto ostenditur, vel divinum est attributum, vel ordinatum est ad ipsum: in aliis autem scientiis proprietas entis est a nobis vel a natura causata. *Principio vero,* quia quod in ista scientia probatur, per fide quam articulus est qui creditur, vel antecedens fideum, quod est Scriptura, vel per revelationem probatur ut principium. Quod autem in aliis scientiis probatur, probatur per principium quod est dignitas, vel maxima propositio.

Ad *primum* ergo dicendum, quod omnis quidem scientia est a Deo largiente: sed non sic ista scientia, sed a Deo revelante per fideum.

Ad *secundum* dicendum, quod prima philosophia de Deo est secundum quod substatur propietatibus entis primi secundum quod ens primum est. Ista autem de Deo est secundum quod substatur attributis quae per fidem attribuuntur.

Ad *tertium* dicendum, quod duo sunt modi revelationis. Unus quidem modus est per lumen generale nobis. Et hoc modo revelatum est Philosophis: hoc enim lumen non potest esse nisi a primo lumine Dei, ut dicit Augustinus in libro de Magistro. Et hoc optime probatum est in libro de Causis: « Aliud lumen est ad supermundana contuenda, et hoc est elevatum super nos. » Et hoc lumine revelata est hae scientiae. Primum relucet in per se notis, secundum autem in fidei articulis.
IN I. P. SUM. THEOL. TRACT. I. QUÆST. 5.

Ad quartum dicendum, quod Ambrosius loquitur de influentia luminis connaturali, quod super esse verum fluat a spiritu veritatis, sicut a primo principio.

Ad quintum dicendum, quod licet materialiter in alius scientiis tractatur qua tractantur in scientia divina, tamen non sic tractantur: sed in eis tractantur ut ens, vel partes entis substantes proprietatibus quae fluunt ex essentialibus eorum. In ista autem scientia tractatur secundum relationem ad fruibile, et secundum quod substant proprietatibus quae attribuuntur eis in quantum talia sunt.

Ex his ulterius patet, quod haec scientia non superfluus, sed valde necessaria est ad salutem. Ex illuminatione enim connaturali nobis non sufficienter innotescunt quae ad salutem necessaria sunt. Unde omnibus alius traditis scientiis ista tamquam omnium perfectiva necessaria est, in qua supermundana illuminatione innotescunt ea quae ad salutem hominis pertinent.

QUÆSTIO V.

Quis sit modus proprius theologæ?

Quinto, Secundum divisionem principalem de modo theologæ proprio quaeritur.

Et quaeruntur quatuor.

Primo enim quaeritur, Si habeat modum scientiæ vel artis?

Secundo, Si habeat modum certiorum aliis scientiis, vel non?

Tertio, Si habeat modum argumentationis?

Quarto, Quæritur de quatuor modis ejus qui assignantur a Sanctis.

MEMBRUM I.

Utrum theologìa habeat modum scientiæ vel artis?

Primo ergo quaeritur, Si habeat modum scientiæ vel artis?

Et videtur, quod non.

1. Omnis enim scientiæ modus definitivus est, et divisivus, et collectivus. Si enim ex prioribus manifestet incomplexum secundum essentiam, definitivum habebit modum. Si autem ex posterioribus incomplexam manifestet potestatem, divisivum habebit modum. Si vero complexum declarare intendat, oportet hoc fieri colligendo terminos et propositiones ad formam syllogisticam, vel alterius rationizationis quæ ad syllogismum reducibilis est.

Item, Cum ars sit factivum principium cum ratione, ut dicit Aristoteles in VI Ethicorum, oportet quod medium artis, ut ibidem dicit, sit ratio recta regulans opus: propter quod dicit Tullius, quod « ars est collectio principiorum ad eundem finem tendentium » hoc quod rectam rationem vocavit, vocans principia: et hoc quod Aristoteles vocat opus, vocans finem. Et hoc modo non procedit sacra Scriptura, sed potius historicæ, vel parabolæ, vel etiam metaphorice, ut dicit Dionysius in libro de Cælesti hierar-
quia, dicens, quod poetae procedit sub tegumentis metaphoricis. Videtur ergo, quod modus sacrae Scripturae nec scientialis, nec artificialis sit.

2. Alhuc, Metaphorice sive transsumptis uti peccatum est in scientialibus et artificialibus, ut dicitur in II Topicorum. Talibus autem maxime utitur sacra Scriptura. Ergo videtur, quod non procedat scientialiter vel artificialiter.

3. Adhuc, Scientiae et artis est procedere per sermones manifestos: sacra autem Scriptura traditur in sermonibus mysticis et occultis: modus igitur sacrae Scripturae scientialis et artificialis non est.


Ad alium dicendum, quod sicut ante habitum est, noster intellectus conjunctus est continuo et tempore: et ad manifessissima habet se sicut oculus vespertilio, qui non comprehendit lumen nisi mixtum tenebris: propter quod simplicissima et manifestissima format imaginabiliter et sensibiliter, ut ex his quasi manuductus et analogice elevatus, tamen attingat ad invisibilia et simplicissima, ut de illis secundum modum sibi possibilem accipiat notitiam aliquam. Unde Gregorius super illud Matthaei, xii, 44: Simile est regnum colorum thesauro, sic dicit: « Celorum regnum, fratres charissimi, idecirco terrenis rebus similis dicitur, ut ex his quae animus novit, surgat ad incognita quae non novit: quatenus exemplo visibilibus se ad invisibilia rapidat, et per ea quae usu didicit, quasi confortatus incalescat. » Et ideo dicit Boetius, quod « difficile est nostro intellecctui alicuius intelligere nisi per modum puncti. » Et Dionysius in libro de Caelesti hierarchia: « Impossibile est nobis alter lucere divinum radium, nisi varietas sacrorum velaminum analogice circumvelatam, et his quae secundum nos sunt providentia paterna customaliter nobis et proprie praeparatum. » In omnibus enim talibus, ut dicit Augustinus in libro XII super Genesim ad litteram, illud quod figurative et quasi materialiter pingitur in sensu vel imaginatione, immateriali luce et infigurabiliter splendet intelligientia. Hinc est, quod theologica de in-

1 S. Dionysius, Lib. de Caelesti hierarchia, cap. 2.

2 Idem, Ibidem, cap. 1.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. I. QUÆST. 5.

comprehensibili luce agens, talibus quasi poeticis utitur proprii secundum suum modum. Aliae autem scientiae philosophiae quæ de luce nobis proportionali agunt, peccant si talibus utantur. Id enim quod intendent declarare, obscuratur per talia. Clariora enim sunt in seipsis proposita, quam in figuris ænigmaticis. In theologia autem non ponuntur talia propter ea quæ declarare intendit, sed propter nostram materiam intellectum, qui in connaturalibus sibi paulatim lucem colligit, et luce collecta fortunatus, sic tandem ad contuenda clarissima consurgit. Unde Dionysius in Cælesti hierarchia: «Neque est possibile animo nostro ad non materialem illam ascendere celestium hierarchiarum imitationem et contemplationem, nisi ea quæ secundum ipsum est materiali manuduciente utatur: visibles quidem formas, invisibles pulchritudinis imaginis arbitrans: sensibles suavitates, sive fragrantias, invisibles distributionis figuras, et immaterialis luculentiae imaginem materialia lumina, et secundum intellectum contemplativæ pulchritudinis discursas disciplinas». Ut dicit scholion de Graeco in Latinum translatum, discursæ disciplinæ sunt probationes eorum quæ spiritualia sunt per visibilia, et per res latiores efficientur quæ perenniter et repente intellectibus immittuntur.

4. Ad utrum dicendum, quod jam habita causa est, quare oportet theologiam in mysticis tradi: quia aliter a nobis intelligibilis non est. Unde, I ad Corinth. ii, 7: Loquimur Dei sapientiam in mysterio, quæ abscondita est, etc.

MEMBRUM II.

Utrum theologia certiorum modum habeat aliis scientiis?

Secundo juxta idem quæritur, Utrum certiorum modum habeat aliis scientiis, vel non?

Et videtur, quod non.

1. Poeticus enim modus infirmior est inter modos philosophiae: ex fabulis est enim, quæ ex miris componuntur, ut dicit Philosophus in primo primæ philosophiae. Mira autem fabularum certa non sunt, sed ficta.

2. Adhuc, Ex his quæ sunt fidei procedit. Dicit autem Richardus, quod «fides est inferior scientia. » Aliæ vero scientiae procedunt ex scibilius vel intelligibilius per se notis. Ergo videtur, quod non sit adeo certa sicut alia scientiae.

3. Adhuc, Certior est scientia quæ procedit ex sermonibus manifestis, quam quæ ex transumptis: aliæ vero ex manifestis procedunt, theologia autem ex transumptis: certiores ergo sunt aliae quam ista.


5. Adhuc, Aliæ scientiæ utuntur univoci et non multiplicibus, nec multiplicitate actuali vel potentiali vel phantastica. Ista autem multiplicibus et æquivocis utitur. Cum ergo minus certificet

S. Dionysius, Lib. de Cælesti hierarchia, cap. 1.
multitudo quam simplex, minus certificat ista quam aliqua aliarum.

In contrarium hujus est, quod
1. Ista scientia ininititur inspirationi factae per speciem veritatis, circa quam dubitare non licet. Aliæ autem inmitantur inquisitionibus humanis et inventionibus a spiritu humano inventis. Spiritus autem humanus valde est fallax, ut dicit Chrysostomus super Ioannem, et excogitatio humana fallacissima. Sapient. ix, 14: Cognitiones mortalistium limidae, et incertae providentiae nostrae. Et infra, ý. 16: Et quae in prospectu sunt, inventamus cum labore. Ista ergo est certior omnibus aliis.


Soliunt.

Quod concedendum est propter inducitas rationes.


Ad 2. Ad secundum dicendum, quod aliae scientiae ex per se notis procedunt secundum habitudinem predicati ad subjectum in natura commutabili creatae. Theologia autem ex per se notis in luce primæ veritatis et immutabilis et increatae: et ideo omnibus certior est.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet certius esse id quod reducit in sermone non manifesto, quam id quod reducit in sermone manifesto: et quod intellectus accipiens illud, non stat in illo secundum quod reducit in sermone non manifesto, sed ex illo ulterior ducitur in primam lucem manifestissimam, et certissimam, quæ causa est et forma omnis veritatis, et ad quam omnis alia veritas probanda est: et si discors est ad illam, nullo modo admittenda est: si autem illi concordat, solum propter hoc vera est, quod illi concors inventur. Illud autem quod resultat in sermone manifesto, non ducit nisi ad habitudinem rei creatæ et mutabilis.

Ad quartum dicendum, quod in theologia locus ab auctoritate est ab inspiratione Spiritus veritatis. Unde Augustinus in libro I super Genesim ad litteram dicit, quod «major est Scripturae auctoritas, quam omnis humani ingenii perspicacitas. » In alis autem scientiis locus ab auctoritate infirmus est, et infirmior æternae: quia perspicacitati humani ingenii quæ fallibilis est, innititur. Propter quod Tullius in libro de Natura deorum, deri dens scholam Pythagoræ dicit, quod «e de nullo quaerat rationem aliam nisi quod ipse dixit: ipse autem erat Pythagoras. »

Ad ultimum dicendum, quod theologia non simpliciter usit ur equivocis vel multipleibus. Simpliciter enim equivocum est, quando una vox secundum diversas rationes referitur ad multa. Et ex illo non potest procedere aliqua scientia nisi prius distinguatur, eo quod propositio talis subject vel talis predicati simpliciter est plures, et non una. Et hoc non facit theologiam: unam enim vocem ad unum referunt significatum, et significatum secundum quod stat sub una voce, refer ad plures proprietates, ut ex proprietatibus pluribus clarissimi manifestet id quod secundum se nec formabile nec figurabile est.
MEMBRUM III.

Utrum theologia habeat modum argumentationis?

Tertio juxta idem quæritur, Si sacra Scriptura modum posset habere, vel debat, argumentationis?

Et videtur, quod non.

1. Omnis enim argumentatio reductur ad syllogismum, et omnis syllogismus per dici de omni, vel dici de nullo confirmatur. Ex universalibus autem ad universale vel particulare non procedit theologia. Non ergo utitur argumentis. Et hoc videtur dicere Ambrosius in libro de Sacramentis, sic : « Tolle argumenta ubi fides quæritur. »

2. Adhuc, Ad principia intelligenda non potest ratio : talia enim non possunt concludi per aliquam ratiocinationem, quia immediata sunt, et ante ea nihil est : aliter enim demonstratio procederet in infinitum in ante sumendo, quod impossibile esse probavit Aristoteles in libro Posteriorum. Cum ergo in omnibus theologis non releeat nisi prima veritas, quæ ante se nil habet, videtur quod theologia argumentis uti non potest : ubique enim docet primam veritatem secundum quod releeet in se, vel in operibus conditionis vel reparationis vel glorificationis.

3. Adhuc, Theologia fidei innitituri : fi-

des autem super rationem est : omnis autem argumentatio est de his quæ sub ratione sunt : ergo theologia argumentatione uti non potest.


Sed contra.

1. Quod dicit Avicenna, quod sicut incomplexum certificari non potest nisi definitione, ita complexum non potest certificari nisi argumentatione. Multa autem complexa in sacra Scriptura certificatur, sicut quod Deus est trinus et unus, et quod Christus est homo crucifixus et mortuus, et multa alia.

Adhuc, I ad Corinth. xvi, 1 et seq., agruit Apostolus nostram resurrectionem ex resurrectione Christi.

Adhuc, Multa arguentur in libro Sapientiae, xiii et xiv, de errore idolorum. Similiter Jeremias in epistola sua. Similiter Isaia in cap. xxi usque ad cap. xlv, reprobando idololatriam et deducendo ad inconveniens.

2. Adhuc, Metaphysica quæ est de primo ente, quamvis nihil ante se habeat, nihilominus tamen arguit ad principia sua et aliorum : ergo videtur, quod similiter debet facere theologia.

3. Adhuc, In theologia tria sunt, scilicet antecedens ad articuli fidem, sicut quod Scriptura sit. Et ipse articulus sive fides, secundum quod fides est quod creditur. Et consequens fidem, sicut quod

1 S. Dionysius, Lib. de Coelesti hierarchia, capp. 1 et 2.

2 Cf. Baruch, vi, 1 et seq., Epistola Jeremiae ad Judeos exsules.
fornicatio sit mortale peccatum, hoc est, æterna morte plectendum. Sed in omni scientia in qua est antecedens et medium, consequens potest argui ex antecedente, et consequens ex medio et antecedente: ergo videtur, quod theologia argumentativa scientia sit et syllogistica.


Dicendum ergo, quod sicut ad positionem contingat argumentari in sacra Scriptura, non autem sicut ad rem: eo quod res tota innititur primæ veritati: positionem autem defendi necesse est contra haereticos: propter quod Augustinus et alii pluribus rationibus hoc modo usi sunt. I Petr. ii, 15: Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quæ in vobis est spe, et etiam fide.

Ad 1. Ad primum igitur dicendum, quod licet theologa in particularibus proponatur, tamen in particularibus universales theologias respersæ sunt, ex quibus positio defendi potest, sicut et defensa est ab Augustino et multis aliis. Et quod dicit Ambrosius, ideo dicitur, quod propter rationem theologa credito non innititur, sed propter revelationem primæ veritatis.

Ad 2. Ad secundum jam patet solutio: quia liceat ratio non possit in primam veritatem, eo quod super ipsam ex prioribus simplicer, facit tamen persuationem ex posterioribus, quæ priora sunt quad nos, sicut dicitur, ad Roman. 1, 20, in Glossa, quod «summi Philosophi invisiibliæ Dei cognoverunt ex creaturis argumentes.»

Ad tertium dicendum, quod licet fidei innitatur ut principiorum, tamen et ipsa fides ex posterioribus credi quærit intellectum et rationem, sicut in libris Prosologion, et Cur Deus homo, dicit Anselmus. Ad ultimum dicendum, quod licet de dicto sacra Scripturae non licet dubitare, tamen de ratione dicti dubitare licet, et ad illam contingit quæerere argumentationem, et maxime ut contradicens revincatur. Sicut in aliis scientiis est, quod non est disputare ad negantem principia, sed ad principia concedentem. Ha in theologa ad eum qui negat sacram Scripturam verum dicere, non est disputatio de fidei articulis, sed ad eum qui concedit hoc, multæ rationes possunt induci. Sicut et metaphysicus cum negante omnia, non disputat: sed ad eum qui aliiquid concedit, sicut quod nomina significent, et non infinita, vel contradictoria, multas de suis principiis et aliorum inductis rationes: ad eum qui hoc negat, dicens quod nomina infinita significent et contradictoria, non verbo disputat, sed facto, ut dicit Avicenna in IV Metaphysicæ suae. Non enim restat nisi ut adversarius veritatem proiciatur in ignem: quia secundum eum idem est esse in igne, et non in igne esse. Sic facit theologus, separans se ab eo qui omnia negat quæ Scriptura dicit.

MEMBRUM IV.

De quatuor modis expositionis sacrae Scripturae, qui a Sanctis assignantur.

Quarto, Juxta idem queritur de qua-

tuor modis expositionis sacræ Scripturæ, qui a Sanctis assignantur.

Dicit enim Beda in Glossa super caput primum Genesis: «Quatuor sunt sensus sacrae Scripturae, historia scilicet, quæ res gestas loquitur. Allegoriam, in qua alius ex alio intelligitur. Tropologia, id est, moralis locutio, et in qua de moribus ordinandis tractatur.» Et dat exemplum. «Verbi gratia: Jerusalem secundum historiam civitas est Judææ, secundum allegoriam Ecclesiam significat, secundum tropologiam fidelem animam, secundum analogiæ omnium coelestium vitam.»

De singulis ergo istorum sensuum quæritur, etpostea de omnibus simul.

De litterali sive historico ergo quæritur, si semper veritati inimitur?

Et statim occurrit, quod non.


2. Adhuc, Genes. iv, 10: «Vox sanctii fratris mei clamat ad me de terra.» Hoc iterum videtur falsum esse. Et multa similia sunt in sacra Scriptura.


4. Similiter obicitur de allegorico. Est enim allegoria sermo qui non ad explanationem, sed ad obscuritatem videtur facere.

5. Similiter de tropologico. Lucidius enim aliquid instruitur ad mores per sermones manifestos, quam per tropicas locutiones et tropos figurarum. Unde videtur, quod tropologicus non sit sermo expositivus, sed potius involutivus.

6. Similiter de anagogico quæritur. Celestia enim et spiritualia multo lucidius ostenduntur, si describantur sicut sunt per simplicia et intellectuallia, quam per figuræ corporalium. Cum ergo anagogicum simplicia et intellectuallia per figuræ corporalium describat, videtur non esse sermo expositivus, sed potius obscursativus.


Et quæritur, Quare hoc faciat, et utrum melius spiritualia celestia figurantur per informia, grossa, et materiaßia, vel per conformia, subtilia scilicet, et spiritualibus similia.

9. Adhuc, Ulterius de omnibus his obicitur simul: Dionysius enim non dicit esse in sacra Scriptura nisi sensum

---

1 Cf. II Machab. iii, 25.
2 Cf. Josue, 7, 13 et seq.
3 Cf. Daniel vii, 9 et seq.
4 Cf. Exzechiæ l, 4 et seq.
5 Apocal. iii, 16: «Et habebat in dextera suæ septem stellas, etc.
6 IV Reg. vi, 17.
mysticum et symbolicum: mysticum vocans, quando ea de spiritualibus dicuntur quae quidem per prius et verius sunt in spiritualibus quam in nobis, sed sunt in eis per rationem occultam nobis, sicut quando Deus dicitur vel Angelus substantia vel vita vel intellectus vel res. Symbolicum vero dicit, quando in corporalis res incorporales vel intellecutuales significatur, ut cratere sapientiae, et quod vocavit ad arcem et mania civitatis 1. Videtur ergo, quod non sunt nisi duo.

10. Adhuc, Hugo de sancto Victore non videtur ponere nisi tres, scilicet historicum, allegoricum, et tropologicum, et de quarto nihil dict.

11. Adhuc, Augustinus in libro de Utilitate credendi sic dicit: «Scriptura omnis quae Vetus Testamentum dicitur, quadrifaria tradit, vel secundum historiae, cum docetur quod scriptum est: vel secundum etymologiam, cum docetur quae de causa est scriptum: vel secundum analogiam, cum docetur convenientia inter duo Testamenta: vel secundum allegoriam, cum docetur ad litteram non esse accipienda, sed spiritualiter intelligenda. » Ex quo accipitur, quod mysticus sensus tripexus est, et litteralis unicus, et tropologicus nullus.


Et quæritur, Ad quid omnes isti modi necessarii sunt, et penet quid accipientur ?


Et quod objectitur contra litteralem Ad 1 et sensum, dicendum quod in litterali sensu intenditur tam dictum, quam causa dicit. Unde secundum causam dicti verum est quod dicitur, Judicium, ix, 8, et Genes. xvi, 10, licet secundum id quod dicitur, non sit verum.

Ad aliud dicendum, quod intentio dicentis expressa in littera, est litteralis sensus: intentio dico in re gesta. Et hoc modo, Isa. xxxvii, 20, litteralis sensus est de Sennacherib, licet similitudo sit de bubalo.

Ad aliud quod de allegorico dicitur, dicendum quod hoc verum esset quod object, si intellectus noster uniformis esse: simpliciter: nunc autem quia materialis est, ex multis et late sparsis per discursas disciplinas oportet eum manu-

1 Proverb. ix, 3: Sapientia misit ancillas suas ut vocarent ad arcem et ad mania civitatis.
duci ad veritatem spiritualenum. Licet ergo simpliciter alienus sermo sit nobis, tamen est expositus et declarativus.

Ad 4 quod de tropologicō obijectur, fere similiter respondendum. Radis enim concio per similitudines rerum facilius inducit, quam per apertos sermones, precipue propter hoc, quia sermo de moribus, ut dicit Aristoteles in IX Ethicorum, non habet sufficientem persuationem, sed plus accipitur amore, vel coactione, quam persuasione. Tropologicō autem ut amabilis vel coactivus proponitur: et ideo plus ad instructio
tem valet tropologicīus, quam sermo planus: sermo enim planus de moribus non nisi ex ratione persuasivus est.

Ad 6 quod obijectur de anagogico, dicendum quod procederet objectio, si spiritualia, secundum sui naturam et proprietatem exponeretur: nunc autem nobis secundum intellectum nostrum materialem exponuntur: et ideo nobis competentius exponitur per similitudines corporales, ut patet per antedicta: et ideo quod nos anagogia explicatio est. Unde Dionysius in Coelestis hierarchià: « Pulchre procurate sunt infor
mium formae propter nostram anagogiam non valentem immediate in invisibili extendi contemplationes. »

Ad 7 quod obijectur, quod aliquando Scriptura indecentibus et monstruosis utitur, dicendum quod hoc facit duabus de causis. Une est propter nos, ut scilicet noster intellectus propter indecentem formationem resiliat, et spiritualia nihil talium esse credat, sed in proprietibus similitudines querat. Secunda est, ut sciatur, quod nihil est se spiritualibus dissimile in quo significatio divinae indicium non resplendeat, propter illum quod dicitur, Genes. 1, 31: Videl Deus euncta quae fecerat: et erant valde bona. Augustinus in libro XI de Civitate Dei:

«Per omnia opera sua significatio
sae sparsit indicia. » Dionysius: « In omnibus est accipere bonas contempla
tiones. Decentes autem sumit sacra Sculptura, propter eam quae est ad spiritualia conformitatem. »

Ad 8 quod quaeritur, Per quae melius significantur spiritualia?

Dicendum, quod procul dubio secundum naturam rei magis et melius significan
tur per conformia: utilius tamen nobis per inconformia. Cujus secundum Dionysium, tres sunt rationes: quarum una est, quod inconformia similiora sunt nega
tioni quam conformia. In Deo autem negationes sunt verae, affirmationes in
compactae: nihil enim de Deo possimus affirmare, quod secundum rationem qua innotescit nobis significatio ejus, de Deo verum sit, sed potius eminenter et excellenter. » Unde Dionysius in Mystica theologia: « In ipso oportet omnium positions affirmare, et omnipotentius negare, tamquam nihil existente omnium eorum quae sunt. » Unde cum dic
tur Deus substantia, statim negandum est dicendo, non est substantia, sed su
per omnem substantiam. Hac igitur ratione per inconformia sibi, nobis utilius significatur. Verior enim est hoc, Deus non est lapis, quam hic, Deus est lu
men. Secunda causa est: quia ab inconformibus citius resiliat intellectus, nihil talium credens esse Deum vel spir
tualia, quamvis in proprietibus eorum aliquid de eis significetur. Tertia
causa est: quia spiritualia magis velan
tur in talibus et occultantur ab immu
nibus hominibus. Matth. vii, 6: Nolite dare sanctum canibus, neque mittatis margaritas vestras ante porcos. Quidam etiam dicunt addendo aliam causam: quia ex hoc magis excitatur homo ad studium: magis enim quaerit quae difficile est invenire, quam quae facile. Quidam quin tam addunt, meritum fidei:

1 S. Dionysius, Lib. de Coelesti hierarchia, cap. 2.
magis enim meritorium est credere quod late, quam quod apertum est.


Ad 10. Ad aliqu dicendum, quod Hugo de sancto Victore comprehendit anagogicum sub allegorico.

Ad 11. Ad in quod objectur de Augustino in libro de Utilitate credendi, dicendum quod Augustinus distinguí intellectus sacrae Scripturæ non secundum modum expositionum, sed secundum modum intelligendi qui est in littera, vel in spirítu. Unde historicus et etymologicus et anagogicus sub litterali sensu comprehenduntur, secundum diversitatem qua superior dicta est, quod scilicet historicus rem simpliciter narrat, etymologicus cum causa, anagogicus autem cum utriusque testantí consonantia. Et sub allegorico comprehendit tres, allegoricum scilicet specialem, et tropologicum, et anagogicum specialem.

Ad in quod ultra quaeritur, dicendum quod quia bonum virtutis meritorie est circa difficile bonum, oportet habere multa inclinantia ad ipsum, scilicet coactive, et instructive. Si coactive, hoc est, per modum disponentis: et admonitorius vel exhortatorius modus est. Si per modum compellentis, est praepositorius. Si autem est per modum instructionis: aut est ad intellectum, aut extra ad sensum. Si est ad intellectum: aut est ut impetretur spirítus: et sic est hymnadicus, aut hortatius. Aut ut impetretus jam illuminet: et sic est revelatius, ut in prophetiis et in Apocalypsi. Si autem est extra ad sensum: aut est per comparationes rerum et similitudines, et sic est parabolicus tam in libros Solomonis, quam in parabolis Evangeliciis: aut per modum exemplaris extra, et sic est historicus.

QUÆSTIO VI.

Ad quid sit theologia tamquam ad causam finalem?

Sexto secundum principalem divisionem quaeritur, Ad quid est sicut ad finem?

1. Si enim sapientia est, sicut in praehabitis dictum est, sequitur quod finis ejus intus est sciendi gratia. Sequitur etiam, quod alia omnes, quamvis forte ad actus humanos magis sint necessarie, potior tamen nulla est: utrumque enim probatur in primo primæ philosophiae de sapientia.

2. Adhuc, Finis secundum quod est finis omnium, ad finem esse non potest: sequeretur enim, quod aliquid in execucionis esset ultimius ultimo, et aliquid in intentione esset prius primo: quorum utrumque impossible est. Dicunt autem omnes Philosophi, quod theologia est finis omnium scientiarum, quæ in omni scibili intenditur prima, et per omne scibile accipitur ultima. Propter quod dicunt Avicenna et Algazel, quod in omni bus scientiis adepti, in hac tamquam in ultimo perfectivo Philosophi vitam finie-
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. I. QUÆST. 6. 31

runt. Cum igitur sit finis omnium, non erit ad aliquem finem.


IN CONTRARIUM huic est, quod scientia in eo quod de simpliciōri est et magis ultimo, uniformior est. Ergo a destructione consequentis, quæ omnibus multiformis est, in se non habet simplicissimum et ultimum de quo sit. Est autem hoc multiformis, ut patet per praehabitā. Ad Ephes. xii, 10: Ut innoscat principiibus et potestatibus in cælesti-

bus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei. Osee, xii, 10: Ego visionem multiplichevii, et in manibus Prophetarum assimilatus sum. Constat autem, quod multis visionibus revelatum, et multis operibus et rebus assimilatum, uniforme non est. Ergo non est de uno primo et ultimo simplici.

Soluto. Ad hoc dicendum, quod est finis intra, et finis extra. Finis intra in ipsa scientia est, et finis extra in scientia. Et sicut probatum est in primis rationibus, impossibile est, quod haec scientia finem in alii scientiarum habeat, sed ipsa finis aliarum scientiarum est, ad quam omnes aliae referuntur ut ancillae. Et hoc modo sola libera est: omnibus enim existentibus et suffragantibus nobis et ad voluptatem et ad necessitatem, ista post omnia habita et in omnibus habitis quærītut: et ideo libera est, et domina est, et sapientia, et in omnibus potior.

Ad un quod in contrarium est, dicendum quod multiformis est propter nos, et non propter seipsam, ut patet per prius habita: materialem enim nostrum intellectum non instrueret, nisi multiformis esset. Et tam simplex est scibile ejus, quod sicut dicit Augustinus, « mentis humanae invalida acies in tam excellenti luce non figitur, nisi ipsa lux multiformis et umbris inverteret. » Unde multiformitas ejus ex eadem causa est, propter quam etiam in particularibus tradita est, secundum quod omnis practica stat ad opus, et ex particularibus facilis instruitur rustica concio. Finis autem in scientia, potius finis est studii, quam scientiæ. Et ille tripexus est, proximus scilicet operi, ut habeatur notitia theologicae. Secundus proximus perfectiōnem, ut ex hoc quis perfectus sit ad actus felicitatis contemplativae. Ultimus ut ex hoc per habitum beatitudinis create beatitudinem inrepatam in prima veritate sequatur.
TRACTATUS II.

DE FRUI, ET UTI, ET UTENTIBUS ET FRUENTIBUS.

Ex omnibus inductis patet, quod theologia scientia est, et ab unitate una est, et excellentia subjecti domina scientiarum est, et certitudine ostensionis certissima est, et quod proprie loquendo nec universalis nec particularis est, et quod sola vera veritate libera est, et quod in particularibus tradi debuit, et quod sola sapientia est, eo quod de altissimis est et ordinatrix aliarum, et quod est circa res fruibles, et utiles, et res fruentes et utentes.

Quod ut perfecte intelligatur, quærendum est de frui et uti tripliciter, scilicet quid frui, et quid uti, et quæ res fruibles et utiles, et quæ fruentes et utentes?

Circa frui et uti, primo quæramus de frui, secundo de uti.

Circa frui tria quærenda sunt, scilicet primo, quid genere frui?

Secundo, Quid frui in specie?

Et tertia, Quid frui definitione?

QUÆSTIO VII.

De frui.

MEMBRUM I.

Quid sit frui genere, utrum scilicet actio, vel passio?

Quæremus ergo primo, Quid sit frui genere, utrum actio, vel passio?

Et videtur passio esse:

1. Frui enim delectabiliter, pasti est, et intus refici, et quasi saginari: pasti autem et refici et saginari, passiones sunt et non actiones: ergo frui in genere passionis est.


5. Adhuc, Ad Galat. v, 22, super illud: Fructus autem Spiritus, dicit Ambrosius in Glossa, quod «virtutes fructus dicitur, quia delectant sancta et sincera delectatione possessores suos.» Id autem quod delectat, delectationem agit in eum qui delectatur. Et qui delectatur, facta in se delectacione delectatur, et eo ipso fruir: sic autem putatur: Cum autem fruir sit ejus qui delectatur, fruir passio est, et non actio, cum delectatio actio delectantis sit in eum qui delectatur.

6. Adhuc, Jacobi, v, 7: Ecce agricola expectat pretiosum fructum terrae, patienter ferens donec accipiat temporalium et serotinum. Videtur ex hoc elicari, quod fructus sit pastura in ultimo quod intenditur per laborem.Ultimum ergo dulce intentum agens est fruitionem: et illius non est frui, sed potius fruentis eo est frui: et cum in illo frui sit pati, frui pati est, et frueo passio.

In contrarium esse videtur, quod

1. Frui felicitas est, ut quidam dicunt: felicitas autem operatio est et actio, ut dicit Philosophus in I Ethicorum: ergo frui operari est et agere.

2. Adhuc, Ultima perfectio uniusequaque non potest esse passio, sed actio: quia passio dispositio est imperfecti, actio autem perfecti. Cum ergo frui sit ultimo perfecto et ultima perfectione, vide tur quod frui actio sit, et non passio.

Solutio. Ad hoc dicendum, quod secundum substantiam et esse, frui pro cer-

to passio est: sed est passio circa operationem sanctam. Cum enim intellectus sive intellectualis natura sublimata per gratiam et gloriama in ultimum finem boni se extendit, ita quod immediate per intellectum contingit primum et optimum et dulcissimum, et in toto opere intentum: tum in intriuscues sui sugens il lud, et intus se reficiens et saginans fruir: et sic fruir est passio circa operationem intellectus: cum tamen substantia et esse fruitionis in ratione passio sionis consistat, et non actionis, nisi hoc modo situr circa quod est.

Et per hoc jam patet solutio ad objecta.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod hoc modo quo frui passio est, in primo delectabili passio est, circa operationem tamen intellectus: quia primum delectabile per intellectum conjungitur.

SIMILITER ad secundum dicendum, quod ratione delectionis qua passio est illata a delectabili, fruirio est passio, et frueo optime pati.

SIMILITER dicendum ad tertium: illatio enim est agentis, et sic passio.

AD QUARTUM dicendum, quod fructuum est facere passionem delectionis: sed fructus dicitur hoc modo fruibile, quo quis fruir et ingerit delectionem.

AD QUINTUM dicendum, quod hoc modo virtutes dicuntur fructus secundum Ambrosium: quia talem ingerunt delectionem, quae passio est in fruent: sed haec est fruir qua, sive secundum quid, et non simplicer. Simplicer enim frui non contingit nisi simplicer optimo, quod solus Deus est.

AD ULTIMUM dicendum, quod per au-

toritatem Jacobi non potest haber, nisi quod fruir est in ultimo bono et delectabili per omnes operationes intento: et jam hoc concessum est.

AD ILLUD quod objectum in contrarium, Ad object. dicendum quod felicitas secundum suum nomen et rationem non est fruir: felicitas enim sive sit activa, sive contemptativa, ab optima et optimae virtutis quae
connaturalis et propria est, perfectit operatione et nominatur et definitur. Fructio autem determinatur a passione quae est circa illam: et illa est tam operationem consequens, ut notat Philosophus in X Ethicorum, ubi dicit, quod delectatio quae est ex contemplatione diametra, quod est asemeter ostre, non habet contrarium: non enim esset delectatio ex tali intellectuali operatione, nisi esset ad ipsam. Unde quando dicit Philosophus, quod delectatio est operationi proprii et connaturalis habitus non impedita, definitio data est per causam. Per intellectus enim operationem intelligibile in luce intelligentiae secundum actionem factum, summe conveniens est intellectui: quia facit ipsum in forma optimi perfectivi ipsius: et ideo tunc fruitor et delectatur: quia dicit Dionysius, quod « delectatio est convenientis cum convenienti. » Cum enim recipit conveniens per intellectum, undique dilatat se et diffinat, ut undique in intimis recipiat: et ubicumque recipiat, floret in recepto, in hoc quod ad similitudinem recepti formatur. Et ideo dicit Michael Ephesius, quod « delectatio est dilatatio et diffusio et reslorio naturae super conveniens receptum. »

MEMBRUM II.

Quid sit in specie frui?

Secundo quaeritur, Quid sit in specie frui? 1
1. Ex quo enim circa operationem est, erit circa aliquam operationem. Et videtur, quod sit circa operationem intellectus.

Ex quo etiam optimus passus est, erit circa optimum et connaturalissimam operationem: hae autem intellectualis est: ergo frui passio est circa intellectualum operationem.


3. Adhuc, Hoc jam in prehabito membro probatum est.

IN CONTRARIUM:

1. Dicit Augustinus in libro X de Trinitate: « Fruimur cognitis, in quibus ipsis propter se voluntas delectata conquiescit. » Ergo frui secundum operationem voluntatis est, et non intellectus contemplativi, ut dictum est.

2. Adhuc, Frui dicit quietationem appetitus et desideri: non quietatur autem appetitus nisi in optimo appetibili: antequam enim sit in uno illo, semper procedit ab uno in alterum. Cum ergo ultimum et optimum appetibile non sit objectum intellectus, sed voluntatis, videtur quod frui circa operationem voluntatis est, et non intellectus.

SOLUTION. Hoc solvere non est difficile: voluntas enim in rationali natura intellectui conjuncta est, sicut conjunctum est id quod facit motum ei, quod nuntiat et determinat ad quod movendum sit ei quod movetur. Unde sicut in sensibili natura apprehendens et aestimans de nocivo vel convenienti nuntiat et determinat id ad quod movendum sit, vel a quo fugiendum, et conjunctum sibi appetitum movet ad illud, vel fugit ab eo, movetur autem impetum faciendo in illud: ita ex parte intellectualis naturae intellectus nuntiat, et voluntas impetum facit. Unde Philosophus in Topicis et in III de Anima: « In ratione voluntas fit, in sensu autem desiderium et animus. » Et cum intellectus non nuntiat sibi nisi per intelligibile apprehensum, et per hoc num-

2 S. Augustinus, Lib. X de Trinitate, cap. 10.
QUÆSTIO INCIDENS.

Qua virtute fruitor qui fruitor, et qua potentia animæ?

Juxta hoc quàritur, Quæ virtute sive habitu fruitor qui fruitor?

Et videtur,

1. Quod charitate: eo quod dicit Augustinus in libro I de Doctrina Christiana, quod « frui est amore aliqui inharere rei propter seipsam. » Quod autem amore fit, actu charitatis fit. Videtur ergo, quod qui fruitor, charitate fruatur.

2. Adhuc, Proprie loquendo frui est patriæ, et non viae: delectabile enim non impeditum conjungi non potest nisi per modum patriæ: fides autem et spes non manent in patria secundum speciem et actus suos: ergo secundum fidem et spem fruii fruii non potest. Nec potest fieri secundum aliquam cardinalem virtutem: quia illæ non movent in finem, sed in ea quæ sunt ad finem. Si ergo fit secundum virtutem, relinquitur quod fiat secundum charitatem.

3. Adhuc, Videtur quod secundum nullam specialiter fiat, sed secundum totam beatitudinem: quia dicit Augustinuus, quod « fruimur his rebus quæ nos beatos faciunt: » quæ autem nos beatos faciunt, faciunt nos omni congregatone honorum perfectos, et ita potentes ad fuendum. Cum ergo una virtute beati non sumus, nulla una virtute videmur frui, sed omni.

Solutio. Ad hæc et hujusmodi solvere non est difficile. Sicut enim in felicitate est, quod quamvis felicitas sit in uno actu perfectissimæ et optimæ et connaturallissimæ virtutis, tamen multa sunt organice ministrantia, ut potentatus, divitiae, sine quorum ministerio operatio expedita non est: et quædam removentia prohibens, ut optimæ fortunæ: et quædam decorantia felicitatem, ut nobilitas, et

S. Augustinus, Lib. I de Doctrina christiana, cap. 3.
pulcherrima species. Ita est in fruitione: unde frutio propriis secundum inhesionem charitatis est: organice autem de serviviunt comprehensio quae deservit spei, et aperta visio quae suceedit fidei. Visio enim quae per beatam delectationem passens est, visio est immediate amati et habiti: nisi enim esset immediati, non inhaeret, sed a medio ad extremum transiret: et nisi esset habiti, adhuc ulterius se extendere ad habendum: et nisi esset amati, non arderet, sed refrigeraret. Aliorum autem virtutum cardinalium est sicut disponentium ad perfectum, secundum quod dicit Philosophus, quod «virtus est dispositio perfecti ad optimum.» Et sic aliae vultus operantur, sicut removentes prohibens vel impediens, et ad perfectissimum disponentes. Tamen ipsa frutio proprii amoris est, secundum quod dicit Dionysius in libro de Divinis nominibus ex Ierotheo sumens auctoritate, quod exstasim est faciens divinus amor, non sines ipsos amantes esse suipso- rum. Facit autem exstasim, quando quasi transponit amantem in amatum, ut totus sit amati, et sine ipso nusquam et numquam sit amatum in amante, ut totum amantis sit ad nutum ab ipso posses- sum. Et hoc Augustinus vocat inhesionem: sic enim amans inhaeret amato propter se.

Et per hoc patet solutio ad totum.

Patet etiam ulterius solutio ad id quod cüerì possit, Qua potentia animae fruitor qui fruitur? eo quod in libro de Spiritu et anima dicitur, quod sensus vertetur in rationem, et ratio in intellectum, et intellectus in intelligentiam.

Constat enim ex praedictis, quod intellectu affectivo fruitor qui fruitur. Ille enim intellectus conjunctus est voluntati, et objectum ejus proprium est primum verum et bonum: et illud idem finis ejus est in quo stat et cuiinheret. In inferioribus autem potentiiis non est nisi per redundantium a superioribus in ipsas, sicut et beatitudine corporis secundum aliquos redundantia est beatitudinis animae. Sic ut enim in via superiores potentiae ab inferioribus accipiant species apprehensionum: ita e converso in patria superiores refundunt in inferioribus delectationibus fruitionum. Et sicut in via id quod accipit potentia superior ab inferiori, non accipit secundum potestatem inferiorum, sed secundum potestatem propriam: unde intellectus a sensibili accipit intellec- tualiter, et non sensibiliter: ita in patria e converso inferiores a superiori accipiant secundum potestatem inferiorum, et non superiorum. Et ideo delectatio fruitions quae in superiori est intellectualiter, in inferiori efficacius sensibiliter. Quia sicut dicit Philosophus in VI Ethicorum, «omne quod est in aliquo, est secundum potestatem ejus cui inest, et non secundum potestatem ejus quod inest, sicut lumen in pariete color efficitur et non lumen propter pariem potestatem.» Et hoc intendent ille qui dixit, quod «sensus vertitur in rationem.»

MEMBRUM III.

Quid sit frui definitione?

Tertio quaeritur, Quid sit definitione frui?

1. Dicit autem Augustinus in libro I de Doctrina Christiana quod «frui est amore inhaerere aliqui rei propter se». Hoc autem valde multis videtur conve-

3 S. Augustinus, Lib. I de Doctrina Christiana, cap. 3.
nire. Sic enim, ut idem Augustinus dicit, pecora cibis inhaerent propter se, et fruuntur eis. Sic etiam peccator homo multis inhaeret propter se, sicut in quibus-cumque propter se delectatur, ad aliud non referendo. Sic etiam homo in via delectatione naturali multa diligite propter se, sicut amicos, et virtutes, et hujusmodi: et propter hoc non dictur malus, sed bonus. Ex quibus omnibus sequitur, quod frui tune non erit proprium patriæ, sed etiam viæ.

2. Adhuc, 'Aliter definit Augustinus frui dicens, quod «frui est uti cum gaudio, non adhuc spei, sed jam rei ». Et sic videtur, quod uti genus sit ad frui, et utile ad fruibile: et si hoc est, male ex opposito dividuntur.

3. Adhuc, Aristotelis objectio est in Topicis, quod cum unius rei unicum sit esse quod indicatur definitione, inconveniens est unius rei esse plures definitiones.

Solutio. Ad hoc dicendum, quod frui dicitur dupliciter, proprium solicet et simpliciter, et improprie et secundum quid. Proprie dicitur frui et simpliciter, quando aliquid inhaeret inhaesione delectationnis et dationis alicujus rei per se et non secundum accidens, et non propter alium, inhaesionem operationis non impedita. Quod non contingit nisi in fruitione patriæ: omnis enim alia inhaesio vel per accidens est, vel per alium, vel in aliqua parte impedita. De omnibus enim hoc verum est quod dicitur, Proverb. xiv, 13: Risus dolore miscabitur, et extrema gaudii luctus occupat. Unde delectatio qua pecora fruuntur cibis, et qua peccator fruitur delectabili, delectationes sunt secundum quid et per accidens in hoc quod inhaerent ei quod hic et nunc delectabile est et non simpliciter. Delectatio autem ejus qui naturali delectatione alcuin inhaeret, delectatio impedita est, et est delectatio secundum quid, et non simpliciter sive perfecta. Frui autem dicit delectionem perfectam et ultimam et optimam.

Et per hoc jam patet solutio ad omnia qua quaestita sunt. Non enim potest frui nisi id quod dispositum et perfectum est ad inhaesionem pascentem perfectissimi et optimi boni: hoc autem non est nisi quod natura intellectualis est habitu optimo gratiae et gloriae disposita ad perfectum et optimum. Sensibilis enim delectatio contrarium habet, naturalis autem imperfectionem: et ca quæ est peccatoriis, habet impedimentum in fruente.

QUÆSTIO VIII.

De uti.

Circa uti quœsentur tria, scilicet primo, Quid sit uti genere, specie, et definitione? Secundo, Cujus sit uti sicut potentia, et cujus sit habitus?

Et tertio, Ad quid?

1 S. Augustinus, Lib X de Trinitate, cap. 11.
MEMBRUM I.

Quid sit uti genere, specie, et definitione?

Praeterea quaeritur, Quid sit uti genere?
1. Cum autem uti sit agere, videtur quod in genere sit actionis. Uti enim est per utile agere ad finem intentionis quas si per instrumentum.
2. Adhuc, uti est aliquid referre et ordinarie ad aliquid quod obtineatur per ipsum; ordinarie autem et referre actiones sunt: uti ergo in genere actionis est: ergo uti est actio.
3. Adhuc, Secundum nomen hujus quod est uti, tune uti dicit actionem quam per utile perficiendum: secundum nomen ergo dicit actionem: in genere ergo actionis est.

Solutio. Uti multipliciter dicitur, et in omni genere multiplicitatis agere est. Unde simpliciter uti agere est, et usus in genere actionis est. Dicitur enim uti vel usus actus elicitus de potentia vel facultate cujuslibet rei propter quam habetur, relatus ad commodum vel delectationem hominis, sicut equitare dicitur usus equi, et vehere dicitur usus carrucae. Et sic dicit Boetius in commento super Topicam Tullii, quod « cujus usus bonus est: ipsum quoque bonum est: et cujus usus malus est, ipsum quoque malum est. »

Et hoc modo in praecedenti membro quaestionis septima dictum est, quod usus fruibilis est frui et pasce ad delectationem. Et hoc modo cadit uti in definitionem ejus quod est frui: sicut dicit Augustinus, quod « frui est cum gaudio uti: » quia usus fruibilis est frui eo cum gaudio.

---

2 Cf. Supra, Quæst. VII, Memb. 4.
3 Cf. S. Augustinum, Lib. X de Trinitate, cap. 11.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. II. QUÆST. 8.

MEMBRUM II.

Cujus potentiae animae sit uti, et cujus habitus virtutis?

Secundo quaeritur, Cujus potentiae animae sit uti, et cujus virtutis sit habitus?

Videtur autem, quod rationis.

1. Ordinare enim rationis est. Quia dicit Isaac in libro de Definitionibus, quod ratio est virtus sive causa, faciens currere causam in causatum. Et intelligit de causa communi ad consequens quocumque modo. Talis autem ordinatio in omnibus illis est quorum unum ordinatur in alterum, ita quod unum acquiratur ex altero: hoc autem uti est, ut patet per definitionem Augustini: ergo uti rationis actus est.


3. Adhuc, Bonum dividitur in tria, ut dicit Aristoteles, honestum, delectabile, et utile: et cum honestum et delectabile, sint fines, utile erit eorum quae sunt ad finem. Ergo utile non intelligitur nisi per rationem eorum quae sunt ad finem, et utile secundum actum est relatum ad finem obtinendum per ipsum: secundum actum autem relatum non potest esse sine comparatione unius ad alterum et ordinatione. Hoc autem non est simplicis intellectus, sed componentis et discursam disciplinam accipientis, diciente Maximo super primum capitulum Celestis hierarchiae: «Discursae disciplinae sunt probationes eorum quæ spiritualia sunt per visibilia, et per res latiores efficiuntur quæ perenniter et repente intellectibus immittuntur.» Taliter autem componentis in-

tellectus medium ad extremum, et eliciens quod sequitur, rationis nomen habet. Uti ergo actus rationis est.

Quod procul dubio concedendum est.

Quamvis in contrarium esse videatur quod dicit Augustinus in libro X de Trinitate, quod «utique est aliquid in facultatem voluntatis assumere, et ipsum ad aliud referre: » et per hoc videatur esse uti voluntatis, et non rationis.

Juxta hoc ulterior quaeritur, Cujus virtutis sit sicut habitus uti?

Non enim potest esse virtutis moralis: quia illarum nulla collativa est, sed simpliciter unius sicut finis ut natura: talis enim habitus, ut dicit Tullius, in modum naturae rationis est consentaneus. Erit ergo aliquis habitus intellectualis: non autem nisi electivi, quia electio est eorum quae sunt ad finem, ut dicit Aristoteles in III Ethicorum: electio autem non nisi prudentiae est: uti ergo prudentiae est. Electivum autem voco habiture eum, cujus actus electio est, non eum qui ab actu voluntario vel electivo generatur: quia sic omnis actus moralis habitus electivus est, ut dicit Aristoteles in III Ethicorum. Electio autem, ut dicit Damascenus, est duobus vel pluribus præpositis unum alteri praepotere. Hoc autem prudentiae est, ut dicit Augustinus in libro de Moribus Ecclesiae, sic diffti niens prudentiam: «Prudentia est amor, ea quibus adjuvatur ab his a quibus impeditur, sagaciter eligens.» Uti ergo prudentiae actus est.

Contra hoc autem esse videtur, quod sed contra.

Augustinus dicit, quod uti voluntatis est: ergo est aliquis habitus in voluntate consistentis: prudentia autem in voluntate non est: uti ergo prudentiae non est.

Solutio. Concedendum, quod uti prudentiae et rationis actus est. Et quod dicit
Augustinus, quod uti est aliquid in facultatem voluntatis assumere, et ad aliud referre, dicendum quod aliud est facultas, et aliud voluntas. Facultas enim facilis potestas est et prompta habens omnia ex quibus potest tendere in volitum. Hae autem potestas prompta causatur ex ordine rationis et prudentiae componentis et conferentis omnia quae sunt ad finem facile consequendum, et omnia illa referentis ad finem, ex quibus efficitur facilis potestas ad proficiendum sive tendendum in finem, eo modo quo tendit in finem qui impetum facit quo in finem proficit. Quod autem ita sit, probatur ex dicto Aristotelis in VI Ethicorum, ubi dicit, quod virtus moralis quantum ad finem in quem tendit et inclinat, per se finis est, sicut et voluntas, et non eorum quae sunt ad finem. Cui tamen prudentia necessaria est propter electionem eorum quae sunt ad finem, quorum virtutis morales electiva non est. Unde talis facultas rationis est et prudentiae sicut agentis, voluntatis autem sicut per ipsam expedita et disposita ad tendendum in finem. Et cum dicitur facultas rationis et facultas voluntatis, facultas cum eo quod dicitur rationis, constructur in habitudine causae efficientis: cum eo quod dicitur voluntatis, constructur in habitudine dispositionis et formae. Et fallacia amphibologia est in argomento.

Et quod quidam dicunt ex Anselmo sumentes, quod cum dicitur, quod uti est aliquid in facultatem voluntatis assumere, quod voluntas ibi sumitur pro utile est generis motor omnium potentiarum animae ad agendum, perfectam rationem veritatis non habet. Hoc enim non est voluntatis, sed libertatis. Dicit enim Avicenna in sexto de Naturalibus, quod omnis potentia animae sensibilis et rationalis in potestate sue libertatis habet agere et non agere, et agere hoc et contrarium hujus, ut videre et non videre, videre album et videre nigrum. Et hae est intention Augustini.

MEMBRUM III.

Ad quid sit uti?

Tertio quaeritur, Ad quid sit uti?

1. Et videtur secundum rationem nominis, quod sit ad omne illud quod intenditur acquiri. Ut enim est aliquid in facultatem voluntatis assumere, et ad aliud referre: quod sepe fit in malis, sicut jocalia referuntur ad virginem obtinendum et corrumpendum.


Contra hoc est quod dicit Augustinus in libro I de Doctrina Christiana: « Uti est id quod in usum venerit, referre ad obtinendum illud quo fuendum est: alias abuti est, non uti: nam usus illicitus abusus vel abusio nominari debet ».

Juxta hoc quaeritur, Quae dicitur frui et fructus in bonis, et non abfrui vel abfructus in malis: sicut uti et usus in bonis, et abuti et abusus in malis? Cum dicit Augustinus, quod « omnis perversitas humana est uti fruendi, et frui utendi » et ita videatur malus fructus vel mala fruitio quae privationem dicit vere fruisionis, sicut abusus privationem veri usus.

1 S. Augustinus, Lib. I de Doctrina christianana, cap. 5.
2 Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Senten-
Solutio. Dicendum, quod accipiendum uti proprie et simpliciter, uti non est nisi in bonis, secundum quod accipitur in tertia significatone superius, scilicet secundum quod uti est ad alium quod obtinendum utile referre. Et hujus ratio est, quia utile rationem habet cujusdam boni, secundum quod bonum dividitur in hominem, utile, et delectabile. Sc enim dicitur utile quod utenti utile est et non nocivum, et cum hoc quod expediens est ad consequendum id quod intenditur. Ex his enim duobus confictur ratio utiles, scilicet quod confert quod adjuvat utentem: et quia promovet et expedit, hoc est, pedes in prompto ponit ad consequendum intentum. In malis autem primam partem ammitit sue significationis: quia licet expedit ad intuentum, tamen nihil confert utenti, sed nocet. Unde propter unam partem significationis sue dicitur consilium Achiophel utile. Quia tamen simpliciter rationem utilis perfectam non habet, ideo de operibus malorum dicitur, Sapient. iv, 3: Fructus eorum inutilles et acerbi ad manducandum. Et talium usus abusus est: eo quod non perfectam rationem habet usus. Unde de talibus dicitur impii, Sapient. iv, 8: Quid nobis profuit superbia? aut divitiarum jactantia quid contulit nobis? Ac si dicant: Et superbia et divitiae tunc deserviunt ad consequendum id quod male intendimus: tamen nil boni conferentis contulerunt nobis, sed plurimum nocuerunt. Et hanc est quae dicitur abusus per causam sue apertae significationis.

Cum autem ratio ejus quod est frui, imponatur in termino: inhaerere autem alicui propter se, inhaesionem in termino dicit: ante terminum autem nihil est: ideo ratio ejus quod est frui sic dividi non potest, ut per amissionem partis rationis dicatur abfrui vel abfractus, sicut dicitur abuti vel abusus. Omnis enim qui fruitor, simpliciter et perfecta ratione fruitions fruitor. Et ideo dividitur fruitor in bonam et malam, et non fruor perfectae rationis et imperfectae.

Si tamen cum dicitur, quod refertur utile ab obtinendum id quo fruendum est, accipitur quo fruendum est simpliciter ut ultimo et optimo bono: tunc utile quod refertur ad illud, non erit nisi duplex. Non enim refertur ad illud nisi quod confert ad signandum illud ut cognoscatur et sic obtineatur per intellectum. Vel quod refertur ad illud ut habeatur, hoc est, quod causa est habendi ipsum: et hoc modo referuntur virtutes et gratiae et opera, per quae sicut causas meritorias obtineatur id quo fruendum est. Et sic strictissime accipiendus, non utimur nisi signis et causis fruitionis ejus quo fruendum est. Signa autem sunt duplicita, scilicet res hujus mundi in quibus, sicut dicitur in libro XI de Civitate Dei, «Deus sua significationis sparsit indicia». Et signa quae dicuntur sacramento veteris et novae legis: quae signa sunt gratiae causantis in nobis fruitionem ejus quo fruendum est. Et hoc modo uti non est nisi referre ad id quo obtinendum est signa vel causas salutis. Et hoc modo utile et fruible dividunt et determinant id circa quod est sacra Scriptura: circa talia enim est, et non circa alia.

Et per hoc patet solutio ad omnia quae sita de hoc membro.

QUÆSTIO IX.

Utrum solo Deo fruendum sit \(^1\) ?

Deinde quaeritur de fruibili et utili, et primo de fruibili.

Quaeritur ergo, Utrum solo Deo fruendum sit?

Et videtur, quod non : quia

1. Dicit Augustinus, quod \textit{illis fruendum est rebus quæ nos beatos faciunt} : beatus autem creatas beatos facit : ergo beatitudine creatae fruendum est : non ergo solo Deo.

2. Aehuc, Ilo fruendum est quod non propter aliud, sed propter seipsam dilegitur, ut dicit idem Augustinus. Felicitas vel beatitudine propter seipsam quaeritur et dilegitur, et non propter aliud, ut in \textit{I Ethicorum} dicit Philosophus. Ergo felicitate vel beatitudine fruendum est, quæ tamen non est Deus.

3. Aehuc, In epistola ad Philemonem Paulus dicit : \textit{Ita, frater, ego te fruar in Domino} \(^2\). Homine ergo frui contingit, qui non est Deus.


5. Aehuc Tullius ante finem \textit{prima rhetorica} : \textit{Honestum est, quod sua vi nos trahit, et sua dignitate nos alicit}. Quod autem propria vi trahit ad amorem, illi amore propter se inhaerendum est : et quod propria dignitate alicit ad delectationem, illo fruimur propter se, et non propter aliud. Ergo honesto fruendum est, quod tamen non est Deus.


7. Utterius, Videtur quod peccatis quis fruiatur. Augustinus in libro \textit{II Confessionum} narrat qualiter furatus fuit poma que meliora erant in horto patris sui. Et dicit, quod in isto furto non fruebatur nisi iniquitate. Ergo iniquitate vel peccato frui contingit.

Solutio. Ad hæc et hujusmodi dicendum est, quod sicut in antehabitis determinatum est, si \textit{frui} accipitur simpliciter et perfecte prout dicit pascentem delectionem non impeditam circa summam et nobilissimam operationem intellectus, quæ summæ boni immediata apprehensio est, non contingit frui nisi summo bono quod est Deus. Et hoc modo intelligitur quod dicit Augustinus, quod illo fruimur in quo ponitur delectionis terminus, et in quo figitur delectionis gressus. Si autem \textit{frui} accipiatur communiter, prout dicitum est, quod frui est cum gudio uti quocumque modo, hoc est, in bono cum gudio pasce, sic multis contingit frui quæ non sunt Deus.

Ad \textit{primum} ergo dicendum, quod cum \textit{Ad}\textit{novæ editionis.}
dicitur, quod fruimur his quae nos beatos faciunt, intelligitur de his quae nos be-
tos faciunt effective et ut objectum et
finis. Beatitude autem creata beatos nos
non facit, nisi formaliter et dispositive : sicut etiam actu beatitudinis vel fruitionis
instrumentaliter frui dicimur.

Ad alius dicendum, quod felicitas vel
beatitudo creata licet non referatur ad
alius sui generis, ad alius tamen extra
genus, quia ad Deum refertur. Id autem
quo simpliciter fruendum est, ad nihil
referri potest.

Quod obiciatur de Apostolo ad Philo-
omone et ad Romanos, solvit Augusti-
inus libro I de Doctrina Christiana, di-
cens: "Cum homine in Deo frueris, Deo
potius quam homine frueris 1. " Homo
eum in Deo dicitur esse, et Deus in ho-
mme per conformitatem inhabitantis gra-
tiae. Sic autem Deus resultat in homine
ut summum bonum et optimum : et talis
dilectio ab homine incipit, et in Deo
gressum fit et finem ponit. Et ideo in
homine usus est hoc modo quo frui est
uti cum gaudio. In Deo autem vera frui-
tio est. Et ideo dicit: " Cum homine in
Deo frueris, Deo potius quam homine
frueris."

Ad alius dicendum, quod Tullius vo-
cat sua vi trahere et sua dignitate allicere,
quod per se trahit et allicit et secundum
ipsum, hoc est, quod in se et essentialiter
habet et secundum ipsum ut trahat et
allicit, sicut subjectum per se et secun-
dum ipsum habet in se passionem : quia
ex essentialibus subjecti fluit passio : et
ipsum subjectum secundum se ipsum tota
causa est passionis : tale autem magis est
per se quam propter se, nisi propter di-
cat habitudinem causae efficientis, et non
finalis. Quando autem dicitur, quod
fruimur eo quod propter se diligimus,
propter dicit habitudinem causae finalis.
Unde honestum quod propter se delectat
vel queritur, eo quod propter se quere-
tur et diligitur, nihil prohibet ad alius re-
ferre propter quod quae ratur sicut pro-
ter finem.

Per illud patet solutio ad sequens.
Cum enim dicit Ambrosius, quod virtutes
propter se quaerendas sunt vel appeten-
de, intelligit propter se et pro se, secun-
dum quod propter dicit habitudinem cau-
sae efficientis et forma, et non finalis : et
hoc bene refertur ad alius, et non poni-
tur in eo делеctionis terminus.

Ad illud quod ulterior queritur, di-
cendum quod secundum quod frui dicit
non impediam operationem delectionis
fruibilis inueniunt, non peccato frui
potest : eo quod malum, ut dicit Dionys-
sius in libro de Divinis nominibus 2, est
praefer intentionem, et praefer volunta-
tem, et incausalit, et infaecundum, et
pigrum. Prouter quod dicit Augustinus,
quod est incidens ex defectu boni : unde
sineram et sanctam et perfectam delec-
tationem non infert.

Et quod dicit Augustinus, quod frue-
batur iniquitate vel peccato, intelligit
frui prout dicitur uti cum gaudio quo-
cumque, et prout uti secundum aliquud
sae rationis est in abusu : non tamen
adhuc quis fruitor malitia vel iniquitate,
sed potius eo quod est malum vel ini-
quum vel peccatum ratione delectionis
adunctae.

Et per hoc patet solutio ad quœsita.

1 S. Augustinus, Lib. I de Doctrina christian,
cap. 33.

2 S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus,
cap. 4.
QUÆSTIO X.

Utrum una fruittione fruamur Patre et Filio et Spiritu sancto? 1

JUXTA hoc quaeritur ulterior, Cum dicat Augustinus, quod res quibus fruendum est, sunt Pater et Filius et Spiritus sanctus, utrum una fruittione fruamur Patre et Filio et Spiritu sancto?

Videtur, quod non: quia

1. Tres personæ sunt distinctæ: distinctæ ergo inferunt delectiones in fruente: ergo tribus fruitionibus, tribus fruimur personis.

2. Si quis dicat, quod Deo fruimur ut Deo, et non sub distinctione personae. Contra est, quod fruittion circa operationem intellectus est determinata: determinat autem in persona fruittio: ergo est ex apprehensione Dei in persona.


IN CONTRARIUM hujus est, quod licet Deus multa habeat attributa, tamen tandem in ratione summæ boni diliguit, et in eo terminus delectionis ponitur. Ergo tandem in ratione summi boni fruimur eo. Unum autem summum bonum et indivisum numero est Pater et Filius et Spiritus sanctus. Una ergo fruittione fruimur Patre et Filio et Spiritu sancto.

Et hoc concedendum est.

PER hoc patet solutione ad primum. Licet enim personalibus proprietatibus tres personæ distinguantur, non tamen in quantum sit distinctæ sunt, objectum sunt fruitionis, sed in quantum sunt unum summum bonum.

AD ALIUD dicendum, quod nec fruimur Deo ut Deo, nec sub distinctione personæ, sed Deo et personis in quantum sunt unum summum bonum.

AD ALIUD dicendum, quod Philippus non desideravit sibi ostendi Patrem ut objectum fruitionis, sed ut principium totius divinitatis, quod sufficiens reputa-

ad cognitionem Trinitatis et unitatis, et ad processum personarum ab uno quod est principium non de principio.


Ad alium quod ulterior quæritur, dicendum quod relatio qua persona proce-
dens in personam a qua procedit, refert id quod est aut quod habet, non facit summum bonum secundum rationem intelligendi, sed facit essentiae indifferentiam quam totam accipit persona procedens a persona a qua procedit. Et ideo essentia in quantum est summum bonum, sive sit non de principio, sicut in Patre, sive sit accepta de principio, sicut in Filio et Spiritu sancto, in quantum summum bonum est, unum objectum fruitionis est.

QUÆSTIO XI.

Utrum omnibus quæ sunt in mundo utendum sit? 

Deinde quæritur de utili, Utrum omnibus quæ sunt in mundo, utendum est? sicut dicit Augustinus in libro de Doctrina Christiana, quod « utendum est hoc mundo, non fruendum, ut invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspicientur ». Et ibidem: « In omnibus rebus illæ tantum sunt quibus fruendum est, quæ æternae et immutabiles sunt : cæteris autem utendum est, ut ad illarum perfruentionem perveniatur. » Omnibus ergo operibus naturæ, gratiae, et gloriam, utendum est, et non fruendum.

Contra hoc est, quod

1. Utì perfitur ab opere nostro. Non autem onmes res naturæ, gratiae, et gloriam, subjacent operi nostro : non enim sunt operabiles per nos : non ergo onmes res mundi subjacent ei quod est uti.


4. Adhuc, I ad Corinth. x, 31 : Sive manducatis, sive bibitis, sive alium quid

3 S. Augustinus, Lib. I de Doctrina christiana, cap. 22.
facitis, omnia in gloriam Dei facite. Hoc est praeceptum: omnia ergo referenda sunt ad gloriam Dei: si non referantur, abusus est. Abusus autem et perversitas humanæ vitae peccatum est: peccatum est ergo quidquid de creaturis ad gloriam Dei non refertur quod in usum venit. Si enim diligitur, ut dicit Augustinus, aut diligitur dilectione frui dignus, aut usus. Si diligitur dilectione fruitionis, perversitas est. Si autem non refertur, abusus est, et sic semper peccatum est.


Ad primum ergo dicendum, quod licet quædam creaturæ mundi operibus nostris non subiequant quantum ad essentiam productionem, et quantum ad effectus et operationes suas: subjacent tamen in quantum circa eas operamur sicut circa signa et dispositiones ad beatitudinem, et utimur eis, et utiles sunt.


Ad alius dicendum, quod omnis actus voluntatis vitae non depravatus, referibilis est ad gloriam Dei: et si referitur, meritorius est. Sed si nec referibilis est, habens in se contrarium relationi, nec referitur, peccatum mortale est. Si autem non referitur, et referibilis est, non habens in se contrarium relationi, sed dispositionem ad contrarium, quæ impedit actualem relationem, non habitualem, peccatum veniale est. Si vero non referitur, nec formam habet virtutis qua de necessitate referatur, nec tamen habet contrarium relationi, nec dispositionem ad contrarium, actus otiosus vel indifferens est. Cujus exemplum dicit Boetius esse motum digiti sine causa necessitatis vel utilitatis. Hoc tamen in theologia peccatum esse dicitur hoc modo, quo vanum dicitur esse peccatum et otiosum. Matth. xii, 36: Omne verbum otiosum quod locuti fuerint homines, redden rationem de eo in die judicii. Gregorius super idem verbum: « Otiosum est,
QUÆSTIO XII.

De rebus fruentibus et utentibus.

MEMBRUM I.

Utrum homines et Angeli sint res fruentes et utentes tamquam medii inter res utiles et fruibles?

Deinde quæritur de fruentibus et utentibus.

Et primo de fruentibus.


3. Adhuc, Augustinus: « Ille usus quo nobis utitur Deus, non ad ejus, sed nostram utilitatem refertur: ad ejus vero tantummodo bonitatem. » Ergo Deus est de rebus fruentibus et utentibus.

4. Utterius etiam videtur data divisio non esse sufficiens: quia etiam insensibilis, vegetabilia scilicet, per se et super omnia inmittuntur dulci commixto: ergo fruuntur illo.

5. Adhuc, Bruta diligunt cibos, et non referunt ad alium: ergo fruuntur eis: ergo tam vegetabilia quam bruta sunt de rebus fruentibus: non ergo homines et Angeli tantum.


2 S. Augustinus, Lib. I de Doctrina Christiana, capp. 31 et 32.
D. ALB. MAG.

ORD. PRÆD.

Quest. 1. Ultimus queritur, Si homo naturali dilectione frui potest?

Et videtur, quod sic: diligere enim alius potest naturali dilectione et dilectionem non ad alius referre.

Quest. 2. Adhuc ulterius queritur, Si homo in peccato existens frui potest?

Et videtur, quod sic: quia in peccato existens aliquid diliget propter se, dilectionem ad alius non referens: ergo frui tur secundum assignationem praedictam de frui.

Sed contra. In contrarium est, quod

1. De perfectione patris frui est, et non viae: referre ergo ad alius, viantes est et procedentis: non referre autem ad alius, stantibus et manentibus. Frui autem est non ad alius referre: ergo frui stantibus et manentibus: hoc autem patris est: ergo frui patris est: non ergo vegetabilia vel bruta vel homines naturali dilectione vel in peccato existentis frui possunt.


Solutio. Ad hoc dicendum, quod si frui strictissime capiatur: tunc frui non est nisi ejus qui diliget aliquid propter se, in quo dilectio s pressum figit et terminum ponit: ita quod nec diligens habet ulterior quo referat dilectionem, nec dilectum ad alius referri potest secundum se, nec secundum statum in quo diligitur. Et sic non potest aliquis frui nisi Deo concepto ab ipso ut est objectum gloriae. Et sic verum est quod dicit Augustinus, quod « frui est solius patris et solius hominis et Angeli. » In his enim distinctum est fruens a fruibile per essentiam distinctio: et non est quo referatur dilectio vel dilectum.

Ad 1. Et cum dicitur, quod Deus seipso fruitur, non est distinctio inter fruens et fruibile et fruitionem. Et ideo Gregorius dicit: « Dum se fruitur, nullo bono indiget: » ipse enim est et sibi præsto est et fruens et fruibile et fruitio: et ideo non cadit in rationem medii, quod per privationem extremiter fiat medium, sicut homo et Angelus. Et sic stat divisio Augustini, quod scilicet quaedam res sunt quibus tantum fruendum est, ut Deus trinitas: quaedam quibus tantum utendum est, ut mundus et in eo contenta: quaedam autem quae fruuntur et utuntur, ut homo et Angelus, quae media dicuntur, quia ex utilibus pertingunt ad fruibilita.

Si autem frui communiter accipiatur: tunc frui est uti cum gaudio: et sic frui mur cognitis, in quibus voluntas est vel delectata conquiescit: et sic fruimur Deo in via, quem tamen non habemus nisi spe, ut dicit Augustinus. Et in quantum fruimur ipso, peregrinationem nostram tolerabilius sustinemus, et ardentius finiri cupimus. Quamvis enim dilectum in tali fruizione ad alius referibile non sit, dilectio tamen fruentis ad alius tendit secundum statum, sicut sentiens dulcissimum per odorem, tendit ad saporem ejusdem et gustum. Et ideo dicit Augustinus, quod « sic fruendo peregrinationem nostram finiri cupimus, ut scilicet de odore ad gustum perveniamus. » Cantic. 1, 3: Curremus in odorem unguentorum tuorum. Ad Philipp. 1, 23: Desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo, multo magis melius.

Ad hoc quod objectum est, quod Deus utitur nobis, dicendum quod hoc verum est et in via et in patria: quia omne bonum quod ad nostram utilitatem facit in nobis, de sui natura et naturali ordine, referetur ad bonitatem suae gloriam. Et vult, quod etiam a nobis ad gloriam suam referatur. Est enim sua bonitas causa efficiens, et causa formali exemplaris, et causa finalis omnis boni. Et secundum quod est efficienis, percipitur bonum ejus: secundum quod est forma exemplaris, determinatur ad esse boni: et secundum quod est finalis, convertit
ad primam bonitatem ut sit perfectum in actu et operatione boni. Et tale bonum vocavit Plato ethmagium sive sigillum boni, ex quo ut causa sunt boni formae: et per idem ut impressa sigillata determinatur ad sigilli formam et similitudinem: per relationem autem sigillati ad sigillum perfecta determinatur imitatio sigillati ad sigillum.

Ad alium dicendum, quod si frui proprioe accipiatur, non est nisi in eo bono quod per se pascit, et quod sumnum bonum est, et quod nec ad alium se referetur, nec referibile est: unde vegetabilia non fruuntur nisi secundum quid: quia ad alium non referunt: secundum quid autem fruitio, frutionis simpliciter rationem non habet.

Eo modo dicendum est ad sequens quod de brutis inducitur.

1. Ad id autem quod ulterior quaeritur de naturali dilectione, dicendum quod naturalis dilectio non est tam fortis ut inhaesionem frutionis simpliciter facere possit. Ex naturalibus enim procedit, quae sunt natura ad gratuicita et glorificantia ordinata sunt ut perficiantur. Frui autem proprioe est delectari in bono circa operationem non impeditam, nec ex parte delectantis, nec ex parte delectabilis. Unde taliter frui, nec est frui propriissime dictum, nec communiter dictum.

2. Ad alium dicendum, quod in peccato mortali aliquid diligens, contratrum tali dilectioni habet in seipso: et ideo delectatio non potest esse operationis nullo modo impedita. Propter quod taliter diligere non est frui nisi secundum quid.

3. Ad alium quod in contrarium objectur, dicendum, quod frui non est viae nisi communiter, vel secundum quid accepsum.


MEMBRUM II.

Utrum homo vel Angelus utens sit in patria?

Secundo, Quaeritur de utentibus.

Et quaeritur, Utrum homo vel Angelus utens sit in patria?

Et videtur, quod non.


2. Adhuc, Deit Augustinus in libro I de Doctrina Christiana, quod «mundus iste nobis proponitur in usum, ut per ea quae facta sunt intellecta invisibilita Dei conspiciantur: et sicut scale gradus per conspicuiuntur.
quam ad invisibilia ascendamus, nobis proponitur. » Dicit autem Bernardus in libro V de Consideratione: « Quid opus est scalis tenenti jam solium? Ergo ei qui in solio stat invisibilium Dei, et jam fruitur ipsis, non proponitur mundus ad usum: beati autem sic stant in solio: ergo non utuntur, sed fruuntur.

5. Adhuc, Omnis utens volubiles habet cogitationes, ut dicit Augustinus: et discursas disciplinas, ut in Caestitiae hierarchia dicit Dionysius: voluitur enim et discurrat ab uno ad alium, ut ex pluribus accipiat unum, in quo gressum figat et considerationis et dilectionis. In patria autem talis cogitationum non est volubilitas, ut dicit Augustinus, nec sunt discursae discipline, ut dicit Dionysius: sed est unum simplex quod unice et simpliciter et immaterialiter et immo elaborat et indimine et continue et intemoraliter simplici et immateriali et perfecto innititur intellectui, circa quod immo elaborat stat intellectus et affectus per contemplationem et dilectionem. Ergo videtur, quod usus non sit in patria.

Sed contra.

IN CONTRARIUM hujus est, quod

1. Angeli in patria existentes cognitio-
nes habent matutinam et vespertinam, et
vespertinam referunt ad matutinam: uti autem est ad alium referre: ergo Angeli
utuntur in patria: et beatitudine hominis
est ut beatitudine Angeli: ergo et homines
utuntur.

2. Adhuc, Jam habitum est, quod Deus
utitur nobis diligendo nos, et tamen se
fruitur: ergo frui et uti se compiantur.

3. Adhuc, Apocal. iv, 10, dicitur, quod
viginti quattuor seniores coronas suas
mittebant ante pedes sedentis in throno.
Et vult dicere, quod beatitudinem suam
referebant in summum regem. Ut autem
est bonum acceptum ad alium referre. Er-
go beati etiam in patria sua beatitudine
utuntur: et sic usus est in patria.

SOLUTIO. Dicendum, quod sicut frui,
ita et uti dupliciter dicitur: propriissime,
et communiter. Propriissime uti, est ab
uno in aliud procedere quod extra ipsum
est, et tali processu, quod et procedens
proficiat ad ulterior per dilectionem, et
etiam id ex quo procedit ut via ducat in
aliud. Et hoc modo usus non est nisi usus.
Et hoc modo Deus non utitur, nec An-
gelus, nec homo in patria, nec hoc modo
Deo et Angelo mundus ut scala proponi-
tur.

Et de tali usu procedunt primo indu-
cctae rationes: sic enim utens et contem-
plando et diligendo proficit.

Dicitur etiam uti communiter, scilicet
unum acceptum per intellectum et affec-
tum solo actu intellectus vel affectus ad
alium referre. Et sic semper inferius re-
feritur ad superior et in patria et in via.
Et sic uti est in patria, et non contra-
tur ad id quod est frui. Et sic Deus utitur
nobis, et Angeli visionem vespertinam
ad matutinam, et beati suas coronas re-
ferunt ad sedentem super thronum. In
tali autem usu non est cogitationum vo-
libilitas: sed intellectus contemplans stat
circa unum et idem, in se scilicet et in
creatis acceptum et secundum esse quo
est in creaturis, ad se secundum esse
quod habet in seipsa relatum: quod non
est discursa disciplina, sed a Dionysio
vocatur « circularis contemplatio ab eo-
dem per idem in idem redeundo proce-
dens.»

Et de hoc usu secundo inductae rationes
procedunt.

RECAPITULANDO autem dicimus, quod
ex dictis jam patet, quod tota theologio
circa signa et res est: et quod res in tria
dividuntur, scilicet in res quibus fruen-
dum est, et res quibus utendum est, et
res quae utuntur et fruuntur.

1 S. Augustinus, Lib. I de Doctrina christia-
na cap. 4.
2 S. Bernardus, Lib. V de Consideratione,
cap. 1.
3 S. Augustinus, Lib. XV de Trinitate, cap.
16.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. II, QUÆST. 12.

Et inter res quibus utendum est, quædam sunt per quas sicut formas et dispositiones vel sicut per instrumenta fruimur et utimur, sicut virtutes quæ deserviunt ut instrumenta. De his ergo oportet doctrinam tradere.

Et primo de rebus in tribus primis libris, et postea de signis et signatis in quarto libro, in quo ista doctrina complebitur.

Signum autem quamvis propier modum signandi oppositum dividat id circa quod est theologia cum re ex opposto, tamen secundum substantiam ad rem reducitur, et sub utili continetur. Et quamvis in accipiendo scientiam Dei, signi usus sit ante rei significatœ acceptionem: tamen in tradendo scientiam sive doctrinam, signi ratio determinabilis non est nisi determinata re cujus signum est: signum enim ad rem refertur, res autem utibilis ad fruibilem, et utens et fruens ad fruibile referuntur.
TRACTATUS III.

DE COGNOSCIBILITATE, NOMINABILITATE, ET DEMONSTRABILITATE DEI.

Primo ergo de fruibili, hoc est, de mysterio trinitatis et unitatis agendum est.

Sed quia doctrina non potest tradi nisi cogniti, ideo primo an cognoscibilis sit Deus et qualiter, disputabimus.

Quæremus autem tria, scilicet primo, An cognoscibilis sit Deus, hoc est, essentia divina? Et secundo, An nominabilis sit aliquo nomine? Et tertio, An demonstrabilis sit saltem per effectum?

Circa primum quaeritur primo de cognitione divina ex parte cognoscibilis: secundo, ex parte cognoscentis: tertio, de eo quod cognoscitur, quod est quasi medium cognoscendi ipsum.

Circa primum quaeruntur sex, scilicet primo, An cognoscibilis sit Deus per essentiam?

Secundo, An cognoscibilis sit per attributum ipsius quod est immensitas, sive essentiae, sive virtutis?

Tertio, An cognoscibilis sit secundum quod est unus Deus in tribus personis?

Quarto, Quid sit cognoscere facie ad faciem?

Quinto, Quid sit cognoscere per speciem?

Sexto, Quid sit cognoscere in praesentia, secundum quod præsens dicitur esse creaturæ.
QUÆSTIO XIII.

De cognoscibilitate Dei ex parte cognoscibilis.

MEMBRUM I.

Utrum Deus sit cognoscibilis per essentiam?

Circa primum videtur, quod Deus non sit cognoscibilis.

1. Dionysius in libro de Divinis nominibus: «Supersubstantialis substantia Deus est, et intellectus non intelligibilis, et verbum non dicibile, et irrationabilitas, non intelligibilitas, secundum nihil existentiam existens». Unde ibidem dicit, quod «ipsius Dei neque sensus est, neque phantasia, neque opinio, neque nomen, neque sermo, neque tactus, neque scientia.»

2. Adhuc, Chrysostomus super illud Joannis, 1, 18: Deum nemo vidit unquam, sic dicit: «Ipsum quod est Deus, non solum prophetæ, sed nec Angeli nec Archangeli viderunt. Quod enim creatum est natura, qualiter videre poterit quod est increabile?»

3. Adhuc, I ad Timoth. vi, 16: Quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest.

4. Adhuc, Dionysius ad Gaium monachum: «Qui dicit se vidisse Deum, si cognovit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quae sunt sub ipso.»

5. Adhuc, Damascenus: «Infinitus est Deus et incomprehensibilis». Cum ergo omne quod cognoscitur, intellectu cognoscens comprehendatur, videtur quod non cognoscibilis sit Deus.

6. Adhuc, Augustinus in libro de Videndo Deum ad Paulinam: «Incomprehensibilis est natura Deus, non tantum Pater, sed et ipsa Trinitas, unus Deus». Cum ergo hoc sit et invisibile esse quod incomprehensibile, videtur quod incomprehensibilis sit Deus.

---

2 S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 1.
3 S. Damascenus, Lib. I de Fide orthodoxa, cap. 4.
4 S. Augustinus, Lib. de Videndo Deum ad Paulinam, cap. 7.
7. Adhuc, Augustinus in codem: "Deum nemo vidit unquam, nec videri potest, quoniam lucem habitat inaccesibilem 1, et est natura invisibilis sicut incorruptibilis: et sicut incorruptibilis nec postea corruptibilis, ita non solum nunc, sed etiam semper invisibilis 2." 

8. Adhuc, Cognoscendis et cogniti proportio est, sicut recipiendis et recepti. Quod probatur per Aristotelem dicitem in III de Anima, quod "intellectus species cognitionis est." Infiniti autem accipiendi ad finitum accipiens non est proportio. Est autem intellectus creatus finitus in potestate accipiendi: Deus autem infinitus per essentiam et virtutem et omnia quae in ipso sunt. Ergo videtur, quod ab intellectu creato nullo modo accipitur, et per consequens non cognoscutur.

9. Adhuc, In nobis potentiae ordinatæ sunt, ut dicit Avicenna in VI Naturallium. Est enim anima substantia, ut dicit, a qua fluunt potentiae quædam conjunctæ corpori, et quædam non conjunctæ. Et inter conjunctas corpori, quædam immersae materiæ, ut operationem non habeant nisi per qualitates naturales et materiales, ut potentiae vegetabiles. Quædam autem sic sunt organisca, quia secundum complexionem organi objecta recipiunt, sed animaliter et spiritualiter et non naturaliter sive materialiter circa eadem operationem. Rationalis autem animæ potentiae nullo utuntur organo. In nobis autem sic est, quod inferior potentia numquam superiorem accipit, nec operatur circa illam: sicut vegetabilis non accipit sensibiles potentias, nec sensibiles intellectuales. Cum ergo in infinitum plus distat divina substantia ab intellectu creato, quam intellectus creatus a sensibili, vel vegetabili, videtur quod multo minus intellectus creatus acceptabilis sit Dei, sive divina substantia, per locum a majori. Si autem Deus ab intellectu creato acceptabilis non est, cognoscibilis non est. Cognoscere enim est accipere per intellectum, vel sensum.

In contrarium est quod dicitur, Sed

1. Ad Roman, 1, 19: "Quod notum est Dei, manifestum est in illis. Glossa, Id est, quod in Deo ductu rationis cognoscibile est. Ac si dicat: In se habeat Philosophi unde possunt cognoscere quod de Deo cognoscibile est.


3. Adhuc, Ad Roman. 1, 20: "Invisibilitatis ipsius, scilicet Dei, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta, conspicuuntur: sempiterna quoque ejus virtus, et divinitas.


5. Adhuc, Augustinus in libro Soliloquiorum: "Intelligibilis est Deus, intelligibilia sunt scientiarum spectamina, principia scilicet et conclusiones: sed different plurimum. Nam terra visibilis est et lux: sed terra nisi luce illustrata videri non potest. Similiter disciplinarum spectamina videri non possunt, nisi alquò videlicet suo sole illustrentur.« Deus ergo visibilis est per intellectum, et cognoscibilis.

6. Per rationem etiam obiectur: Dicunt enim Aristoteles et Averroes, quod intelligibile quod omnis homo natura scire desiderat, intellectus divinus est: "quod sicut causa est omnis rei, ita lumen est faciens intelligibile quidquid Paulinam, cap. 44,
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. III, QUÆST. 13.

intelligitur. Cum ergo non sit inane desiderium, ut dicit Aristoteles in primo Ethicorum, oportet quod naturali cognitione per naturalem intellectum hominis Deus et intellectus divinus cognoscit possit.

7. Adhuc, Quidam objiciunt, quod sicut se habet affectiva ad bonum, ita se habet intellectiva ad verum: sed affectiva per amorem conjungitur summo bono et attingit ipsum: ergo intellectiva cognoscendo attingit summum verum, quod est Deus.

Ad hoc dixerunt Joan. Scotus et Joan. Sarracenus in commentis super Celestem hierarchiam Dionysii, quod creatus intellectus non potest in Deum cogno-

scendo, nisi in theorii et theophaniis: theorias lumina respersa in creaturis appellantes per modum vestigi, vel imaginis, vel signi: theophanias autem, lumina intellectualia per influentias a Deo in Angelos descendentia, et incircumscriptum lumen quod Deus est, quantum possibile est, manifestantia.

Contra quod dicit Hugo de Sancto Victore in suo commento super Celestem hierarchiam: « Quid est in theorii et theophaniis Deum videre, et sine theorii et theophaniis Deum non videre, nisi Deum ut est numquam videre, cum nec theoria, nec theophania Deus sit. Tollant ergo theorias et theophanias: quia siue non facti sumus nisi immediate ab ipso, ita non sistet nos aliquid usque ad ipsum, dicente Joanne in 1 canon. iii, 2: Videbimus eum sicut est. Joan. xiv, 21: Ego diligam eum, et manifestabo ei me ipsum. »

Adhuc, Videtur Augustinus respondere in libro de Videndo Deum ad Paulinam, sic: « Si quaris utrum Deus vide-

rit possit? Respondoe: Potest. Si quae-

ris, unde hoc sciam? Respondoe: quia in verissima Scriptura legitur: Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum vi-

debunt 1. Si quaeris, quomodo dictus invisibilis sit Deus, si videri possit? Respondoe: Invisibilis est natura: videri autem potest cum vult, et sicut vult. » Haec autem solutio mirabilis esse videtur. Innuitur enim, quod non videatur per naturam, sed vel in specie assumpta qua vult, et quando vult: vel in effectu naturae, vel gratiae, vel glorie, in quo resplendet: et hoc est vel symbolice, vel in theorii, vel theo-

phanii videre. Et hoc non quaeritur, sed an natura per intellectum creatum cognoscebilibis sit, ita quod immediate intel-

lectus figatur in ipso sicut oculus in suo visibili?

Solutio. Dictendum, quod alius est contingere per intellectum, et diffundi intelligibilis et alius est capere sive comprehendere intelligibile. Et hujus similitudinem dat Chrysostomus 2 super illud: In principio erat Verbum 3, di-

cens, quod « visus corporeus qui est in oculo quando est in litorie maris, lltus terminans mare comprehendit: remotus autem a litorio, in ipsa maris superficie figitur, et in infinitate sua diffunditur nihil videns quod pelagi terminat immensitatem. Et sic fecit Evangelista, nos undique removens a creatis, et in divi-

nam immensitatem inducens, ipsam im-

materiali oculo contemplans et in ea se diffundens, cum dixit: In principio erat Verbum. Non enim determinatur quid vel quale principium, quid vel quale Verbum, quid vel qualis Deus: et sic re-
linquit nos in infinitate. » Hoc autem probatur sic per Dionysium: « Non cognoscimus Deum nisi symbolice, vel mystice. Symbolice noscumus proprietatem Dei proportione proprietatis corporeae. Et cum in infinitum eminet proprietas divina proprietatis creatis, procedendo symbolice stamus in infinito, et diffundimur in illo, nullum ter-

\footnotesize

1 Matth. v, 8.

2 S. JOANNES CHRYSOSTOMUS, Homil. 1 in Joan-

3 Joan. 1, 1.

nem.
minum comprehendentes. Mystice autem procedimus in Deum per eminentiam. Mystica enim sunt, quae per se et primo Deo conveniunt, per aliud autem et secundario creaturis, ut essentia, vita, et intellectus, quae nobis non innone-scunt nisi secundum quod sunt in creatis genere vel specie vel numero : et secundum hoc esse non conveniunt Deo, sed eminenter et excellenter in infinitum. Sicut si dicam, Deus est essentia : et statim illud potestatem nego, dicens : non est essentia : eo quod non est essentia prout nobis essentia innotuit genere vel specie vel numero : et postea infero : est essentia super omnem semiam, nec dicere possum quantum est super omnem essentiam : eo quod intellectus resolutorius non potest pervenire in aliquod primum quod non sit de essentia resolutorum et immixtum eos : Deus autem nihil creatorum est, sed eminens omnibus excelle-ranter in infinitum : et ideo iterum intellectus sic procedens, stat in infinito et diffunditur in illo. » Et hoc est quod in primo Calvin et mundi dicit Philosophus : « Adhibuimus nosipsos magnificare Deum gloriosum, eminemem proprietatibus eorum quae sunt creatas. » Et quod dicitur in libro de Causis : « Causa prima est super omne nomen quod nominatur : quoniam non pertinet ei diminutio. » Et hae est propositionis vigesima prima : et in hac propositione dicit : « Causa prima superior est narratione : et ideo deficiunt linguae a narratione ejus, nisi esse dicamus narrationem ejus, quoniam ipsa est super omnem causam : et non narratur nisi per causas secundas, quae illuminantur lumine prince cause.

Dicimus ergo, quod notitia intellectus creati et humani Deus et substantia divina attingitur per simplicem intuitionem, et diffunditur intellectus in ipso per intuitionem considerationem, sed non capitur per comprehenditionem. Et hoc vult dicere Augustinus in libro de Vidi-

Et per hoc fecer ad omnia patet solutio.

Auctoritates enim quae dicunt eum incognoscibilem esse, loquuntur de cognitione certa et finita, quae est cognitione comprehensio. Et hoc modo dicit Isidorus, quod « Trinitas sibi soli nota est, et homini assumption : quia ille versus Deus est. »

Auctoritates in oppositum adductae, de visione simplicis intuicionis loquuntur, et de diffusione intellectus in infinito, quod per intellectum finiri non potest : cun dicat Anselmus in Prosologio, quod « Deus secundum quae in Deo sunt, majus aliud est quam intelligi possit. »

Quod autem objectur quod Boetius dicit, quod « omne quod intelligitur, ab intelligente comprehenditur. »

Dicendum, quod duplex est comprehendens. Una est motus qui comprehendit terminum, in quo est in motum esse, quando contingit. Alia est comprehendens vasis, quando totum claudit quod est in vaec, ita quod nihil sui est extra ipsum. Et primo modo intellectus intelligit et comprehendit intelligibile in quod finaliter tendit, quando contingit ipsum per simplicem visionem : et hoc modo loquitur Boetius. Secundo autem modo non comprehendit quando eum
capit: non enim totum capit et claudit: quia finitum non potest capere illud quod est infinitum.

Ad illud quod objectitur de Philosophe, quod « intellectus Dei desideratus est ab omnibus hominibus scire. »

Dicendum, quod hoc est verum. Ille enim maxime intelligibilis est, et omnis intellectus et intelligibilitatis causa, et in omnibus intelligibili attingitur: sicut lumen quod est actus visibilium, attingitur in omni visibili per visum. Sicut tamen lumen secundum immensitatem quam habet in rotas solis, et secundum immensitatem potestatis qua omnia visibilia comprehendere potest, non potest capi vel comprehendi a visu: ita nec intellectus divinus secundum excellantium qua excellit in seipso, et secundum potestatem qua illustrare potest super omnia etiam super infinita intelligibilis, capi vel comprehendi potest ab intellectu creato.

Ad in quod objectitur, quod inferior potentia non capi superiorem in nobis.

Dicendum, quod locus a majori supponit similitudinem: et hoc deficit in argumento. Inferiores enim potentiae materiales sunt: et ideo immateriale non accipient, nec circa ipsum operantur. Intellectus autem immaterialis est sicut et Deus: et ideo inferior sicut et superior ad idem intelligibile habent proportionem, quamvis non eadem secundum capacitatem comprehensionis.

MEMBRUM II.

Utrum Deus secundum immensitatem suam sit cognoscibilis?

Secundo quaritur, An Deus secundum immensitatem suam sit cognoscibilis?

Et videtur, quod sic.

1. Super illud epist. ad Roman. 1, 20: Invisibilia ipsius, silicet Dei, dicit Glossa: « Tam pulchra astra condidit, ut ex his quantus et quam mirabilis sit creator eorum, possit cognosci. »


4. Adhuc, In Deo non est pars et pars, sed unum totum simplex: ergo qui aliquid Dei videt, totum videt: totum autem infinitum est: ergo videtur, quod in infinitate sua videatur.


6. Adhuc, Omnia in Deo unum sunt, et idem est infinitas quod essentia vel veritas: qui ergo unum in Deo videt, immensitatem videt.

IN CONTRARIA est,

1. Quod dicit Ambrosius super Lucam, cap. 1, in originali: « Eam quæ habitat in Deo plenitudinem divinitatis, nemo conspexit, nemo mente aut oculis comprehendit. »


SOLUTIO. Ad hoc solvere non est difficile supponendo dictum Aristoteles in
VI Ethicorum, et Boetii, quod quæcumque sunt in aliquo sicut in suscipiente et subjecto, sunt in eo secundum possibilitatem suscipientis, et non suscepti. Unde susceptibile infinitum in suscipiente non est secundum potentiam infiniti, sed secundum possibilitatis capacitatem suscipientis finiti.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, quod tam pulchra astra fecit, unde possit cognosci quantus sit, intelligitur quod cognoscitur infinitus: sed non est hoc per capacitatem infiniti, sed per rationem eminentiae, quia in infinitum excidit id quod fecit: et hoc est cognoscere quia infinitum est. Et hoc est, sicut dictum est, attingere infinitum, et diffundere in ipso, et non comprehendere.

Ad alius dicendum, quod cum impleri sanctorum secundum plenitudinem Dei dicit4, notat plenitudinem eorum secundum capacitatem uniuscujusque, et non notat cognitionem Dei implementis, ita quod scilicet nihil in sanctis vacuum Deo remaneat: tamen nullus eorum infinitatem Dei capere potest.

Ad alius dicendum, quod infinitum sub ratione infinitatis per intuitum mentis videtur, et quia infinita est: sed non in ratione infinitatis videtur, quod infinita sit ratio videndi ipsum: quia infinitas non potest esse ratio videndi aliquid in eo quod infinitum est: sed potius id quod infinitum est videtur, et per comparationem ejus ad hoc cognoscitur esse infinitum, eo quod in infinitum excidit. Et talis visio incipit ab eo quod infinitum est in se, finitum autem huic, et secundum hoc etiam terminatur in infinitum.

Ad alius dicendum, quod quamvis in primo infinito simplici non sit pars et pars: tamen est attributum et attributum, notatum et connotatum: et ideo quoad aliquid vel ad aliquid percipitur relatum, et non prout est ad omnipotens et infinitum. Simpex enim licet substantia-

litter simplex sit, tamen virtute et relatione multiplex est: eo quod multorum productivum est, et ad multa relatum: quæ relationes in relatis ad ipsum sunt realiter, et non in ipso, nisi secundum rationem: et ideo ea ratione qua refertur ad unum, non refertur ad alterum: et potest cognoscere prout refertur ad unum vel ad quædam, absque eo quod noscatur prout refertur ad omnia et infinita.

Ad alius dicendum, quod cum dicitur: Omnia quæcumque audivi a Patre meo, accommodata est distributio, ut sic intelligatur: Omnia quæcumque audivi, vobis, hoc est, ad utilitatem vestram, nota feci vobis: ut hoc pronomen, vobis, dativi casus sit, et ex vi acquisitio construatur cum hoc verbo audivi: et sic nihil sequitur inconveniens.

Ad alius dicendum, quod talis modus arguendi non valet in divinis: quia licet omnia in Deo idem sint, tamen cum multa sunt attributa, connotatum unius non est connotatum alterius: et ratio relatorum significata per unum, non est ratio relatorum significata per alterum: et ideo quod unum potest cognoscere, et non quod alterum.

MEMBRUM III.

Utrum Deus cognoscibilis sit secundum quod est unus Deus in tribus personas?

Tertio quaeritur, An cognoscibilis sit secundum quod est unus Deus in tribus personas?

Et videtur, quod sic.

1. Ad Roman. 1, 20: Invisibilia ip-sius, scilicet Dei, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur, etc. Ibi Glossa,

4 Ad Ephes. 11, 19.
2 Cf. Comment. B. Alberti in I Sententiarum,


3. Adhuc, Plato in ultima parte *Timei* de thugato, hoc est, paterno intellectu logitur, et filiologo, et matricula, Patrem ergo et Filium cognouit. Et quia Pater et Filius non nectuntur sine amore in Patre et Filio, nexum cognovit utriusque, qui est Spiritus sanctus: ergo et alii cognoverunt.


6. Adhuc, Quidam obijicient per hoc quod dicit Aristoteles in primo *Cæli et Mundi* dicens, quod « pro hunc numerum ternarium adhibuimus nosipos ma-
per quae Philosophi cognoscere poterant Trinitatem.

Solutio. Ad hoc dicendum, quod Philosophi per propria ductu naturalis rationis non potuerunt cognoscere trinitatem personarum. Anima enim humana nullius rei accipit scientiam, nisi illius cujus principia prima habet apud seipsum. Hec enim sunt quasi instrumenta quibus erudit seipsum, et exit a potentia sciendi ad actum sciendi. Habet autem apud se, quod una natura simplex et indivisa secundum unam essentiam et unum esse non est in tribus personis a se invicem distinctis personarum: et ideo supra hoc, vel prae hoc, vel contra hoc nihil accipit, nisi aliquia gratia vel illuminatione altioris luminis sublevata sit anima.

Ad 1. Ex quippe dicendum, quod Glossa ad Roman. 1,20, loquitur de appropriatis, et non de propriis. Appropriatis enim essentialiter communis sunt et uni substantiae in tribus personis conveniunt, licet ad unam personam referri possint potentialiter, et non ad aliam secundum aliam conveniunt rationem.

Ad 2. Ad aliud quod dicit Anselmus, dicendum quod processio personarum existit per appropriata, et non per propria: quia posito quod non sit Patris in ratione Patris, nec Filii in ratione Filii, nec Spiritus sanctus in ratione Spiritus sancti, sed sit unus Deus potens, sapiens, volens, sufficiens causa est ad creandum, quamvis sit unus in persona, sicut est unus in essentia.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod Plato patrem intellectum creantium nominat, filium autem mundum: quem mundum vocavit, eo quod a mundissimo exemplari exivit, arte scilicet creatoris, quem archetypum mundum dixit. Matriculam autem vocavit materiam. Unde constat, quod de appropriatis et non de propriis loquitur, et ad productionem rerum hoc refert, et non ad processionem personarum.

Ad aliud dicendum, quod licet intellectus omnis sic agat, tamen illa non sunt propria quibus persona a persona distinguitur in divinis, sed attributa uni personae causanti per intellectum, a qua res causatæ procedunt, sicut artificiata procedunt ab intellectu practico.

Ad aliud dicendum, quod auctoritas Augustini non probat quod cognoverunt nisi per appropriata, qua secundum se sunt communia sicut et essentia.

IN I P. SUM. THEOL. TRACT. III, QUÆST. 13.

1. Ad hoc quod quaeritur, Quare Philosophi de securunt in tertio signo? Dicendum quod ad hoc multa dixerunt. Sed veritas est, quod ideo dececerunt, quia in agente per intellectum practicum spiritum in unitate essentiae cum agente non invenerunt, sicut inveniunt formam quam intellectus inducit in artificiato ejusdem essentiae, potentiae, et ejusdem vitae cum agente, quando intellectus non per habitum, sed per se ipsum est activus: et ideo appropriatum ejus non cognoverunt.

2. Ad dictum Richardi dicendum, quod licet rationes necessariae sint ad distinctiones personarum, tamen illae sunt supernaturales et divinae: et ideo solo lumine naturali inveniri non possunt.

MEMBRUM IV.

Quid sit cognoscere facie ad faciem?

Quarto quaeritur, Quid sit cognoscere Deum facie ad faciem?

Et videtur, quod hoc sit cognoscere per essentiam immediate: quia

1. Dicit Augustinus in libris de Trinitate, tractans illud Genesis, xxxix, 30: Vidi Deum facie ad faciem, quod facies est natura, in qua Filius non rapinam arbitratus est esse se aequalis Patri. Ergo videre Deum facie ad faciem, est videre Deum in unitate trium personarum.

2. Adhuc, Facies est aliud illius cujus dictur esse facies, in quo res secundum unitatem essentiae videtur. Si ergo similitudo proprie in Deum transfunditur, facies erit aliud Dei, quod absolute et essentialiter est aliquid ipsius, in quo per essentiam vere cognoscitur. Idem est ergo videre facie ad faciem, et videre per essentiam.

3. Adhuc, Cum dicitur facie ad faciem, duae facies signantur, sic licet facies videntis, et facies visi: et utraque facies signatur sine medio se habere ad altem: ergo videtur, quod videre Deum facie ad faciem, idem est quod videre Deum sine medio et ex parte visi et ex parte videntis: videtur ergo, quod purus intellectus sine medio gratia et gloria et vestigii et imaginis sit facies una quae est videntis, et representa Dio per essentiam divinam, et non in aliqua similitudinis sit facies ex parte visi: videre ergo Deum facie ad faciem, est mundo et puro videre intellectu puram et nudam essentiam divinam.

4. Adhuc, II ad Corinth. iii, 18: Nos omnes revelata facie gloriem Dei speculantes, in eamdem imaginem transformur. Sed facies nostra non est revelata, quamdiu super eam aliquid est, sive hoc sit vestigium, sive imago, sive species abstractionis alius alius sive proportionis: omnia enim talia, ut dicit Augustinus super illud Joannis, xvi, 29: Ecce nunc palam loqueris, similitudines sunt ad intelligendum accommodata. Et speculum et enigma dicuntur communiter, quibus dum opertus est intellectus, revelata facie intelligibile non exhibetur, sive hoc sit Deus, sive alius intelligibile. Ex parte alia, eadem estimago gloriae Dei cum gloriae Dei sicut essentia Dei, et non est quaecumque similitudo quae non est Deus: diversa enim esset et non eadem. Si ergo revelata facie in eamdem imaginem transformur, nudo intellectu et puro ad puram essentiam referimur: et hoc videtur esse facie ad faciem videre.

5. Adhuc, Dicit Augustinus, quod intem mentem nostram et Deum nihil est medium: sed in intelligibilibus imme-

---

1 Ad Philip. ii, 6: Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalis Deo.

2 I ad Corinth. xiii, 12: Videntus nunc per speculum in similitude, tunc autem facie ad faciemi.
diata impossibile est per medium accipere secundum intellectum: abiretur enim in infinitum, ut probat Aristoteles in primo Posteriorum: ergo videtur, quod vide dere facie ad faciem est sine medio videntis et sine medio rei visae videre.


Quest. 1. JUXTA hoc quaeritur, Quid sit dictum, Exod. xxxiii, 23: Videbis posteriorem meam faciei autem meam videre non poteris. Anterius enim et posterius substantia spiritualis non habet: quia ista sunt positiones corporis.

Quest. 2. ADHUC quaeritur, Quid sit videre ea que sunt sub ipso? Isa. vi, 1: Et ea quae sub ipso erant, replebant templum: cum sub et supra positiones sint corporae, que divinis non conveniunt.

Quest. 3. ADHUC quaeritur, Quid sit dictum, Exod. xxxiii, 20: Non videbit me homo, et vivet, cum Paulus, II ad Corinth. xii, 2 et seq., vidit eum sicut illi qui sunt in suprema hierarchia: et tamen vivus fuerit, ut dicit Anselmus.

Quest. 4. ADHUC quaeritur, Quid sit dictum quod dicitur, I ad Corinth. xii, 12: Videntes nunc per speculum in æenigmate, tunc autem faciei ad faciem?

1. Si enim per speculum videre, est speculo ducente in aliud videre, vel aliud reflexum a speculo ad videntem videre, neutro modo visio stat in speculo. Sed si speculum dicatur imago vel vestigium, tunc per speculum sicut medium visio transit in id cujus est imago vel vestigium, quod Joannes Damascenus vocat prototypum: et in illo stat visio: et illud videtur, quia visu attingitur. Aliter enim a creaturis in cognitionem non ascenderetur, sed procederetur in infinitum. Quando autem attingitur, hoc quod est ipsum attingitur. Ergo videtur hoc quod ipsum est: ergo essentialiter et per essentiam videtur.

2. Adhuc, Aut videtur id quod est et per essentiam et in seipso: aut videtur id quod non est per essentiam et in seipso, sed in alio. Dico autem de eo quod videtur in termino visus, quando proceditur in Deum per vestigium et imaginem et speculum et ænigma. Si videtur per essentiam et secundum id quod est in seipso, tunc videtur in facie et in propria specie: et sic visionis per vestigium et imaginem et speculum et ænigma terminus est visio faciei ad faciem, et visio per speciem. Ex quo sequitur, quod nullus videt per vestigium et imaginem et per speculum et ænigma, nisi etiam videat faciei ad faciem. Si autem terminatur visio in eo quod non est Deus, sequitur quod terminetur in medio, quod est contra rationem medi: medium enim ut medium nunquam terminat, sed ulterius ducit in aliud. Sic etiam sequitur, quod processus de creaturis in creatorem cas sus sit, cum finem non attingat.

3. Adhuc, Si facie ad faciem videre est per gloriarn, gloria erit medium quo utetur intellectus ad videndum: non ergo facie ad faciem est sine medio videare.

SOLUTIO. AD HAC et hujusmodi dicendum, quod facies Dei dicitur multiplicitatem: communiter scilicet, proprie, et propriissime. COMMUNITER dicitur facies Dei omne illud in quo Deus evidenter apparet et cognoscitur et praesentiatur velut causa, vel secundum seipsum. Et hoc modo vestigium dicitur facies et imago: quia sicut dicitur, Sapient. xii, 5, in illis
cognoscibiliter apparat. Et sic dicit Ambrosius, quod «ubique praesens est.» In omnibus enim creaturis praestantialitas ejus apparat: quia, sicut dicit Augustinus in libro XI de Civitate Dei, «per omnia opera sua significationis suae sparsit indicia.» Et sic dicitur in primo libro Sentiendarum, distinctione quinta, quod «ad usus juvabatur homo ad cognitionem Dei, scilicet a natura quae rationalis erat, et ab operibus a Deo factis factorem manifestantibus.» Hoc etiam dicit Ambrosius, quod «Deus qui natura invisibilis est, ut a visibilibus possit videre, opus fecit quod visibilitate sui opificem manifestavit.» Et sic facies dicitur praesentia Dei in vestigis vel in imagine manifestata. Sic etiam Plato dicit in ultima parte Timaei, quod «ab archetypo mundo iste mundus sensibilis exivit.» Et Boetius in libro de Consolatione philosophiae:

Mundum mente gerens pulchrum pulcherrimum [ipse], simulique imagine formans. Et in Psalmo XLIX, 11: Pulchritudo agri mecum est.

Proprie dicitur facies Dei praesentia evidens per effectum gratiae adjuvantis ad aliqaud, vel protogenius, in quo cognoscibiliter apparat praesentia Dei, sicut, Exod. XXXIII, 14, dicit Dominus ad Moyses: Facies mea praecedet te, hoc est, effectus gratiae meae, in quo cognoscibiliter potentia meae majestatis apparit. Et illo modo magis proprie dicitur facies praesentia in carne, in qua cognoscibiliter Deus apparuit. Et sic dicitur facies in Psalmo LXXIX, 20: Ostende faciem tuam, et salvi erimus. Daniellis, III, 41: Sequi-mur te in toto corde nostro, et timemus te, et quarimus faciem tuam. Et iste modus differt a primo, sicut natura differt a gratia. Primus enim modus non dicit ni-

si resplendentiam auctoris in ipso operetur a se facto, vel in Scripturis. Et hoc modo dicitur facies in Psalmo CV, 4: Querite faciem ejus semper. Ut enim dicitur Philosophi, Avicenna, Averroes, quod operata sunt in intellectu sive in mente divina, sicut opera artificis in artifice, id est, manifestant ipsum.


Adhuc, Medium dicitur multipliciter, ut dicit Anselmus. Est enim medium ostendens per hoc quod est intentio ejus quod ostenditur, sicut species intelligibile vel sensibile media sunt, quibus intellectui vel sensui ostenditur intelligibile vel sensibile. Est etiam medium deferens, sicut perspicuum illuminatum est in visu medium. Et hoc dividit Avicenna in duo, scilicet in id quod sub uno situ defert, et hoc simpliciter dicitur deferens: et id quod sub duobus vel pluribus sitibus defert, et hoc vocatur medium reflectens, sicut est id quod videtur in speculo. Est etiam medium coadjuvans sive perfiniens ad videndum: et hoc duobus modis, scilicet ex parte visibilis, et ex parte videntis. Ex parte visibilis, sicut lux adjuvavit et perficet colorum in actu ut videatur. Ex parte videntis, sicut claritas oculi et recta positio humorum et tunicarum et figurae et intersectionis qua intersecant se sphae et circuli tunicarum ocuni et limpiditas oculi, et caetera hujusmodi quibus perficetur oculus ad videndum sine impedimento. Sed nunc duo ultima

1 Sapient. XIII, 5: A magnitudine speciei et creatione cognoscibiliter poterit creator horum visderi.

2 S. AUGUSTINUS, Lib. XI de Civitate Dei, cap. 24.
non proprie dicuntur media, sed actus et perfectiones videntis et visibilis. Ponit adhuc Anselmus etiam juxta illud medium quod vocat non prohibens, sicut si inter me et rem quæ posset videri, paries esset, esset medium prohibens: unde re motio parietis esset medium non prohibens.

Unde cum facie ad faciem videre, dicatur sine medio videre, distinguo debet. Si enim dicatur sine medio deferente, vel reflectente: tunc verum est. Adhuc, si dicatur sine medio intentionali, quod res visa non sit, sed intentio vel similitudo: tunc adhuc proprissime facie ad faciem videre, est sine medio tali videre. Si autem dicatur medium coadjuvans ex parte visibilis: tunc non omne visible utitur tali medio. Visibile enim primum quod est lux sive sensibilis sive intellectualis, non fit visible aliquo coadjuvante, sed seipso visible est, et omnis visibilis actus: aliter enim oporteret, quod iretur in infinitum in coadjuvantibus et coadjuvatis. Et sic iterum facie ad faciem videre Deum proprissime, est sine medio videre.

Si autem medium sit ex parte videntis coadjuvans: tunc cum omnis videns perfecte non videat, nisi perfectus sit ad videndum, facie ad faciem sic videat numquam est sine medio videre. Si enim videt visione naturali, oportet eum esse perfectum mediis naturalibus ad visum. Si videt visione artis vel scientiae, oportet eum esse perfectum mediis, hoc est, habitibus artis et scientiae. Si videt visione gratuita, oportet eum esse perfectum habitibus gratia, sicut sunt sapientia, intellectus, gratia, et fides. Si videt visione gloriae, oportet eum esse perfectum habitibus gloriae et beatitudinis. Haec autem media non tegunt, vel defeunt, vel distare faciant videntem et visibile, sed visibilem potentiam confortant et perficiunt ad videndum. Et ideo sic per medium videre, non opponitur ad immediate videre, sed stat cum ipsa. Adhuc, si accipiatrum medium prohibens: tunc sicut dicit Gregorius super Job in principio:

«Medium prohibens visionem corpus est, post quod sicut post parietem acies stat mentis nostræ, ne Deum videre possit revelata visione: sicut dicitur, Sapient. ix, 14 et seq: Cogitationes mortali timidæ, et incerte providentiae nostræ: corpus enim quod corruptitur aggravat animam, et terrena habitatio deprimit sensum multa cogitament. Et difficile estiamus quæ in terra sunt, et quæ in prospectu sunt, invenimus cum labore: quæ autem in calis sunt quis investigabit? Et sic sine medio videre, est deposita carnes corruptibilis videre, et idem est facie ad faciem videre, hoc est, nudam animam sine medio divinitati presentari.»

Ex his jam patet solutio fere omnium. Patet enim quid sit facie ad faciem vide re, et quid sit sine medio videre, quod fuit quasitum primo.

Quod ergo primo objectitur, concedendum est.

Ad secundum autem concedendum est, quod facies est aliud rei visæ, quod in Deo Deus est, et non aliud. Unde illa objectio bona fuit.

Ad tertium dicendum, quod in veritate secundum modum significandi due facies nudæ et sibi invicem objectae signantur in sermone: et ideo proprissime facie ad faciem non videt nisi nudus intellectus nudam essentiam divinam, hoc est, sine medio deferente, vel reflectente, vel intentionaliter signante, et sine medio coadjuvante visible, et sine medio prohibente, sed non sine medio coadjuvante videntem, hoc enim non interstat sive interponitur videntis et viso, sed perfect videntem ad videndum: et ideo non opponitur immediate visioni.

Ad quartum dicendum, quod Apostolus ibi loquitur de ablatione medii quod est speculum et enigma, secundum quod ad speculum et enigma reducuntur figurae et allegoriam Veteris Testamenti secundum Augustinum. Imago autem dicitur veritas significata et in Christo exhibita, secundum quod dicitur, ad Hebr. x, 1:
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. III QUÆST. 13.

L'umbra habens lex futurorum bonorum, non ipsum imaginem rerum. Et sic dici-
tur imago sive facies praesentia gratiae signatae per umbras veteris legis. Et ipsae
umbrae dictur velamem, quod ablatum est ab oculis spiritualibus Apostolorum.
Et transformatio in imaginem, dicitur transformatio in imaginem significatam veritate. Sic autem videre Deum non
propriissime est facie ad faciem videre, sed per effectum gratiae.

Ad quintum concedendum est: facie

et in medio faciem videre propriissime, sine

medio videre est.

Ad ii quod objectur in contrarium, quod non in hac vita Deus facie ad faci-

cem videtur, concedendum est si propriissime visio facie ad faciem accipiatur.

Et quod objectur, Genes. xxxii, 30, dicendum, quod facies propriissime ibi

non sumitur, sed pro effectu gratiae evidentis et evidenter Deum ostendentis.

Ad illud quod objectur de Moyse solvit

Augustinus, quod palam videre, est intel-

lectualis visione videre: quae tamen per

species intelligibiles fit. Non per æmi-

grata videre, est non corporales vel ima-

gnariae species videre. Sic autem palam

videre, et per medium intensionali vide-

re, quod a Deo descendit in intellectum

in theorisi et theopanisi: et hoc modo

videre non est facie ad faciem videre

propriissime loquendo.

Per idem solvit sequens de Isaia.

Licet enim Dominus dical, Joan. xii, 44,

quod hæc dixit Isaia, quando vidit glo-

rium Dei, gloriam Dei vocat gloriosam et

aliorem manifestationem divinae pra-

sentiæ in theorisi et theopanisi, que

per species intelligibiles periciunt.

Ad iii quod ulterius quaeritur, dicen-

dum quod posteriora dicitur posterius

manifestantia, et non per prius: sicut fig-

ura legiis posteriores sunt imagine veri-

tatis, et formæ sensibiles vel imaginabi-

les, postiores sunt speciebus intellec-

ualibus in theorisi et theopanisi fulgen-

tibus in intellectu, ut in libro XII super

Genesim ad litteram dicit Augustinus.

Sub ipsa autem est effectus, in quo co-

gnoscitur, vestigium secllicet et imago:

hæc enim replent templum, hoc est, mi-

litantem Ecclesiam.

Ad alius dicendum quod cum dicitur:

Ad quest. 3.

Non videvit me homo, et vivet, idem

est dictum, quod vita animali et humana

tali visione non utetur. Vita enim hu-

mana et animalis hominem deprimit, et

aggravat intellectum, ne tali visione quæ

immediata est, uti possit. Unde vel vita

immortalum vivit, vel in ipsum per ra-

ptum excedit. Et sic solvitur quod dicitur

de Paulo.

Ad alius dicendum, quod speculum et

ænigma omnis similitudo dicitur, quæ

interstat inter videntem et rem visam.

Illa autem similitudo sive sit naturalis,

sive gratuita, sive gratiosa que periciet

videntem ad videndum, non est medium

interstans inter videntem et rem visam,

ut dictum est.

Ad alius et ad sequens dicendum, quod

speculum et ænigma videre, termina-
natur in visione Dei, attingendo illud

quod est Deus et quod essentialiter Deus

est et Deo convenit: sed hoc est per dis-
cursum et reflexam disciplinam, ut dicit

Dionysius, et secundum cogitationes vo-
lubiles unum ex alio conferentes, ut
dicit Augustinus. Quod non convenit vi-

sionis que est facie ad faciæm. Visio enim

que est facie ad faciæm, est simplex in-
tuitus mentis, in id quod secundum se

visible est directus, quod mens uniformis

ex se elicit, et uniformiter, non per for-
mam speculi vel æmignatis in Deum fig-

it. Et per hoc patet, quod visio facie ad

caciæm non est terminus visionis per

speculum et ænigma: licet enim talis

1 Exod. xxxiii, 20.
visio in Deum terminetur et in ea quae sunt essentialiter Deus, tamen hoc non fit simpliciter univoce et uniformiter, sed potius multipliciter et discurse, et in multa volubili cognitione. Et quod dicit Augustinus, quod « inter mentem nostram et Deum nihil est medium, » non facit ad propositum, cum intendit dicere, quod quantum ad facultatem videndi immediate possumus videre sicut et Angeli: et destruit errorem quorumdam Philosophorum dicentium, quod causa prima non cognoscitur nec videtur, nisi in luminibus intelligentiarum per quatuor ordines a prima causa distantium et descendentium.

Et per hoc patet solutio ad sequens et ad omnia.

MEMBRUM V.

Quid est cognoscere per speciem 1?

Quinto quaeritur, Quid sit cognoscere per speciem?

Species enim est apud Philosophum, qua quodlibet ponitur in esse suo ultimo substantiali. Dicit etiam Boetius, quod « species est totum esse individuorum, et quod post speciem nihil est nisi materia et individuaria accidentia. »

Videtur ergo quod per speciem cognoscere, est cognoscere per proprium naturam et essentiam. Si autem hoc est: tunc videtur, quod in hac vita cognoscibilis Deus non sit per speciem.

1. Unde Gregorius tractans illud Ioannis, 1, 18: Deum nemo vidit umquam, dicit in Moralibus: « Per quod patenterdatur intelligi, quod quamdui in hac mortali vita vivitur, videri Deus per quasdam imagines potest, sed per ipsam naturam speciem non potest. » Hoc etiam videtur per ea quae superius inducta sunt, Exod. xxxiii, 20: Non videbit me homo, et vivet. Et, I ad Timoth. vi, 16: Quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest.

2. Adhuc, Quidam per rationem obiciunt sic: Species penitus absoluta ab omni materia et ab omni dependentia materiae corporeae et incorporeae, intelligi non potest nisi ab intellectu penitus ab hujusmodi absoluto. Intellectus autem humanus ab hujusmodi dependentia dum in corpore est, non potest esse absolutus. Ergo talem speciem intelligere non potest. Solus autem Deus talis species est. Ergo Deus dum in hac vita vivit, videre non potest.

In contrarium hujus est, sed

1. Quod dicit Augustinus in libro de Videndo Deum, quod Moyse palam et non per aenigma Deum vidit, quia per speciem vidit. Et si obicitur de Paulo, I ad Corinth. xii, 2 et seq., Augustinus respondet dicens, quod « nescie est, quod ab hac vita mentem abstrahat, quando aliquid in illius affabilitatem visionis assumitur. » Dicit etiam, quod non sit incredibile, quibusdam sanctis nondum vita defunctis ut sepeliendi cadaver remanerent, etiam illam excellentiam visionis esse concessam. Videtur ergo, quod in hac vita per speciem videtur.

2. Adhuc, Obiciunt quidam per rationem: Dicit enim Augustinus in II Confessionum, quod « homo factus est ad cognoscendum et videndum Deum. » Si ergo non videat, hoc erit per defectum peccati: sed non est defectus qui non est reparabilis per gratiam: ergo videtur, quod homo reparatus per gratiam potest videre Deum in hac mortali vita.

Solutio. Ad hoc, si antecedentia revocentur ad memoriam, non est difficile solvere. Concedimus enim, quod per speciem cognoscentur et videntur. Sed nos non est exigere, quod in hac vita potest non esse scrutatur.
MEMBRUM VI.

Quid sit cognoscere Deum in præsentia, secundum quod in omni erratura dicitur esse essentialiter, praesentialiter, et potentialiter?

Sexto queritur, Quid sit cognoscere Deum in præsentia, secundum quod in omni creatura dicitur esse essentialiter, praesentialiter, et potentialiter?

Per hoc enim certitudinaliter scimus, quod inter omnem rem non est inclusus, extra omnem rem non est exclusus, et supra omnem rem ab infinis non elatus, et infra omnem rem a supremis non depressus, ut dicit Gregorius. Et ita certitudinaliter scimus Deum esse in creaturis, nec dubitare licet.

In contrarium hujus, quod melior et Sed contra, certior inhabitatio videtur esse per gratiam, quam per naturam: et cum inhabitat per gratiam, non certi sumus de præsentia Dei: quia nemo scit utrum odio vel amore dignus sit. Ergo multo minus scimus eum præsentem esse per naturæ vestigium vel imaginem.

Juxta hoc quaeritur, An Deus sit in cognoscibilis quocumque modo, nisi per assimilationem ad ipsum?

Et videtur, quod non.

1. I John, iii, 2: Scimus quoniam cum apparuerit, similis ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est. Præmittit, similis ei erimus, ut notetur esse causa ad videndum Deum: non ergo videtur nisi per assimilationem ad ipsum.


3. Adhuc, Empedocles dicit, et Aristoteles probat in II de Anima, quod simile simili cognoscimus. Ergo nullius rei cognitio fit, nisi per assimilationem ad illam: ergo nec Dei.

4. Adhuc, Augustinus in libro IX de Trinitate: « Cum Deum cognoscimus, quedam similitudo Dei in nobis est, qua Deum cognoscimus. »

In contrarium est, quod ante probatum est, quod facie ad faciem videre, est sine mecio videre: per similitudinem autem videre, per medium videre est.

1 Eccle. ix, 4: Nescit homo utrum amore an odie dignus sit.

2 S. Augustinus, Lib. IX de Trinitate, cap. 9.
SOLUTIO. Ad hæc et hujusmodi dicendum, quod inubitanter Deus cognoscitur in creaturis, sicut probatum est: quia medium probandi Deum esse, in creaturis certum est et in nostra facultate. Effectus enim certus est per quem causa ostenditur, quem nisi causa continua actione defineret, in nihilum decidet. De quo tamen in sequentibus, qualiter Deus in creaturis sit, disputabitur et subtilius inquiretur. Inhabitatio autem per gratiam, non dicit tantum Deum esse in nobis sicut influentem esse et continentem, sed insuper dicit acceptionem qua Deo accepti sumus, et opus nostrum acceptum: quæ acceptio non sufficienter representatur per effectus. Et ideo an Deus sit in nobis per gratiam, dubium relinquitur. Et ideo licet inhabitatio per gratiam dignior sit quam habitatio per naturam, tamen non est certior ad demonstrandum.

Ad quest. Ad 1 et 6. Ad 1 quod ulterior queritur de similitudine, dicendum quod non videtur Deus, nisi per habitus videntem Deo assimilantes, non similitudine aequiparantiae, sed imitationis, ut dicit Augustinus. Sed tales habitus divini sive sint naturalles, sive gratuiti, sive gloriosi, media sunt coadjuvantia videntem et non interstania. Et hoc intendit Augustinus cum dicit, quod « generatur similitudo Dei in nobis. »

Quod autem Dionysius dicit, quod illuminatione purgatur dissimilitudinis habitus, intelligitur de dissimilitudine habituali privationis quæ purgatur in misso habitu, sicut ignorantia purgatur scientia, et sicut caeci illuminati per Christum caecitate mentis purgati sunt. Habitus enim assimilat, et privato tollit assimilans, et dissimilitudinem facit.

Erat quod dicitur, Simile simili cognoscitur, verissimum est in omnibus: sed in his quæ sunt actus purus qui est et causa et intellectus, et lux et intelligibile, non differt simile a simili per substantiam, sed per esse secundum rationem tantum, scilicet secundum esse quod habet in intelligentia participante ipsum, et secundum esse quod habet in seipso. Et ideo non facit hoc similiter distantiam videntis a re visa. Et hoc est quod dicit Bernardus in libro de Consideratione ad Eugenium: « Beata visio est videre Deum in se, videre Deum in teipso, et in omnibus aliis. Hæ enim visiones non differunt per differentiam visibilis secundum substantiam, sed per differentiam esse, quo aliter est in se, et aliter in aliis. »

QUÆSTIO XIV.

De cognoscibilitate Dei ex parte cognoscentis.

Deinde quaeritur de cognoscente Deum.
Et quaeruntur tria:
Primo, An scilicet ex solis naturalibus Deus cognoscibilis sit?
Secundo, Utrum cognoscibilis a malis?
Tertio, Utrum uno vel pluribus modis cognoscibilis sit?
MEMBRUM I.

An Deus sit cognoscibilis ex solis naturalibus 1.

Ad primum objicitur sic:

1. Dicit Aristoteles in VI Ethicorum, quod secundum quamdam similitudinem et proprietatem cognitio existit cognoscendi. Similitudo autem finiti et proprie-
tas ad infinitum nulla est. Ergo finitum nullo modo potest cognoscere infinitum. Omnis autem intellectus sive humanus sive angelicus finitus est: ergo nisi ju-
vetur per aliquod supernaturale, Deum cognoscere non potest.

2. Adhuc, Anselmus in Prosologio: «Deus est majus aliud quam quod cogitari possit.» Et accipit hoc ab Apo-
stolo, ad Ephes. vii. 20, ubi dicit: Ei qui potens est facere superabundanter quam petimus aut intelligimus. Sed quod su-
pra omne quod intelligimus est, intelle-
tu non attingimus, nec capimus. Ergo Deum intellectu non attingimus, nec ca-
quis.

3. Adhuc, I ad Timoth. vi. 16: Lucem
inhabitam inaccessiblem: quem nolus hominum vidit, sed nec videre potest. Vi-
detur ergo, quod creatur intellectus ex
solis naturalibus, nec videre, nec atting-
gere, nec comprehendere possit Deum.

4. Adhuc, Ambrosius vult, quod in
potestate nostra non sit videre Deum, sed in potestate ipsius apparare quomo-
do vult, hoc est, per quemcunque affec-
tum vult, sive sensibilem, sive imagina-
rium, sive intellectualem.

Frustra ergo quæritur, An in potestate
nostra sit cognoscere Deum.

In contrarium hujus est, quod

1. In primo libro suo dicit Damascen-
nus: «Ipsa creatio mundi et ejus per-
manentia et gubernatio magnitudinem prædicat divinae naturæ 2. » Cum ergo
hae cognoscimus ex solis naturalibus, videtur quod ex solis naturalibus Deum
cognoscere possimus.

2. Adhuc, Damascenus, ibidem: «Non
dereliquit nos Deus in omnimoda igno-
rantia: scientia enim existendi Deum,
naturaliter ab ipso inserta est. » Sed quod
insertum est naturæ, cognoscibile est ex
solis naturalibus.

3. Adhuc, Hugo in Sententiis suis:
«Deus notitiam suam ab homine sic ab
initio temperavit, ut sicut numquam quid esset, poterat comprehendi, ita
numquam quia esset, poterat ignorari. »

Videtur ergo, quod cognitio Dei ignorari non potest ab homine aliquo.

Solutio. Ad hoc dicendum secundum Gregorium super illud Job, iv, 16: Ste-
tit quidam, cujus non agnoscebam vul-
tum: «Deus notitiam suam in nobis
temperat, ut possit utcumque cognosci,
non sicut est, sed ut lippientibus intel-
lectibus se tenuiter insinuat. »

Unde dicendum est, quod multiplex est Dei notitia, positivo scilicet, et priva-
tivo intellectu. Positivo est cognoscere
quia est, et etiam cognoscere quid est, et
qualis est, et quantus est. Privativo cog-
noscere est quid non est, qualsis non est,
et quantus non est. Sed non est Deum
cognoscere quia non est: eo quod oppo-
situm ejus per naturam insertum est, et
de nulla re simul est cognoscere quia
est, et quia non est: sic enim contradi-
ctoria simul cognoscercetur de eodem :
et cum omne quod scitur, verum sit, se-
quertur quod contradictoria de eodem
vera essent.

Dicimus igitur, quod ex solis naturali-
bus potest cognosci quia Deus est posi-
tivo intellectu: quid autem, non potest
cognosci, nisi infinite. Dico autem in-

1 Cf. Comment. B. Alberti in I Sententia-
rum, Dist. III, Art. 1. Tom. XXV hujusce novæ
editionis.

2 S. J. DAMASCENUS, Lib. I de Fide orthodoxa.
finite: quia si cognoscatur, quod substantia est incorpora, determinari non potest quid finite generis, vel specie, vel differentia, vel numero illa substantia sit. Et remanet intellectus infinitus, qui constituitur ex negatione finientium ad nos ex constitutione infiniti. Dicimus enim, quod cum dicitur substantia Deus, non est substantia quae nobis innotescit finite generis, vel specie, vel differentia, vel numero: sed est substantia infinita eminens super omnem substantiam. Etsi intellectus negans finientiam, stat in infinito, qui est intellectus imperfectus et confusus, quem Gregorius vocat lippientem intellectum. Et hoc vult dicere Job, xxxvi, 25: Omnes homines vident eum, scilicet Deum: unusquisque intuetur procul. Quod enim procul intuetur quis, finite non discernit.

Privativo autem intellectu cognoscitur quid non est, sicut quod non est corpus, quia non finitur mensuris corporis: quod non est temporalis, quia non habet esse fluens de praeterito ad praesens in futurum, et per consequens intelligitur esse aeternus: quod non est finitus, quia non finitur loco, tempore, vel intellectu aliqua extensione terminata, nec secundum esse, nec secundum potiam sive virtutem: et sic intelligitur immensus. Et hoc est quod dicit Damascenus: Quoniam ergo est quidem Deus, manifestum est: quid vero secundum substantiam et naturam, incomprehensibile est hoc omnis et ignotum 1. Quia enim est, ex creaturis accipitur, et etiam infinite quid Deus est, ut quod substantia intellectualis est. Quemadmodum narrat Tullius Aristotelem probasse Deum esse in libro de Natura deorum. Dicit enim, quod si palatum in solitudine inveniat, in quo appareat non nisi hirundines: ex compositione palatii statim appareat, quod ab hirundinis non est factum: apparat etiam statim, quod partes componentes ab aliquo in esse eductae sunt per intellectum: quia aliter secundum proportiones componibiles non essent, nec proportionaliter totum constituerent. Et sic appareat in mundo, quod nihil eorum quae sunt in mundo, causa mundi potest esse: et quod ab aliquo sapiente, cujus virtus omnem virtutem mundi excedit, partes mundi in esse deductae sunt: et ideo proportionabiles sunt ad invicem, et proportionaliter mundum constituunt. Et hanc substantiam Deum cognosceimus, et magnificamus eum ut sublimem et eminentem proprietatibus eorum quae sunt creada.

Tali igitur cognitione ex solis naturalibus cognosci potest Deus et ab Angelo, et ab homine. Et sic intelligitur illud Apostoli, ad Roman. 1, 20: Invisibilia ipsius, scilicet Dei, per ea quae facta sunt, intellecta, conspicuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod verum est, quod omnis cognitione secundum simulitudinem et proprietatem fit cognoscentis ad cognoscibile, quae est cognitio quid et propter quid: sed confusa cognitione et lippientis non sit sic, sed ex collatione eminenter cognoscibilis super cognoscentem.

Ad secundum dicendum, quod intelligibile quod est Deus, supra nos est secundum cognitionem quae dicit quid est: sed non sequitur, quod illud mentem non attingamus secundum cognitionem quae est, et secundum cognitionem quod non est: et si cognoscimus quod non est, opertum nos infinita cognoscere quid est: quia afirmatio est causa negationis: et nihil potest negari de aliquo nisi per hoc, quod oppositum negati vere proiectatur de ipso. Et sic supra nos est quantum ad comprehensionem ejus quod quid est: attingimus tamen ipsum secundum scientiam quia est confusum et infinitum, sed non finitam.

Et si obiectur, quod infinitum non capitur ab intellectu, neque est intelligibile secundum quod est infinitum. Dicendum,
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. III, QUÆST. 14.

quod infinitum triplex est, scilicet poten-
tia tantum, sicut quantum. Potentia et
actu, sicut quantum divisum. Et actu
tantum, sicut causa prima. Infinitum
quod potentia tantum est, secundum
quod hujusmodi est, nullo finitur et cer-
tificatur: et ideo quantitas ejus incerta
manet: quia potentia non cognoscitur
positive nisi per actum: est autem nul-
lem actum habere finitionis. Infinitum
autem quod procedit in actum, sicut
quantitas divisa, quolibet actu divisionis
finitur per aliquid: et secunda quod
finitur, cognoscibile est. Sed quia in in-
finitum divisibile est, non pertransitur
dividendo: et ideo non omnia minima
ejus cognosci possunt: nec certificatur
quantitas ejus per compositionem om-
nium minimorum per actualem divisio-
num acceptorum. Infinitum autem quod
est actus nihil habens potentiae passive,
non dividitur ad intra, sed ad extra, ut
sic dicam, potest in unum, potest in duo,
potest in tria, et sic de aliis. Et si infini-
tum est, non est accipere in tali processu
ultimum in quo stat virtus ejus, ita quod
non posset in amplius. Et tale infinitum
quia actus est purus in se, et non est in
potentia nisi id quod est extra se, secun-
dum se est maxime intelligibile, nobis
autem incomprehensibile propter infini-
tatem potentiae et essentiae, quibus ex-
cellit ea in quae potest: hoc autem attin-
gi potest per intellectum, sed non com-
prehendi.

Per hoc etiam patet solutio ejus quod
dicitur in epistola I ad Timoth. vi. 16.
Loquitor enim illa auctoritas de visione
comprehensionis.

Ad ultimum dicendum, quod Ambro-
sius loquitor de visione in qua Deus vi-
detur per effectum. Per nundam enim
essentiam invisibilis est ab omni creato
intellectu. Unde in libro de Causis, pro-
spositione septima, dicitur, quod intelli-
git id quod est supra se per hoc quod
acquirit ab eo bonitatis, et in bonitatis
illis intelligit id quod est supra se. Unde
dicit Ambrosius: » Cum presens est,
non videtur: et cum absens putatur, vi-
detur. » Et intelligit hoc quia presens
non videtur nisi in effectu finito: et tunc
non videtur in quantum est infinitus et
incomprehensibilis, quod tamen vere
est. Et cum absens esse putatur, ut in in-
finitum presentem effectum excedens, ut
in omnibus existens et extra omnia,
tunc vere est ut videtur.

Quæ in contrarium objiciuntur, conce-
denda sunt de scientia quia est, quid non
est, quid est infinite.

MEMBRUM II.

Utrum Deus cognoscibilis sit a malis,
vell a bonis tantum?

Secundo quaeritur, Utrum Deus
cognoscibilis sit a malis, vel a bonis tan-
tum.

Videtur, quod non sit cognoscibilis a
malis:

1. Per hoc quod Magister recedendo
ab Augustino in libro I de Trinitate 1,
dicit, quod » mentis humanæ acies in-
valida in tam excellenti luce non figitur,
nisi per justitiam fidei emundetur 2. »
Ergo videtur, quod a malis non cognos-
citur.

2. Adhuc, Augustinus, ibidem, et re-
citat hoc Magister in primo libro Senen-
tiarum, distinctione secunda: » Trinitas
quaæ summum bonum est, non nisi a
purgatissimis mentibus cernitur 3. »
Malorum autem intellectus non est pur-
gatus. Ergo non cernitur a malis.

1 S. Augustinus, Lib. I de Trinitate, cap. 2.
2 Cf. I Sententiarum, Dist. II, cap. A, paulo
post initium. Tom. XXV hujusce novæ editio-
nis, pag. 53.
3 Ibidem.

Sed contra.


Solutio. Ad hoc per antecedentia respondere non est difficile. Longinquæ enim visione et confusa potest Deus cognoscere a malis, propinquiori et minus confusa a bonis per gratiam, propinquia autem et immediata et non confusa cognoscitur per gloriam, a nullo tamen comprehensurit. Unde a malis cognoscitur confuse et longinquo, a bonis per gratiam per speculum et in ænigmate, a beatis autem cognoscitur in propria specie.

Ad PRIMUM ergo quod objicitur, dicendum quod differentia est inter figi aciem mentis et cognoscii. Figitur enim acies mentis, quando per propinquiora discernitur cognoscibile : confuse autem videtur, quando per longinquiora videtur et non discernitur : longinquiorum autem sunt effectus tam naturae, quam gratiae et gloriae.

Ad ALIUD similiter dicitur est. Cerni enim est differentias considerare. Ad videre autem sufficit confuso visu inspicere : unde licet purgatis mentibus cernatur, ab aliis tamen videtur confuse.

Ad ALIUD dicendum eodem modo. Mundi enim corde discernunt per propinquiora : aliis tamen confusa visione vident.

Per hoc etiam patet solutio ad dictum Ambrosii. Videns enim Deum in effectibus naturae, videt eum in eo quod non est Deus, sed in quo sua significationis sparsit indicia, ut dicit Augustinus. Hujus exemplum potuit Augustinus, quod sicut nostras voluntas quæ invisibilis est, aliter innotescit per voces et effectus, quæ ipsa non est, sed in ipsis sua significationis apparent indicia : et aliter innotescit per seipsam in sua praesentia : et aliter in effectibus propinquos et interioribus : et aliter in exterioribus, sicut in libere velle, quod voluntas semper potest et facit in seipsa : et aliter in voluntatibus exterioribus : ita etiam spiritualis creatura, sicut Angelus et anima, aliter innotescit in sua praesentia : et aliter in suis effectibus essentialibus, qui sunt velle, et intelligere : et aliter in effectibus exterioribus, Et sic etiam creator triplex, innotescit, sollicet per suam essentialam in gloria, per effectum bonitatis et veritatis in gratia, per effectus creaturæ in natura.


2 Cf. Zachar. xii, 10.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. III, QUÆST. 14.

1. Ad in quod de Apocalypsi objicitur, dicendum quod secundum Augustinum, non videbant eum, nisi in forma humana quam compunxerunt, ut magis timeant.

Si objiciatur de Job, 1, 6, Satan fuisse in conspectu Dei, et ita vidisse Deum. Gregorius respondet ibi in Glossa, quod a tenebris in conspectu luminis esse possunt, cum tamen lumen non sit in conspectu tenebrarum. » Lumen enim dijudicat tenebras, et a tenebris non dijudicatur. Unde non sequitur, quod Satan Deum viderit per nudam essentiae manifestationem: sic enim, ut dicit Augustinus, sine gaudio videri non potest. Isa. xxvi, 10: Miserere mei, Domine, et non videbit gloriam Domini.

Et per hoc patet solutio ad totum.

Juxta hoc quæritur, Quomodo Adam cognovit Deum in primo statu innocentiae?

Videtur enim, quod Adam alter cognovit Deum ex naturalibus quam alii:

1. Per illud librum IV Sententiarum, distinct. I, cap. Triplici autem, ubi sic dicitur: « Homo qui ante peccatum sine medio Deum videbat, per peccatum adeo habuit, ut nequaquam divina queat capere, nisi humanis exercitibus. » Si autem sine medio Deum cognovit, videtur quod nec medio naturae, nec medio gratiae uteretur.

2. Adhuc, Inter mentem hominum et Deum nihil est medium, ut dicit Augustinus. Cum ergo mens innocens fuit, et per naturam ad hoc facta ut Deum cognosceret, creaturis ad hoc non indiguit ut cognosceret Deum: videtur ergo, quod alter cognovit quam nos cognoscimus.

3. Adhuc, Hugo de sancto Victore in Sententiae: « Cognovit homo creatorem suum, non ea cognitione tantum quae foris auditu percipitur, sed ea quae intus per inspirationem monstratur. » Videtur ergo, quod per creaturas non cognovit.

4. Adhuc, Idem, ibidem: « Adam cognovit Deum non ea qua modo Deus a credentibus absens fide creditur, sed ea que tunc per præsensiam contemplationis scienti manifestius ostendebatur: non tamen ita excellenter, sicut postea cognoscere debnisset si perstisset. » Videtur ergo, quod creatoris ad cognoscendum Deum non uteretur.

In contrarium est quod dicitur.


3. Adhuc, Intellectus Adae conjunctus fuit continuo et temporis: et cognitio sui a sensibus oriabatur, quia hoc naturale est. In tali autem cognitione necesse est invisibile secundum se et incertum, per visibile et certum accipere, ut dicit Ambrosius. Cum ergo divina essentia sensibus invisibilis sit et incerta, videtur quod cognitio ejus haberi non poterat nisi per creaturas.


4. Adhuc, Beatus Bernardus in libro Vide *Consideratione* ad Eugenium, dicit, quod "homo scalis indiget, Angelus autem non, eo quod solium jam tenet, ad quod per scalas ascenditur." Vide etiam ibidem: "Videtur ergo, quod in primo statu innocentiae ad cognoscendum Deum Adam creaturis indigebat.

5. Adhuc, Quaedam Glossa super illud *Job*, xxxiiii, 25: "Consumpta est caro ejus, dicit: "Nota ante peccatum Adam neque sapientem neque stultum fuisse, nec sapienter nec stulte peccasse." Si autem non sapiens fuit, cognitionem Dei per seipsum non habuit: et non stultus aliquam cognitionem habuit, quae non potuit esse nisi per creaturas: ergo post peccatum et ante peccatum cognitionem Dei per creaturas mendicavit.

*Quest. 2.* Uterus queritur, Utrum Adam certius cognovit Deum quam modo per fidem cognoscatur?

Et videtur, quod sic: quia, sicut habitum est, Hugo dicit, quod tune per presentiam contemplationis cognovit. Per fidem autem cognoscitur absens. II ad Corinth. v, 7: "Per fidem ambus, et non per speciem." Et vult dicere, quod qui per fidem ambulat, absens est a presentia Dei. Dicit enim Augustinus, quod "facie ad facem videere, nihil aliud est nisi in presentia suae manifestationis Deum videere."

*Soluto.* Dicendum, quod Adam per creaturas Deum cognovit: quae cognitio propria et naturalis est homini in carne posito, sicut probatum est.

*Ad 1.* Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, quod Adam in primo statu sine medio Deum cognovit, non intelligitur de medio cognoscibilis, sed de medio cognoscentis: quod medium oppositum est ad medium coadjuvatimum, eo quod tetigit oculum videntis, et impedit ne clare videat, et est medium peccati. Isa. lx, 2: "Iniquitates vestrae diviserunt inter vos et Deum vestrum." Sine tali autem medio ante peccatum vidit, sed non sine medio quod cognoscibilem Deum manifestavit.

Ad alius dicendum, quod inter mentem hominis et Deum verum nihil est medium secundum ordinem substantiarum Deum participantium, sed immediate est in Deum, ita quod nihil sit eum procedentem in Deum, quin in videntum necessae perveniatur. Angelus enim non est medium in quo stat homo sicut in suo ultimo: quia, Apocal. xxii, 17, dicitur, quod eadem est mensura hominis qua Angeli. Deuter. xxxiii, 8: "Statuit terminos populosorum juxta numerum Angelorum Dei."


Per idem patet solutio ad sequens.

*Objecta* in contrarium, concedenda *Ad obiit sunt.*

Hoc tamen quod dicit Glossa *Job*, quod Adam nec stultus, nec sapiens fuit, ad facienda referendum est. Unde Glossa ibidem: "Sapiens est, qui observatione..."
peccati agenda vel vitanda novit (et intelligitur de notitia secundum electi-

oriem) : stultus autem, qui utrumque simpliciter ignorat.

1. Ad in quod ulterius quaeritur, dicitur quod certius cognoscere dicitur tribus modis, scilicet ex parte cognoscentis, et ex parte mediæ, et ex parte cognoscibilis.

Ex parte cognoscentis, sicut sine pecce-
cato cognoscens, certius cognoscit quam
in peccato : una enim penarum in quam
incidit homo per peccatum, ignorantia est.

Ex parte mediæ dupliciter, scilicet me-
diæ extra, et mediæ intra. Media extra,
creatura mundi sunt, quæ quanto clari-
rius manifestant, tanto certiorum faciunt
 cognitionem : ante peccatum autem clari-
rius manifestavenerunt. Medium intra, est
effectus gratiae vel virtutis, quod quia ut
natura movet intellectum sive rationem,
certius manifestat quam id quod ut si-
gnum probabile rationem tantum ducit,
sicut dicit Aristoteles in II Ethicorum,
quo virtus est omni arte certior.

Ex parte cognoscibilis certius cognoscit
tur quod se manifestet per speciem,
quæ quod se manifestet per similitudinem.

Dicendum ergo, quod quantum ad pri-
num modum, Adam certius cognovit
quam cognoscatur per fidem. Fides enim
non tollit ignorantiam et hebetudinem
in quam homo per peccatum incidi,
licet diminuat eam. Quantum autem ad
secundum modum quod medium exter-
rius, certius iterum cognovit : fides enim
obscureitatem manifestationis, in quam
per peccatum ceciderunt creaturae mundi
non tollit. Quantum autem ad medium
inrinsecum, quod informando mentem
movet ut natura, certius cognoscit quia
per fidem cognoscit, quam Adam ex solis
naturalibus cognoverit. Quantum vero
ex parte cognoscibilis, nec ante, nec post
peccatum cognoscebatur Deus, nisi in
similitudinibus.

Ab in quod objectur de Hugone, di-
cendum, quod sicut ante dictum est,
Hugo vocat ibi praestiam contempla-
tionis, Dei in clariori effectu representa-
tionem.

MEMBRUM III.

Utrum uno vel pluribus modis Deus sit
ab homine cognoscibilis?

Tertio quaeritur, Utrum uno vel pluri-
bus modis cognoscibils sit Deus ab ho-
mine?

Et videtur, quod pluribus : visione
enim imaginaria, intellectuali, et sensi-
bili cognoscitur Deus : et sic manifesta-
tur, sicut, Exod. ui. 2, in rubo Moysi, et
viginti quatuor senioribus videntibus
sub pedibus ejus quasi opus lapidis sap-
phirini, et in multis aliis locis sensibili-
ter apparuit. Genes. autem, xxvii. 13,
Jacob vidit Dominum immixum scala in
imaginaria visione. Exod. xxxvi. 11, ubi
dicitur : Loquebatur Dominus ad Moysen
facie ad faciem, sicut loqui solet homo ad
amicum suum : dicit Augustinus, quod
vidit intellectuali visione. Videtur ergo,
quod multis modis cognoscitur Deus.

IN CONTRARIO hujus est,

1. Quod dicit Ambrosius super Lucam,
quod «Deus non in loco videtur, sed
mundo corde, nec circumscibitur visu,
nec tactu tenetur, nec auditur affatu,
nec sentitur incessu.» Videtur ergo,
quod sensibili visione non cognoscatur.

2. Adhuc, Quœcumque imaginaria
visione videntur, sub dimensionibus
quantitatis videntur, ut dicit Avicenna.
Deus autem non est sub talibus dimensionibus. Ergo nec oculo corporali, nec
oculo imaginationis videtur.

3. Adhuc, Augustinus in libro de Vi-
capp. 10 et 15.
dendo Deum ad Paulinam: «Cum ab exterioribus interiore distinguis, atque illa istis ineffabiler anteponis, cunque istis foris rectitis in illis intrinsecus demoraris, et ea suis quibusdam incorporalibus finibus metiendo judicas, in nulla te pulas, an in aliqua luce versari? Ego enim existimo, quod tanta ibi et tali, tam vera, tam clara, tam certa videri sine luce non possunt. Ipsum igitur lucem in qua cuncta illa perspicis, intueres, et vide utrum ad eam possit accedere utulus corporeorum radius oculorum.» Non ergo videtur, quod lux incorporaea oculorum usibus cognoscatur.

4. Adhuc, Videtur hoc per rationem: Vis enim inferior, quae est sensus vel imaginatio, formae spiritualis non est acceptiva, sicut intellectus, vel charitatis, vel sapientiae, vel talium. Cum ergo Deus magis elevatus sit a sensibus quam alia forma intellectualis, nec sensu, nec imaginatione potest cognosci.

Quest.

Ulterius queritur, Qua vi cognoscatur Deus?

Apprehensionis enim sive apprehensivae potentiae multae sunt partes, ut ratio, intellectus, intelligentia. Et sicut dicit Isaac, Ratio est virtus faciens currere causam in causatum: qua secundum Dionysium accipimus discursas disciplinas, per creaturas et scripturas Dei notiam accipientes. Ergo videtur, quod ratione cognoscatur Deus.

Hoc idem dicit Glossa super illud Psalmi iv, 7: Signatum est super nos lumen, etc., sic: «Lumen vultus, ratio est, qua est ad cognoscendum Deum, qua (ut dicit Augustinus in libro de Libero arbitrio) nihil sublimius in anima est.» Cum ergo sublimiori virtute cognoscatur, videtur quod ratione cognoscatur.

In contrarium est,


Solutio. Ad id quod primo queritur, dicendum quod sicut probatum est, Deus multis modis cognoscitur, et corporali, et intellectuali, et imaginaria visionibus. Sed hae diviso datur secundum ea in quibus presuppositor Deus, cujus notitia non nisi intellectualis est: et ideo in omnibus his oportet esse visionem intellecutalem si Dei notitia debeat haberi. Intellectualis enim judicat et imaginationem et sensum, per hoc quod ad imaginacionem et sensum reflectit luce intellecutali: et ideo non accipit corporalem visionem ut corporalis est, nec imaginaria ut imaginaria est, sed utranque accipit in ratione signi ducentis in ali-

1 Ibdm, Lib. de Videndo Deum ad Paulinum, cap. 16.

2 Boetius, Lib. V de consolatione philosophiae, pros. 4.
quod divinum, quod intelligitur vel in sensibilium similitudine vel proprietate: quae acceptio nec sensus nec imaginatio est, sed intellectus. Et hoc est etiam quod dicitur, Danielis, x, 1: \textit{Intelligentia est opus in visione}. Et Balthazar, Danielis, v, 5 et seq., qui sensibiliter articulos scribentis vidit, et quid significaret, per intellectum elicere non valuit, per sensum cognitionem Dei non accipit: sed Daniel signatum per intellectum elicuit. Sic Pharao, Genes. xxi, 1 et seq., qui septem vaccas et septem spicas vidit, et lumine intellectus quid significaret elicer non valuit, cognitionem Dei non habuit, sed Joseph, qui illuminato intellectu signatum cognoscere potuit. Unde licet talis visio a sensu vel imaginacione oriatur, sine intellectu tamen non perficitur: et ideo sine intellectuali visione cognitio Dei non habetur.

\textit{Ad object. 1.} Ad id ergo quod objectur de Ambrosio, dicendum quod Ambrosius non intendit aliquud, nisi quod solo sensu sive intellectu Dei notitia non accipitur.

\textit{Ad object. 2.} Ad aliud dicendum, quod illa objectio non probat, nisi quod sola imaginacione notitia Dei non accipitur: et hoc conceditur.

\textit{Ad object. 3.} Ad dictum Augustini dicendum, quod spiritualis lumen quo spiritualia discernuntur, sensus exterior non accipit: quia inferior vis ad superioriorem non ascendit. Sed quia superior reflectitur in inferiori et completectitur eam: sensus enim interiores judices sunt exteriorum, ut dicit Augustinus, et non ex converso: ideo per intellectum reflexum in sensum vel imaginacionem sicut in signum, cognitio accepit potest.

\textit{Ad object. 4.} Ad in quod objectur per rationem, solvitur eodem modo. Conceditur enim, quod solo sensu vel sola imaginacione formas simplices non accipitur: sed in intellectu reflexo in sensum vel imaginacionem nihil prohibet accipi formas simplicium, sicut ex operibus charitatis et ex operibus sapientiae charitatem et sapientiam cognoscimus.

An in quod ulterior quaritur, Qua vi animæ notitia Dei accepitur?

Dicendum, quod \textit{ratio} multipliciter dicitur. Dicitur enim aliquando ratio totum id quod simplices formas habet, hoc est, a materia vel materie appendiciis depuratet accipit. Et sit ratio dicitur \textit{mens}: et sit comprehendit intellectum et intelligentiam. Et sit accipitur ratio in Glossa super Psalmum iv, 7: \textit{Signatum est}: et in libro \textit{Liber arbitrio} ab Augustino: sic enim per rationem Dei notitiam accepimus.

Dicetur etiam \textit{ratio} potestia animæ rationalis collativa cujus actus est rationatio. Et sic ab Isaac dicitur \textit{ratio}, et ab Aristotele. Et sic iterum per rationem habetur notitia Dei et quia est, et quid est infinite: conferendo enim effectus ad causam, et eminentiam cause et proprietates cause ad causatum et defectum causati et proprietatum ejus, quia causa est cognoscitur, et quid non est et quid est infinite, sicut cognoscitur pelagus infinitum cujus littora non videntur.

Tertio modo dicitur \textit{ratio} quæ colligit ex phantasmate essentialiter similia vel dissimilia. Et sic accipitur a Boetio in libro de \textit{Consolatione philosophiae}: talis enim collectio sine collatione fieri non potest. Et hoc modo ratione non cognoscitur Deus, sed universale quod ex particularibus colligitur.

An in quod de Augustino objectur in libro de \textit{Liber arbitrio}, dicendum quod ibi tertio modo accipitur ratio. Intellec tus autem per convenientiam ad Angelum, qui intelligibilis dicitur esse substantia, eo quod sensu et imaginacione non comprehenditur, sed intellectu. Intelligentia autem: quia secundum nomen aliquid simplicium dicitur appropriatum Deo.

An in quod dicit Boetius de intellectu et intelligentia, per eundem modum respondendum est. Et fundatur dictum illud super verbum Aristotelis in VI \textit{Ethiconorum}, ubi dicit, quod e secundum similitudinem et proprietatem scibilis ad sci-
bile cognitio existit cognoscenti. » Et ideo simplicissimi cognoscibilis simplicissima erit potestia cognoscitiva, et hoc est, quod est nec compositum, nec componibile. Minus autem simplicis, non compositi quidem, sed componibilis, erit intellectus. Compositi autem actu et componibilis, erit ratio. Compositi vero sub conditio materiae cui componitur, erit phantasia vel imaginatio. Compositi autem immersi in materia cui componitur, erit sensus.

QUÆSTIO XV.

De medio cognoscendi Deum.

Deinde quaeritur de medio cognoscendi Deum. Et quaeruntur quatuor. Primo, An medium scilicet sit? Secundo, Quale vel quid sit medium in cognitione naturali? Tertio, Quale vel quid sit medium in cognitione per gratiam? Quarto, De comparatione unius ad alrum.

MEMBRUM I.

Utrum in cognoscendo Deum sit vel esse possit medium naturaliter?


2. Adhuc, Prima non habent medium, aliter enim iretur in infinitum: sed Deus omnium intelligibilium primus est: ergo non habet medium.

3. Adhuc, Augustinus dicit, et est Glossa super epist. II ad Corinth. xii, 1, quod cum tria sint genera visionis, in tertio genere, visionis scilicet intellectualis, videntur ea quæ non habent similitudinem, sed seipsis videntur. Constat ergo, quod in tertio genere visionis videtur: ergo seipsa, et non per medium similitudinem videtur.


5. Adhuc, In disciplinis sic est, quod omnia quæ intelliguntur per medium, quod medium est notius quam ea quæ intelliguntur per ipsum. Si ergo Deum cognoscimus per medium, medium illud

1 Joan. 1, 9.
notius est Deo: quod est impossibile, 
cum Deus sit primum intelligibile quod 
super omnia intelligibilia irradiat, sicut 
vult Aristoteles, et sicut ex prædictis 
patet.

In contrarium est quod dicitur:
1. I ad Corinth. xiii. 12: Videmus 
nunc per speculum in enigmata. Glossa, 
«Videmus enim aliquas creaturas, in 
quibus aliqua similitudo Dei relucet. » 
Ergo videtur, quod nunc non videtur 
Deus nisi per medium speculi vel enigmatis.

2. Adhuc, Dionysius in libro de Caelesti hierarchia: « Non est possibile nobis 
supercucere divinum radium, nisi sacris 
velaminibus circumvelatum. » 
Videtur ergo, quod radius divinæ cognitionis 
non habeatur nisi per medium.

Ultimus quæritur, Si per medium 
cognoscitur Deus, oportet quod illud 
medium sit creatum: quia aliter me 
dium esset sibiipsi medium: quod esse 
non potest. Creatum autem esse non 
potest, ut videtur.
1. Medium enim convenientiam habet 
cum extremis: nulla autem convenientia 
est inter creatum et increatum: ergo 
creatum non est medium ad cognoscedum increatum.

2. Adhuc, Super illud epist. ad Ro 
man. i. 20: Invisibilis Dei, dicit Glossa, 
quod «Philosophi ductu rationis 
per rationationem Deum cognovere. » Omnis autem rationatio per 
aliquam habitudinem est: sed nulla 
habitudo est inter creatum et increatum: 
vel increati ad creatum: ergo 
videtur, quod per medium creatum 
cognosci non potest in tali processu 
rationis.

3. Adhuc, Joan. i. 18: Deum nemo 
vidit unquam: unigenitus Filius, qui 
est in sinu Patris, ipse enarravit. Ergo 
videtur, quod medium ad cognoscendum

Deum non est nisi Filiius et Verbum, et 
non mundi creatura.

4. Idem habetur per illud Matthæi, 
xi, 27: Nemo Patrem novit nisi Filius. 
Ubi dicit Glossa, «Pater declaratur per 
Verbum. »

3. Adhuc, In primo libro Sententiarum, distinctione quinta, cap. Huic 
audem, dicit Magister ex verbis Augustini, quod «Deus Pater qui verissime 
«se indicare animis cognituris et voluit 
«et potuit, hoc ad seipsum indicandum 
«genuit, quod est ipse qui genuit. » 
Filius ergo medium est quo Pater indicatur.

6. Adhuc, Augustinus in libro de 
Libero arbitrio: «Fortis acies mentis 
cum multa et commutabilia perspexerit, 
dirigit se in summam veritatem, qua 
omnia monstratur, eique inhærens ob 
liviscitur catena. » Sed ubi est cognitio 
per medium, cognitio illius manet cum 
cognitione extremiti: sicut enim medium 
primo inducit extremum, ita post cogni 
tonem inductum, medi cognitio tenet 
cognitionem extremiti. Cum ergo tunc 
in cognitione Dei deficiat cognitio crea 
tura, videtur quod creatura non possit 
esse medium ad cognoscendum Deum.

Solutio. Dicendum, quod in præsenti 
vita cognitio Dei sine medio esse non 
potest: quod medium effectus Dei est 
in natura, vel gratia, in quo Deus moni-

Notandum tamen est, quod medium est duplex : ex parte visibilis, et ex parte videntis. Ex parte visibilis formaliter et effective medium est, quod ut actus visibilium, invisibilia potentia actu facit esse visibilia. Ex parte videntis medium duplex : commune scilicet, et speciale. Commune est illud, quod sub uno vel duplo sita formam visibilis ad visum est deferens. Speciale est, quod utitur visus ad excellens, sicut ad solum in rota videndum. Et hoc est excellentiam visibilis visui contemporaneum, sicut in Astronomicis docetur, quod si quis vult considerare solum, panno subtili extenso ante oculos consideret, vel speculo in vaso nigro et obscuro posito et directe soli opposito. Sic enim consideratur qualiter luna soli incidens facit eclipsim solis. Et hoc modo nobis necessarium est medium propter divinæ lucis excellentiam, in qua mentis humanae acies invalida non fitigatur, nisi in tali medio diffusa nobis comtemperetur. Dicit enim Philosophus, quod « dispositioni nostri intellectus ad manifestissima naturæ, est sicut dispositioni oculorum vespertilionsum ad lumen solis. »

Et per hoc potet solutio ad duo prima: illa enim non conclutur nisi de medio quod formaliter et effective facit visibile actu visibile : et tali medio impossibile est uti ad cognoscendum Deum.

Ad alium dicendum, quod in tertio genere visionis aliquando est medium, et aliquando non. Si enim consideretur visio intellectualis secundum species manifestantes, sub quibus et in quibus manifestatur Deus, pro certo medium ejus sunt species intelligibiles, quæ theoria ve theophania vocantur. Si autem consideretur id quod illis speciebus celatur, et quod attingitur intellectu, reperiendo species illas ad id cujus sunt species, propter quod etiam in ipso intellectu factæ sunt : tunc in visione illa est quod sine medio per seipsum videtur. Unde illa visio sic per seipsum, non est viatoris, nisi viator per raptum superioris naturæ excedat in aliquid quod comprehensoris est, ut accedit Paulo in raptu, ut in antehabitis dictum est.

Ad alium dicendum, quod cum dicit Augustinus, quod « ab ipsa prima veritate nostra mens formatur, intelligitur hoc effective, et non sic ut per seipsum accipiatur. Si enim in seipsa accipiatur, ut dicit Damascenus, non accipitur nisi ut pelagus substantiæ infinitum, quod non format et distinguat intellectum, sed confundit et diffundit : quia sic non cognoscit nisi quia est, et quid non est : quid autem est, non cognoscit nisi infinita et supereminenter, quod nec generare, nec specie, nec accidente, nec proprio, nec differentia communelipropria vel propriissima ad aliquod cognoscebilibum potest reduci.

Ad in quod objectitur de medio disciplinæ, dicendum quod in disciplinis duplex est medium. Procedunt enim disciplinæ aliquando ex prioribus simpliciter et tunc medium notius est extremo. Procedunt etiam ex prioribus aliquando quoad nos et tunc medium ignorantium est quam extremum : medium enim est effectus, et extremum causa : et secundum hanc similitudinem medio utimur in cognitione divina.

Ad in quod ulterior quæritur, dicendum quod medium oportet esse creatum, sicut prima ratione ostenditur. Ad contrarium objectum dicendum,
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. III, QUÆST. 13.

Etiam quod increatum est dupliciter conside-
rame, in se scilicet sive secundum se, et in habitudine qua creatum se habet
ad increatum. In se non cognoscitur nisi
infinite, ut dictum est. In habitudine
qua creatum se habet ad ipsum, co-
gnoscitur ut causa vel efficient, vel form-
alis idealis, vel finalis. Efficiens, ut
producens essentiam effectus et finiens
eam. Formalis idealis, ut exemplariter
determinans et finiens esse effectus.

Finalis, ut effectum in substantia et esse
perfectum convertens ad se participan-
dum. Dicit enim Philosophus, quod
omnia appetunt esse divinum, et pro-
pter illud agunt quidquid agunt. Et sic
est et ante rem, et cum re, et post
rem. Et hoc modo aliquam convenient-
tiam, non generis, vel speciei, vel diffe-
rentiae, vel proprii, vel accidentii, sed
analogiae sive proportionis habet ad
creatum, ut dicit Dionysius, per relation-
em similitudinis ad dissimiles propri-
itates : ut sicut increatum se habet
ad effectum vel ad opus proprietate
incratum secundum facere, sic creatum ad
idem opus se habet secundum propri-
tatem creati et secundum fieri. Et hoc
modo creatum medium est quod nos
ad creatum cognoscendum.

Ad alium dicendum est, quod talis
habitudo analogiae quals dicta est, su-
fficit ad ratioinacionem argumentationis
qua sylogizatur causa eminens per effec-
tum suum non convertibilem cum ipsa.

Ad alium dicendum, quod in decla-
ratione cause per effectum non con-
vertibilium, nihil prohibet multa esse media.
Unde licet Pater optime declaretur per
Verbum, et sicut in plena luce totius
suæ deitatis, sicut dicit Christus ad
Philippum, Joan. xiv, 9 : Qui videt me,
videt et Patrem, scilicet meum : nihil
tamen prohibet, quin etiam obscure
declaretur per effectum non consub-
stantialem, sicut per vestigium, et etiam
per Scripturas, ut dicit Damascenus,
mystice vel symbolice loquentes ipsi-

6
MEMBRI PRIMI

ARTICULUS I.

De medio quod est vestigium.

ARTICULI PRIMI

PARTICULA I.

An vestigium Creatoris sit in creatura?

An primum obiecitur sic:


Sed contra.

1. Vestigium dicit similitudinem aliquid imperfectum ejus cujus est vestigium. Dictum enim similitudinem plantae pedis secundum numerum digitorum pedis, et dispositionem plantae. Propret quod, ut dicit Augustinus, proprie in pulvere fit, vel in via mollis. Sic autem investigatur homo et cognoscitur per imaginem, eo quod propria similitudo ad figuram est, quae sibi propria est: ita inven-

stigatur et cognoscitur per similitudinem partis, eo quod figura partis propria est sicut figura totius. Et regulariter verum est, quod ex proprio cognoscitur proprium, sive sit similitudo partis, sive sit similitudo totius. Deo autem ex creatura perfecte investigari non potest secundum propria essentiae et personarum. Psal. lxxvi, 20: Vestigia tua non cognoscentur. Ergo videtur, quod vestigium Dei in creatura non sit.

2. Adhuc, Vestigium cum in tribus distinctis sit, quae sunt substantia unum, relatione differentia, similitudinem videtur ponere ad distinctionem personarum. Trinitas ergo in creaturis per vestigium investigabilis est: Philosophi ergo per creaturas potuerunt cognoscere Trinitatem, quod improbatum est.

3. Adhuc, Ex contactu aliquo induciatur vestigium : contactus autem inter causam primam et effectum nullus est: quia dicit Philosophus in libro de Causis, quod prima causa regit res omnes, praeter quam commisceatur cum eis. Ergo videtur, quod vestigium in creaturis non relinquit Deus.

4. Adhuc, Infinitae distantium nulla est proportio neque impressio: Deus autem infinitae distat a quolibet suo effecto: ergo nihil impressionis relinquit in illo: vestigium ergo Dei nec relinquit in creaturis. Et hoc videtur sentire Apostolus, ad Roman. xi, 33: O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei! quam incomprehensibilis sunt judicia ejus, et investigabiles viae ejus:

5. Adhuc, Videtur vestigium non esse in naturalibus sive substantialibus creaturis, sed in gratitis: quia, super illud Job, xi, 7: Forsitan vestigia Dei comprehendet, dicit Gregorius: «Vestigia sunt benignitas visitationis, quae via nobis ostendit ut mundum visum sequamur, donec ad contemplandum perveniamus. » Hae nequeunt comprehendi: quia ubi et unde quibusve modis dona

1 S. Augustinus, Lib. XI de Civitate Dei, cap. 24.

Prima ergo duo objecta conceduntur. 

Ad tertium dicendum, quod ibi per translationem similitudo accipitur a signo non convertibili, et nihil prohibet signum ad diversa referri. Unde sicut ea quae sunt de hono creaturae, vestigia sunt cau- sa creatantis: sic ea quae sunt de hono gratiae, vestigia sunt bonitatis divinae per gratiam opus suum reparationis: et vesti- gium univocae predicatur de illis, vel ad minus per analogiam. Bonum enim gra-
Ad ultimum patet solutio per ea quae in principio solutionis dicta sunt.

ARTICULI PRIMI

PARTICULA II.

Quid sit vestigium? et, Penes quid vestigii assignationes diversificentur?

Secundo quaeritur, Quid sit vestigium?
Et videtur, quod
3. Adhuc, Augustinus in lib. LXXXIII Questionum, tertio modo inducit vestigium dicens, quod «in omni re inventur quod est, quod discernitur, et quod congruit» et sic videtur, quod multa sunt vestigia.

De prima autem istarum assignationum quaeritur.
1. Quid dicatur numeros? Communis enim animi acceptio apud Philosophos est, quod ab uno primo non est nisi unum. In creato ergo primo quod immediae est a primo creante, non est nisi unum: non ergo numeros: quia unum non est numeros.
2. Adhuc, Pondus non est nisi corporum, proprie loquendo, et est inclinatio ad motum rectum: circulariter enim mota sunt nullius ponderis. Multa etiam sunt, que nec corpora sunt, nec motus recti sunt. In his ergo non inventur pondus: in quibus tamen est vestigium: pondus ergo non est pars vestigii.
3. Adhuc, Mensura proprie non est nisi quantitatis. In his quae non sunt quantae, etiam vestigium inventur. Mensura ergo generaliter non est pars vestigii. Et sic videtur, quod nullum eorum quae in libro Sapientiae ponuntur, proprie loquendo est vestigium, vel pars vestigii.

Adhuc, Ea quae ponuntur in secunda assignatione, videntur non esse de vestigio.
1. Modus enim non est infiniti. Unde infinitum sicut potentia naturalis nullum habet modum. Et sic videtur, quod materia prima modo careat, quae tamen creatum aliquid est.

2 S. Augustinus, Lib. de Natura boni, cap. 3.
IN J P. SUM. THEOL. TRACT. III, QUÆST. 13.

Ad assignationem quam ponit Augustinus in libro LXXXIII Quæstionum, dubitatur sic: quia
1. In omni re sicut est quod est, sic est quod est: videtur ergo, quod est, et, quod est, non fundatur in eodem: ergo sicut quod discernitur est de vestigio, ita et quod discernitur.
2. Adhuc, Quod discernitur, est aliud ab eo quod discernitur: quia quod est, et quod est, non fundatur in eodem: ergo sicut quod discernitur est de vestigio, ita et quod discernitur.
3. Adhuc, Quod congruit, aliud habet quod congruit uni, et aliud quod congruit alteri: non enim in uno omnibus congruere potest: multa ergo intelliguntur in eo quod congruit: et sic non tantum tria sunt de vestigio.

Adhuc objicitur de illa assignatione, «Ens, verum, bonum:» ista enim convertuntur super idem: omne enim ens verum est et bonum: haec ergo non ad tria, sed ad unum referuntur, et videntur esse synonyma.

In ultima etiam assignatione dubium est.
1. Non enim omnia creatae substantiae sunt: quia accidentium magna est multitudo, ut dicit Aristoteles in IX præmio philosophiae.
2. Adhuc, Ejusdem est virtus, cujus est operatio: operatio autem tantum particularium est, ut dicit Aristoteles: ergo et virtus particularium: multa sunt in quibus vestigium est, quæ particularia non sunt: ergo substantia, virtus, et operatio, non generaliter constituunt vestigium quod in omnibus creaturis inventur.

Quæritur etiam,
1. Penes quid omnes inductæ assignationes vestigii diversifcentur?
2. Adhuc, Cum in omni creato non sint nisi duo, ut dicit Boetius, quod est scilicet, et quod est, non videntur nisi duo esse in vestigio.

3. Adhuc, Cum multa sint attributa creatori, sicut essentia, potentia, bonitas, virtus, et hujusmodi, videtur quod multa debeant esse in vestigio omnia ista manifestantia, et non tria tantum.

Solutio. Dicendum, quod in tribus quæ sunt partes vestigii, assignatur perfectio boni naturæ omnis creati.


Si enim consideratur in fieri, sic ponitur illa de libro Sapientiæ, «Numerus, pondus, et mensura.» Cum ergo in omnino creato sit et quod est, et quod est: sive id quod est, et esse, ut dicit Boetius in libro de Hebdomadibus, omnino creatum numerum habet principiorum ex quibus constituitur, sicut et Boetius dicit in proemio Arithmeticae, inducens Pythagoram dicentem, quod omnia Deus in numeris dispositum. Et in libro de Causis probatur, quod in omni creato a primo plura sunt de necessitate constituentia ipsum. Est enim in ipso quod est, secundum quod nihil est, et potentiæ est. Et est in ipso esse quod habet ex causa prima. Et est in ipso conversio ad causam primam per quam accipit esse. Et est in ipso habitudo ejus quod est ad esse, et e converso habitudo esse ad id quod est: qua habitudine unum dependet ad alterum, et e converso. Et est in ipso habitudo constituentium totum ad constitutionem totius sine augmento et diminutione, et e converso est in ipso habitudo totius ad principia constituentia, ut sub forma totius terminentur, in qua terminatione non effluat forma totius ad plura, nec sistat ad pauciora. Propter numerum ergo
principiorum dicitur numerus. Propter habitudinem principiorum ad invicem, quae habitudo est inclinatio ad motum intelligibilem, quo unum tendit ad alterum ut creatum ex ipsis fiat, dicitur pondus: quia pondus inclinatio rei est ad motum. Propter habitudinem autem constituentium ad totum, et e converso, ut sine superficie et diminito constituant totum, et ipsa sub forma totius terminatur, dicitur mensura. Et sic omnia Deus in numero et pondere et mensura disposita.

Si autem consideretur creatum in esse constituto, iterum tria sunt in ipso. Sineim consideretur constitutum sub forma constuente, modum habet et proprium, quo in se modificatum ab omnibus alius distinguitur: et hic vocatur modus. Si autem consideretur formaliter constituentes, non constituit ipsum nisi per hoc quod deducit ipsum ad formam et ad speciem: et hoc vocatur species. Cum autem omne quod constituitur in forma et in specie et esse, ordinetur ad finem et ad primum quod semper influit esse, et a quo semper esse accept in fieri, ut dicit Avicenna, hoc vocatur ordo. Et sic omne quod est, modum habet, speciem, et ordinem.

Si vero in perfecto esse consideretur, non perficitur nisi communi et indeterminato, et determinante. Et si consideretur commune indeterminatum, hoc est ejus entitas. Et si consideretur determinans ad hoc vel illud, hoc est vera natura ejus et ejus veritas. Praeter hoc ipsum autem si consideretur forma et fluis quem adipsicitur in perfecto esse, in quod intenditur in fieri et in esse, hoc est ejus bonitas. Et sic omne quod est perfectum, est ens, verum, et bonum.

Si autem consideretur res ut cognoscibilis est: tunc aliquid in ea est cognitum, et aliquid cognitionis principium, et illud idem ut determinate cognoscatur secundum convenientiam et differentiam, refertur ad alia. Per primum ergo est. Per secundum habet quo discernit. Per tertium quo congruit vel opponitur: per unum enim oppositorum intelligitur reliquum.

Si autem consideretur in perfectione ad opus: tunc necesse est in eo aliquid esse quod est operans ut potentia opus faciens: et hoc dicitur substantia. Et necesse est in ipso aliquid esse, quod potens in ultimo sua potentiae constituit ut operari possit: et hoc vocatur virtus. Et necesse est operationem essentialem ex eo inseparabiliter, ut dicit Damascenus, ut ab intellectu intelligere, secundum quod intelligere intelligentis est esse, a sensu sentire, a vegetabili vegetare, a luce lucere, ab homine hominare, ab asino asinare, secundum quod asinare est asini esse, et sic est in omnibus alius. Et sic in omni creato est substantia, virtus, et operatio.

Ad penultimo dicendum, quod licet tantum duo sint in creatura ut partes essentiales, tamen ex dubius illis secundum quod partes sunt, resultant habitudines partis scilicet ad partem et partium ad totum, penes quas tertium accipitur quod est in vestigio.

Ad ultimum dicendum, quod sicut multa sunt attributa causa prime, ita sunt multa consequentia esse causati, penes quae illa attributa accipi possunt propter excellenter et eminentiam, sicut ex magnitudine intelligentur infinitus, ex speciositate pulcher, ex temporalitate aeternus, et hujiusmodi. Sed non assignatur in vestigio, quia non sunt de bono essentiali creaturae, sed consequuntur ad ipsum.

Hic habitus, respondendum est ad primum, quod licet ab uno sit unum, tamen eo ipso quod secundum, est (secundum id quod est) in potentia ad primum, et a primo distinguitur, et esse accipit a primo, et accipiendo esse referro, et pondere dispositi.
tur ad ipsum est. Et sic quamvis per esse sit unum, tamen per rationem habentis esse, et ad esse possibile, non est unum: et sic accipitur in ipso vestigio.

Ad alius dicendum, quod licet proprius pondus sit in corporalibus inclinatio ad motum rectum, tamen per translationem etiam inclinatio qua unum motu intelligibili inclinatur ad alterum, dicitur pondus: sicut etiam dicitur, Proverb. xvi, 2: Spirituum ponderator est Dominus.

Eodem modo respondendum est ad sequens. Mensura enim proprie dicta in quantitate est: per translationem tamen etiam transmutatur ad ea quae commensurationem intellectualem habent in invicem.

Ad id quod objectur de secunda assignatione, dicendum quod prima materiae informitas per prime formae inchoationem in ipsum, modus est dependens ad omnem formam.

Et quod dicit Augustinus, quod speciem non habet, intelligendum est de specie determinata et consueta: speciem tamen habet imperfecti: alter enim in esse in formis non determinat itur: sicut nee caecum in specie determinatitur, si nihil habet eorum quae inchoant visum, quae sunt aptitudo ad visum. Et sicut habet speciem imperfecti, sic habet ordinem imperfecti.

Ad id quod objectur de tertia assignatione, dicendum quod fallacia aequivoctionis est in omnibus illis: ex eo quod haec dicitio, quod, potest esse nomen, vel conjunctio. Et in sensu quo est conjunctio, accipitur in libris Augustini. Unde sensus est: Alius est quia est, alius quia discernitur, alius quia congruit. In sensu autem quo est nomen, procedunt objectiones: unde non valent.

Ad id quod de qua quarta assignatione objectur, dicendum quod licet ens, verum, bonum, convertantur secundum supposita: tamen non convertuntur secundum esse et rationem. Ens enim dicitur per comparationem ad causam efficientem, verum ad causam formalem, et bonum ad causam finalem: et per talem diversitatem sunt de vestigio non synonyma.

Ad id quod de ultima assignatione objectur, dicendum quod sicut quid dupliciter dicitur, ita dicitur substantia dupliciter, scilicet in se existens, et non in subjecto, vel a subjecto esse habens: et sic unum genus dicitur substantia, quod est subjectum omnium aliorum.

Dicitur etiam quid et substantia res ex principiis sui generis et sua coordinationis constituta: et sic substantia et quid circumueunt omne genus, et sunt in omni genere: et sic accipitur a Dionysio.

Ad alius dicendum, quod operatio dupliciter dicitur. Operatio enim dicitur actus elicits de potentia circa objectum extra: et sic operatio non est nisi particularis: sic enim operans est hoc aliquid, et res perfecta in natura quae agere potest. Et sic intellectu Philosophus. Dicitur etiam operatio actus essentialis quo est in id quod est: qui actus est esse: quia, ut probat Avicenna in prima phisosophia sua, esse omnis creati, est fieri continue a causa ipsius esse. Et hac operatione nihil existentium destituitur, et praeponit sibi virtutem haec operatio in eo quo est. Etenim quo est dicitur secundum quod simpliciter formale est: virtus autem secundum quod convertitur in principium agendi actum substantialem.
ARTICULI PRIMI

PARTICULA III.

An vestigium sit in omni creatura ?

Tertio quaeritur, An sit vestigium in omni creatura ?

Et videtur, quod non.

1. Quaedam enim creata sunt imago : imago autem et vestigium ex diverso dividunt hoc commune, similitudo Dei in creatura : ergo videtur, quod in his quae sunt ad imaginem, non sit vestigium, cum tamen sint creatae quaedam.

2. Adhuc, Ambrosius in libro Hexameron dicit, quod « lucis natura non est in pondere, numero, et mensura, sicut aliorum creatorum ». 


Sed contra.

In contrarium hujus est quod dicit Augustinus in libro de Natura boni, quod « ubi haec tria magna sunt, magnum bonum est : ubi parva, parvum : ubi nulla, nullum. »

Quæst. 1.

Et gratia hujus ulterius quaeritur, Si intensionem et remissionem suscipiant, sicut videtur dicere Augustinus. Cum enim in essentialibus fundentur, et penes essentialia non est intensio et remissio, videtur quod ista intensionem et remissionem non recipiunt.

Juxta idem quaeritur de eorum ordine. Quæ
Utrum scilicet secundum sit ex primo, et tertium ex secundo et primo, sicut videtur Filius ex Patre, Spiritus sanctus ex utroque ?


Solutio. Dicendum, quod haec in omni creato inveniuntur, quod creatum est terminus actus creatantis vel secundum fieri vel secundum esse.

Ad illud autem quod primo objectur, dicendum, quod imago ut est res terminata per actum creatantis, in se habet vestigium.Et quando dicit similudo Dei per imaginem et vestigium, non datur divisio per oppositas res, sed per oppositos modos et rationes : per hoc scilicet, quod imago est similudo perfectior, vestigium autem imperfectior.

Ad aliud dicendum, quod lucem est considerare dupliciter, scilicet secundum quod res est constituta per actum creatantis : et sic sunt in ea tria quae sunt de vestigio. Consideratur etiam secundum potentiam emittendi radios et reflectendi et illuminandi : et sic non est in alio numero certo, vel pondere, vel mensura, quae sunt numerus, pondus, et mensura alicujus corporæ naturæ.

Ad aliud dicendum, quod modus charitatis est sine modo creato et finito : eo quod diligibile est infinitum : modum tamen habet, quia infinite diligere est modus ejus : et ideo determinatur per infinitum, quod est super omnia diligere.

Ad in quod objectur in contrarium, Ad objec


2 S. Ambrosius, Lib. Hexameron, cap. 9.

3 S. Augustinus, Lib. de Natura boni, cap. 3.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. III, QUÆST. 13.

concedendum est. Sed magnum dicitur per accessum similitudinis ad primum bonum, parvum per distantiam, nullum per privationem.

Ad id quod quaeritur ulterius, dicendum quod ubi intensio est in eo quod participatur univoce, tenet objectio: ubi autem est intensio fundata in eo quod participatur per analogiam, objectio non valet. Intellectualis enim natura essentialis est Angelus et homini: et tamen Angelus intellectualior est homine. Et sic est de bono creato: participatur enim a creatis per analogiam, ut dicit Dionysius: et ideo in uno est majus, et in altero minus.

Ad alium quod ulterius quaeritur de ordine, dicendum quod haec procul dubio ordinata sunt, ut dicit objectio. Bonum enim quod constituitur ex his, constituitur ut totum potestatis, quod in parte habet similitudinem cum toto universali, et in parte cum toto integrali. Cum toto universali convenit, in quantum per essentiam est in qualibet parte: bonum enim est modus, et bonum est species, et bonum est ordo. Cum toto autem integrali convenit, in quantum per partem sua potestatis est in uno, et per aliam partem est in alio, et per tertiam in tertio, et per totum sua potestatis non est nisi in omnibus simul et in nullo sigillatim. Et hoc modo secundum procedit de primo ut actus de potentia, et tertium procedit de duobus simul: et in tertio supponitur secundum et primum, quia non est ordo nisi habentis speciem et modum: et in secundo supponitur primum, quia non est species nisi ejus quod habet modum. Et sic modus attribuitur Patri, in quo est principium totius processionis personarum: species Filio, in quo est processus Spiritus sancti: ordo Spiritui sancto, in quo stat processio. Unitas autem substantiae in qua sunt haec tria, respondet unitati essentiae divinae in tribus personis.

Ad ultimum dicendum, quod modi aquest. 3. creati non est modus, nec speciei species, nec ordinis ordo: et ideo non procedit objectio. Sed sicut dicit Augustinus, quod Deus et sapientia divina et bonitas per potentiam est modus increatus, omni rei modum praefigens: per sapientiam est species, omni rei speciem praebens: per bonitatem est ordo, omnem rem ad finem produceans. Et sic non abibitur in infinitum: statur enim in primis increatis et divinis attributis.

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS II.

De medio quod est imago.

Deinde quaeritur de secundo medio quod est imago.

Et quia dupliciter assignatur: primo in potentiss, secundo in actibus: ideo duo quaeruntur.

Primo, Quaeritur de imagine secundum quod est in potentiss: secundo, De imagine secundum quod est in actibus.

ARTICULI SECUNDI

PARTICULA I.

De imagine secundum quod est in potentiss.

Circa primum quaeruntur tria.

Primo enim quaeritur de mente secundum quam inest imago.

Secundo, De partibus imaginis.

Tertio, Qualiter partes se habent ad invicem et ad essentiam?
PARTICULÆ PRIMÆ

SUBPARTICULA I.

Quid sit mens secundum quam inest imago ?

Primo ergo quaeritur, Quid vocatur mens secundum quam inest imago ?

1. Cum enim mens dicitur a metior, metiris, ut dicit Damascenus, videtur, quod mens non dicitur nisi ratio, vel compositus intellectus : secundum hoc enim solum res mensurantur. Et hoc concordat dicto Pythagoræ, qui dicit, quod saps homo mensura est omnium intelligibilium per intellectum, et sensibilium per sensum. 

2. Adhuc, Augustinus in libro XIV de Trinitate : « Anima eo imago Dei est, quo ejus capax et particeps esse potest. » Sed non potest esse capax et particeps, nisi secundum id in quo sigillatur et imprimitur a Deo ad mensuram ejus quod capit. Non autem imprimitur nisi secundum rationem et intellectum. Ergo secundum rationem et intellectum mens attenditur : quia secundum id quod recipit a Deo, Deo commensuratur.

3. Adhuc, Imago et similitudo expressa est in commensuratione et figura : non autem configuratur Deo nisi secundum rationem et intellectum mens accipienda est in qua Dei imago est.

4. Adhuc, Augustinus in libro XIV de Trinitate : « Imago illius quo nihil mi-lius est, ibi querenda et invenienda est, quo natura nostra nihil habet melius, id est, in mente. In ipsa enim mente etiam antequam sit particeps Dei, ejus imago reperitur. Etsi enim amissa Dei participazione deformis sit, imago tamen Dei permanet. Eo enim ipso imago Dei est mens, quo capax ejus est, ejusque particeps esse potest. » In mente ergo secundum intellectum et rationem videtur esse imago.

5. Adhuc, Augustinus in lib. XII super Genesim ad litteram : « In illo homo dicitur ad imaginem in quo excellimus bruta. » Secundum totum autem quod est rationis et intellectus excellimus bruta. Ergo totum id dicitur mens secundum quam inest imago.

6. Adhuc, Augustinus in libro XI de Trinitate : « Cum in natura mentis humanæ quaerimus Trinitatem, non separamus actionem rationalem in temporali- bus a contemplatione æternorum, ut tertium aliquid jam quaeramus quo Trinitas implеatur. » Ergo videtur, quod totum illud quod est rationis et intellectus, sive sit ad contemplanda æterna, sive ad temporalia disponenda, sit illud in quo est imago. Cum ergo secundum mentem in- sit imago, ut dicit Augustinus, totum illud dicitur mens.


8. Adhuc, Quod in parte configuratur, non dicitur esse imago, sicut patet in statuis : configuratum enim pedi Petri, non dicitur imago ejus : sed configuratum omnibus membris ejus, dicitur imago ejus. Ergo similiter in homine non dici- tur imago secundum partem, sed omnia quæ humana sunt, et hominem in quan- tum homo est, constituunt.

---

2 S. Augustinus, Lib. XIV de Trinitate, cap.
IN CONTRARIUM EST,

1. Quod dicit Augustinus quod « imago Dei quando est in eo quo in homine nihil excellentius est » et hoc dicit esse superiorem portionem rationis, quae contemplandis aeternis inhaerescit. Videatur ergo, quod secundum solam portionem superiorem mens accipi debeat.


3. Adhuc, Damascenus in similitudine libertatis arbitrii ponit imaginem: libertas autem illa nec mens est, nec aliquid mentis.

4. Adhuc, Dionysius in libro de Deiuis nominibus, cap. 4, dicit, quod « Angelus est imago Dei. » Quod etiam dicit Gregorius 1. Itaque, Ezechielis, xxviii, 12, dicitur signaculum similitudinis Dei. Et dicit Gregorius 2, quod eo dicitur signaculum quo imago Dei magis in eo est impressa: quia signaculum dicitur sigillum profundatum.

5. Adhuc, Genes. 1, 26, super illud: Faciamus hominem, etc., dicit Glossa, quod « eo est ad imaginem homou quo principium est omnium creaturarum sicut Deus » et ideo dicitur, ibidem: Et presit piscibus, etc. Non ergo secundum mentem tantum attenditur imago.

SOLUTION. Dicendum, quod mens procul dubio est a metiendo dicta secundum quod Pythagoras dicit, quod « sapiens homo per intellectum mensura est intelligibilium. » Cum enim actus praevis sint potentii, ut dicit Aristoteles, non potest hoc intelligi nisi de potentii passivis, quae species suorum objectorum ab ipsis objectis agentibus in eas recipiunt ut actus se determinantes et finientes, et in actu eas esse facientes. Et quia potentiae rationalis animae sive intellectualis per nullam materiam determinantur, ut dicit Anaxagoras, et nulli nihil habent commune, idem determinabilia sunt omnibus quae sunt, hoc est, omnium specierum susceptibles. Et cum omne esse et quidditas sua specie et ratione definitiva mensuretur, tamquam eo quod sui generis est simplicissimum et minimum, ut dicit Aristoteles in I prima philosophiae, inde fit, quod potentiae intellectualis omnium rerum sunt mensurativa prout sunt in esse per principia ipsius esse constitueta et ideo illae omnes proprie dicuntur mens, vel mentis partes.


His notatis, dicendum quod imago tripliciter dicitur. Potentia scilicet, et sic

1 S. Gregorius, Super Job, cap. 24, et Homil. 34.
2 Ezechiel. xxviii, 12: Tu signaculum similitudinum...
mens ipsa secundum seipsam dicitur imago: habet enim in se quibus configuratur unitati et trinitati. Actu autem et immediate dicitur imago, quando per conceptum veri et boni configuratur ei quod simile est Deo uni et trino: et hoc est, quando concipit seipsam in tribus viribus que sunt partes ejus, ita quod meminit sui, intelligit se, vult se. Et hoc modo videtur Augustinus in libro XIV de Trinitate loqui de Dei imagine. Omnibus autem dictis modis semper imago est in mente: nihil enim est in anima, quod totum toti commensurat objecto nisi mens, non sensus, nec aliqua pars sensitiva: nec vegetativum, nec aliqua pars ejus. Et haec est causa quae compulit Augustinum imaginem ponere in mente.

Per ea quae dicta sunt, patet solutio ad tria prima, et patet intellectus auctoritatum inductarum.

Ad 4. Ad quartum autem dicendum, quod in omni eo quo excellimus bruta, imago est, si potentia dicitur imago. Si autem dicitur actu, tunc mens in qua imago est, est id quod excellentium est vel excellentissimum in ea parte animae qua bruta excellimus. Et ideo dicit Augustinus, quod «imago Dei querenda est in anima, in eo quo nihil habet melius vel excellentius.»


Ad septimum et octavum dicendum, quod cum dicitur, «Imago est configuratio in totum,» intelligitur in totum prototypi: et ideo etiam secundum partem ejus quo homines sumus, potest esse imago, si totum prototypum imitetur.

Ad 10 quod primo objicitur in contrario, dicendum quod proprie loquendo imago secundum actum accepta, nec in superiori parte rationis est, nec in inferiori. Utraque enim referitur ad opus, et non ad Deum trinum et unum, nec ad imaginem Dei trini et unius. Cum enim dicit Augustinus, quod superior portio rationis contemplandis aeternis inhaeret, ipsemet exponit, quod inhaeret accipiendo per contemplationem rationes operum divinas et sapientiales, ad quas referuntur rationes et regulae scientiales operum humanorum, quae sunt inferiores partis rationis. Hoc autem modo non est imago in ratione: quia sic non imitatur trinum et unum, sed potius commensurat se rationibus operum divinum vel humanum: et ideo secundum hoc non est imago, nisi secundum potentiam dictam.

Ad aliud dicendum, quod Augustinus in multis docet invenire simile aliud Trinitati, et in oculis, et in aliis, sicut dictum est in questione de vestigio: sed propter conveniendam majorem quae potest haberi in rebus creatis, non invenitur nisi in mente.

Ad aliud dicendum, quod Damascenus large sumit imaginem pro quacumque conveniendam.

Ad aliud dicendum, quod Dionysius et Gregorius accipunt imaginem pro similitudine, quae expressor est in Angelo quam in homine, secundum quod similitudo, ut dicit Boetius, est rerum differentiam eadem qualitas essentialis vel accidentalis. Sic enim intellectuale quod est in Deo essentialiter, in Angelo est per analogiam propinquorem, et in homine per analogiam remotiorem. Sed si imago dicitur ab imitando trinum et unum secundum originem et ordinem naturae, quae sunt trinum in uno, expressus est imago in homine quam in Angelo: tria enim in uno, et ursus unius ex alio, et ordo magis invenitur in homine quam in Angelo: eo quod intellectualis natura similius et deiformior est in Angelo quam in homine, et ideo minus distinguibilibis.

Ad ultimum dicendum, quod Augusti-
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. III, QUÆST. 15.

nus aliter loquitur in libro super Genesim, 
de imagine, quam hic quaeratur de ipsa. 
Vocat enim ibi imaginem convenientiam 
ratione principii : quia sicut ex Deo 
sunt omnia, et propter ipsum, sic ex 
Adam sui generis sunt omnia : ex ipso 

eum Heva, et omnes ad Adam et Heva 
generati, et propter ipsum creati sunt 
omnia. Et hoc modo propriissime solus 
Adam est ad imaginem Dei. Et sic dicit 
Apostolus, I ad Corinth. quod mulier 
imago viri est : vir autem imago Dei.
Minus autem proprie quilibet vir imago 
est : quia activum in generatione facti 
vum et propagativum est imaginis primi 
generantis. Minime autem proprie dicitur 
mulier imago : eo quod ad imaginem vi 
ri refertur sicut ad id quod est prototypo 
simile, secundum hanc maximam : Qua 
cucause uní et eidem sunt similis, ipsa 
sunt similis. Vir autem Deo est similis, 
et mulier viro. Ergo Deus et mulier sunt 
similis.

PRATICULÆ PRIMÆ

SUBPARTICULA II.

De partibus imaginis, utrum scilicet me 
oria, intelligentia, et voluntas sint 
partes ejus ?

Secundo, Quæritur de partibus imagi 
nis, quæ dicuntur esse memoria, intel 
gentia, et voluntas.
Et videtur memoria non esse de ima 
gine.

1. Dictum est enim ab Augustino,
quod imago inest secundum id quod non 
est nobis commune cum bestis : me 
moria autem nobis communis est cum 
bestiis, ut dicunt Augustinus et Aristo 
teles. Dicit enim Augustinus, quod 
« capræ revertuntur ad caules per me 
moriam. » Ergo memoria non est pars 
imaginis.

2. Adhuc, Potentia accipiens cum ap 
pendiciis materiae, ut dicit Avicenna, 
pars animæ sensibilis est : differ entia 
determinati temporis appendicia materiae 
est : ergo potentia accipiens cum diffe 
rentia determinati temporis, pars animæ 
sensibilis est. Memoria accipit cum dif 
ferentia præteriti temporis, sicut dicit 
Aristoteles in lib. de Memoria et re mi 
niscientia, quod oportet memorantem 
dividere quæ prius vidit. Ergo memoria 
pars animæ sensibilis est. Hujus signum 
est, quod nullus unquam Philosophus 
de natura animæ tractans posuit memo 
riam esse partem animæ rationalis. Ergo 
secundum memoriam non attenditur 
imago.

3. Adhuc, Dicit Avicenna, quod me 
ornia actus reflexivus est in id quod 
prius per sensum acceptum est : imagi 
nis autem actus ductio directa est in 
prototypum : ergo memoriae actus non 
potest esse imaginis actus. Et hoc con 
firmatur per Augustinum in libro XI 
Confessionum, sic dicentem : « Memoria 
est præsens acceptio de præteritis. »

4. Adhuc, Augustinus dicit, quod 
si anima mortalis esset et mortis termi 
noccluderetur, non esset imago. Anima 
autem incorruptibilis non est nisi secun 
dum partem intellectualem, ut dicit Phi 
losophus, et per hoc solum a sensibili 
et vegetabili separatur sicut incorrupti 
bile a corruptibili. Cum ergo memoria 
secundum sensitivam insit partem, nul 

1 I ad Corinth. xi, 7 : Vir non debet velare 
caput suum, quoniam imago et gloria Dei est : 
mulier autem gloria viri est.
2 Cf. Comment. B. Alberti in I Sententiarum, 
Dist. III. Art. 19, Tom. XXV hujusce novæ 
editionis.
3 S. AUGUSTINUS, Lib. XI Confessionum, cap. 
20.
4 Ioseph, Lib. de Spiritu et anima, cap. 18.
lius incorruptibilis erit capax. Ergo ad imaginem non reftur : quia dicit Augustinus, quod « homo ad imaginem non est, nisi in his secundum quae incorrupibilum capax est. »

Objicitur etiam de intelligentia.

Et videtur, quod non sit pars imaginis.

1. Dionysius in libro de Divinis nominibus, dividens entia dicit, quod « entia sunt aut rationabilia, aut intellectualia, aut sensibilia, aut simpliciter existentia ». Cum ergo divisio sit per opposita, rationabilia sub intellectualibus non comprehenduntur. Homo autem de numero rationabilium est. Ergo intelligentia non convenit ei.


Objicitur etiam de voluntate.

Voluntas enim principium operativum est, ut dicunt Gregorius Nyssenus et Damascenus. Dicit autem Augustinus, quod « imago est in potentia cognoscendi. » Ergo voluntas pars imaginis esse non potest.

Adhuc. Videtur quod imago secundum haec tria inesse non possit.

Dicet enim Hilarius in libro de Synodis, quod « imago est rei ad rem coequentiae imaginata et indiscretament simulitudo. »

Vel, « rei cum re species indifferentis. »

Talem autem similitudinem et indifferrentiam homo cum Deo habere non potest, nec in parte animae, nec in tota anima. Ergo videtur, quod nec secundum unum, nec secundum duo, nec secundum tria potest esse imago.

Si forte aliquis velit dicere contra hoc quod objectum est de memoria, quod animae rationalis sit quaedam memoria, propter hoc quod dicit Aristoteles in III de Anima, quod « anima est locus specierum, propter quod non tota, sed intellectus. » Videtur, quod hoc proveniat ex prava intelligentia Aristotelis. Intendit enim Aristoteles ibi dicere, quod sicut in tota natura generatum per formam generantis movetur ad generans, et generans est locus ejus et salvativum generati : sic est in intellectu et sensu et vegetabili. Generans autem intelligibile intellectus agens est : et ideo intelligibile generatum in forma intelligibilis, movetur ad regionem luminis agentis quae est intellectus possibilis : sicut visibile generatum in actu visibili, statim movetur ad regionem luminis generantis, quae est perspicuum non terminatum sive transparentis. Et sicut cibus per digestionem animae vegetativa recipiens formam vegetantis, statim movetur ad regionem vegetabilis quae est natura corporis vitae potentiam habentis. Non ergo dicitur locus a potentia tenendi ut memoria tenet : haec enim potentia tenendi, ut dicit Avicenna, sitco et frigido perfectur : calido autem miscetur et confunditur : humido autem destruitur.

Solution. Dicendum quod sicut Augustinus dicit, in memoria et intelligentia et in voluntate est imago, nec plures potest habere potentias, nec pauciores. Ex memoria enim informatur intelligentia : nec aliud est ex quo formetur intelligentia nisi memoria, secundum quod memoria est notitiam rei apud se habere. Nisi enim apud animam sit notitia, non

4 S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus cap. 7.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. III, QUÆST. 15.

est quo formetur intelligentia. Intelligentia autem extendente se et notitiam accipiente de eo quod verum est in ratione boni et conveniens, statim ex memoria et intelligentia sic extensis formatur appetitus qui est voluntas. Primus enim impetus animae in bonum conveniens est voluntas. Et sic intelligentia ex memoria formatur, sicut ex Patre dante formatur Filius. Et voluntas ex memoria et intelligentia extensis et quasi spirantes bonum, sicut Spiritus sanctus a Patre et Filiro uno principio existentibus spirandi bonum quod est Spiritus sanctus. Et in hoc stat processio.

Ad primum ergo dicendum, quod memoria sequovae dicatur, ut dicit Damascenus et Gregorius Nyssenus, ad thesaurum formarum sensibilium. Animae enim rationalis in quantum tertium creatum est a prima causa, et Angelus in quantum secundum est, ex sua natura, hoc est, secundum id quod sunt, perceptiva sunt illuminationum quae sunt a primo, ut dicit Alexander nequam in libro de Motu cordis: et secundum quod sunt perceptiva retentiva, sicut omne perfectibile receptivum est suae perfectio
is quando secundum esse perficitur. Et hoc est etiam causa, quod hoc potest potentia retentionis quae dicitur memoria, proxima et prima est juxta substantiam animae, et immediate ex substantia extracta, secundum quod substantia dicitur id quod est, et non habet in ordine personarum a quo sit. Propter quod Patri attribuitur, cui proprium est ab alio non esse in ordine personarum.

Ad alius dicendum, quod sic dicta memoria abstrahit ab omni appendicis materia, et ab omni differentia temporis: non enim est nisi potestas vel thesaurus tendenti illuminationes et species intelligibiles. Philosophi autem accommodata significatio memoriae non vocaverunt nisi thesaurum formarum sensibilium: et ideo hanc partem animae sensibilis esse dixerunt.

Ad alius dicendum, quod memoria sensibilis non habet nisi actum reflexivum: quia recordatio est prius accepta. Memoria autem qua mentis est, actum paternum habet ex se formandi intelligentiam, qui est actus rectae ductionis in prototypum. Augustinus etiam in libro XI Confessionum, aliter accipit præteritum, quam Philosophi. Accipit enim præteritum respectu accipientis, et non prout est conditio recepti. Unde præteritum dicit secundum ordinem naturæ prius habitum: et hoc ex præteriti one sua non præterit, sed manet præsens. Propert quod utrumque conjungit dicens, quod memoria est acceptio præsens de præterito, hoc est, de prius habito secundum naturæ ordinem.

Ad ultimum solvendum est per sequi
tur per intellectum dixerunt esse ex tali præexistenti cognitione.

Ad in quod obicitur de intelligentia, dicendum quod Dionysius vocat intellec
tualia quæ per essentiam, hoc est, per formam essentialem et convertibilem intel
tualia sunt. Et hoc modo rationabilia non sunt intellectualia. Et hoc non impedit, quin rationabilia possunt esse intellectualia per participationem et intel
tellectum adeptum sive possessim. Per hoc enim quod anima rationalis per ali
quid natura intellectualis participatum stramentum est luminis intelligentiae, substantialiter adipsicitur et possidet intellectum, et ab essentialibus ejus fluit. Et hoc potest quæ intelligentia vocatur, est pars imaginis secunda. Memoria enim immediate fluit ab eo quod est intellectualis anima: intelligentia autem ab eo quod est anima participans intel
tellectualem naturam.
D. ALB. MAG. ORD. PRÆD.


De voluntate.

Ad id quod objectur de voluntate, dicendum quod voluntas sumitur prope et communiter. Proprie voluntas est finis: est enim appetitus in fine requiescens: et sic est pars imaginis, secundum quod dictum est, per extensionem memoriae et memorati et intelligibilis. Communiter autem voluntas est motor ad omnia quae sunt ad finem, per quae finis potest adipsici: et sic voluntas est principium operativum, et non est pars imaginis.

Ad id quod objectur de Hilario, dicendum quod penitus unita et indiscreta similitudo per aequalitatem dicta, non potest esse creati ad increatum, sicut nec secundi ad primum, ut probatur in libro de Causis. Similitudo autem cujuscumque vel exiguae imitationis, ut dicit Magister in Sententias, libro primo, distinctione tertia, potest esse creati ad increatum.

PARTICULÆ PRIMÆ

SUBPARTICULA III.

Qualiter partes imaginis se habeant ad invicem, et ad essentiam animae?

Tertio quæritur, Qualiter se partes

2 Cf. I Sententiarum, Dist. III, cap. 6 in imaginis habeant ad invicem, et ad essentiam animae?

Unde duo quaeruntur.

Primo, Qualiter se habeant ad essentiam animae?

Secundo, Qualiter se habeant, ad invicem.

PARTICULÆ PRIMÆ

SUBPARTICULA III.

ET QUÆSTITUM PRIMUM.

Qualiter partes imaginis se habeant ad essentiam animae?

Ad primum sic objectur:

1. In I Sententiarum, distinctione tertia, dicitur ex verbis Augustini, quod haec tria sunt una mens, una vita, una anima: scilicet memoria, intelligentia, et voluntas. Ergo memoria est mens: aut ergo est praedictio substantialis, aut accidentalis. Si accidentalis, abstractum de abstracto non praedicatur: licet enim album sit homo, tamen albedo non est homo. Et in accidentalibus per se similiter est: risibile enim est homo: risibilitas autem non est homo. Hæc autem praedicatio fit de abstracto cum dicitur, memoria est mens, vel intelligentia est anima, vel voluntas est vita: ergo substantialis est praedicatio, sicutum dicitur, homo est substantia.

2. Hoc videtur per id quod dicitur in libro de Spiritu et anima, sic: « Anima dicitur anima dum vegetat corpus, spiritus dum contemplatur, sensus dum sentit, etc. » Ista tamen non diffe-

runt in substantia, quia omnia ista una anima est.

3. Adhuc, Ibidem, « Simplex substantia est anima, nec alid nec minus est ratio in substantia quam anima, sed una et cadem est substantia. »


5. Adhuc, Augustinus in sermone de Imagine: « Sicut Deus Pater est, Deus Filius, Deus Spiritus sanctus, et non sunt tres dii, sed unus Deus habens tres personas: ita est in anima, quod intellectus anima, et voluntas anima, et memoria anima non sunt tres animae, sed in uno corpore una anima habens tres dignitates. »

6. Adhuc, Bernardus in sermone super Cantica: « In anima tria intueor: rationem, voluntatem, et memoriam: et haec tria ipsam esse animam. » Ex omnibus his videtur, quod anima est sua potentiae, non tantum simul, sed quaelibet potentia sigillatam.

7. Si forte aliquid dicatur per causam, scilicet quod anima est voluntas sicut dies est sol lucens super terram, quia per lucem causat diem sol: ita anima per aliquid sui causa est voluntatis, et per aliquid sui causa est intelligentiae, et per aliquid sui causa est memoriae. Hoc stare non potest: quia praeecessum est in libro de Spiritu et anima, quod « Deus est omnia sua, et anima quaedam sua. » Et vult dicere, quod anima non est sua accidentia, sicut scientia et virtus, sed est sua potencie. Si autem per causam esset locutio, ita esset sua accidentia sicut sua potentie: est enim causa accidentium.

8. Hoc idem probatur per rationem: Idem enim est principium esse et operationis: quod patet per hoc quod Aristoteles in II de Anima dicit, quod « anima est actus corporis sicut vigilia, et non sicut somnus tantum. » Vigilia autem operatio est. Ergo per hoc ipsum actus est principium per quod est: ergo potentia substantia est.

9. Adhuc, Accidentalis forma minus nobilis est quam substantialis. Et accidentalis forma aliquid per se agit absque potentia media, que diversa sit ab ipso, sicut caliditas et frigiditas. Ergo multo magis forma substantialis haec faciet. Anima autem substantialis forma est, et substantia est: ergo per seipsam suas perficit operationes: et si dicatur potentia perficere, ipsa erit illae potentiae.

10. Adhuc, Objiciunt quidam supponentes, quod materia prima est sua potentia, et deinde procedunt sic: Sicut materiam primam sequitur potentia passiva, sic formam sequitur potentia activa. Sed materia prima sua potentia passiva est, ut dicunt. Ergo forma est sua potentia activa.

11. Adhuc, Id quod non est de essentia rei, accidens est: sensus autem et vegetativum et ratiocinativum potentiae sunt animae: si ergo dicantur non esse essentia animae, accidentalia sunt, sed ab his sumuntur differentiae essentiales substantiales, vegetabile scilicet sensibile et rationale: ergo differentiae substantiales sumuntur ab accidentibus, quod est absurdum.

Sed quia hoc multi antiquorum con-


2. Adhuc, Magis differt quod est habens potentiam ab ipsa potentia quam habet, quam quod est et quo est: sed in omni eo quod est citra primum, quod est et quo est different: ergo multo magis in omni eo quod est citra primum, potentia differt ab habente potentiam.

3. Adhuc, Constat quod omne illud quo aliquid est natum facere vel pati
D. ALB. MAG. ORD. PRÆD.

aliquid facilis vel difficile, est in genere qualitatis secundum illam speciem quae dicitur naturalis potentia vel impotentia, ut vult Aristoteles in Prædicamentis: sed per potentias anima nata est facere vel pati: ergo potentiae sunt in specie qualitatis: substantia autem animae in genere substantiae est: ergo substantia animae non est sua potentiae, sed differt ab ipsa specie et genere.

4. Adhuc, Abusio quædam sequi videtur si anima dicatur esse sua potentiae: quæcumque enim uni et eidem sunt eadem, ipsa sunt eadem. Si ergo memoria est idem cum substantia animae, et intelligentia, et voluntas, sequitur quod memoria et intelligentia et voluntas sint idem: et sic non sunt tria, nisi forte per accidens.


6. Adhuc, In secundo præmii philosophia probat Aristoteles, quod omnes causae reducuntur ad primam in genere illo: eo quod primum per suam essentiam est causa: sicut omnia calida ad calidianem: et caliditas per suam essentiam causa caloris est. Si ergo anima per suam essentiam agit, sequitur quod anima vel in genere vel simpliciter sit causa prima: secundum enim non agit nisi participatione primit, et non per suam essentiam. Eodem ergo, hoc est, seipsa agit memorari, intelligere, velle, ratiocinari, et sentire, quod absurdum est. In secundo enim de Generatione et Corruptione probatum est, quod « idem secundum idem eodem modo se habens, non facit nisi idem. »

7. Adhuc, In sexto de Naturalibus dicit Avicenna distinguens animam a natura, quod « anima rationalis est quædam substantia, a qua quædam potentiae fluent conjunctae corporis, quædam autem non conjunctæ. » Quod autem fluit ab aliquo et ex essentialibus suis, proprietas ejus est, non substantia. Potentiae ergo animae proprietates ejus sunt, et non substantia ipsius.

SOLUTIO. Hoc quod ultimo conclusum est, concedendum est.

Et ideo dicendum, quod potentiae animae proprietates sunt consequentes esse et substantiam animae, sicut rectum et curvum consequuntur esse lineae, et par et impar esse numeri: et ideo in genere qualitatis sunt vel qualis, secundum illam speciem quæ dicitur naturalis potentia vel impotentia. Et dicere oppositum absurdum est, et vicinum hæresi. Redundat enim ad hoc, quod creatum aliquid cum Deo sit ejusdem simplicitatis, et quod in aliquo creato idem sit esse et id quod est.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, memoria est anima, vel vita, vel mens, praedicatio semper est per se, sed non substantialis: et reductur ad secundum modum dicendi per se, quando scilicet subjectum est in ratione praedicati ut causa, et non ut substantia ejus, sicut cum dicitur nasus simus, vel simitas nasi concavitas. Ita memoria est anima: quia est proprietas fluens ex essentialibus animae. Et ideo anima vel secundum se vel secundum essentialia quibus causat memoriam, praedicatur de memoria, sicut id quod est de ratione aliquius praedicatur de ipso. Est enim anima, ut dicit Boetius, totum potestativum ex particularibus potestatibus ordinatis fluentibus ab ipso, constitutum et perfe-
etum, quod nomine et substantiali ratione
a quo fluuit proprietas, est in qualibet
parte, sicut nasus in simo secundum om-
num similatitiam, et numerus
in pari et impari secundum omnem
paritatis et imparitatis differentiam. Et ta-
lis praedicatio, subjecti scilicet de pro-
pietate, sufficit ad imaginem Trinitatis :
quia omnia quae in Deo sunt, eminent
his quae sunt in creatis. Unde quod in
creatibus est unum substantia vel subjecto,
in Deo est unum essentia vel natura.

Ad auid dicendum, quod si verum est
quod dicitur in libro de Spiritu et
anima, dicto modo intelligendum est,
scilicet quod anima per substantialia sibi
est in vegetante et contemplante et in
sentiente, et nomine prae dicatur de ipso
per se, sed secundum modum dicendi
per se : quae praedicatio non est sine
substantialia, quia non nisi per sub-
stantialia, quod causa passionis est, et in
ipsis passionis ratione. Propter quod
dicit Philosophus in septimo primo phi-
losophiae, quod in talibus rationibus, no-
men subjecti pro differentia ponitur, et
essentia passionis pro genere. Et ideo
talis praedicatio non est omnino acciden-
talis : nec proprietas omnino accidentis
est, eo quod in intellectu ejus est aliquid
substantialia subjecto. Haec autem subti-
liter determinare pertinent ad metaphysi-
cum.

Ad auid dicendum, quod licet sim-
plex substantia sit anima, eo quod molis
quantitatem non habet: tamen simplex
essentia non est, cum habet quod est et
esse, ex quorum habitudine diversa, di-
versae fluent proprietates. Et cum dici-
tur, quod non est auid vel minus ratio
quam anima, intelligitur, quod non se-
cundum diversam substantialiam loco et
subjecto fluit ab eo ratio et alia potentia,
et quod non secundum diversam sub-
stantialiam loco et subjecto est in intellectu
rationis et alterius potentiae.

Ad auid dicendum, quod hoc verum
est, quod Deus est omnia sua substantiali-
liter et essentialiter. Sed quod dicitur,
quod anima est quaedam sua, intelligi-
tur quod praedicata est de suis quibus-
dam : eo quod est in intellectu ipsorum
per aliquum substantialiae quod loco et
subjecto est divisum ab ipso. Et hoc su-
fficit ut sit imago unitatis in tribus per-
sonis, sicut unitas secundum aliquid,
imago est unitatis simpliciter.

Ad auid dicendum, quod haec tria ab
Augustino dicitur una anima : quia
anima praedicatur de ipsis, sicut subje-
cetur per aliquum substantialiae praedicatur
de pluribus. Et hoc notat Augustinus,
quo addit, « Una anima habens di-
gnitates. »

Ad auid dicendum, quod cum haec
tria dicitur anima, praedicatio est per
causam, quae aliquo suo substantialia
causa est et de intellectu causati, ut di-
cetur est.

Ad auid dicendum, quod non est si-
mile de accidentibus et propriis. Licet
enim subjectum sit causa communiter
accidentium : non tamen est causa eo-
rum per aliquum substantialia sibi, quod
sit de intellectu ipsorum, sed per occa-
sionem, ut dicit Avicenna: et ideo non
conversim praedicatur de subjecto. Pro-
piarum autem passionum causa est per
aliquid sibi substantialiae, quod ut forma
perfecta sive differentia est in intellectu
passionis.

Ad auid quod per rationem objicitur,
dicendum quod idem per seipsum non
est principium operationis, nisi operatio
sit essentialis. Et talis operatio non est
anima nisi vita. Vita enim secundum
quod est actus animae, est actus ab ente
quieto, ut dicitur in libro de Causis. Ad
operationes autem quae sunt circa ob-
jecta, non est anima principium nisi
per potentias : secundum autem opera-
tionem essentialiam quae est vita, indesi-
nenter se ingredit anima corpori : et ideo
dicitur actus ut vigilia. Vigilia enim ex-
pansio est caloris et spiritus in organa
sensus. Et quando expeditur spiritus,
expanditur vita sensitiva : cujus vector
est spiritus : et quia anima sic semper se
expandit, vivificans id quod vitam participat, dicitur actus ut vigilia.

Ad Aliud dicendum, quod non est ex nobilitate, quod accidentalis forma agit actione physica per seipsam, sed potius ex hoc, quod ipsa est potentia ejus agentis quod est substantia, ut ignis vel alterius elementi. Forma autem substantialis non est potentia, sed essentia cujus actus est esse.

Ad Aliud dicendum, quod falsa est suppositio quae dicit, quod materia prima est sua potentia. In quantum enim materia est in potentia, imperfecta est: et in quantum imperfecta, desiderat formam, ut dicat Aristoteles in fine primi Physicorum. In quantum autem desiderat, habet aliquid formae, ut dicunt Porphyrius et Boetius super idem verbum. Nihil enim desiderat aliud, nisi per id quod habet simile illi quod desiderat: et ideo potentia materiae in inchoatione confusa formae fundatur, quae non est idem cum ipsa materia.

Ad Ultimum dicendum, quod non est inconveniens ab accidentibus per se sumi differentias substantiales: non enim sumuntur ab ipsa natura accidentis, sed a substantiali quod est in intellectu talis accidentis.

Quest. Juxta hoc iterum quaeritur, Cum multa sint in anima, quare haec tria dicitur potius una mens, una vita, una anima, quam aliquod aliorum?

Ad hoc dicendum, quod haec tria referuntur ad mentem sicut ad subjectum proximum. Mens enim a metiendo dicitur, ut habitum est: per ista autem tria commensuratio fit ad prototypum. Dicuntur autem vita secundum quod vita est in causa vitae, et non secundum quod est participata a vivo: et quod memorari, intelligere, et velle, actus vitae sunt. Dicuntur autem anima: eo quod anima dicit principium et substantiam exercens se in actibus vitae: sicut lux quando lucet, exercet se in actibus lucendi: quia per tales exercitaciones refertur in similitudinem trini et unius Dei in actibus vitae mentalis. Ideo haec tria potius dicitur una mens, una vita, una anima, quam aliquod aliorum quae sunt in anima.

PARTICULÆ PRIMÆ

SUBPARTICULA III

ET QUÆSITUM SECUNDUM.

De comparatione partium imaginis ad invicem

Secundo, Quæritur de comparatione istorum ad invicem.

Si enim attribunstur ista tria Trinitati, tunc videtur quod memoria attribution Patri, Filio intelligentia, voluntas Spiritui sancto.

Contra:


Augustinus, in cognitiva est. Dicit enim Augustinus, quod «homo factus est ad
ad imaginem in potentia cognoscedi, ad similitudinem vero in potentia diligen-
di.» Voluntas ergo cum non sit potentia
cognoscedi sed diligendi, non ad imagin-
em refertur.

Ulterius, Videtur falsum esse quod di-
cit Augustinus de aequalitate istorum po-
tientiarum et totalitate.

1. Cum enim dicit, quod totam memo-
riam meam simul memini et semper, et
quod nihil est adeo in memoria mea sicut
ipsa memoria, videtur esse falsum. Ad
hoc enim quod res memoretur, vel intel-
ligatur, vel volita sit, non sufficit quod
sit in memoria vel intelligentia vel vo-
luntate ut natura, sed oportet, quod sit
in eis ut objectum: quia aliter omnes
qui habent animam, scientiam perfectam
haberent de anima sua, quod aperte fals-
num est. Ergo videtur, quod non sit ve-
rum, quod memoria semper meminit se
totam, et intelligentia intelligat se semper
totam, et voluntas velit se semper totam.

Adhuc, Secundum hoc falsum est quod
memoria capiat se totam, et intelligen-
tiam, et voluntatem: et intelligentia ca-
piat se totam, et membram, et voluntat-
em: et voluntas capiat se totam, et mem-
oriam, et intelligentiam.

2. Si forte alius dicit, quod intelli-
gitur respectu objecti et non respectu po-
tientiarum, quod capiat se totas. Hoc
expressa falsum est: quia multorum me-
minus, et multa intelligimus, quae non
volumus, sicut nos peccasse: et multa
volumus quorum nec meminimus, nec
intelligimus, sicut nos immortales.

3. Si autem alius dicit, quod intelli-
gitur respectu actuum, sic scilicet quod
quoruncumque memor sum, intelligo me
memorari, et volo me memorari: et
quaequemque intelligo, volo intelligere:
et quaequemque volo, memini me velle, et
intelligo me velle. Hoc parum est: nec
ex hoc sequitur, quod totam memoriam
meam memini simul, nec totam intelli-
gentiam, nec totam voluntatem, nec quod
simul ista intelligam tota, vel velim si-
mul et tota, sed secundum partem et se-
cundum quid.

Solutio. Dicendum ad hoc, quod alius
est ordo istorum potentiarum in acqui-
rendo habitum acquisitum, et alius in
conversione istorum potentiarum super
seipser, et alius secundum habitum con-
creatum sive innatum. Secundum enim
generationem habitus acquisiti, cum vo-
luntas speciem acquisiti non habeat ex se,
sed accipiatur a potentia denuntiante sibi,
quae est intellectus extensis in prox-
imum, ut dicit Aristoteles in III de Anima.
Non enim potest velle, quod nullo modo
notum est. Sic prima est voluptas, quae
intelligentiam et memoriam ad id objec-
tum considerandum convertit: sed haec
est voluntas, quae omnium partium ani-
mae ad actum motor est. Hoc ordine
secunda est intelligentia, et tertia memo-
ria. Et hoc modo voluntas attribuitur
Patri, intelligentia Filio, et memoria Spi-
ritui sancto. Et de hoc ordine non fecit
memoram Augustinus.

Secundum autem quod voluntas ad
intellectum refertur, et non vult nisi
quod aliquo modo novit per intellectum:
sic intelligentia est prima quae annun-
tiat voluntati quid diligat et rationem
secundum quam diligat. Et hoc modo
intelligentia est prima: et ex ea pro-
cedit voluntas. Et quia quod intelli-
gitur et diligitur, in thesaurum memoriae re-
ponitur, secundum quod dicit Tullius in
secunda Rhetorica: quia id quod cum
delectione vel abominatione accipitur,
fortius memoriae commendatur. Sic in-
telligentia prima est: et ex ipsa causa-
tur voluntas, et ex utraque memoria. Et
sic intelligentia attribuitur Patri, voluntas
Filio, et memoria Spiritui sancto. Et sic lo-
quitur Glossa super Ecclesiasticum, xvii,
1, et Augustinus in sermone de imagine.

Si autem ista referantur ad habi-
tus concreatos vel innatos, qui praece-
pue duo sunt, scilicet boni et veri quod

Per hoc patet solutio ad duo prima.

Ad alium dicendum, quod licet imago sit in potentia cognoscendi, voluntas tamen ab imagine non separatur: quod enim non separatur a potentia cognoscendi, non separatur ab imagine. Dictum est autem, quod voluntas ex intelligentia procedit, secundum quod intelligentia in proximum extenditur, et sic a potentia cognoscendi non separatur.

Ad quod ulterior quæritur de æqualitate, sine praecedo dicimus, quod non potest intelligi nisi de memorabili et intelligibili et voluntabili, quod Deus est vel anima: sic enim recocidentur hæc tria. Sic enim quidquid memini, intelligi et volo de Deo et anima. Et quidquid intelligi, memini et volo: et quidquid volo, memini et intelligo. De aliis vero meo judicio non est verum.


Ab sequens et ultimum patet solutionem per ea quæ dicta sunt in principio solutionis.

ARTICULI SECUNDI

PARTICULA II.

In quo differt imago in actibus ab imagine quæ est in potentissimé?

Deinde quæritur de imagine secundum quod est in actibus.

Dicit enim Augustinus in libro IX de Trinitate, cap. 4: «Mens et notitia ejus et amor tria quædam sunt. Mens enim novit se, et amat se: nec amare se potest, nisi etiam noverit se.»

Et quæritur, In quo ista imago differt a præcedenti?

Si dicitur, quod hoc est in habitibus vel actibus.

Contra:

1. Dicit Augustinus, ibidem: «Mens in hac trinitate accipitur non pro anima, sed pro eo quod in anima excellenterius est.» Ergo mens accipitur ut prius, non pro habitu, vel actu, sed pro potentia.

2. Adhuc, Nullus habitus vel actus substantialis est animæ. De istis autem dicitur in libro primo Sententiarum, distinctione

novæ editionis.

1 Cf. Comment. B. Alberti in I Sententiarum, Dist. III, Art. 36. Tom. XXV hujusce


Relinquitur ergo quæstio, In quo diiffe- « rat a prima imagine?


Notitia autem dicitur notitia habitualis, « vel actualis, quæ est in tali mente ex « conversione sui super seipsam, qua se « noscit in lumine quæ sibi præsens est et « sui ipsius objectum. Et sumitur materiali-


Et per hoc patet solutio ad id quod ob- « jicitur, quod habitus non est substantiali- « lis. Extendente se autem mente et dicen- « te id quod apprehensum est, bonum esse « sibi, de necessitate causat amorem. Om- « ne enim amat quod bonum est sibi, ut « dicunt Socrates et Plato et Empedocles. « Et sic de mente et notitia amor procedit. « Quia vero mens sic nota et amata est, « et mens idem et æqualis est sibi, sequi- « tur quod notitias et amor ex parte noti et « amati cum mente æqualia sint et idem in « substantialia noti et amati.


Et per hoc patet solutio ad totum.
MEMBRUM III.

Quale vel quid sit medium in cognitione per gratiam?

Dende quaeritur, Quale vel quid sit medium cognitionis per gratiam?
Ete quaeruntur tria.
Primo, Quid sit medium cognitionis per gratiam in genere?
Secundo, De comparatione cognitionis per gratiam ad comparationem cognitionis per naturam.
Tertio, An in omni cognitione Dei necessarium sit medium per gratiam?

MEMBRI TERTII

ARTICULUS I.

Utrum fides sit medium ad cognoscendum Deum?

Quaeritur ergo primo, Quale vel quid sit medium cognitionis per gratiam?
Si dicatur, quod hoc est fides.
Videtur contrarium:
1. Fidei enim credere propius actus est: cognitionis autem divinae proprior actus est videre vel scire vel cognoscere, quorum nihil est credere: ergo videtur, quod fides non sit medium in cognitione divina.
2. Adhuc, Augustinus in libro de Videndo Deum ad Paulinam: « Inter videre et credere hoc distare dicimus, quod videntur praesentia, creduntur ab-

1 Vulgata habet, Isa. vii, 9: Si non credideritis, non permanibitis.
et autem scientia est: ergo fides medium est ad scientiam.

2. Adhuc, I ad Corinth. xii, 12: Videmus nunc per speculum in aenigmathe, tune autem facie ad faciem. Glossa vult, quod per speculum et in aenigmathe videre, fidei sit: quia enim sic videntur, quasi alieno testimonio sed idoneo traduntur, cum praesto non sint vel intus ad intellectum, vel extra ad sensum. Unde Augustinus in libro de Videndo Deum: «Credita, quamvis absint a nostris sensibus, videri tamen mente ea dicimus, si videatur idoneum testimonium quod eis perhibetur.» Et dat exemplum: «Lax corporea sensui praesto est, et testimonio non indiget: voluntatem autem meam, qua numquam praesto fuit sensibus, indicant mihi per vocem credo, dummodo vocem indicantis pro teste accipiam idoneo, hoc est, quod credam eum non mentiri qui indicat.»

3. Adhuc, Apud Philosophos distinguitur inter credulitatem et scientiam. Scientia enim est per causam certam, credulitas autem per probabilia et opinabilia: ergo videtur, quod nec fides media sit ad scientiam, nec e converso scientia ad fidelum, sed utrumque sibi habeat aliud et aliud determinatum medium.

**Ut enest quaeritur, Si generaliter verum sit quod dicitur, quod fides est absentionis acceptio?**

1. Si enim hoc est verum, cum imaginaria visio et memoriae sint absentionis aenominatione, videntur imaginaria et memoriae vel fides esse vel aliquid fidei.

2. Adhuc, Non videtur verum esse, quod fides sit quadrum scientia. Dicit enim Aristoteles in III de Anima, quod tripexus est acceptio intellectus: opinio, fides, et scientia. Cum ergo ista tria per opposita dividant aenominationem intellectus, nullum eorum predicabilitur de altero: et sic fides non est scientia.

3. Adhuc, Alia media cognitionis divinae ponit Dionysius, theoretiam scilicet et theophaniam. Theoriam vocat lumen in corporalibus similitudinibus acceptum, quod ducit ad Dei cognitionem, sicut hic totus mundus in modo, specie, et ordine, a Magistro Hugone de sancto Victore mundana dicitur theologia vel theoria, et sicut in ritibus sacramentorum in elementis corporalibus theoriae sunt divinorum. Theophanias vero vocat lumina a Deo emissa et spiritualia sive intellectualia, in quibus aliquid divinum cognoscitur, sive illa sinta gratiae, sive gloriae, sicut fit in visionibus propheticiis, sive angeliciis illuminationibus, secundum quod dicitur, Sapient. vii, 27: Per nationes in animas sancatas se transfert, amicos Dei et prophetas constituit.

quærentem intellectum: eo quod in ipso per ea quæ sunt fidei, intellectum et scientiam querere sic credite: quod non faceret, nisi fides medium esset ad scientiam et intellectum.

Ex his omnibus patet, quod fides medium est in scientia Dei quæ est in via. Sicut enim in visione sensibili et imaginaria ad hoc quod divinæ sint, necessaria est visio intellectualis, sic in omni acceptione speculi vel ænimatis vel cujuscumque similitudinis necessaria est credulitas fidei ad hoc quod vera Dei cognitio in ipsis accipiatur. Hujus signum est, quod hujusmodi similitudines considerantes sine fide, in multis aberrant a veritate. Unde, II ad Corinth. x, 4, de fide loquens Apostolus dicit: In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi: et cum maxime, ut dicit Damascenus, per sermonem eloquiorum divinorum ducatur homo in scientiam et cognitionem Dei, Apostolus, ad Hebr. iv, 2, dicit de quibusdam: Non profuit illis sermo auditus, non admistus fidei ex iis quæ audierunt.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod si credere stricte capiatur, tunc creditur id quod in seipso non cognoscitur vel videtur, sed alterius testimonio cui mens inhaeret tamquam vero accipitur et ideo medium est. Oportet enim, quod alterius testimonio inducamur ad accipendum hoc quod in seipso non apparet. Unde ex illo magis probatur propositionum, quam oppositum.


Ad 3. Ad alium dicendum, quod medium quod simpliciter notius est, simpliciter facit cognoscere ultima, et præsentia fact in cognitione. Et hoc est ideò, quia tale medium est causa et propter quid et quid dicens. Medium autem quod non est nisi adminiculans, non fact simpliciter præsentia extrema, sed secundum quid, secundum cognitionem scilicet umbrosam et tenebrosum, quæ absentium in se, præsentium autem in speculo et ænimatis potest esse. Et hoc est quod dicit Psalmus xvii, 12: Posuit tenebras latibulum suum. Unde Glossa ibidem: «Tenebras posuit, ubi per fide ambulamus et non per speciem.»

Ad alium dicendum, quod fides est argumentum effective et inducte, hoc est, arguens mentem et informans de non apparentibus ut mens illis innitatur, et ideo est medium coadunans. Unde et hoc modo nihil prohibit medium esse argumentum: quia sicut dicit Dionysius in libro de Divinis nominibus: «Fides est lumen, locans credentes in veritate, et veritatem in ipsis credentibus.»

Per hoc etiam patet, quod fides habitudinem loci habet ad non apparentia, et sic medium est quia habitudo loci ad medium syllogisticum reductur. Quod autem extrema conjunctione, et qualiter præsentia fact, patet per prædicta.

Si autem aliquis objiciat, quod dicit Boetius, quod «argumentum est ratio rei dubiae faciens fidem: » et sic fides est effectus argumenti, et non argumentum. Patet, quod æquivocatio est in argumento. Fides enim argumentum dicitur per similitudinem: quia sicut ratio in qua extrema medio conjunctione, mentem arguit, sic et fides. Et ideo ratio mentem arguens, fidei facit conclusionis quæ dubia fuit sic fides mentem de non apparentibus arguens, assentire fact non apparentibus. Unde, ad Hebr. xi, 7, de fide Noe loquens

1 S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 7.
Apostolus dicit: Fide Noe, responso accepto de ipsis quae adhue non videbantur, metuens aptavit arcam, etc. Et infra, y. 27, de Moyse dicit, quod invisibilem tamquam videns sustinuit.

unde Augustinus: « Argumentum in logicis facit fideum: in theologis autem fides facit argumentum: quia mentem arguens facit assentire non apparentibus. »

Ad aliud dicendum, quod Aristoteles dividit aceptionem secundum divisionem medi in quod aliquid accipitur ab intellectu composito, qui subjecto ideum est cum ratione. Hoc enim medium vel est causa essentialis, vel proxima: et tunc acceptio est scientia. Aut non est causa, sed est signum probable: tunc autem inclinatur ad unam partem contradictionis plus quam in aliam: et acceptio illius erit fides. Aut cum ipso est via in alteram partem contradictionis: et sic acceptio est opinio, secundum quod etiam Boetius in Topiscis dividit medium rationis in dubium ambiguum, et opinionem. Dubium enim dictum est quasi divinum, hoc est, durum viarum: ce quod apud Latinos 7 pro v ponitur frequenter. Et est motus rationis internatio ad utramque partem rationis declinans et ad neutram rationem habens. Ambiguum autem ambas partem contradictionis amplectens est per aequales rationes: propter quod et ambiguum vocatur. Opinio autem motus rationis est in alteram partem per media probabilia: formidans tamen oppositum propter medi debilitatem. Et hoc si multi et probabilia rationibus juvatur, fides efficitur, sed non scientia: quia verum et essentiale medium et convertible non habet. Fides autem in theologis non est talis fides quam per medium sit, sed lumen est quod ut medium non habens medium quo probetur, credentes locat in prima veritate per assensum et certitudinem.

Ad ultimum dicendum, quod medium theoriae et theophaniae ad medium quod est fides, reductur. Similitudines enim sunt, quibus oportet, quod homo imitatur per fides. Omnes autem similitudines in quibus cognoscitur Deus, speculum dicetur et enigma. In omnibus enim hu-
jusmodi non in se, sed in alio et tamquam alio testimonium perhibente de ipso cognitione Deus. Et hoc non est scientia, nisi scientia valde large accipiatur pro quibuscumque creditis, sive credantur propter causam propria, sive credantur propter alienum infallibile testimonium.

MEMBRI TERTII

ARTICULUS II.

De comparatione cognitionis per gratiam ad comparationem cognitionis per naturam.

Secundo, Quæritur de comparatione cognitionis per gratiam ad cognitionem per naturam.

Videtur autem, quod non sit comparatio: eo quod fides excedit in infinitum.
1. Ea enim quæ supra rationem sunt, et rationem excellunt et incomparabilia sunt his quæ sunt sub ratione. Quæ autem fidei sunt, supra rationem sunt, ut dicit Dionysius in Ecclesiastica hierarchia, cap. de resurrectione: quæ de naturali cognitione sunt, sub ratione sunt. Ergo incomparabilia est cognitione per fidem ad cognitionem per naturam.
2. Adhuc, In cognitione per fidem ininitimur non apparentibus et divinis propter se et super omnia: in cognitione autem naturali ininitimur divinis propter alium et non propter se, et super omnia: ergo incomparabilia sunt media: et sic sequitur, quod cognitiones incomparabiles sunt, quia media incomparabilia sunt.
3. Adhuc, In cognitione fidei fides est argumentum probans non probatum: in cognitione naturali fides est habitus probati, non probantis: probans autem non probatum, et probatum non probans sunt incomparabili: cognitione ergo per fidem, et cognitione per naturam, sunt incomparabiles.
4. Adhuc, Quod certificat per informationem et ut natura, magis certificat quam id quod per modum artis: quia dicit Aristoteles in II Ethicorum, quod « virtus arte certior est, eo quod magis imitatur naturam. » Fides autem per informationem certificat: cognitione autem naturalis per modum artis: incomparabiliter ergo certior est fides, quam cognitione naturalis.
5. Adhuc, Augustinus super illud Genesis, 1, 7: Divisi a quotas que erant super firmamentum, dicit, quod « major est scriptura hujus auctoritas, quam omnem humani ingenii perspicacitas. » Certificatio autem fidei per auctoritatem est: quia dicit Augustinus, quod « credere debemus auctoritati, quod intelligimus rationi, quod opinamus errori. »

IN CONTRARIUM est:
Certius enim est illud quod videtur in lumine, et de quo cognosce quirum est et quid est et propter quid est: quam illud quod videtur in tenebris, et de quo non cognoscitur nisi quia est et quid est infinite et quid non est. Per cognitionem autem naturalem ad minus creatura cognoscitur in lumine suorum principiorum et cognoscitur quia est et propter quid est: de Deo autem non est cognitione nisi in tenebris, et quia est et quid est non nisi infinite. Videtur ergo quod per naturalen rationem certius cognoscatur aliquid quam per fidem.

ULTERIOR quæritur, Si cognitione naturalis aliquid valet ad fidem?
Et videtur, quod nocet.
1. Dicit enim Gregorius, quod « fides non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum: » ergo evacuat cognitione per rationes naturales meritum fidei.
2. Videtur etiam, quod inutilis sit: per dictum enim Augustinus super Genesis patet, quod nihil est certius fidei:
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. III, QUÆST. 15.

incertius autem ad probationem certioris inducere, inutile est.

**IN CONTRARIUM hujus est quod dicit Richardus in libro de Trinitate**: «Credo sine dubio cuicumque quod necesse est esse, non tantum probabilia, ideo etiam necessaria argumenta non deesse.» Cre-
denda autem necesse est esse. Ergo ad credenda sunt rationes probabiles et nec-
essaries, quas utile est propter studium investigare.

**Solutio. Certitudine multiplex est. Est enim certitudo simpliciter et certitudo quoad nos: et certitudo quoad nos du-
plex, sellicit certitudo inclinantis ad ac-
tum, et certitudo rationis quasi arguent-
tis. Et quaelibet istarum certitudinum du-
cit ad alterum minus certum. Certitudine
ergo simpliciter nihil est adeo certum sicut Deus et divina. Ut enim dicit Augustinus in libro Soliloquorum, «Deus in seipso est sol fulgens, splendens per virtutem, et fidem, et per scientiam, consilium, intellectum, et sapientiam dona-
tam in cordibus credentium.» Unde ad Corin-th. iv, 6: *Deus, qui dixit de tene-
bris lumen splendescere, ipsa illuminat in
cordibus nostris, ad illuminationem scientiae.* Hoc modo certissima cognition-
um est cognitio divinorum facie ad fa-
ciem, et sub illa cognitio per fidem, in-
fima vero cognitio per naturalem ration-
em. Est enim hoc cognitio per certissi-
 mum secundum seipsum. Certitudine autem quae est quoad nos, ex notioribus est quoad nos, secundum quod animales su-
 mus en utilis sensibus, ut dicit Augusti-
nus. Et hoc modo nihil prohibet cogni-
tionem per naturales rationes esse certis-
simam, et post hoc cognitionem fidei, et minime certam eam que est facie ad fa-
ciem. Iterum certitudine informationis mentis vel conscientiae, certior est fides et cognitio que per fidem est, quam aliqua cognitio que est per naturales rationes, quae non nisi per modum persuasionis alicutio ostendit de credito sive de divi-
nis. Et hoc modo certissima est cognitio

per gustum, sicut fit in raptu: et sub illa cognitio fidei, infima vero per rationem naturalem.

**His habebus, facile solvere est objecta.** Patet enim jam solutio ad quinque pri-
ma. Illa enim quatuor prima procedunt ex eo quod certificat ex notiori simplici-
ter, et quoad hoc verum est quod con-
cluditur in omnibus eis. Quintum autem
procedit ex eo quod notificat ex notiori per informationem, et quoad hoc verum
concludit.

**Ad 1** quod objectitur in contrarium, Ad object. dicendum quod hoc procedet de cogni-
tione quae est ex prioribus quoad nos, et
per modum persuasionis, non informa-
tionis: et hoc modo conclusit.

**Ad 1** quod ulterior quaeritur, satis
bene respondunt antiqui Præpositivus et Gulielmus Altissiodorensis. Tres enim
rationes assignaverunt propter quas ho-
num est quaerere rationes credendorum. Una est ut melius cognoscatur creditum. Melius enim cognoscitur, quod dubus vii cognoscitur, quam quod una: et sic
quod fide et ratione cognoscitur, melius
cognoscitur quam quod cognoscitur fide sola. Secunda est propter inductionem simplicium ad fidem, qui facilius indu-
cuntur per rationem persuasivam. Ad
Roman. x. 7: *Fides ex auditu, auditis
autem per verbum Christi.* Tertia est propter contradicitionem infidelium con-
vincendam, qui non possunt convinci nisi per rationem, ut dicit Augustinus, quod cum talibus verbis et rationibus li-
tigandam est: quia scripturam non re-
ceptiunt. I Petr. iii, 13: *Parati semper
ad satisfactionem omni poscenti vos ra-
tionem de ea quae in vobis est, fide et
spe.* Propter has rationes dicit Psalmus
xiv, 4: *Querite Dominum, et conferma-
mini: querite faciem ejus semper.*

**Ad gregorum dicendum, quod si ali-
quis inmitteretur credito propter rationem, tunc evacuatet fidei meritum: sed quia
hoc non est: sed si ininitur credito pro-
ptet se, et rationem quærít ad administerum, non evacuat fidei meritum.

Ad alius dicendum, quod non est inutilis quærere rationem: quia licet fides ex certioribus sit secundum se, tamen quod nos utilis est ratio adminiculans.

Ad object. Dicit Ricardus dicendum est, quod nihil prohibet ad quidlibet creditum rationes esse necessarias: sed illæ divinæ sunt et nobis ignotæ, et ideo inquiri non possunt.

**MEMBRI TERTII**

**ARTICULUS III.**

*Utrum in omni cognitione Dei necessarium sit medium per gratiam?*

Tertio quæritur, An in omni cognitione Dei necessarium sit medium per gratiam?

Et videtur, quod sic.

1. Intellectus enim intelligibile non accipit nisi per illustrationem intelligentiae, quæ (sicut dicit Avicenna) illustrat super animas nostras, per cujus illustrationem potestia intellectualia sunt acti intellectus. Si hoc ergo est in intellectus naturalibus quæ sunt proportionata intellectu, videtur quod multum magis sit in his quæ sunt supra naturam. Oportet ergo aliquid lumen descendens esse, per quod elevetur intellectus ad cognoscentium id quod supra se est: et sic in omni cognitione divina aliquid lumen oportet esse quo perficiatur intellectus: quod cum non sit naturæ, videtur esse lumen gratiae.

2. Adhuc, In dispositione oculorum sic est, quod oculus minus adunatum habens visum, solem non respicit in rota.

Herodii autem oculus, qui magis adunatum habet visum, respicit. Ergo in oculo spirituali sic est, quod oportet in ipso aliquid recipi quo adunetur visus ejus ad videndum quod supra se est.

3. Adhuc, Nulla potestia receptiva recipit illud quod improportionabile est sibi, nisi per aliquid illi proportionetur. Intelligibile quod Deus est, improportionatum est intellectui nostro. Ergo non recipitur ab ipso nisi per aliquid quod intellectum nostrum intelligibili facit proportionabilem.


5. Adhuc, Aristoteles in III de *Anima* vult, quod non ex eodem formalis intellectus noster accipit naturalia, metaphysica, et divina: ex formali tamen aliquid semper accipit. Divinissima autem sunt credenda. Formale ergo aliquid oportet esse per quod intellectus accipiat ea. Hoc etiam videtur dicere Psalmus xxxv, 10: *In lumine tui videbimus lumen. In contrarium est, quod in corporali*...
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. III, QUÆST. 16.

ster possibilis perceptivus est. Per hoc enim lumen efficitur intellectus possibilis oculus ad videndum : et hoc lumen ad naturalia recipienda, naturale est : ad credenda vero, gratuendum est : ad beatificantia autem, gloria est. Totum tamen gratuendum est, secundum quod gratia dicatur omne illud quod superadditum est natura. Hoc autem lumen sic descendens, non est aliquid conferens cognitio ut cognoscibile sit, sed est conferens cognoscen-
t ut cognoscere possit, et assimilatio est quaedam cognoscantia et cogniti, sicut dicetur, I Joan. iii, 2 : Similes ei erimus, quoniam vadebimus eum sicuti est. Et sicut dixit Augustinus in lib. IX de Trinitate, quod « in omnis cognitione cum Deum novimus, fit aliqua similitudo Dei in nobis. »

Et de tali lumine recepto in intellectu nostro concludunt prima tria argumenta.

Ad id quod dicit Origenes, dicendum quod adaptatio est, quæ satis congruit intellectui concipienti secundum rei veritatem : tamen ostendere intendit qua-

litur parvus in carne et temporalis con-

mensurus. Virginis utero, imago est

mensi et æterni Patris, æquans ipsum

secundum omnia, secundum quod dicitur,

Isaïæ, x, 22 : Consummatio abbreviata

inundabit justitiam.

Ad dixum Aristotelis dicendum, quod hoc necessarium est. Intellectus enim ad sensum reflexus, accipit naturalia per lumen, quod in sui ratione definitiva con-
cipit materiam sensibilem. Mathematicus autem concipit reflexus ad imaginem per lumen quod in sui definitiva ratione non concipit hanc vel illam sensibilem materiam, sed in omni materia est sensi-
bili univoce, sicut circulus unius rationis est, sive sit in ligno, sive in ferro, sive in stramine, sive in caldo: semper enim est figura plana una linea contenta, in cujus medio est punctum, a quo omnes lineae ductae ad circumferentiam sunt æquales, ut dicit Euclides. Divina autem non accipit nisi in lumine bonitatum quæ sunt a primo : hoc tamen lumen disponit intellectum, et nihil conferit in-
telligibili in cognitione divina. Et de hoc etiam lumine loquitur.

Ad id quod objectur in contrarium, dicendum quod tale medium non obstat, nec interstat : quia non est nisi medium coadjuvans et disponens intellectum ad intelligen
dendum. Unde non impedit, quin intelligibilia per se, et primo per se et sine medio intelligantur.

QUÆSTIO XVI.

Utrum Deus sit nominabilis vel significabilis sermone?

Deinde quaritur, Utrum Deus sit no-

minabilis vel significabilis sermone?

Et videtur, quod sic.

1. Quod enim contingit intelligi, con-
tingit significari : Deum autem, ut habi-
tum est, contingit intelligi : ergo contin-
git significari per nomen et locutionem.

2. Adhuc, Voces sunt notae earum quæ sunt in anima passionum, ut vult Ari-

stoteles in lib. I Perihermenias. Ergo quid-

quid habet passionem in anima per quam

intelligitur, contingit significari per vocem, cum omne quod intelligitur, non

intelligitur nisi per passionem quam ha-
bet in anima: ergo omne quod intelligitur, contingit significari per nomen sive sermonem: Deus autem intelligitur: ergo nominatur.

3. Adhuc, Palam est, quod nominatur hoc nomine, Deus, et Qui est, et multis aliis nominibus. Ergo nominabilis est, Deus.

Sed contra.

In contrarium est quod dicitur,

1. In libro de Causis, propositione sexta: «Causa prima superior est narratione: et ideo deficiunt linguæ a narratione ejus, propter excellentiam esse ejus, hoc est, quia esse ejus secundum quod est, narrari non potest.» Ergo videtur, quod nominari non possit.

2. Adhuc, Dionysius in libro de Divinis nominibus dicit, quod «inominabilis est Deus: et cum ad divina venitur, perfecta inventur inenarrabilitas vel irrationabilitas.» Ergo videtur, quod nominari non possit.

3. Adhuc, Si nominaretur: tunc etiam vel diffiniretur, vel describeretur: hoc autem impossible est: ergo videtur, quod nominari non possit.


6. Adhuc, Dionysius in libro de Divinis nominibus: «Quomodo de divinis nominibus divinus a nobis tractabitur sermo, invocabili et inominabili super-substantiali deitate demonstrata? Quasi dicit: Cum deitas sit demonstrata inominabilis et invocabilis, quomodo tractabitur de nomine ejus?

Solutio. Secundum Dionysium in lib. de Divinis nominibus, cap. 1, Theologit et sicut inominabilem Deum laudant, et ex omni nomine. Quod enim inominabilis, probant ex illo verbo Genesis, xxxii, 29, ubi cum Jacob Dei nomen quereret, ab Angelo sibi apparente increpatus est, cur quereret nomen Dei quod esse mirabile. Super quod dicit Dionysius: «Nonquid autem hoc est verum mirabile nomen, quod est super omne nomen, quod est inominabile, quod est collocatum super omne nomen quod nominatur, sive sit in sæculo isto, sive in futuro,» Sic ergo inominabilis est.


1 S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 1.

2 Idem, ibidem.
super omnem causam, et non narratur nisi per causas secundas, quae illuminat...  

Ad primum ergo dicendum, quod bene conceditur, quod illud quod intelligitur, etiam nominatur per modum quo intelligitur. Jam autem habitum est, quod de Deo non intelligitur nisi quid est infinito; sed definiite intelligitur quid non est: et ideo definiite non nominatur. Et cum omne nomen definiite substantiam ejus quod nominat, quia aliter nomen et definitio non diuerent idem differentes per explicitum et implicitum, patet quod simpliciter inno...  

Ad alium dicendum, quod talibus nominatur nisi secundum quid: simpliciter autem non significatur quid est, sed infinite, secundum quod dicit Damascenus de hoc nomine, Qui est, quod non significat quid est, sed pelagus substantiae infinitum.  


1 Genes. xxxii, 29.
Et per hoc patet solutio ad primum et secundum.

Ad tertium dicendum, quod si definite nominaretur, tunc sequeretur quod infert objectio; sic autem non nominatur.

Ad dictum Ambrosii dicendum, quod intelligit, quod nomine simpliciter dicit quid est, nominari non possunt divina, nec a nobis, nec ab Angelis.

Sic etiam respondendum est ab sequens, quod nomen ejus proprium est super omne nomen quod nominatur vel nominari potest, sive a nobis, sive ab Angelis, sive in hoc sæculo, sive in futuro: et ideo, sicut dictum est, admirabile.

Ad ultimum dicendum, quod simpliciter innominabilis est: secundum autem aliquid nominabilis.

Et sic tractatur de nominibus divinis.

\textbf{QUÆSTIO XVII.}

\textbf{Utrum demonstrabile sit Deum esse, vel sit per se notum?}

Deinde queritur, Si demonstrabile sit Deum esse, vel sit per se notum?
Quod enim demonstrabile non sit, videtur.

1. Deum enim esse articulus est fidei: articulus autem supra omnem rationem est: quod autem demonstratur, sub ratione est: ergo Deum esse non demonstratur.


3. Adhuc, In demonstratione medium dicit quid et propter quid: quid autem et propter quid nec habet Deus nec habere potest: ergo nec demonstrari potest Deum esse. Si enim demonstraretur esse de Deo, oporteret quod medium esset definitio dicis quid et propter quid, vel esse divini et Dei, secundum duas opiniones, quorum una dicit, quod talis demonstratio sit per definitionem passions: altera, quod sit per definitionem subjecti. Neutrum autem in Deo definibile est demonstratione dicente quid vel propter quid. Ergo Deum esse non est demonstrabile.

4. Si quis dicat, quod non est demonstrabile Deum esse demonstratione propter quid, sed demonstratione quia. \textit{Contra:} Demonstratio quia non fit nisi duobus modis: silicet per causam remotam, vel per effectum convertibilem. Per causam autem remotam non potest demonstrari: quia talem non habet. Causa enim remota per coarctationem fit proxima: et si Deus vel esse Dei talem causam haberet, sequeretur quod ipse non esset causa prima, quod falsum est. Similiter per effectum non potest demonstrabile comment. in III Sententiarum, Dist. II, Art. 9. Tom. XXVII.
strari: nullum enim habet effectum convertibilem et essentialem. Licet enim posito effectu ponatur causa quia est, tamen causa posita non de necessitate ponitur effectus: ideo per effectum non potest demonstrari.

5. Si forte alicuius dicat, quod demonstratur per signum, secundum quod Augustinus dicit, quod «per omnia opera significationis sui sparsit indicia» 1. Contra: Demonstratio per signum si debet certificare sicut vera demonstrationi, oportet quod fiat per signum convertibilem cum causa: nullum autem tale signum est in effectibus Dei: ergo per tale signum demonstrari non potest Deus esse.

In contrarium videtur esse quod dicitur, ad Roman. 1, 20: Invisibilia ipsius, scilicet Dei, per ea quae facta sunt, intellecta, conspicinatur. Non autem conspicinatur nisi per ea quae facta sunt demonstraretur. Ergo Deus esse demonstrabile est per effectus.

Forte dicit alicuius, quod Deus esse demonstrabile non est, sed per se notum. Queritur, An hoc sit verum?

Et videtur, quod sic.

1. Per se enim nota sunt, quae insunt nobis a natura. Dicit autem Damascenus, quod «notitia existendi Deum, omnibus per naturam inserta est.» Ergo per se notum est Deus esse.

2. Adhuc Dicit Boetius in libro de Hebdomadibus, quod «dignitas est per se nota quam quibus probat auditam: quae etiam communis animae conceptio vocatur: eo quod scitis terminis, statim arquiscitur ei. Deum autem esse ab omnibus ponitur, qui sciant quid significat Deus, et quid significat esse. Videtur ergo, quod per se notum sit.

3. Adhuc, In II de Caelo et Mundo dicit Aristoteles quod «omnes conveniunt in hoc, quod Deus in caelo est.» Sed non poterant convenire in secundo nisi con-

venerint in primo, scilicet quod Deus est. Si enim non est, sequitur quod in caelo non est. Et si in caelo est, sequitur quod est. Sed hoc per se notum est, in quo omnes conveniunt. Ergo Deus esse per se notum est.

4. Adhuc, Jam habitum est, quod Deus est principium intelligendi primum. Ergo omnes qui intelligunt, principium intelligendi primum ponunt esse tanquam per se notum: hoc autem est Deus esse: ergo Deus esse per se notum est.

In contrarium hujus est: quia si dicitur dignitas est quam quiesque probat auditam, non potest alicuius contrarium concipi dignitati per se notae: sed contrarium concipitur contra Deus esse in Psalmo xiii, 1: Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus. Ergo videtur, quod Deus esse non sit per se notum.


1 S. AUGUSTINUS, Lib. XI de Civitate Dei, cap. 24.
enim detur Deum non esse, multa sequuntur impossibilia.

Ad 1. Ab primum ergo dicendum, quod Deum esse, non proprie loquendo est articulus, sed antecedens ad omnem articulum. Unde, ad Hebr. xi, 6: Credere oportet accedentem ad Deum quia est. Si tamen dicatur esse articulum: tunc non simpliciter erit articulus, sed hoc modo Deum esse quo fides ponit, articulus erit.

Ad alius dicendum, quod perfecto intellectu intelligere dicitur duobus modis, scilicet perfectione comprehensiosis: et sic a nullo creato intellectu Deus perfecte intelligitur. Dicitur etiam perfecte intelligi perfectione modi intelligendi: quia scilicet in seipso et non in alio medio videtur per intellectum: et sic perfecte vident beati. Et quia demonstrabile exigit priorem perfectionem quae est comprehensio, patet quod non est demonstrabile ostensive Deum esse.

Ad 3. Ab alius dicendum, quod objectio illa procedit de potissima demonstratione ostensiva: sed ex hoc non sequitur, quod nullo modo demonstrabile sit.

Ad 4. Ab alius dicendum, quod illa objectio procedit de necessitate de demonstratione ostensiva, sive demonstrat quid, sive quia: alio tamen modo ostensible, demonstrabile est.

Ad 5. Ab alius quod objectitur de signo, dicendum quod illa objectio de necessitate procedit: quia talis signo demonstrari non potest Deum esse. Sed ex hoc non sequitur, quin quibuscumque signis alio modo ostendi potest: non ostensione demonstrationis, sed persuasiosis sufficiens.

Ad object. Ab id quod objectitur in contrarium, dicendum quod invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspicientur conspectione ostensionis sufficientis, et non conspectione demonstrationis ostensive.

Ad quaest. Ab id quod quaeritur, Utrum sit per se notum? Dicendum, quod per se notum dicitur tribus modis. Primo quidem ex parte noscentis per se notum est, cuius notitia in noscente est per habitum extrinsecum non acquisita: et sic Deum esse per se notum est. Sed ex hoc non sequitur, quin via possit haberi per rationem ad ostendendum ipsum. Secundo dicitur per se notum ex parte noscibilis, ad quod medium non habetur quod si prius ipso per quod cognoscatur: et sic demonstratio dicitur ex per se notis. Sed non sequitur ex hoc, quin ex posterioribus quae sunt priora quod nos, via habeat ad ipsa cognoscenda: et sic principia dicuntur per se nota. Tertio modo per se nota dicitur propositio, quae ex terminis in se positis, omnibus se manifestat quibus noti sunt termini: hoc enim per doctrinam non accipitur. Et hec duplex est. Est enim verum per se in quod convenient vel omnes vel sapientes. Et secundum hoc distinguit Boetius duo genera dignitatum. Unum est quod dignitas est, quam quisque probat auditam, sicut totum majus sua parte esse. Notis enim terminis propositionis, qui sunt totum et pars, quilibet statim acquisita. Secundum est propositio, quam ex habitudine terminorum probat quilibet sapiens, ut spiritualia sive incorporalia in loco non esse. Primo ergo modo et tertio per se notum est Deum esse, secundo autem modo non est per se notum. Dico autem tertio modo quod sapientes, quibus notum est quid Deus significet, et quid esse, et quod Deus secundum quod Deus est, principium et fons est esse.

Et per hoc patet solutio ad tria prima. Ab alius dicendum, quod in divinis non sequitur: hoc est notum secundum hoc vel illud: ergo notum est simpliciter, licet idem sit supposito et substantia. Unde non sequitur, si est notum secundum quod est principium intelligenti: ergo est notum secundum quod est Deum esse. Sed est ibi fallacia accidentis, sicut hic: tu cognoscis Coriscum: Coriscus est veniens: ergo tu cognoscis venientem. Sub alio enim modo signi-
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. III, QUÆST. 18.

hic est vera, quod nullus sapiens con-
cipit contrarium principiorum. Unde
cum dicet, Psal. xii, 1: Non est Deus,
præmisit, insipiens. Insipiens enim est,
ut dicit Aristoteles in IV Ethicorum,
qui ignorat seipsum. Si enim seipsum se-
cundum ea quæ ipsius sunt sciret, Deum
non esse non dicet, neque cogitare pos-
set, ut dicit Anselmus.

QUÆSTIO XVIII.

De cognoscibilitate Dei ex naturali ductu rationis.

Omnibus his habitis, scilicet quod
Deus cognoscibilis sit, nominabilis, et
demonstrabilis: quærendum est, quibus
viis Philosophi naturali ductu rationis
cognoverunt Deum esse.

Et secundo, Utrum unus perfectus co-
guovit alio?

Et tertiio, Utrum aliquis cognovit vel
cognoscere potuit cognitione compre-
hensionis?

MEMBRUM I.

Quibus viis Philosophi naturali ductu
rationis cognoverunt Deum esse

Ad primum Magister in Sententiis

1 Cf. Infra in Opp. B. Alberti IIam Partem
Summ. Theol. quest. II et III. Tom. XXXII
hujusce nostræ editionis,
2 Cf. I Sententiarium, Dist. III, capp. B, C,
D, E.
3 En verba Ambrosii, in comm. cap. 1 Epist.
ad Romanos: « Ut Deus quæ nulla
omnem creaturam esse illum qui ea fecit, ac per hoc illum esse
Deum humana mens cognoscere potuit. »

quatuor vias dat: primam quidem Am-
brosi, alias autem Augustini.

Ambrosius via sumitur per causam effi-
cientem, quæ etiam in antecedentibus a
nobis per Aristotelem posita est in libro
de Natura deorum.Dicit enim Ambrosius,
quod Deus fecit opus, quod visibilitate
sui opificem manifestavit, ut ille Deus
omnium esse crederetur, qui hoc fecit
quod nulla creaturarum facere vel de-
struere potuit. « Accedat quæcumque vis
creatura, et faciat tale cœlum, talem
terram: et dicam quia Deus est. Sed
quia nulla creatura talia facere valet,
constat super omnem creaturam esse
illum qui ea fecit, ac per hoc illum esse
Deum humana mens cognoscere potuit. »

Hæc ratio fundatur super ordinem
causæ efficientis sic, quod in omnibus
cognoscere, sive cognoverunt ultra omnem
creataram esse illum qui ea fecit quæ nulla
creaturarum facere vel destruere valet. Acce-
dat quæcumque vis creatura, et faciat tale cœ-
lum et terram, et dicam quia Deus est. Sed
quia nulla creatura talia facere valet, constat
super omnem creaturam esse illum qui ea fe-
cit, et per hoc illum esse Deum humana mens
cognoscere potuit. »
partibus factum est quod in totum factum esse oportetabat, et quod nihil est factivum sui ipsius: sequeretur enim, quod idem esset potentia et actu, et quod idem esset et non esset simul: quod est impossible: quia aliter contradictoria simul essent vera. Ex quibus tertio accipitur, quod sicut pars causam habet efficientem particularis, ita totum causam habet universaliter efficientem: et quod causa universalis nec factiva sui est in toto vel in parte. Ex his sequitur, quod cum omnis creatura facta sit, quod nulla creatura universaliter potest esse factiva mundi. Ergo factor mundi creatura non est. Est autem creatura vel creator sive Deus. Relinquitur ergo, quod creator et Deus sit.

Simili ratione probant Augustinus et Chrysostomus contra Arium, quod Verbum quod erat in principio, Deus sit: omnia enim per ipsum facta sunt: et ideo ipsum factum esse non potest: sed relinquitur, quod ipse factor sit omnium. Et haec ratio non probat, nisi quod Deus est per modum causae.

Secunda via est Augustini in lib. VIII de Civitate Dei: et est per ablationem sic: Omne quod est, vel corpus est, vel non corpus est. Corpus ergo non potest esse primum: cum sit compositum, et nullum compositum est universaliter activum: quia aliud debet quod est, componentibus scilicet. Et ideo transcendentem cuncta corpora, et auferentes a Deo, Deum non corpus esse dixerunt. Videunt etiam, quod omne quod est, vel mutabile, vel immutabile est vel ad esse vel ad locum Tertio etiam viderunt, quod omne quod mutable est vel ad locum, in potentia est ad id quod mutat ipsum vel movet. Et ex his arguerunt, quod nec corpus, nec mutable, sicut anima vel Angelus, universaliter motivum esse potest, nec universaliter activum. Deum autem universaliter esse activum posuerunt et cognoverunt. Deus igitur aliqua substantia est, quae nec corpus, nec Angelus est, sed est quid universaliter activum et motivum. Hae ratio plus certificat, quam prima.

Tertia via est adhuc Augustini: et est aliquid prime, et est ex comparatione causae particularis agentis ad causam efficientem universalem, et est haec: Universaliter factivum non potest esse factum ab aliquo: sed Deus ab omnibus ponit universaliter factivum: ergo a nullo factus, sed factor omnium. Et haec ratio non certificat de Deo ut Deus, nisi ex consequenti. Certificat enim, quod aliquid sit factivum omnium, et hoc sit Deus.

Quarta via est ejusdem Augustini: et est per comparationem rei ad rem secundum formam et præminentiam sic: Corpus est per speciem corporis sensible sensu communi vel particulari vel per accident. Species sive substantia incorporea est per speciem intelligibilem. Et nihil potest esse nisi per speciem qua et sit et cognoscatur. Si autem haec species comparentur, sensibilis scilicet et intelligibilis, præeminet illud quod est per speciem intelligibilem. Sed in unoquoque quod melius est, Deo attribuendum est. Deus ergo nihil substantiarum sen-

1 Joan, 1, 2.
2 S. Augustinus, Lib. VIII de Civitate Dei, cap. 6: «Viderunt summi Philosophi nullum corpus esse Deum, et ideo cuncta corpora transcenderunt quarentes Deum. Viderunt etiam quidquid mutable est, non esse sumnum Deum, omniumque principium: et ideo omnem animam mutabileseque spiritus transcenderunt. Deinde viderunt omne quod mutable est, non posse esse nisi ab illo qui incommutabiliter et simpliciter est.Intellexerunt ergo eum et omnia ista fecisse, et a nullo fieri potuisse. »
3 Cf. I Sententiarium, Dist. III, cap. D.
Sibilium est, sed alia substantiarum intelligibilium. Inter intelligibilia autem speciosiora sunt quae sunt intelligenter et intellecta, quam ea quae sunt intellecta tantum: et inter intelligibilia speciosissimum est quod est omnis intelligientiae causa et non causatum: hoc ergo Deo attribuendum est, quod sit substantia intelligibilis intelligens, omnis intelligientiae causa per intellectum omnium universaliiter factiva. Super hanc rationem fundat se Plato, tractans in Timaeo de naturali justitia et ordine factorum, qualiter omnia producuntur ex paterno intellectu qui est mundus archetypus, et matricula quae est materia.

QVINTAM viam innuit Magister in Sententiarum, ex verbis Augustini super illud epist. ad Roman. 1, 20: Invisibilita Dei, etc. 1. Et est sumpta per eminentiam proprietatis creatoris ad proprietatem creaturarum, sicut dicit Aristoteles in I de Caelo et Mundo, quod creator eminet proprietatibus eorum quae sunt creatae, et sic durationem temporis quae in creatura non est nisi ex creatore, non potest extenderi nisi æternitate, sicut Boetius in libro de Consolatione philosophiae dicit:

Qui tempus ab ævo
Ire jubes.

Et magnitudinem molis et virtutis in creatura non potest extenderi, nisi infinitate omnipotentiae, et sic ex magnitudine creaturarum intelligitur creator omnipotens. Similiter species est in creatis ex creatore. Et cum omnia creatae per speciem ad creatorem se habeant, sicut omnia artificialia opera ad intellectum artificialium specie intelligitur artifex sapiens, sequitur quod ex dispositione et specie creaturarum creator summe sapiens intelligatur esse, et supereminens omnem sapientiam.


Hic vus ego addo duas. Una quae sumitur ex octavo Physicorum, in cujus principio probatur, quod motor primus non potest esse motus ab aliquo. Deinde probatur, quod movens motum nec movere, nec moveri habet nisi a motore primo. Similiter motum tantum, moveri non habet nisi per influentiam a primo per omnia media moventia et mota usque ad ultimum quod est motum tantum. Propter quod si cessaret motus in primo secundum quod est actus moventis, cessaret in omnibus mediis in quibus est actus moventis et mobilis, et cessaret in ultimo in quo est actus mobilis tantum. Deestaurur ergo consequens: quia videmus, quod non cessat in mediis, nec in ultimo. Ad sensum enim patet esse multa mota, et multa esse moventia et mota: ergo necesse est esse unum primum movens, in quo non cessat motus, secundum quod est actus moventis et non mobilis. Hanc rationem supponit Augustinus, sed non deducit eam in libro de Civitate Dei, dicens quod « Apuleius Philosophus propter istam rationem definiens Deum

1 Cf. I Sententiarum, Dist. III, in fine cap. E.
2 S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.
dixit, quod Deus est anima, motu et ratione mundum gubernans. » Et addit, quod « si Deum animam non dixisset, sed spiritum vel substantiam intellectualem, nihil in ratione peccasset. »

Secunda quam addo, est haec, quod dicit Boetius in libro de Hebdomadibus, et per se notum est, quod omne quod habet esse et quod hoc est, ab alio habet esse, et quod hoc est. Omne quod est in mundo, habet esse, et quod hoc est. Ergo ab alio habet esse, et quod hoc est. A causa autem determinata habet, quod hoc est : ergo non ab eodem habet esse : omnis causa secunda determinata est : ergo a nulla causarum secundarum habet esse quod hoc est. Est autem aliqua causa ejus quod est esse in entibus factis. Cum autem non sit nisi causa prima, vel secunda, oportet quod esse causatum sit a prima causa in omnibus quae sunt. Causam autem primam vocamus Deum. Et haec ratio fundatur super quartam propositionem libri Caesarum, quae dicit quod « prima rerum creatarum est esse. » Et ex eadem via probatur, quod esse est effectus primae causae in omnibus his quae sunt. Et est Aristotelis in quadam epistola quam fecit de principio universi esse. Sola enim causa prima simplex in fine simplicitatis existens, et nullo determinante ad secundum contracta, potest esse causa secundum quod est esse.

Istae sunt viae ad veniendum in notiam creatoris per creaturas.

Una autem adhuc via est per quam venerunt Philosophi in cognitionem unitatis et trinitatis : et hoc est per vestigium et imaginem. Et hanc viam ponit Augustinus in lib. VI de Trinitate1, et fundatur super duas propositiones, quorum una est, quod nihil quod ad nobilitatem pertinet, inventur in creaturis, quod non supereminenter et exemplari ter inventur in creatore. In creaturis autem inventur unum in tribus, et tria in uno in vestigio et in imagine. Ergo tria in uno et unum in tribus supere minenter inventur in creatore. Per hoc ergo alium potuerunt habere cognitionem trinitatis et unitatis.

Et huc via addo ego istam, quod omne operans per intellectum proprium et non per habitum aliunde conceptum, operari non potest nisi formando ex se rationem operis et speciem. Deus autem sic operans est per intellectum universaliter agentem. Ergo format ex se rationem operis et speciem, quae est sicut proles ipsius intellectus per omnia intellectui agenti similis in quantum agent est. Scitur autem, quod species operis est, et ratio in opus ab agente non procedit nisi vehente spiritu agentis, quem necesse est simplicem esse et ejusdem substantiae cum agente primo, si primum agens tantae simplicitatis sit, ut esse et quod est et actio ejus in ipso unum sint. Cum ergo hoc in creaturis esse non possit, nisi per exemplar creatoris, in quo haec primo sunt et eminenter, ex creaturis cognoscere potuerunt in Deo esse aliquid simile formanti in speciem et rationem, et aliquid simile formato, et aliquid simile spiritui vectori forma, quem necesse fuit a primo formante procedere, et formas quan defert connaturalem esse. Et sic trinitatis et unitatis aliquid, licet exiguum, potuerunt habere judicium. Non enim deferret spiritus formam primi formantis, nisi a primo formante procederet, nec iterum deferret formam cui connaturalis non esset. Super hanc rationem fundat Anselmus intentionem suam in hoc quod dicit, quod « processio personarum ut causa praeedit processionem creaturarum a Deo. »

1 Cf. I Sententiarum, Dist. III, cap. F.
MEMBRUM II.

Utrum cognoscentium Deum unus perfectius cognoscat alio per viam rationis?

Ecundo queritur, Utrum cognoscentium Deum unus perfectius cognoscat alio per viam rationis? Quia de visione per gratiam non est dubium.

Videtur autem, quod omnes æqualiter cognoscant.

1. Augustinus in libro LXXXIII Ques tionum dicit, quod « unam rem non potest alius alio plus intelligere. » Deus autem una res est dux rationis cognita. Ergo unus non potest alio perfectius cognoscere.

2. Adhuc, Nullus cognoscentium Deum dux rationis, cognoscit de Deo nisi quid non est, et quia est, et quid est infinitum, et hoc omnis cognoscentem Deum cognoscit: ergo videtur, quod äqualiter cognoscant.

3. Adhuc, Ex uno cognoscentes, æqualiter videntur cognoscere: dux autem rationis cognoscentes, ex uno cognoscent, quia ex mundi creatura: ergo videntur, quod æqualiter cognoscent.

In contrarium est, quod


Quon concedendum est.

Ad primum autem dicendum, quod Augustinus loquitur de his quae ambo per idem intelligunt et ex eodem habitu: quia alter falsum esset quod dicit. Potest enim unus unam et eamdem rem cognoscere per medium demonstratio- nis, et alter per medium opinionis, et tertius per medium conjecturationis: et constat, quod primus perfectius intelligit quam secundus, et secundus quam tertius.

Ad aliud dicendum, quod licet non cognoscant de Deo nisi tria quae dicta sunt, tamen quodlibet eorum contingit perfectius et imperfectius intelligi propter differentiam ingenii, et habitus medii, ut dictum est.

Ad aliud dicendum, quod licet ex uno cognoscant in communi, tamen illud in speciali multas habet differentias, imaginis scilicet, vestigii, speculii, ænigmas, et secundum Dionysium, similitudinis, et obscuræ resonantiae. Et in his ipsis multi sunt gradus representationis divinae, ex quibus necessè est differentiæ generari cognitionem.

MEMBRUM III.

Utrum aliquid cognoverit vel cognosce possit Deum cognitione comprehensionis?

Tertio queritur, Utrum aliquid cognosce possit Deum cognitione comprehensionis?

gnoverit vel cognoscere possit Deum cog-
nitio comprehensio?

Et videtur, quod sic.

1. Probat enim Aristoteles in VI Phys-
sicorum, quod si simplex tangit simplex, totum tangit: et eadem ratione si sim-
plex mente attingitur, totum quod est
Dei attingitur, comprehenditur: dicit
enim Augustinus in libro de Videndo
Deum, quod » illud comprehenditur, cu-
jus nihil latet, et cujus fines circum-
spicuntur. » Ergo videtur, quod Deus a
quolibet qui cognoscit Deum, compre-
 hendatur.

2. Adhuc, Ut in antehabitis dictum
est, comprehensio est contactus intelle-
catus super terminos rei: Deus autem
terminos non habet, cum simplex sit, et
terminus non est terminatus. In termi-
no autem omnis capio per intellec-
tum, comprehensio est. Constat autem,
quod qui cognoscit Deum, capit Deum,
et capiens comprehendit. Ergo qui co-
gnoscit, comprehendit.

3. Adhuc, Comprehensio non videtur
repugnare cognitione vae. Ad Philip.
iii, 12: Sequor, si quo modo com-
prehendam in quo et comprehensus sum.

Item, I ad Corinth. ix, 24: Sic currite
ut comprehendatis. Si ergo comprehen-
sio potest esse in cognitione vae, tunc
videtur, quod in ductu rationis compre-
heendi potest.

In contrarium est quod dicit,

1. Augustinus in libro de Videndo
Deum ad Paulinam, quod » videre Deum
possimus, comprehendere vero mini-
me. » Deus ergo comprehendi non pot-
est.

2. Adhuc, Gregorius super illud Job,
xi, 7: Usque ad perfectum Omnipoten-
tem reperies? » In futuro reperietur
Omnipotens per speciem, sed non ad
perfectum: quia ejus essentia a nullo
plene videbitur. » Sed hoc quod com-
prehenditur, plene videtur. Ergo a nullo
 nec hic nec in futuro comprehenditur.

3. Adhuc, Jerem. xxxvii, 18 et 19:
Fortissime, magne, et potens, Dominus
eexercituum nonen tibi. Magnus consi-
lia, et incomprehensibilis cogitatu. Ergo
incomprehensibilis est.

4. Adhuc, In symbolo Athanasii:
« Immensus Pater, immensus Filius,
immensus Spiritus sanctus. » Dicit
autem Damascenus, quod immensum
sive infinitum nec loco, nec tempore,
nece intellectu finitur. Ex hoc sic arguo:
Nullum infinitum intellectu cognoscenti-
tis finitur: omne quod comprehenditur,
indefinito cognoscens finitur: ergo
nullum infinitum comprehendit: Deus
est infinitus essentia et virtute: ergo nec
essentia nec virtute comprehenditur.

5. Adhuc, Gregorius vult, quod nihil
sit intra quod sit Deus, ita quod Deus sit
inclusus. Comprehensum in intellectu
inclusum est. Ergo Deus a nullo compre-
hensum esse potest, sive cognoscat eum
per naturam, sive per gratiam, sive per
gloriam.

Et hoc concedendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod id
quod dicit Aristoteles, verum est de sim-
plici positionem habente in continuo,
sicut est punctum: hoc enim aliquo mo-
do refertur ad tactum, quia ipso fit tact-
cus. De simplici autem intelligibili non
est verum: de illo enim dicit Avicenna et
Aristoteles, quod quanto simplicius est
essentia, tanto multiplicius est virtute et
relatione. Et ideo mente attingi potest
quod unum vel duo vel plura, sed non
quod omnia, nec quod unum mente
potest contingi secundum infinitatem
quia in seipso est, sed secundum propor-
tionem qua se habet ad causatum et effec-
tum. Propter quod dicitur, I ad Timoth.
vi, 16 quod nulius hominum vidit, sed
nec videre potest. Et, Job, xxxvi, 25:
Omnes homines vident eum: unusquisque
intuetur procul.

Ad aliud dicendum, quod simplici-
tas et infinitas non repugnant in eo quod
ut principium est simplex, licet repu-
gnent in eo quod positione simplex est.
Unde eum Deus dicatur terminus vel
finis, et non terminatus neque finitus: est tamen terminus et finis sicut principium omnium primum et omnium ultimum: et ideo infinitus essentia, virtute, et relatione: propter quod attingit intellectu, sed non comprehendit.


Sic ergo de cognitione Dei naturali, quae ductu rationis fit, quo quasi palpando quarimus Deum, ut, Act. xvii, 27, dicit Paulus, determinatum sit. Cognitio enim Dei per gratiam et gloriam alterius est inquisitionis.

Et de his insequentibus in locis opportunis Domino concedente tractabimus.

1 Act. xvii, 27: Quærere Deum, si forte attra-
cent eum, aut inveniant, etc.
TRACTATUS IV.

DE ESSENTIALITATE, SIMPLICITATE, ET INCOMMUTABILITATE DEI.

Habito de his quae quasi praebula sunt ad hanc scientiam, scilicet quae et qualis sit scientia de ipso, et quibus viis cognoscitur: nunc de ipso cognoscibili quod est Deus, quareendum est.

Et quia quoad nos prius cognoscitur in unitate essentiae, quam in distinctione personarum, ideo inquisitionem istam in tria dividimus.

Inquiremus enim primo ea quae propria sunt essentiae. Secundo, quae sunt propria distinctioni personarum. Tertio, quae communia personis in unitate essentiae existentibus.

Inter cognoscibilia autem quae prius intellectui occurrunt, tria sunt, scilicet essentialitas, simplicitas, et incommutabilitas, de quibus agit Magister in I Sententiarum.¹

Inter haec enim primo quareendum est de essentialitate.

Circa hanc autem quatuor inquiruntur, scilicet utrum solus Deus vere et proprie sit?

Et secundo, Utrum possit non esse, vel cogitari non esse?

Tertio, Utrum alia in comparatione ejus sint per se vel per accidentem?

Et hoc est quareere, Utrum accidat eis esse vel per se conveniat?

Quarto, Utrum hoc ipsum, non posse cogitari non esse, sit Deo proprium, vel etiam aliis conveniat?

¹ Cf. I Sententiarum, Dist. VIII.
QUÆSTIO XIX.

De essentialitate Dei.

MEMBRUM I.

Utrum solus Deus vere et proprie sit ?

Quæritur ergo primo, Utrum solus Deus vere et proprie est.

Et videtur, quod sic.

1. Nomine enim proprio non nominatur aliquid, nisi nomen significet illud quod sibi soli et proprie convenit. Dicunt autem Dionysius et Damascenus, quod hoc nomen, Qui est, proprium nomen Dei est. Exod. iii, 14: Sic dices filiis Israel: Qui est, misit me ad vos. Ergo esse proprium solius Dei est.

2. Adhuc, Esse quoddam perfectum est: nec proprie esse est, quod sui extra se aliquid habet. Omne autem creatum sui esse aliquid extra se habet: alter enim non esset extensum per duracionem. Verum ergo esse quod potentiae et privationi impermixtum est, solius illius est, quod totum esse intra se habet: hoc autem non est nisi esse essentialis divinus: ergo esse vere essentialis divinus proprium est.

3. Adhuc, In libro de Causis, propositione secunda, probatur quod esse primæ causæ ante æternitatem est, eo quod non est acquisitum: et ideo esse se habet ad æternitatem ut prius natura: et vocat æternitatem æternitatem. Acquisitum ergo esse secundum hoc non est simpliciter esse, sed quoddam esse est: nec est purum esse sive verum, quod nihil de non esse admixtum habeat: quia omne acquisitum secundum se et secundum rationem prius natura in potentia est acquirendi quam acquisitum sit. Quod autem in potentia est acquirendi, in quantum tale est, non est; Ergo vere et proprie non est nisi esse illius quod nullum modo acquisitum est: hoc autem esse tantum Dei est: ergo esse vere et proprie solius Dei est.

4. Adhuc, Esse in Deo per causam est. Est enim causa omnis esse, et esse, ut dicitur in libro de Causis, primum causatum ejus est. Dicit autem Aristoteles in II Physicorum, quod causa posita positur effectus. Est autem Deus continentiae causa, et non nunc causans, et postea non causans. Ergo continentiae causa non est esse, et a quo est omne esse, ut dicit Dionysius in libro de Divinis nonominibus, cap. 5. Omne autem quod in secundis est a primo, a secundis non perceptitur in veritate et puritate qua in primo est: ergo quod in primo est, et in secundis, secundum veritatem et puritatem non convenit nisi primo.

3. Adhuc, Ille cuius omnia sua esse

suum sunt, vere est : illud autem quod tale est, quod nihil suorum esse suum est, non est vere esse, sed est esse ad alid, quod non est nisi secundum quid et non simpliciter. Solus Deus est, cujus omnia sunt esse suum. Ergo solus Deus simpliciter est : solius ergo Dei simpliciter proprium est esse.

6. Adhuc, Constat, quod omne esse creatum participatum est : omne participatum secundum aliquid participatum est, et non simpliciter esse : ergo simpliciter esse, est non participantis : nihil autem participans solus Deus est : esse ergo simpliciter solius Dei est. Ex his videtur, quod vere et proprie esse solius Dei sit. Et super hoc videtur fundare Augustinus et Hieronymus intentiones suas. Dicit enim Augustinus quod « ipse vere et proprie dicitur esse, cujus essentia non novit praeteritum vel futurum. » Et hoc scribit Agustinus in libris de Trinitate. Et Hieronymus : « Deus solus qui exordium non habet, vere, essentiae nomen tenuit. »

**MEMBRUM II.**

*Utrum Deus possit non esse, vel cogitari non esse?*

Secundo quæritur, Utrum Deus non esse possit, vel cogitari non esse?

Et videtur, quod non possit non esse vel cogitari non esse : quia

1. Quod per naturam insitum est et intellectui impressum et inscriptum, semper præsens est : Deum autem esse, ut dicit Damascenus, per naturam omnibus inditum est et cordibus inscriptum : ergo semper præsens est. Cum hoc autem quod Deum esse præsens est intellectui, non stat Deum non esse, vel cogitari posse non esse : ergo necesse est Deum esse, et non posse non esse, nec cogitari posse non esse.

2. Adhuc, Posito uno contradictorium in esse, cum hoc non potest poni reliquum nec intelligi : sed per naturalem cognitionem ponitur Deum esse : ergo cum hoc non potest poni Deum non esse nec etiam intelligi.

3. Adhuc, Quidquid nobilitatis et veritatis et bonitatis in creaturis est, hoc praehabet et eminenter habet creator, ut
dicet Dionysius. In creaturis autem verius est, quod sic est quod non potest non esse, quam id quod sic est quod potest non esse. Exemplum Avicennae dicit esse esse esse esse esse, et possibile est esse esse esse esse esse esse esse. Verissime autem est quod sic est, quod non potest non esse, et non potest cogitari non esse. Minus vero autem, quod sic est, quod non potest non esse, potest tamen cogitari non esse. Verissimum autem esse Dei est. Ergo esse Dei tale est, quod non potest non esse, et non potest cogitari non esse.

4. Adhuc, Non est cogitatio secon dum actum qua non sit cogitabili aliquo informata: Deus autem est ens necessae in omnis cognitio ne: ens necessae nihil in se habet quos possit cogitari non esse: ergo divinae essentiae tale est esse, quod non potest non esse, et non potest cogitari non esse.

5. Adhuc, Est Anselmi objectio in Prosologio, quod Deo quidquid majus est, attribuendum est. Majus autem est esse quod sic est, quod non potest non esse, nec cogitari non esse, quam id quod potest cogitari non esse. Ergo hoc esse Deo attribuendum est.

6. Adhuc, Aristoteles et Averroes dicit, quod primum principium intelligendi, intellectus divinus est: sed in quolibet secundum supponitur primum secundum naturam et secundum intellectum: quidquid ergo hoc intelligit, in hoc et Deum esset intelligit: quod autem in omnibus intellectu et intelligibili intelligitur esse, et non posset esse, nec potest cogitari vel intelligi non esse: ergo cogitari non potest Deum esse.

7. Adhuc, Non potest cogitari, quod esse simpliciter non sit ante non esse: quia quando cogitatur negatio, statim cogitatur causata ab affirmatione. Esse autem tale etiam supponitur ab eo qui negat esse. Si enim queratur ab eo, quid negat, quando dicit non esse? respondet, quod negat esse: et sic ponit esse antequam negat esse. Primum ergo esse et simpliciter esse Dei solius est. Ergo non potest non esse.

IN CONTRARIO hujus est quod dicitur Sed contra. 1. In Psalm. xiii, 1: Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus. In corde autem dicere, est mente cogitare. Ergo mente cogitavit Deum non esse.

2. Adhuc, Job, xxii, 14 dicit impii ad Deum: Scientiam viarum tuarum nolimus. Et cum non possit cognoscere nisi per vias ejus, scientiam Dei non habent: et cujus scientiam non habent, cogitare possunt non esse: ergo cogitare possunt Deum non esse: ergo cogitari potest Deus non esse. I ad Corinth. xv, 34: Ignorantiam Dei quidam habent.

SOLUTIO. Quidam distinxerunt, quod est cogitatio per rationem in habitu, et per rationem in actu. Per rationem autem in habitu dupliciter, scilicet in habitu naturaliter impresso, et in habitu acquisito. Et in actu dupliciter, scilicet motu inferioris partis rationis quae dispositione etae et motu superioris partis quae contemplandis eternis inhaerescit. Dicit ergo, quod in habitu innato et actu superioris partis rationis Deus sic est, quod et non potest non esse, nec cogitari non esse: habitu autem acquisito qui frequenter erroneus est, et actu inferioris partis rationis qui serpentina sensualitate frequenter avertitur, Deus sic est, quod non potest quidem non esse, sed potest cogitari non esse, si scilicet inferioris dispositio ad superiori actualiter non referatur.

Sed haec solutio mirabilis esse videtur, Boetius enim in libro de Hebdomadibus secundum superiorem partem rationis motus secundum actum dicit: a Intellecto paulisper primum non esse bonum, adhuc multa sunt et alia et dulcia. Intelligibile ergo est secundum partem rationis, primum non esse bonum. Sed ad negationem boni sequitur negatio primi: quia in intellectu primum est quod sit optimum, et sicut dicit Aristoteles,
D. ALB. MAG. ORD. PRÆD.

καλόνσεβον, hoc est, bonum bonum.

Ergo etiam secundum superiorem partem rationis secundum actum motus, contingit intelligi vel cogitari Deum non esse. Et propter hoc dicimus, quod haec distinctio inducta nihil facit ad propositionum.

Sed dicendum, quod actus rationis, sive sit in parte superiori, sive inferiori, dupliciter consideratur. Comparatur scilicet ad libertatem rationis sive potentiae a qua elicitur: et sic dicit Avicenna, quod nihil affirmat quod non negare possit, et nihil negat quod non possit affirmare, nec aliquid cogitat a quo non possit averti. Et si trahitur passionibus vel errore, afficitur sicut oculus stans in fumo, ut dicit Aristoteles, et non videt quemadmodum oportet eum videre. Unde tunc frequenter dicit non esse quod est, et esse quod non est. Et hoc modo in corde dixit insipiens Deum non esse.

Est etiam actus rationis sive superioris sive inferioris comparatus ad formam sive quidditatem intelligibilis de quo cogitandoe ratiocinatur. Et haec comparatio duplex est, scilicet comparando eum ad rationes communes, vel ad rationes proprias. Si comparatur ad rationes communes (communia sunt quae in pluribus inveniuntur), tunc licet in universalis non eret, tamen in proprio frequenter erruit: sicut qui cognoscit mel per croceum et humidum fluidum, quamvis sciat mel tale quidem esse in communi, tamen sapit putabit fel esse mel, eo quod est croceum humidum fluidum. Et hoc modo errant qui non noscunt Deum nisi per rationes communes, scilicet quod creator est, quod primum principium est: quamvis non errant in ponendo Deum esse, tamen frequenter errant in ponendo hoc vel illud Deum esse, sicut et Alexander erravit dicendo primam materiam Deum esse. Cum hoc motu rationis, Deus sic est quod non potest non esse, nec cogitari non esse. Si autem fit per prope motus rationis: tunc intelligibile cogitat in prope natura, et tunc cogitabit Deum verissime et nobilissime esse, et maxime non posse non esse nec cogitari posse non esse. Et sic procedunt primæ septem rationes.

Ad id quod contra objectur, dicendum quod Anselmus hoc solvit, quod insipiens ideo dicit: Non est Deus, quia insipiens est, hoc est, quia sapientiam ejus quod dixit non habuit. Dixit enim non intelligendo dicibile, sed converteendo se ad cor proprium: per quod etiam dicitur in corde suo, malitia scilicet errorum et concupiscientiarum caecantium.


MEMBRUM III.

Utrum alia in comparatione Dei sint per se vel per accidentes, hoc est, utrum accidat eis esse, vel per se conveniat?

Tertio quaeritur, Utrum alia in compa-
ratione ejus sint per se, vel per accidens? Et hoc est quarrere. Utrum accidat eis esse, vel per se conveniat?

Quod autem omnibus accidat, et solus Deus per seipsum sit, sic probatur:

1. Omne quod est, creatum est: omne creatum, ante se causam habet: omne quod sui esse causam habet, secundum esse dependens est ad causam et esse non habet a seipso: ergo illud quod est et quod creatum est, esse habet ab alio, et secundum quod est esse non habet. Cui autem aliquid convenit habere ex dependentia ad alium et non convenit et secundum seipsum et secundum id quod est, per accidens convenit, secundum quod per accidens opponitur ei quod est secundum ipsum vel per se. Qumi ergo creato convenit esse per accidens, et non secundum ipsum, sive secundum quod est. Vult enim Aristoteles in I Posteriorum, quod hoc convenit secundum ipsum, ejus illud cui convenit tota sufficient et sola causa est, sicut triangulo rectilineo convenit, tres angulos habere aequos duobus rectis.

2. Adhuc, Illud quod est et creatum est, ante se non esse habet, et negative, quia nihil est: et privative, quia potentia est et non actu. Si ergo esse suum quo in effectu est, haberet secundum ipsum et per se, oporteret quod radicaretur in ipso, secundum quod ipsum reducitur ad sui originem. Non autem habet ante se nisi nihil esse et potentia esse. Vel ergo radicaretur in eo secundum quod ex nihil est, aut secundum quod potentia est. Si primo modo: tunc esse in effectu conveniret aliqui secundum quod ex nihil est secundum ipsum, hoc est, in quantum ex nihil est: quod esse non potest, nec etiam intelligi: quia secundum quod ex nihil est, nihil est. Et sequeretur, quod secundum idem res esset in effectu, et nihil, quae abhorret intellectus. Si autem radicaretur in ipso secundum quod potentia est, hoc stare non potest: qui

secundum quod in potentia est, non est in effectu: secundum esse autem et secundum principium ipsius esse in effectu est, et sic secundum idem per se et secundum ipsum et esset in effectu et non esset in effectu: quod stare non potest. Relinquitur ergo, quod esse non conveniat ei secundum id quod est, sed ex dependentia ad alterum, quod est fons esse et principium. In Deo autem opposito modo se habet. Esse enim divinum arte se non habuit non esse, nec in potentia est ad aliquid vel fuit: sed est in eo idem quod est et esse: et idcirco non convenit ei esse per alium, sed secundum seipsum: et ideo non convenit ei esse per accidens, secundum quod accidens opponitur ei quod est secundum ipsum. Et hoc est quod dicit Hilarion in lib. VII de Trinitate, quod esse non est accidens Deo, sed subsistens veritas, et manens causa, et naturalis generis proprietas: eo quod convenit ei secundum id quod est. Nulli autem alii secundum id quod est convenire potest: quia nihil aliorum secundum nihil quod est, nullo modo in potentia est, et nihil aliorum est semper, ita quod esse suum non esse non præcèserit.

In contrarium hujus est, quod

1. Esse prædicatum est de omnibus quae sunt. Aut ergo prædicatur ut accidens, aut prædicatur essentialiter, sive substantialiter, sive ut quid ejus de quo prædicatur. Si ut accidens, sequitur quod omnia quâ sunt, accidentia sunt in quantum sunt, quod est absurdum. Si autem ut quid ejus de quo prædicatur, sequitur quod esse convenit his quae sunt substantialiter, et non secundum accidens: et hoc est contra hoc quod ante prolatum est.

2. Adhuc, Cum dico, homo est animal, constat quod quærumque de prædicato per se dicuntur secundum primum modum dicendi per se, omnia de subiecto dicuntur, secundum illud principium quod etiam Aristoteles ponit in
principio Prædicamentorum: « Quando alterum de altero prædicatur ut de subjecto, quæcumque de prædicato dicuntur, omnia de subjecto dici necesse est. »

Dicitur autem animal substantia. Ergo homo substantia est: et est prædictio essentiālis, sive in quid, et non per accidens. Et dicitur substantia ens vel esse, sequitur, ergo homo et animal et ens et esse est in prædicatione essentiāli et in quid. Non ergo esse secundum accidens convenit his quàe sunt, sed potius ut manens causa et subsistens veritas, sicut et in Deo.

Solutio. Dicendum, quod primae rationes de necessitate procedunt, et sicut in philosophicis diximus, ubi de primo principio locuti sumus, trahuntur ab Aristotele in quadam epistola de præcipio universi esse, et Avicenna in metaphysica sua, ubi loquitur de primo principio.

Ad object. 1. Ad id autem quod objicietur in contrarium, dicendum quod multa sunt per accidens quàe non sunt accidentia secundum sui naturam, sicut animali accidit, quod sit homo: nec tamen est accidens, vel animal, vel homo. Et albo accidit quod sit homo, vel lignum: nec tamen accidens est homo, vel lignum: hoc enim modo accidit, quod secundum ipsum non convenit. Et hoc modo esse accidit his quàe sunt et creata sunt: quia secundum id quod sunt, non convenit eis, sed secundum hoc quod dependent ad alterum: secundum enim id quod sunt, ut dictum est, et nihil sunt et ex nihilo sunt, quàe ipsius esse non possunt esse principia. Et ex hoc sequitur, quod si de Deo quæratur, an est? quæstio per causam terminari non potest: quia nihil habet ante se. Si autem de creato quæratur, an est? quæstio terminabilis est: quia habet ante se id quod est causa esse.

Ad object. 2. Ad aliud dicendum, quod cum dicitur, homo est animal, prædicatio est per se et in quid. Similiter cum dicitur, animal est substantia. Cum autem dicitur, substantia est, prædicatio nec est per se, nec in quid, ut dicit Avicenna et Algaziel. Esse enim non prædicatur de substantia ut genus, vel differentia, nec ut potentia ejus, nec ut actus, sed prædictatur ut creatum primum ab alió participatum. Et ex hoc sequitur de necessitate, quod esse accidit omni ei quod est et quod creatum est, et quod nec genus, nec differentia, nec potentia, nec actus est de quo prædicatur. Et si sic est, non est subsistens veritas ejus, nec manens causa in ipso quod est radicata, nec naturalis generis proprietas, sed in solo Deo hoc sequitur. Et quando fit resolutio usque ad ens, non stat resolutio in eute ut in genere, vel differentia, vel specie, vel sicut in prima potentia, vel in primo actu, sed stat in ipso sicut in primo creato per alium participato ab omnibus quà creata sunt. Et hoc est quod dicit Philosophus in libro de Causis, quarta propositione, quod « prima rerum creatarum est esse, et non est ante ipsum creatum aliud. »

Ex hoc etiam ulterior sequitur, cum nullo sectore quiquam bonitatem quàe est a primo, participare possit in ea puritate quàe est in primo, quod nihil creatorum esse omnimode purum et verum habet, sed solum primum habet esse purum et verum et omnino et omnimode.

MEMBRUM IV.

Utrum non posse cogitari non esse, sit Deo proprium, aut etiam possit aliis convenire?

Quarto quæritur, Utrum hoc ipsum, non posse cogitari non esse, sit Deo proprium, vel etiam aliis conveniat?

Et videtur, quod conveniat etiam aliis.
1. Sicut enim in antehabitis dictum est, quod est, non potest cogitari non esse; dum est: falsum enim non potest intelligi: ergo nec intelligendo cogitari. De multis ergo cogitatur quod sunt, et quod non possunt non esse, et non possunt cogitari non esse dum sunt. Non ergo est Deo proprium hoc.

2. Adhuc, Necessaria sic sunt, quod non possunt non esse, et non possunt cogitari non esse: quia si cogitarentur non esse, sequeretur quod necessaria non essent necessaria. Multis ergo convenit non posse cogitari non esse. Non ergo solius Dei proprium est.

3. Adhuc, In primo de Calo et mundo probat Aristoteles, quod potentia ad semper esse, non potest inesse ei quod habet potentiam ad aliquando non esse: sequeretur enim, ut dicit, quod aliquando res non esset, et semper esset, quae sunt contradictoria. Ex hoc accipitur, quod cum necessarium sit aeterno et semper, ut Aristoteles dicit in VI Ethiciorum, quod nullum necessarium potest cogitari aliquando non esse. Si enim cogitarentur aliquando non esse, oporteret quod hoc cogitaretur secundum potenti Homae inesse ei ad aliquando non esse: et hoc non potest ei cogitari inesse, supposito quod sit necessarium. Multis ergo valde convenit non posse cogitari non esse: sic iterum sequitur, quod non erit soli Deo proprium.

**In contrarium hujus est quod**

1. Obiect Anselmus in Prosoloicis sic: «Quod aliquando non fuit, potest intelligi et cogitari non esse sicut non fuit: » omne creatum aliquando non fuit: ergo omne creatum potest cogitari non esse.

2. Adhuc, Omne quod aliquid non est, potest cogitari nusquam esse sicut aliquid non est: omne creatum aliquid non est, quia nullum creatum ubique est: ergo omne creatum potest cogitari nusquam esse et nusquam esse. Solus autem Deus qui ubique et semper est, non potest cogitari aliquid vel aliquando non esse, et per consequens non potest cogitari nusquam et nusquam esse.

**Solutio.** Supposita distinctione potentiae cogitativae sive rationis que superius posita est, ex comparatione potentiae ad cogitamentum vel cognitabile, dici mus quod secundum facultatem cognitabilis et non cogitantis soli Deo proprium est sic esse, quod non possit non esse, et non possit cogitari non esse. Et hujus ratio est: quia in omni eo quod creatum est, intelligitur aliquando non fuisse, et intelligitur secundum id quod est, ex nihil et nihil esse. Ex quibus relinquitur, quod potest cogitari de ipsis aliquando non esse, et quod non sunt, nisi per ipsius esse verum causam, et per esse causati influentiam. Omne enim quod est per causam efficientem, non est, nisi causa efficiens continue influat esse secundum actum.

Et quod quidam instant, quod domus est, quando adificator non adificat secundum actum. Nulla est instantia, ut dicit Avicenna in libro II Sufficentiae. Adificans enim et generans non sunt cause proxima et essentiales adificati et generati: sed sunt extrinseco cooperantes et disponentes ad hoc, quod aliquid adificetur vel generetur. Sed alia causa esse in figura domus proxima et efficiens figura illius quae dicitur domus, est con clavatio, vel contignatio, sive alia collectio, continens figuram in esse domus. Constat enim, quod non continent, nisi continentia tenetiam influentio secundum actum: et si ad modicum tenetiam non influeret, concideret domus. Similiter in generante causa proxima generati est formativa vis, que est in gutta generantis, que in matre format formabile ad esse, ut humidum maternum, quod materiae humidum vocat Philosophus. In nato autem substantiam membrorum format humidum nutrimentale: et si ad modicum non influeret hujusmodi formationem secundum actum quem influet et formabiliter et format et ei ad quod for-
mat, statim periret id quod generatum est. Et similiter se habet in causa esse, quae simpliciter causa est esse: et si ad modicum non influeret esse, periret omne quod est. Per quod probat Avicenna, quod omnium esse fieri est præter esse primi, quod ab alio esse non habet, sed ipsum secundum id quod est, suum esse est. Propter quod de ipso non potest cogitari, quod non sit: quia nullam ad non esse habet potentiam vel relationem. De omni autem creato hoc cogitari potest: quia omne creatum et potentiam et relationem habet ad non esse.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod licet quantum est de facultate cogitabilis, non possit cogitari simul esse et simul non esse: tamen utrumque contradictoriorum per se acceptum, et a relatione oppositionis quae secundum contradictionem est separatum, potest cogitari non esse. De Deo autem hoc nullo modo potest cogitari, propter causam que dicta est, scilicet quia non habet potentiam vel relationem ad non esse.

Ad 2. Ad alium dicendum, quod necessarium est tripliciter. Dubus modis secundum quid, et uno modo simpliciter. Secundum quid necessarium est, quod positione necessarium est alioque posito, ut si video te ambulare, necesse est te ambulare, non tamen te ambulare simpliciter contingens est. Secundum quid necessarium est, quod ex cohaerentia terminorum necessarium est, ut hominem esse animal necessarium est, eo quod unum clauditur in intellectu alterius:

cum tamen esse hominem simpliciter, et animal esse simpliciter, utrumque contingens sit. Simpliciter autem necessarium est, quod est ens necessae, et hoc est, quod nullam habet potentiam vel relationem ad non esse, quod soli essentiae divinæ convenit et ideo hoc solum non potest cogitari non esse. Necessarium enim positionis si secundum separatum a positione accipiatur, contingens est, et cogitatur non esse. Similiter necessarium quod est ex cohaerentia terminorum, si separatim a cohaerentia terminorum accipiatur, cogitatur non esse.

Et quod dicit Aristoteles¹, quod necessarium est æternum, non est dictum de substantia necessarii, vel de esse suo, sed de eo quod est necessarium secundum quod static subsidium necessitas est potest tamen secundum substantiam cogitari non esse. De hoc autem quod est ens necessae, non esse nullo modo potest cogitari.

Ad alium dicendum, quod potentia ad semper esse, et potentia ad aliquando non esse, simul esse non possunt in uno subjecto, sicut dicit Philosophus: subjectum tamen utiusque potentiae secundum substantiam acceptum, et a consequentia oppositionis separatum (oppositionis dico quae est inter necessitatem ad semper esse, et potentiam aliquando non esse) potest cogitari non esse, ut jam habitum est. Et sic relinquitur, quod soli Deo proprium est esse, et non posse non esse, et non posse cogitari non esse.

¹ ARISTOTELES, Lib VI Ethicorum.
QUÆSTIO XX.

De simplicitate essentiae divinae.

Deinde quaeritur de simplicitate essentiae divinae.
Et quaeruntur quinque.
Primo, An sit simplex?
Secundo, Qualis sit simplicitas ejus?
Tertio, Quanta sit simplicitas ejus?
Quarto, Utrum Deo proprium sit esse in fine simplicitatis?
Et quinto, Utrum comparatione divinae simplicitatis alia simplicia sint composita?

2. Adhuc, Cum dicitur Pater, sequitur, si Pater est, Deus est: non e converso, si Deus est, Pater est. Ergo in Deo est quoddam ut antecedens, et quoddam ut consequens, ut videtur. In omni autem tali natura compositio est ex natura antecedente et natura consequente. Videtur ergo, quod in divinis est talis composito.

3. Adhuc, In Deo constat, quod est distinctum et indistinctum: distinctum autem et indistinctum ad unum et idem non possunt reduci: sequeretur enim, quod idem esset communicabile et incommunicabile, et idem incommunicabile et communicabile, et sic contradictoria essent vera de eodem, quod es inconveniens. Videtur ergo, quod illud in quo est distinctum et indistinctum, sit compositum.

4. Adhuc, Constat, quod in Deo est aliquid quod de alio quod etiam in Deo est, non praedicatur, sicut innscessibilitas est in Patre, et paternitas, et innscessibilitas non est paternitas. In quocumque autem multa sunt, quorum unum non est alterum, composita sunt. In Deo videtur sic esse. Ergo in Deo compositio est, ut videtur.

5. Adhuc, Quidquid secundum aliquid comprehenditur, et secundum totum comprehendi non potest, habet hoc et hoc et est compositum. Deus, ut dicit Augustinus, secundum aliquid comprehenditur, sive videtur, et non secundum to-

MEMBRUM I.

Utrum Deus sit simplex? ¹

Pramo ergo quaeritur, An sit simplex?
Et videtur, quod non.

tum. Ergo videtur, quod in Deo sit compositio.

6. Adhuc, Negari non potest quin in Deo relativa sit. Dicit aulem Augustinus in libris de Trinitate, quod omne relativum aliquid est quam relatum: aliquid enim habet quo relativum est, et aliquid quo est. Ergo videtur quod in Deo compositio sit.


Sed contra:

1. Boetius in libro de Trinitate: «Quod non est ex hoc atque hoc, sed tantum est hoc, id vere est id quod est, et est pulcherrimum fortissimumque, quia nulli innititur. Quocirca hoc vere est unum, in quo nullus numerus.» Et loguitur de Deo: ergo in Deo nullus est numerus. In omni autem composito componentium numerus est. Ergo Deus compositus non est.

2. Adhuc, Deus primum principium est in efficientibus: sed primum principium in efficientibus simplex est: ergo Deus simplex est essentiae simplicitate: essentia ergo divina simplex est.

3. Adhuc, Primum in ratione sui habet, quod simplex sit: quia si dictur, quod compositum sit, tunc sequitur quod aliquid habeat ante se sicut componentia: et ex hoc sequetur, quod primum non esset principium, quod esse non potest, quia contradictoria verificantur de eodem. Omnes autem conveniunt, quod Deus primum est. Ergo necesse est, quod Deus simplex sit.

4. Adhuc, Ens necesse non est nisi quod nullam causam habet: Deus solus nullam causam habet: ergo Deus solus est ens necesse. Ens necesse nullo modo in potentia est: omne compositum in potentia est ad sua componentia: ergo ens necesse compositum non est. Solum Deus ens necesse est: ergo in Deo compositio non est.

5. Adhuc, Sic arguit Boetius in libro de Trinitate: «Id quod solum et essentialiter est forma, nec per se, nec per accidens subjectum esse potest. Deus solum et essentialiter forma est. Ergo nec per se, nec per accidens subjectum fieri nec potest.» Inde ulterior arguit Boetius: «Quod nec essentialiter, nec per accidens subjectum fieri potest, nullius compositionis est susceptibile. Deus nec per se, nec per accidens subjectum fieri potest. Ergo nullius compositionis susceptible est.»


Solutio. Firmiter credendum et te-
nendum est, Deum esse simplicem et incompositum, et secundum fidem, et secundum philosophiam, sicut conclusunt ultimae rationes.

Ad primum ergo dicendum, quod supposita in natura divina non distinguuntur suis distinguentibus ad esse substantiale distinctum, ita quod in esse substantiali et absoluto alius secundum esse divinum sit Pater, et aliud Filius, et aliud Spiritus sanctus, sicut Socrates et Plato distinguuntur sub homine, sed relationibus ad originem pertinentibus ad quemdam essentiae modum, quo alius secundum originem sit ex alio, et non alius ab ipso. De relationibus vero secundum originem dicit Boetius, quod nihil diversae essentiae adjicit relatum, nec mutat. Quod autem nihil adjicit vel mutat, compositionem non facit. Relatio ergo talis compositionem non facit: quin potius, ut dicit Avicenna, quo alius simplicius est, eo multiplicius est in relationibus. Et ideo modus existentiae per relationem, compositionem non inducit: quia nec naturam comunem particular in diversa, sed eamdem in numero in tribus relinquit et in uno esse divino.

Ad alius dicendum, quod in Deo non est natura antecedens, et natura consequens: quia in omni eo in quo[ ]natura est antecedens et natura consequens, per aliquid essentiae distincta est natura antecedens a natura consequente. Unde talis natura simplex esse non potest. Et hoc in Deo non est: quamvis sit ibi aliquid per modum antecedentis, et aliquid per modum consequentis: in quo tamen omnis et omnino idem est res quae antecedit, et res quae consequitur: quamvis modus existendi secundum relationem solam, quae nihil adjicit vel mutat de absolutis, alius sit antecedentis, et alius consequentis. Et super illum modum consequentia fundatur, cum dicitur, Pater est, ergo Deus est. et non sequitur e converso: idem enim est in antecedente et consequente, tamen secundum modum significandi diversum: propter quod illud quod attribuitur uni, non attribuitur alteri. Et haec etiam est causa, quare non convertibiliter se habent ad invicem.

Ad alius dicendum, quod distinctum esse in divinis, est per relationem originis, quae nihil affert vel variat vel mutat de esse substantiali vel absoluto. Et ideo in divinis esse distincti idem est cum esse indistincti, diversum tamen secundum existendi modum, super quem existendi modum diversum fundatur hoc quod dicitur, quod unum est communicabile vel incommunicabile, et alterum incommunicabile vel communicabile: unde communicabile est idem et quod est incommunicabile, sed modus existendi sive significandi diversus.

Ad alius dicendum secundum Anselmum, quod innascibile et Pater, et innascibilitas et paternitas, non dicunt quid existens, sed quemdam existentiae modum, sicut ab alio non esse, et alium ab ipso esse, quae sunt relationes principii ab ante et post. Jam autem habitum est, quod tales relationes nihil adunt, nihil variant, nihil mutant in esse simplici. Propter quod etiam Gilbertus Porretanus tales relationes potius dixit assistentes, quam inherentes: et ideo nullam conferunt compositionem. Innascibilis enim secundum omnes esse absolutum est idem cum eo qui est Pater, et e converso: quamvis innascibilitas quemdam modum dicit quem non dicit paternitas: sicut in puncto quod est finis et principium, alium modum dicit esse finem et alium modum dicit existendi principium esse: qui tamen modi nul•lam in puncto quantitatis faciunt compositionem.

Ad alius dicendum, quod cum dicit Augustinus, quod Deus secundum aliquid videtur, et non totus videtur, partitiva constructio est quae importatur in hac oratione secundum aliquid. Partitur enim in attributis et connotatis, et non
in partibus essentialibus vel integralibus divinæ essentiae. Et ideo hoc non impediet simplicitatem: quia in quantum aliquid simplicius est, eo plura habet attributa sicut relatum ad plura.

Ad alium dicendum, quod in creaturis sic est, ut dicit Augustinus, quod omne relativum est alius quam est relatum: quia in creaturis relationes ex motu et mutatione inas scentur: et oportet, quod alius sit id quod ex motu suo in ipso efficitur. In divinis autem, ubi relatio non dicit diversam existentiam, sed tantum diversum existendi modum, idem penitus est relativum habitu vel actu relatum, et suppositum quod refertur per relationem, nec differt ab eo nisi secundum existendi modum qui dictus est.

Ad alium dicendum, quod ubi discernentia formae sunt absoluta, vel res factientes discretionem, ibi necesses est quod discreta secundum esse absolutum diversa sint. Ubique autem discernentia non factiunt nisi existendi modum secundum relationem originis, ibi discernentia non factiunt nisi modum discernendi diversum in quibus esse discretorum absolutum idem est, sicut prius in exemplo puncti ostendimus.

Ad ultimum dicendum, quod in relatione duo sunt: unum ex genere, et alterum ex specie. In genere accidentis est et suum esse inesse, et quod hoc non manet in divina predicazione res relationis. Quia omne quod est in essentia divina, est idipsum quod divina essentia substantialiter; et omne quod est in divina persona, est idipsum quod divina persona substantialiter. Unde relatio quae est in persona, est ipsa persona. Ex specie autem habet sive ex speciali genere, quod ad alterum est: relativum enim hoc quod est, ad alterum esse est: et hoc modo non dicit nisi existendi modum. Et hoc modo, ut dicit Boetius, recipitur in divina prædicazione: quia res ejus hoc modo non dicit diversam rem a re quæ est substantia, quamvis diversum modum significandi, qui nihil affect compositionis, ut dictum est.

**MEMBRUM II.**

*Qualis sit simplicitas Dei?*

Secundo queritur, Qualis sit simplicitas ejus?

Est enim simplicitas multiplex, scilicet unitatis puncti in genere quantitatis, simplicitas etiam corporis homogenii, simplicitas principiorum substantiae, sicut materia et forma simplicia dicuntur: et simplicitas componentium quodcumque compositum: nisi enim illa essent simplicia, abiretur in infinitum. Et est simplicitas intelligibilium: quia non intelligitur nisi simplex.

Quæritur ergo, Qualis sit simplicitas divina?

Et videtur, quod sit ad modum unitatis simplex.

1. Simplex enim, ut dicit Boetius in libro de *Trinitate*, unitas formaliter una est in pluribus unis materialiter numeratis. Et similiter videtur in unitate essentiae quae una et simplex est in tribus personis.

Quod si concedatur, contra est, quod unitas simplicitatis in unitate est simplicitas determinata ad genus divinum: ergo est in ca et quod determinatur, et quo determinatur, et unum illorum non est alterum. Simplicitas autem divina non admittit diversitatem determinati et determinantis. Ergo simplicitas divina non est ad modum simplicitatis unitatis.

Similiter videtur, quod non sit ad modum simplicitatis puncti: quia dicit

---

Aristoteles: «Punctum est substantia posita in continuo, hoc est, quid positum. » Quod autem quid positum est, ab alio habet quod quid est, et ab alio quod positum est. Dicit enim Boetius in libro de Hebdomadibus, quod omne quod est, et hoc est, ab alio habet quod est, et alia quod est. In Deo autem idem est quod est, et quod hoc est. Ergo simplicitas divina non est ad modum simplicitatis puncti.

Adhuc, Nullo modo potest esse ad modum corporis homogenii, quod simplex dicitur. Corpus enim homogenium duplex est, scilicet elementum, et elementatum. Elementum autem non est simplex nisi secundum formam: quia sicut dicit Isacc in libro de Elementis, elementum est, quod secundum formam non resolvitur ad formam ali. In partibus autem materialibus et integralibus multimodam et quantitativam habet compositionem. Homogenium autem elementatum, quamvis partes cum toto in forma dissimiles non sint, nec pars etiam cum parte, sicut quaelibet pars carnis est caro, tamen componitur ex his quae diversae sunt essentiae, et in ipso composito essentiae retinent diversitatem. Simplicitas autem divina talis est, quae nihil diversitatis essentialis adm!it.

Objeunt tamen quidam contra hoc: quia Scriptura dicit Deum esse petram, et locum, et aliquando aquam, et hujusmodi quae corpora homogenia sunt. Sed hoc nihil est: quia talia symbolice de Deo dicitur, ut dicit Dionysius: et ideo per dissimiles similitudines proportionum ad aliquid, et non per naturam simplicis vel compositae essentiae in Deum referuntur.

Simititer non videtur esse talis simplicitas, qualis est principiorum substantiae. Quia principia substantiae quamvis ex essentia diversis non sint composita: tamen componibilia sunt ad invicem in toto et ad formam totius, quia terminatur sub esse totius compositi. Simplicitas autem divina in esse divino tamponibilitatem non admittit. Si enim cum alio posset componi, tunc cum alio possebis esset ad tertium, quod est inconveniens, et haberet alium aequipotens sibi ad componendum, quod majus est inconveniens quam primum. Et hoc tam in partibus essentialibus verum est, quam in partibus formalius essentialibus. In essentialibus enim una pars ut actus est, et alia ut potentia. In formalius autem essentialibus ultima differentia ut actus est, et ad omnes ante illam ordinatur in potentia generis. Horum autem nihil admittit simplicitas divina, quae tota agens actus purus est, nihil habens in potentia.

Si vero dicatur, quod est simplex ut componentia simplicia sunt, non videtur esse verum. Componentia enim secundum diversitatem suae essentiae numerantur in composito, et sic in composito est aliquid aliquid numeros. Dicit autem Boetius, ut praehabitus est, quod « in vero uno et simplici nullus est numerus. »


3. Adhuc, Secundum hoc Deus intraret in compositionem omnium existentium et commisceretur omnibus existentibus, quod est contra Philosophum in libro de Causis, propositione decima nona, ubi dicit: « Causa prima regit res creatas omnes, praeterquam quod commiscatur cum eis. » Simplicitas ergo Dei non est ad modum simplicitatis componentium.

Simititer, Non videtur esse ad modum simplicitatis intelligibilis.

4. Intelligibile enim simplex dicitur: quia a materia et appendiciis materiae depuratum est, eo modo quo universale abstrahitur a particulari et particularibus: nihilominus tamen universale ad-
mittit compositionem diversarum essentiarum: sicut species sive specialissima sive subalternam cum sit universale, composita tamen est ex genere et differentia. In Deo autem, ut dicit Boetius, nulla potest esse essentiarum compositio. Ergo simplicitas divina non est ad modum simplicitatis intelligibilis.

2. Adhuc, Intelligibile secundum id quod est, constitutivum est intellecti: alter enim non essent eadem principia intelligendi et essendi, quae eadem vult esse Aristoteles in I Physicorum. Et sic sic esset simplex Deus, tunc non esset separatus ab entibus secundum esse, sed potius immixtus eis, quod est contra Philosophum in libro de causis in jam dicta propositione decima nona.

Ex his videtur relinqui, quod simplicitas divina exemplum non habeat vel simile in aliqua simplicitate.

Sequitur contra. In contrarium hujus est, quod ea quae sunt in creaturis, et pertinent ad nobilitatem earum, exemplificata sunt a creatore. Et sic videtur, quod sic et simplicium similitudo est exemplaris, ita debeat esse similitudo inter exemplatum similitudinem et exemplarem, et simplicitas quae in exemplis non inventur, videtur etiam non esse in exemplari.

Soluto. Dicendum, quod simplicitas divina non habet exemplum eo modo quo divina est. Et hujus causa est, quia nihil secundorum potest participare aliquid bonitatum quae influet ei a primo secundum puritatem et veritatem qua est in primo. Unde in libro de causis super propositionem decimam nonam sic dicit commentum: «Causa prima et prima bonitas influit bonitatem super res inflatione una: verumtamen unaqueque rerum recipit exilla inflactione secundum modum proprie virtutis et sui esses. » Unde cum causati esse et virtus inferior sit, quam esse et virtus primi, omnes bonitates receptae a secundo, inferioris valde nobilitatis sunt in secundo quam fuerunt in primo. Unde sequitur, quod nihil secundorum vere simplex sit.

Et hoc etiam dicit Boetius in libro de Trinitate, quod vere unum est, in quo nullus est numeros, nullum in eo aliud praeter id quod est. In omni autem quod est citra primum, aliud est quod est, et aliud quo est, et propter hoc non vere simplex est, sicut patet in simplicibus quantitatis. Unitas enim in id quod est indivisibile, est potestia ad formam distinctae existens: quod autem unitas est, forma distinctionis est. Et ex his ducibus constitutur unitas in specie unitatis.

Similiter punctum in id quod est indivisibile, est possibile ad formam positionis vel situs in continuo. Formam autem positionis dico, ut ante, retro, supra, infra, in dextra, vel sinistra. Ab hae enim forma punctum habet quod punctum est: et ideo alius est in eo quod est, et alius quo est: propter quod ad modum divinæ simplicitatis non potest esse simplex.

In corpore autem homogenio licet una in partibus et in toto forma sit, tamen illa distincta per quantitatem et situm partium, dividitur divisione continuo: et ideo perfectionem divinæ simplicitatis non imitatur.

In principiis etiam substantiæ non potest esse simplicitas: quia licet ex aliis principiis substantiæ non componentur, tamen alius habent hoc quod sunt, et alius quo principia substantiæ sunt: hoc enim quod sunt, res quae-dam et substantiæ sunt: quia ex non substantiis non fit substantia, ut dicit Philosophus. Eo autem quo principia substantiæ sunt, utrumque principiorum dependentiam habet ad alterum. Materia enim dependet ad formam ut ad actum, et forma ad materiam ut ad id in quo habet esse distinctum et esse in effectu. Unde et in his et quod est, et quo est principium, non idem est: et ideo talia principia modum simplicitatis diviniæ non habent, nec attingunt.
Similiter dicendum est de componentibus. Componendum enim unumquodque id quod est aliud habet, et aliud quod est componens. Quo enim est componens, dependens est ad id quod secum componit: et omnia simul composita dependentia sunt ad formam compositi quod componunt: et non est in eis idem quod sunt, et quo sunt: et ideo ad simplicitatem Dei non perveniant.

Similiter intelligibile quod simplex est quodammodo, a particularibus scilicet segregatum per intellectum tantum, hoc quod est in ipso, natura quaedam est possibilis ad esse in rebus, et ad esse intellectu, licet secundum aliud sit esse in intellectu, et secundum aliud in rebus: unde aliud est in ipso quod est, et aliud quod intelligibile vel universale est. In prima autem causa, quæ Deus est, ut dicunt Avicenna et Algazel, omnino et omnimodum idem est esse, et quod est, et quo est.

Et ex his relinquitur, quod divina simplicitas in creatoris nullum habet exemplum.

Ad in quod objectur, dicendum quod est exemplum imitationis, et exemplum perfectæ aequalitatis. Et simplicitia in creatis exempla sunt simplicitatis divinae secundum qualemque imitationem: sed exempla esse non possunt secundum aequalitatem perfectam.

**QUÆSTIO INCIDENS.**

**Utrum Deus sit forma vel materia omnium?**

**Juxta** hoc quaeritur, Utrum Deus sit forma omnium, vel sit materia omnium?

Et videtur, quod forma.

1. Dicit enim Dionysius in libro de Celesti hierarchia, quod «esse omnium est super esse deitas».

2. Adhuc, Augustinus: «Verbum Dei forma est non format:» verbum autem Dei Deus est: ergo Deus forma omnium est.

3. Quidam etiam fuerunt, qui Deum animam mundi posuerunt, quæ ad se idealem formam existentem omnia format, secundum quod etiam Aristoteles videtur dicere de principio universi esse quod in creatione sua actus est ex actu, sicut in operante per artem medicinæ plaga est ex plaga, sanitas ex sanitate, domus ex domo.

4. Adhuc, Intellectus practicus per hoc quod est practicus, est forma omnium suorum operatorum: res autem create in Deo sunt eodem modo quo artificiata sunt in intellectu artificis, sicut dicunt omnes Philosophi tam Peripatetici quam Stoici: ergo videtur, quod Deus sit forma omnium suorum factorum.

5. Alexander etiam in quodam libello quem fecit de Principio incorporeae et corporeæ substantiæ, quem secutus est mæ de Creaturis, Quest. 12. Tom. XXXV.

---

1 Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XX. Art. 1. Tom. XXV hujusce novæ editionis. Cf. etiam IIæ Par. Sum-

2 S. Dionysius, Lib. de Celesti Hierarchia, cap. 4.
quidam David de Dinanto in libro quem scripsit de Tomis, hoc est, de divisionibus, dicit Deum esse principium materiale omnium. Quod probat sic: quia \( \nu \sigma \zeta \), hoc est, substantia mentalis primum formabile est in omne substantive incorpoream. Primum autem formabile in res aliquidus generis, primum materiale est ad illa: \( \nu \sigma \zeta \) ergo primum principium est ad omnes incorporeas substantias: materia autem possibilis ad tres dimensiones, primum formabile est in omnes corporales substantias: ergo est primum materiale ad illas. Quero ergo, Si \( \nu \sigma \zeta \) et materia prima differunt, an non? Si differunt: sub aliquo communi a quo illa differentia egreditur, differunt, et illud commune per differentias formabile est in utrumque. Quod autem unum formabile est in plures, materia est, vel ad minus principium materiale: propter quod in nono primum philosophiae dicit Philosophus, quod \( \nu \sigma \zeta \)que sunt in genero uno, eorum est materia una. Si ergo dicatur una materia esse materiae primae, et \( \nu \sigma \zeta \) erit primum materiae materia: et hoc ibit in infinitum. Relinquitur ergo, quod \( \nu \sigma \zeta \) et materia prima sunt idem.

Similiter Deus et materia prima et \( \nu \sigma \zeta \) aut differunt, aut non. Si differunt, oportet quod sub aliquo communi a quo differentiae illae exequunt, differant: et sequitur ex hoc, quod illud commune genus sit ad illa, et quod hoc genus materialis principii sit notitia ad illa, et quod hoc genus materialis principii sit notitia ad illa, et quod primorum materialium sit materia, quod inconveniens est, sicut prius habitum est. Et ex hoc videtur relinquu, quod Deus et \( \nu \sigma \zeta \) et materia prima idem sunt sexundum id quod sunt: quia \( \nu \sigma \zeta \)que sunt, et nulla differentia differunt, eadem sunt: Deus autem et \( \nu \sigma \zeta \) et materia prima sunt, et nulla differentia differunt, ut jam probatum est: ergo eadem sunt, dicente Aristotele in IX Topicorum, quod idem est, a quo non differunt differentia: et sic videtur, quod Deus sit materia omnium.

In contrario dicendum, quod

1. Hoc absurdissimum est: primum enim non commiscetur cum aliquo, ut dicitur in vicesima propositione libri Causrum: materiale autem principium commiscetur cum omnibus principiatis suis sive materiatis.


Solutio. Dicendum, quod Deus nec forma essentialis, nec materia aliquis est, nec esse potest.

Ad dicta Dionysii et Augustini dicendum, quod sicut dicit Bernardus in Canticis, « Deus est esse omnium, non materiale, vel essentiale, sed causale. » Et est causale secundum efficientem et formalem et finalem causam: quia est efficiens et formans et finiensi esse rei, sicut paradigma a quo fuint, et ad quod formantur, et ad quod finiuntur: cum tamen intrinsecum sit extra facta formata et finita existens, et nihil sit de esse eorum: sicut lignum ad figuram pedis forma, paradigma est ad omnes calceos qui fuint ad ipsum. Et quia hoc quod paradigmataliter forma est, ab eo quod essentiale forma est quidam nescierunt distinguere, sicut Anaximander et Democritus, sicut narrat Aristoteles in I Metaphysicorum, ideo dixerunt om-
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. IV, QUÆST. INCIDENS.

quia esse unum in forma. Et quia Deus prima forma est, dixerunt omnia esse Deum, quod est erroneum, sicut probatum est. Paradigma enim de suo esse essentialis nihil dat formatum, sicut sigillum de metallo nihil dat cera: sed figuram quae extrinsequae terminus ejus est, dat ei: ita tamen, quod totam retinet quae secundum esse est in metallo. Sic dicitur dare, eo quod simile imprimit in cera: quae tamen non est similis nisi per imitationem, et non per aequalitatem: deficit enim a figura sigilli in hoc, quod virtutem sigilli non habet ulterius sicut figura sigilli quae multa valet sigillare. Id autem quod sic factum quod quod omnia sua manet extrinsequum facto, et nihil de essentialis suis largitur facto, non potest esse forma essentialis factorum.

Ad alid dicendum, quod cum Deus causa prima sit, animae aliquus rationem habere non potest, nec celli, nec mundi, sicut in Physicis determinatum est. Anima enim quantumcumque perfecta sit, non nisi vitae et motus localis potest esse principium in eo cujus est anima, ut in libro de Causis probatum est: Deus autem universi esse principium est.

Adhuc, Anima essentialis est ei cujus est anima, hoc est, in quo facit vitam et motum, et est conjuncta ei cujus est anima. Deus autem principium est separatum, nulli essentiale et nulli conjunctum. Unde Hermes Trismegistus in libro qui dicitur Delphora ad Ascalapium: « Solus Deus, et merito solus ipse: ipse enim in se est, et a se est, et ipse totus est plenus atque perfectus; hujusque sua summa stabilitas est, nec aliquis impulsu, nec loco moveri potest: cum in eo sint omnia, et in omnibus ipse sit solus. » Non negatur tamen, quin Deus idealiter se habeat ad facta: omnia enim facta sunt ad ipsum sicut ad ideam.

Ad 10 quod objectur de intellectu, practico et operatis ab ipso, concedendum est: sed ex hoc non sequitur nisi quod Deus idealiter sit causa formalis omnium.

Ad 10 quod quaeritur de materia, dicendum quod sicut probatum est, Deus non potest esse materia rerum. Unde error illae et contra fidem et contra philosophiam est.

Et quod objectur de vis et materia, dicendum quod si vis primum formale est ad incorporeas substantias, et materia primum formabile ad materiales: quidam concedunt, quod vis et materia prima id quod sunt idem sunt: hoc enim necesse est concedere omnes illos qui corporalium et incorporalium dicunt esse materiam unam. Super quam positivem videtur esse fundatus liber qui dicitur Fons vitae, quem dicunt quidam factumuisse ab Avicebron Philosopho. Quod tamen ego non credo esse verum. Puto enim corporalium materiam esse unam primam: incorporalium autem nullam, ut expresse in libro de Trinitate dicit Boetius. Esse tamen in ipso corporalibus, in quantum facta sunt, primum subjectum, quod quasi fundamentum est eorum quibus ad esse perfectum determinatur, quod cum materia nec idem specie, nec idem genere est, sed similitudinem habet ad ipsam secundum proportionem. Sicut enim materia ad formas quibus determinatur se habet, sic ista se habet ut primum subjectum ad determinantia. Sed de his in sequentibus propria erit intentio quarendi.

Processus autem et Alexandri et David non valet: procedunt enim ac si omnina distincta et differentia sub aliqua communitate generis distinguantur et differant: quod patet esse falsum. Ens enim per se et ens per accidens distinguuntur: similiter ens actu et ens potentia: et tamen sub nulla communitate generis distinguuntur. Genus enim substantialiter pradicatur de sibi subjectis. Ens autem substantialiter non pradicatur de ente per accidens, et de ente in potentia: quia ens in potentia secundum id.
quod est, non est, nec habet esse nisi secundum quod dependet ad actum. Similiter ens per accidentem secundum id quod est, non est: esse autem habet secundum quod aliquidem habet ad substantiam, scilicet ut mensura ejus, vel dispositio, vel respectus. Et sic distincta sub communis secundum analogiam, non necesse est differentiis distincti constitutivis, sed modis quibus plura habent analogiam ad unum: et sic distincta non necesse est unum principium potentiale per modum generis vel materiae habere ante se.

Ex hoc ulteriorius patet, quod non procedit ratio qua probari videtur, quod Deus et vox et materia prima unum sint.

MEMBRUM III.

Quanta sit simplicitas Dei?  

Tatno quaeritur, Quanta sit simplicitas divinae essentiae?

In libro enim de Causis dicitur, quod sit in fine simplicitatis. Et hoc non videtur esse verum.

1. Non enim in fine simplicitatis est, in quo est aliquid quod est et esse. In Deo autem videtur, quod aliquid sit quod est et esse.  

Dicimus enim, quod in Deo est essentia sive natura divina. Dicit autem Philosophus in quarto Physicorum, quod nihil est in seipso. Ergo videtur, quod in Deo essentia sit sicut aliquid in alio: et sic videtur in eo differre quod est et esse.

2. Adhuc, Esse cui nihil additur ut determinans ipsum, esse commune est ut de omnibus praedicatum. Si ergo esse in Deo nihil additur: tunc esse divinum commune esse est quod de omnibus

praedicatur: et sic redit Anaximandri error qui in praecedentibus reprobatus est.

3. Si quis dicit, quod in his quae sunt sine materia, individuatio et determinatio sit per se ipsa. Hoc esse non potest: si enim determinaretur se ipso alicui, tunc idem esset determinans et determinatum, et communicabile et incommunicabile, et ens in potentia et ens in actu: quae omnino abhorret intellectus. Ens enim indeterminatum, in potentia ad ens determinatum est, sicut genus se habet ad speciem ut potentia ad actum. Ex eodem ergo non videtur esse in Deo esse et determinatum esse ad esse divinum: et sic aliquid videtur esse in Deo quod est, et quae est: et ita non est in fine simplicitatis.

4. Adhuc, Major est simplicitas et indifferencia in natura quae non admittit distinctionem personalem, quam in ea quae admittit: divina essentia admittit distinctionem personarum et pluralitatem: ergo videtur, non quod sit in termino simplicitatis.

5. Adhuc, Cum dicitur, Pater est Deus, Pater est pater, quero, Utrum eo sit Deus, quo Pater est, et e converso? Et videtur quod non, quia paternitate est Pater, deitate Deus: et si paternitate esset Deus, sequearetur quod non esset Deus in quo non esset paternitas, et sic Filius non esset Deus, et Spiritus sanctus non esset Deus: ergo aliquid est in eo paternitas, et aliquid deitas: et sic in Patre videtur esse numeros: sequitur ergo, quod non sit vere unum, et vere simplex, secundum dictum Boetii ante introducunt.

6. Adhuc, In Deo videtur esse multitudine accidentium. Dicit enim Aristoteles in primo prima philosophia, quod substantia nulli est accidentis: et quod accidentes est in uno, in nullo potest esse substantia: sed sapientia, virtus, et hujusmodi in creatis sunt accidentia: ergo

nostrae.

non possunt in Deo esse substantiæ : et sic videtur, cum sapientia, justitia, et hu-
justiæ multa sint in Deo, quod non sit in fine simplicitatis.
7. Adhuc, Negari non potest quin in
Deo proprie duo sint prædicamenta sal-
vata secundum modum suæ prædicatio-
nis, substantia scilicet, et relation. Hoc
enim supponit Catholica fides, et dicit
Boetius in libro de Trinitate. Et sic sunt
ibi duo, quorum unus non est alterum :
ergo numerus ; et per consequens sequi
videtur, quod non sit in fine simplicita-
tis, ut dicit Boetius.

IN CONTRARIUM hujus est quod dicit
1. Augustinus in libro VI de Trinitate, quod è Deus vere et summe simplex
est : et non autem est vere et summe simplex, nisi per abnegationem omnis
compositionis et omnis componibilitatis, et quod nullo modo contingat composi-
tione : ergo nec compositio in Deo est,
ne componibilitas, nec est contingens
compositionis. Dico autem compositione,
qui est unius multa in unum, sive uni
unione naturae, ut essentia unius
in unum compositum ut ex potentia et
actu : sive per modum congregations
in unum, sicut accidentia unitur in
subjecto uno. Componibilitatem autem
dico, sicut componentia liquida non sunt
tantum id quod sunt, sed conjunctam
habent habituinem qua se habent ad
iniciem ut potentia et actus, et omnia
ad compositum componentia ut stantia
et determinata sub forma compositi. Et
dico contingens compositioni, quod non
est nisi compositi, sicut universæ præ-
dicable de sibi subjectis (hoc enim non
prædicatur per verbum substantivum,
quod nota compositionis est, nisi in
quantum totum esse est) oportet quod
dicit formam que non contingit nisi
compositioni : aliter enim non diceret
totum esse compositi, et esset prædicatio
falsa, et sequetur, quod non esset idem
esse formale universalis et particularis,
qua omnia absurda sunt. Deus ergo
summe simplex est per negationem com-
positionis essentiales et accidentalis, et
per negationem componibilitatis, et per
hoc quod non contingit compositioni.
2. Adhuc, In omni genere quod prius
est, simplicius est, dummodo sit prius
per naturam : ergo quod omnium pri-
num est, simplicissimum est. Deus aut-
rem omnium primum est : ergo simplicis-
sumus est : sed superlativus rem suam di-
cit in termino : ergo omnium simplicis-
sumum est in fine simplicitatis.
3. Adhuc, Omne quod quocumque
modo compositum, vel componibile, vel
compositioni contingens est, aliis inniti-
tur vel quoad esse in actu, vel quoad
constitutionem. Primum impossibile est
aliis inniti : sequeretur enim, quod pri-
num non esset primum si alii inintere-
tur. Deus autem omnium primum est.
Ergo impossibile est alii inniti Deum.
Ergo nec compositus, nec componibilis,
nec compositioni contingens est.

SOLUTIO. Concedendum et firmiter
creendum, quod Deus in fine sive in
termino simplicitatis simplex est, ut pro-
bant ultimæ rationes. Et dicitur simplex
per abnegationem compositionis, et
componibilitatis, et quia non contingit
compositioni. Et hujus causa est, quia
Deus primum est, et ideo non composi-
tus : compositum enim posterioris est
componentibus. Et quia compositum
causatum est : primum autem causatum
esse non potest. Et quia in omni compo-
sito est potentia et actus, et sic aliquid
imperfectum : in Deo autem nihil imper-
fectum esse potest. Et quia omne com-
positum est agens non per se ipsum, sed
per aliquid quod in ipso est, quod est
vel forma substantialis vel accidentalis :
Deus autem causa est per seipsam agens.

AD I.

S. AUGUSTINUS, Lib. VI de Trinitate, cap. 6.
dictit fides, sed etiam in philosophia probaturn est. Quia quod est, in quantum est hoc quod est, nihil est et in potentia est, et esse non habet nisi ex dependentia ad alterum, sicut in libro Physicorum probatum est. Et ideo in Deo sicut in primo universi esse principium totum est esse quod in ipso est. Et si signatur ut id quod est, oportet quod illud quod est, idem sit cum esse. Et quod Aristoteles dicit, quod «nihil est in seipso,» dicit propter hoc, quod praeposito, in diversitate nota est, sive transitionis, et notat diversitatem continens et contenti secundum omnem modum. Et haec diversitas vera est in omnibus in quibus est diversum esse et quod est. In quo autem idem est esse et quod est, diversitatem notare non potest, nisi illo modo significandi per locutionem quam theologi diversum modum attribuendi appellare consueverunt. Et hujus causa est inopia sermonis nostri et intellectus: quia de simplicissimo esse, cui multa propter perfectionem suam attribuuntur, loqui non possimus nisi modo nostro, hoc est, ut de composito.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod esse divinum cum dictit divinum, non determinatur ut aliud ab alio, sive ut confusum a determinante confusionem suam, sed ut idem per idem aliter et aliter significatum.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod esse in divinis non est alterius receptibile, eo quod non est componible, sed excessu suo determinatur ad unum: omnia enim quae in ipso sunt ut bonum, sapiens, simplex, et hujusmodi, per superabundantium conveniunt ei: et ideo est unum solum quod seipso ut primum ab aliis omnibus habet distinctionem. Et si determinari videtur per aliquid, hoc non est nisi secundum modum significandi. Propter quod, Sapiens, xiv, 21: Incommunicabile nomen dicitur Deus: quia secundum seipsum incommunicabilis quid est.

Et ideo id quod objiciur de determinato et indeterminato et ente potentia et ente actu, locum non habet nisi in his in quibus diversum est determinans et determinatum.

Ad aliud dicendum, quod haec propositionis falsa est, quod major est simplicitas in natura quam pluralitatem personarum non admittit, quam in ea quae admittit. Habitudem est enim in predictis, quod quo aliquid simplicius est, eo plures habet habitudines: quia quo simplicius est, eo pluribus modis multa referuntur ad ipsum. Et ideo cum habitudinibus relationum originalium distinguantur personae, simplicissimum est esse, quod hoc modo in pluribus distinctis est unum, et majoris virtutis in simplicitate, quam id quod in se unum est et in uno tantum unum et in pluribus non unum. Et ideo dicit Richardus de sancto Victore in libro de Trinitate, quod simplicitas essentiae non obviavit distinctioni personarum, sicut nee simplicitas personae obviavit distinctioni notionum, et e converso. Habitudem est enim in prioribus, quod tales existend in modi nihil addunt vel demunt, nihil variat in eo in quo sunt.

Ad aliud dicendum, quod eodem modo realiter Pater est pater, et Pater est Deus: quia Pater est Deus, et paternitas est Deus, et Pater est deitas, et paternitas est deitas, et e converso. Differentium tamen in modo praedicandi. Et hujus causa est quae superius assignata est: quia scilicet relativum secundum inesse quo comparatur ad subjectum, in divinis modum praedicandi proprium non retinet, sed modum predicationis substantiae acceptat: et ideo in eo in quo est, nihil addit, nihil demit, nihil variat. Sed secundum quod relativum est, hoc est, secundum quod ad alterum est, in divinis retinet proprium modum predicatiovis: et sic non inept, sed ad alterum est, hoc est, non praedicat aliquid inesse absolute, sed praedicat modum quo alter ex altero est: et sic iterum nihil addit, nihil demit, nihil variat. Et ignorantia hujus distinctionis introduxit Arianam hae-
resim. Et ex hoc sequitur, quod primum sive Deus tantae simplicitatis sit, quod substantialiter omnia est quae in ipso sunt. Et hoc est quod dicit Augustinus, quod « Deus est omnia sua. »

Ad alium dicendum, quod haec propositione falsa est, Quod in uno est accidentem in alio non potest esse substantia, nisi addatur, quod in uno sit per eundem modum quo est in alio. Et in hoc sensu ponit eam Aristoteles. Probatur enim in libro de Causis, quod causatum est in causa per modum causae, et non per modum causali. Unde sapientia, justitia, bonitas in Deo sunt per modum primae causae et per modum simplicitatis prae, et ideo sunt in eo per indifferentiam substantiae. In causatis autem eo quod causatae bonitates sunt a primo, in ea nobilitate et simplicitate non percipiant qua sunt in primo, sed ununquodque recipit modo suo, et modo sua simplicitatis: propter quod accidentia efficientur in causatis.

Ad ultimum dicendum, quod relatio in divinis non retinet modum praedicationis proprium, ut jam dictum est, sed secundum hoc tantum, quia ad alterum est. Jam autem habitum est, quod talis habitudo in eo cujus habitudo est, nihil addit, nihil demit, nihil variat, et sic nullam affert compositionem.

Ex his relinquitur quasi ex corollario, quod Deus nec genus, nec in genere sit 1.

Genus enim cum determinatum ens dicat, compositum est: Deus autem compositus non est.

2. Adhuc, Genus omne confusum est, et in potentia ad alterum est: Deus autem perfectissime determinantem est, et non est in potentia ad alium.

3. Adhuc, Si in genere esset: tunc aut esset contentum in genere, aut reductum ad genus. Si contentum in genere, esset species vel individuum. Et si dicetur species specialissima sive subalternam, sequeretur quod esset quid compositum ex potentia et actu. Si autem individuum, sequeretur quod esset quid compositum ex subjecto et accidentibus: quae omnia inconvenientia sunt.

4. Praeterea, Si esset in genere, ens esset genus ejus. Ens autem genus esse non potest, ut probatur in tertio prae philosophiae. Omne enim quod constituitur in ratione generis, ab aliquo communis exit per oppositas differentias, quarum altera non participat naturam illius generis. Sed non potest esse differentia quae non participet ens: quia non entis nullae sunt differentiae et nullae species: ergo ens in naturam generis et rationem determinari non potest per aliquam differentiam, quae sit opposita differentiae ali non participanti ens: non ergo ens de Deo praedicatur ut genus, sed de eo praedicatur ut de simpliciter ente, a cujus entitate omnia entitatatem accipiant.


1 Cf. Comment. B. Alberti in I Sententiariam, Dist. VIII. Art 32. Tom. XXV nova editionis nostrae.
Si forte aliquid dicat, quod non est in uno genere, sed circumit omne genus ut ens, unum, verum, bonum. Contra est, quod id quod circumit omne genus, in substantia est substantia, in quantitate quantitas, in qualitate qualitas, et sic de alis. Sic autem Deum circumire omne genus absurdum est. Deus ergo nullo modo est vel genus vel in genere.

Et si objicitur, quod dicitur esse substantia et homo substantia: et prædicatur substantia de Deo sine conversione: et ideo videtur esse genus. Dicendum, quod non prædicatur ut genus, sed prædicatur ut commune secundum analogiam, quod secundum perfectionem suì esse et rationis est in uno, et in aliis secundum omparationem ad alium.

Patet ergo, quod Deus propter excessum suæ simplicitatis neque genus est, nec in genere per aliquem modum simplicitatis.

MEMBRUM IV.

Utrum Deo sit proprium esse in fine simplicitatis ¹ ?

Quarto queritur, Utrum Deo proprium sit esse in fine simplicitatis ?

Et videtur quod non.

1. In primo enim libro Sententiarium, distinctione octava, cap. Eademque, ex verbis Augustini in libro contra Maximum dicitur, quod « propri et vere simplex, est ubi nec partium, nec accidentium, nec quorumlibet formarum « ulla est diversitas, sive variatio vel « multitudo ² ». Hoc autem in multis est. In materia enim prima si non conjuncta quantitati intelligatur, nec partium, nec formarum, nec accidentium diversitas est. Ergo non soli Deo convenit esse simplicem in fine simplicitatis.

2. Adhuc, In Sex principiis dicitur, quod forma est simplici et invariabili essentia consistens: et sic non soli Deo convenit esse simplicem in fine simplicitatis: quia si forma non esset in fine simplicitatis, aliquid variaret esse ejus.

3. Adhuc, Boetius in libro de Hebdomainibus dicit, quod « esse est habere aliquid aliud præter quod ipsum est: » esse vero nihil habet admixtum: ergo esse in fine simplicitatis est: non ergo soli Deo convenit.

Si dicit aliquid, quod licet quod est et quo est simplicia sint, tamen componibilia sunt et sic non sunt in fine simplicitatis. Non videtur instare: quia etiam divina natura et composita et componibilia est cum humana in una persona: tamen in fine simplicitatis est.

Solutio. Dicendum, quod soli Deo convenit esse in fine simplicitatis simplicem.

Et quod objicitur de materia, quod non habeat partium vel formarum vel accidentium compositionem. Dicendum, quod tamen omnium illorum habet susceptibilitatem: et sic esse suum concretum est habitudinibus inherentibus sibi, quæ ut inhaerentes non transeunt in modum substantiae sicut in Deo, sed remanent accidentaliter inhaerentes: propter quod in fine simplicitatis esse non potest.

Ad alium dicendum, quod forma universalis compositioni est contingens: et ideo aliud habet quo forma est sive essentia vel natura, et aliud quo compositioni contingens est: sicut universale per aliud quoddam natura simplex est, et per aliud quo in multis est, et per aliud quo de multis est: et ideo in fine sim-


² I Sententiarium, Dist. VIII, cap. D, in principio.
Membrum V.

Utrum comparatione divinæ simplicitatis omnia alia sint composita?

Quinto quaeritur, Utrum comparatione divinæ simplicitatis alia simplicia sunt composita?

Et videtur, quod sic: quia


2. Adhuc, in libro de Causis probatum est in prima propositione, quod omne secundum per aliquid additum secundum est: omne autem creatum secundum est: ergo omne creatum respectu creantis compositum est, etiamsi in se simplex sit.

3. Adhuc, Quod non est in termino simplicitatis, aliquid intercipient de compositione, propter quod in termino simplicitatis esse non potest: sicut quod non est in termino albedinis, aliquid intercipient de nigredine, propter quod in termino albedinis esse non potest. Habitudin autem est, quod nullum creatum in termino simplicitatis est. Ergo omne creatum comparatum ad increatum aliquid habet compositionis.

Et hoc nequaquam judicio est verum, ita quod aliquid compositionis large summatur, sic quod componibilis, et contingere compositionis, aliquid compositionis dicitur. Omne enim creatum habituibus ad causas sui esse concretum est, et ideo in quantum creatum est, sine compositione non est. Increatum autem nec ad intrinsec constituentia, quae nulla habet, nec extrinsec qua quibus sit, essentiales habet dependentias vel habitudines. Et ideo concretum habituibus


\[\text{strae editionis.}\]
essentialibus non est, sed in termino simplicitatis simplex.

Et quamvis hoc verum sit et fides Catholica teneat, tamen Tertulliani haereticorum Deum ex corporalibus dicunt esse compositum, et animam habere et materiam: eo quod Scriptura attribuit ei manus, et caput, et pedes, et iram et hujusmodi: nescientes quod hoc symbolice secundum effectum eorum per figuras quae dicitur ἐνθρωπομεταβολή Deo attribuit.

QUÆSTIO XXI.

De incommutabilitate Dei.

Deinde quaeritur de incommutabilitate Dei.

Et quia incommutabilis causa æternitatis est, quaeritur consequenter de æternitate.

Circa incommutabilitatem quaeruntur tria.

Primo, An essentia divina sive Deus sit incommutabilis?

Secundo, Utrum aliquis motus vel mutatio Deo conveniat?

Tertio, Utrum incommutabile esse sit proprium essentiae divinae?

MEMBRUM I.

Utrum divina essentia sive Deus sit incommutabilis?

QUÆRITUR ergo primo, Utrum divina essentia incommutabilis sit?

Quod autem incommutabilis sit, probat

1. Richardus in libro de Trinitate, supponens hoc, quod omne quod mutatur, vel mutatur in melius, vel in pejus, vel in æquale. In melius mutari non potest quod omnino perfectum est: quia si habet melius ad quod mutatur, sequitur ipsum perfectum non esse. In pejus mutari non potest, quod verissime est: quia si in pejus mutatur, admixtum habet privationem qua meliori privetur: et admixtum habens privationem, non verissime est. Ad æquale mutari non potest, quod a seipso est: quia enim mutans semper æquale est, et omne mutans mutat ad suam speciem, id quod a seipso est, si mutat, mutat ad idem: sed non mutat, quia in omni eo quod est mutans, aliud est mutans, et aliud mutatum: quod autem a seipso est, non habet aliud quo sit, et quod sit: si ergo mutaret se de statu in statum, sequeretur quod a seipso non esset. Cum ergo Deus perfectissime et verissime et a seipso sit, sequitur quod nec in melius, nec in pejus, nec æquale mutari possit, et sic penitus incommutabilis est.

2. Adhuc, Augustinus, et ponitur a Magistro in octava distinctione libri primi Sententiarum: « Quod mutatur,
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. IV, QUÆST. 21.

« non servat ipsum verum esse: et quod
● mutari potest, etiam non mutetur,
● potest quod fuerat non esse. Ideoque
● illud solum quod non tantum non mu-
● tatur, verum etiam omnino mutari non
● potest, verissime dicitur esse, id est,
« substantia Patris et Filii et Spiritus
● sancti.» Hec Augustinus scribit in libro
V de Trinitate 1. Ergo videtur, quod
Deus omnino sit incommutabilis.

3. Ahduc, Omne quod nullo modo in
potentia est, nullo modo mutabile est:
quod verissime est, nullo modo in po-
tentia est: Deus verissime est: ergo
nullo modo mutabilis est. Omnis enim
mutatio de potentia est ad actum: poten-
tia autem permixa privationi est: et
quod permixturn privationi est, non ve-
risisse est: ergo quod verissime est,
incommutabile esse non potest: ergo Deus
commutabilis esse non potest.

4. Fortius obiciatur per hoc quod dicit
Aristoteles, et confirmat Augustinus in
libro VIII super Genesim ad litteram 1,
et Boetius in libro de Consolazione philo-
sophiae, quod « omnis motus ab immo-
bili est. » Si ergo hic motus ab hoc im-
mobili: et motus simpliciter a simpliciter
inimobili: sed Deus est a quo omnis mo-
tus: ergo Deus simpliciter immobili et
incommutabilis est. Et hoc sequitur ex
conclusione Aristotelis in fine octavi
Physicorum, ubi dicit, quod « motor
primus est indivisibilis et impartibilis,
non habens magnitudinem penitus. »
Omne enim quod movetur, divisible est,
sicut dicitur in libro de Causis, proposi-
tione septima, qua dicit, quod « intelli-
gentia est substantia quae non dividitur. »
Quod exponens dicit: « Omne divisibile
non dividitur, nisi in multitudinem, aut
magnitudinem, aut motum suum. Cum
ergo res est secundum hanc dispositione-
nem, quod scilicet aliquo modo sie divi-
ditur, est sub tempore: sed intelligenter
non est sub tempore, sed cum aeternit-
tate: ergo intelligentia est substantia quae
non dividitur. » Si autem hoc convenit
intelligentie, multo magis cause pri"mæ,
qua sicut ibidem dicitur, ante aeternita-
tem est. Hoc est quod dicit Boetius in li-
bro de Consolatione philosophiae:

Stabilisque manens das cuncta moveri.

Amplius, In hymno Ambrosii:

Rerum Deu

 tenax vigo,

Immota in te permanens,

Lucis diurnae tempora

Successibus determinans.

Hoc etiam innuitur in principio VI
Physicorum: « Si enim primus motor
esset mobilis, sequeretur quod motus esset
ante primum motum. » Et sequeretur,
quod motus alterationis esset primus in
genere motus: quae absurda sunt. Pro-
batum est enim, quod primus in genere
motus, est localis motus, et primus inter
locales motus est motus celi, et ante illum
nihil est quod moveatur vel mobile sit.

Adhuc, Jacobi, 1, 17: Apud quem non
est transmutation, nec vicissitudinis obum-
bratio.

Adhuc, Malach. iij, 6: Ego Dominus,
et non mutor.

Adhuc, Numer. xxii, 19: Non est Deus
quasi homo, ut mentiatur, nec ut filius
hominis, ut mutetur.

Ex his omnibus concluditur, quod
Deus incommutabilis est penitus et om-
nino.

IN CONTRARIUM EST QUOD

1. Dicit Augustinus in lib. VIII su-
per Genesim ad litteram 2, quod « spiri-
tus creator movet se, sed nec per tem-
pus, nec per locum. » Quod autem mo-
vet se, aliquo modo mutabile est. Ergo
Deus aliquo modo mutabilis est.

1 S. AUGUSTINUS, Lib. V de Trinitate, cap. 2.
Cf. 1 Sententiarum, Dist. VIII, cap. C. post ini-
tium. Tom. XXV nostræ editionis, pag. 243.

2 S. AUGUSTINUS, Super Genesim ad litteram,
Lib. VIII, cap. 21.

3 Idem, ibidem, cap. 20.
2. Item, Videtur per dictum Apuleii quod induxit Augustinus in libro de Civitate Dei, quod Deus est motu et ratione mundum gubernans. Constat autem, quod non est gubernans nisi motu sui: videtur ergo, quod aliquo modo mutabilis sit.

3. Adhuc, Appropriari et elongari motus sunt: et hodie Deo dicuntur, Jacobi IV, 8: Appropinquate Deo, et appropinquabit vobis.


3. Adhuc, Movere est aliter se habere quam prius, ut dicit Aristoteles in III Physicorum: sed Deus aliter se habet modo quam ab aeterno: modo enim se habet ad creaturam ut creator, gubernator, et conservator: et hoc modo ab aeterno se non habuit ad creaturam: ergo videtur, quod Deus sit mutabilis.

6. Adhuc, Aristoteles in III Physicorum et in secundo de Anima vult, quod duplex sit motus alterationis. Unus qui est de potentia ad actum, sive qui est de contrario in contrarium, ut cum de albo fit nigrum, vel de ignatante scens. Alius motus qui quis de oti0 sive de habitu mutatur ad actum, ut cum quis de non considerante sit considerans, vel de habitu actualiter agens. Dicit enim Averroes super II de Anima, quod habitus est quo quis aliquid sit: cum voluerit. Tali autem modo videtur Deus alterari: quia de non creante fit creans (hoc constat), de non gubernante fit gubernans, et sic est in multis aliis. Unde Augustinus in lib. I super Genesim ad litteram dicit, et ponitur in Glossa super illud Genesis, ut, 18:

\[Dicit quoque Dominus Deus: Non est bonum hominem esse solum.\]

Ibi quareit Augustinus, Quare igitur Dominum Deum, cum ante non dixerit nisi simpliciter, Deus? Et respondet, quod Dominus dixi non poterat, cum servum non habe-

movere dicitur per effectum naturae, vel gratiae, vel gloriae, quando scilicet per effectum aliquem incipit in aliquo esse, per quem prius in illo non fuit, qui secundum se ubiqueste est et in omnibus.

Unde talis motus ad Deum non referetur, sed ad ejus effectum. Et hoc inuit Augustinus cum dicit, quod nec movet se per tempus, nec per locum. » Si enim motus in ipso esset, oporteret quod vel per tempus, vel per locum moveretur. Similiter dicitur, Sapient. vii, 27, de spiritu sapientiae, quod per nationes in animas sanctas se transfect, amicos Dei et prophetas constituit.

Ad aliud dicendum, quod Deus motum mundum gubernat, qui ab ipso est, non qui in ipso est. Dicit enim Aristoteles in III Physicorum, quod motus est actus moventis, et actus mobilis. Sed est actus moventis, secundum quod est actus perfectus qui a perfecto est, quod est movens: omne enim movens perfectum est, et in actu: et primo motor perfectissimus est, et ipse actor est. Secundum autem quod est actus imperfectus, sic est in mobili sicut in subjecto, et sicut in imperfecto quod motu perfectur. Et ideo ibidem dicit Aristoteles quod motus dicitur actus imperfectus, qui est imperfecti actus: » et sic non cadit in Deum. Et quando dicitur incommutabilis Deus, praesidio in, non privat potentiam movendi active, sed privat potentiam mobilitatis passiva.

Ad aliud dicendum, quod motus appropinquationis et elongationis non referuntur ad Deum, nisi secundum effectum, ut paulo ante dictum est. Et hoc probat Dionysius in libro de Divinis nominibus, de virtute orationis, ponens duas similitudines. Unam de multi luminis catena de coelo dependente, in qua manus mutans per annas et annas ascendendo, a terra quidem exaltatur et coelum sibi appropinquat, non veni depositione, sed sui ad coelum exaltatione. Secundam ponit in rupe vel petra immobilitate stante juxta aquam, ad quam cum quis trahit navim vel impellit, ad ipsam appropinquat vel ab ea elongatur, non motu petrae, sed motu navis.

Ad aliud dicendum, quod mobilior dicit esse sapientia per effectum: quia sicut ibidem dicitur, Sapient. vii, 24, attingit ubique, et omnia disponit: quod nulli aliarum causarum convenire poterit.

Ad aliud dicendum, quod non aliter se habet nunc Deus quam ab aeterno. Et quod dicitur creator et conservator, per relationem dicitur, quae non per mutationem sui fit in ipso, sed per mutationem creaturae, quae nunc fit ut creata, conservata, gubernata, ex cujus relatione ad creatorem operat quod cointelligatur correlatio creatoris ad ipsam, quae nihil novi dicit in ipso, sed aliquid novi dicit ab ipso: et hoc importatur in hoc nomine, creator. Jam enim in tractatu de simplicitate Dei determinatum est, quod relatio secundum hoc quod est accidentes, et suum esse inesse, non manet in divina praedicatione, sed suum modum praedicandi mutat in modum praedicandi substantialia. Secundum autem quod relatio est, esse suum ad aliud est, et nihil praedicat per modum inhaerendi: sed hoc quod praedicat, praedicat per modum ad se habendae. Tales autem habitudines ex uno mutato secundum veritatem, in multis innascuntur secundum intellectum. Et hujus exemplum dant Boetius et Avicenna in statua alicubi stante a dextris, quo recedente ad oppositum, statim eadem statua sine sui mutatione efficitur a sinistris. Augustini autem exemplum in libro de Trinitate est de nummo, qui sine sua commutatone ex commutationibus ejus cujus est, aliando est pretium, et aliando est pignus, per relationem numeri ad id pro quo commutatur. Melius omnibus exemplum est quod Euclides in libro de Fallacia visus a Platone acceptum ponit de re-

1 S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus,
flexione quae fit ad speculum planum, ubi dextera eodem modo manentia effi-
ciuntur sinistra, et sinistra dextera. Sic eodem modo manens Deus per respectum
creaturae ad ipsum, creator dicitur, et non creator, sine sui mutatione.

Ad alium dicendum, quod sicut objectum est, alteratio duplex est: sed de otio
ad actum, sive de habitu ad actum non
mutatur nisi ea quae agunt passibilia
existentialia. In his autem quae non sunt
passibilia, sed uno modo se habent et
per essentiam agunt, de non agentibus
fiunt agentia sine mutatione. In talibus
enim agens uno modo se habet, et non
dicitur agens nunc, et non prius, nisi
per hoc quod actum nunc est et non
prius. Et exemplum in sole, qui semper
eodem modo se habet in illuminando:
nec dicitur ceram liquefaciens et lutum
condensans nunc et non prius, nisi per
hoc quod cera liquefacta et lutum con-
densatum est nunc et non prius: talia
enim uno modo se habentia non muta-
tione sui, sed mutatione acti faciunt ea
quae faciunt.

Ad alium dicendum, quod cum dicitur,
volutit nunc quod non prius, in his quae
impossibilitur agunt per voluntatem tales
determinationes determinandum voluntatem
sive cum qui voluit respectu volit, et
non respectu volentis: et ideo mutationem
dicunt in volito, et non in volente.
Ab aeterno enim voluit ut nunc fieret,
sed voluitum nunc est, et non ab aeterno.

Ad ultimum dicendum, quod non est
simile de relatione personali qua persona
procedit de persona, et de aliis relativus
qua ad creaturam sunt. Relationes enim
personales super actus sunt fundatae sub-
stantiales, quibus persona accipit sub-
stantiam et omnia quae substantiae sunt.
Et ideo si mutatio esset in talibus relationibns, sequeretur quod mutatio esset
in substantia. In relationibus autem quae
ad creaturam sunt, fundatur ratio su-

per actum voluntatis, et super actum ex-
terius: qui fieri possunt sine mutatione
agentis, ut dictum est, in his in quibus
actum dependet ad agens per suam sub-
stantiam, sed agens non dependet ad
actum.

MEMBRUM II.

Utrum motus vel mutatio aliqua con-
veniat Deo?

Secundo quaeritur, Utrum motus vel
mutatio aliqua Deo conveniat?
Et videtur quod sic.

Multipliciter enim aliquid referitur ad
motum vel mutationem: quaedam enim
ut subjectum mutationis: quaedam ut
terminus mutationis. Et hoc dupliciter,
scilicet a quo, et ad quem. Et videtur,
quod omnia ista Deo conveniant.

1. Sicut enim quamvis Deus sit simplex,
multiplex tamen dicitur in effectu: ita
quamvis secundum substantiam sit im-
mutabilis, tamen dici potest mutari in
causalitate, quia aliquando causatum est
a Deo, aliquando non.

2. Iterum constat, quod mutatio est ad
ipsum, ut dicit Augustinus in I Confes-
sionum: « Fecisti enim nos, Domine,
ad te, et inquietum est cor nostrum
donec ad te perveniam ». Et mutatio
est ab ipso: quia, Lucæ, xv, 13, filius
prodigus a patre abit in regionem lon-
ginquam, qui Deum designat. Item,
Mutatio est in ipso. Act. xvi, 28: In
ipso vivimus, et movemur, et sumus.

De omnibus autem his dicit Aristote-
les, quod aliquo modo moventur, vel
sicut ea quae moventur, vel sicut ea ad
quaest mutus aliquis. Ergo modus ali-
quos mutus potest Deo attribui.

1 Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Senten-
tiarum. Dist. V, Art. 16. Tom. XXV hujusce

nova editionis.

Solutio. Nullus modus motus potest Deo attribui, nec secundum sidem, nec secundum philosophiam. Et hoc ideo est, quia sicut probatur in libro de Causis, creatura sive creatum non potest considerari nisi duobus modis, scilicet secundum id quod est, et secundum esse. Secundum id quod est, nihil et ex nihil est, ut dicit Avicenna. Secundum esse autem a prima causa est. Mutabilitas autem creaturarœ accidit secundum id quod est: et ideo mutabilitas ad id quod est, referri non potest: non enim accidit creato secundum quod ab ipso est, sed secundum id quod est, et sic ex nihil et nihil est: propter quod creator nullo modo mutabilis esse potest.

Ad autem quod objicitur in contrarium, dicendum quod unitas et multiplicitas in effectu consequuntur esse creaturarœ, in quantum ab aliquo est et in quantum est: et ideo cum perfectum esse creaturarœ consequuntur, in Deum aliquo modo referri possunt.

Ad quo quod objicitur, quod multipliciter aliquid referitur ad motum, dicendum quod Deus non referitur ad motum sicut terminus ad quem quem includit motus. Nec referitur ad motum sicut terminus a quo qui abjicitur in ipso. Nec in ipso est mutatio sicut in eo quod est mensura motus vel mobilis: sic enim iteratur in mobili vel motu secundum esse: locus enim in quo est motus, secundum esse aliquod iteratur in mobili: quia ex ipso et ad ipsum est motus. Tempus autem secundum nunc, quod est substantia motus, iteratur in motu: quia sicut dicit Aristoteles in IV Physicorum, tempus est numeros motus secundum prius et posterius. Deus autem nullo istorum modorum referetur ad motum, sed sicut movens immobile et continens omne quod movetur.

Adhuc autem, Nullus modus motus potest referri ut aliquo modo mobile sit. Si enim motus dicatur ad ipsum, ille motus est in appropinquante ad ipsum. Si dicatur ab ipso, motus est in deferente, sicut paulo ante monstratum est. Mobilitas autem in ipso non per iterationem ipsius est, sed per continentiam, ut dictum est. Sed in Deo nullo modo poni potest mutabilitas: et ideo penitus immutabilis est.

**MEMBRUM III.**

*Utrum incommutabile esse proprium sit divinœ essentiae?*

Teardo quaeritur, Utrum incommutabile esse proprium sit divinœ essentiae?

Et videtur, quod non.


2. Si dicatur, quod incommutabilitas Deo convenit per naturam: Angelis autem et animabus beats per gratiam, vel per aliquam bonitatem fluentem a primo inmutabili, sicut videtur Pluton dicere in Timaeo: « Dixi deorum quorum opifex paterque ego: natura quidem mutabiles, voluntate autem mea permanentes. » In contrarium est quod Angelus et intelligentia secundum sui naturam signacula sunt divinœ incommutabilitatis, et anima secundum sui naturam imago incommutabilitatis ejusdem. Dicit enim Cassiodorus, quod a temporale per hoc quod incipit et desinit, non est aeterni nisi vestigium: quia non convenit cum eo nisi in confusa et indeterminata quadam durab...
tione. »Æviternum autem quod incipit et non desinit, et stat in esse substantiali uno modo, imago est æternitatis: quia cum ea convenit et in modo durationis in substantia, et in cæritia finis: licet deficiat ab ipsa, quia æternum non habet principium, æviternum autem habet.

Unde dicit idem Cassiodorus, quod « si anima fine clauderetur, imago Dei non non esset. » Ergo et Angelus et intelligentia et anima per naturam immutabilia sunt, et non solum per gratiam. Non ergo soli Deo convenit immutabile esse per naturam.

Sed contra. IN CONTRARIUM hujus est adhuc,

1. Quod dicit Apostolus, I ad Timotheum, vii, 16: Quiæ solus habet immortalitatem. Super quod dicit Augustinus in primo de Trinitate: « Cum anima quodammodo immortali esse dicitur et sit, non diceret Apostolus: Solus Deus habet immortalitatem, nisi quia vere immortalitas incommutabilis est, quam nulla creatura potest habere, quoniam solius creatoris est. »


3. Adhuc, Augustinus contra Maximinum: « In omni mutabili natura nonnulla mors est ipsa mutatio: quia factum aliquid in ea non esse quod erat et esse quod non erat. » Hoc autem in Angelis et in intelligentiis et in animabus est. Angelus enim et anima mutatur secundum gratiam et peccatum. Intelligentiæ autem secundum influentias bonitatum a primo, et secundum influentias illuminationum, purgationum, et perfectionum, et a primo, et a se invicem, ut dicit Dionysius, secundum quod purgantur a dissimilitudinis habitu, et assimilantur per illuminationem acceptam,

quam prius non habuerunt, et perfectur secundum reductionem inferioris in superiorem secundum aliquid intelligibile secundum quod prius reducti non fuerint.

SOLUTIO. Ad hoc solvendum est per dictum Augustini in libro contra Maximinum dicentem, quod « cuicumque creaturae rationales praestatur ut peccare non possit, non est hoc naturæ propria, sed Dei gratiam. » Et ideo solus Deus, ut ait Apostolus 1, habet immortalitatem qui non cujusque gratia sed natura sua propria nec potuit nec potest aliqua conversione mutari. Et ideo soli Deo convenit omnino et penitus incommutabilem esse. Cujus probatio efficacissima sumitur a dicto Boetii in libro de Hebdomodiibus, ubi dicit, quod « quod est, habere potest aliquid prater ipsum quod est, esse vero nihil habet adnumtum. » Ex quo relinquitur, quod omne id quod mutatur, diversum habet quod est, et esse. Unde id in quo est idem quod est et esse, immutabile est penitus et omnino. Et causa hujus est, quia esse nullius rei potest esse subjectum, nec per se, nec per accidentes, nec aliquo modo referri potest ad motum, quamvis hoc esse referri possit ad motum ut terminus. Ex hoc ulterior relinquitur, quod omne causatum eo quod aliud habet esse et quod est, mutabile est: quia sicut dicit Damascenus, « quod a versione incipit, versioni subjacet et mutationi. » Est autem mutatio duplex, ut dicit Damascenus, ad esse scilicet, et in esse: et hoc est dictum, ad esse hoc, et in esse hoc. Ad esse, sicut generatio, et opposita ei corruptio. In esse salvato duplex est mutatio, scilicet in esse substantiali, et in esse accidentali. In esse substantiali mutari convenit temporalibus, quæ non immediate sed per motum corporis quasi per instrumentum exequunt ab aeterno. Et in his dicimus, quod secundum esse sub-

1 S. AUGUSTINUS, Lib. I de Trinitate, cap. 1.

2 Cf. I ad Timoth. vi, 16.
stantiae fuit, est, et erit. In esse accidentali mutatur etiam ea quae immediate sunt ab æterno, sicut Angeli et intellectus et animae, quae per affectiones et receptiones bonitatum et malitiarum mutatur. Per loca autem mutatur corpora. Dicit enim Aristoteles in libro de Caelo et Mundo, quod omne corpus secundum locum mutabile est. Omnino autem immutabile esse, proprium est essentiae divinae.

Ad primum ergo dicendum, quod Angeli, intelligentiae, et animabus, non convenit immutabilitas, nisi illa sola quae est ab esse substantiali, et non convenit eis immutabilitas illa quae est ad esse, nec illa quae est in esse accidentali per naturam, sed per bonitatem continentis: quia pro certo per affectiones mutabiles sunt, et de contrario in contrario mutarentur, nisi bonitate creatoris in bono confirmarentur: et in esse substantiali mutarentur, et in nihilum tendent, nisi manu et bonitate creatoris continenterunt, ut dicit Gregorius.

Ad dictum autem Cassiodori dicendum, quod verum est, quod temporalis in puerioribus imitatur aeternum, quam aeviternum: et ideo temporalis vestigium, aeviternum autem imago. Et propter idem Angelus signaculum, anima imago, corpus vestigium Dei dicitur. Et hoc habent in natura, non nisi quantum ad illam immutabilitatem quae est in esse substantiali: et quia creatum opus voluntatis est, ut dicit Damascenus, et non naturae: ideodicit Plato: «Voluntate mea sic permanentes.» Immutabilitatem autem quae est ad esse, nullo modo habet, nec per gratiam, nec per naturam: hoc enim sic soli Deo convenit, quod nulli creato penitus communicabils est. Similiter incommutabilitatem in esse substantiali et accidentali quaedam creatae habent, sed per gratiam, non per naturam. Et hoc verum est et secundum fidem et secundum philosophiam. Esse enim, ut in libro de Causis probatum est, continuus fluxus est ab ente primo in omne quod causatum est vel creatum est.
TRACTATUS V.

DE AETERNITATE, AEVITERNITATE, ET TEMPORÆ.

Deinde quæritur de æternitate.
Quæruntur autem de æternitate tria, scilicet de nunc quod est substantia faciens æternitatem.
Secundo, Quid sit æternitas constituta ab ipso nunc?
Tertio, De comparatione æternitatis ab æviternum et temporale.
Circa primum quæruntur duo.
Primo, Quid sit nunc æternitatis?
Secundo, Utrum idem nunc sit constitutivum æternitatis et temporis? et, de comparatione nunc æternitatis ad nunc æviternotatis et nunc temporis.

QUÆSTIO XXII.

De nunc quod est substantia faciens æternitatem.

MEMBRUM I.

Quid sit nunc æternitatis?

Ad primum sic proceditur.
1. Boetius in libro de Trinitate: «Tantum inter nostrarum rerum præ-
sens, quod est nunc, interest ac divinarum rerum, quod nostrum nunc quasi tempore currens facit sempiternitatem: divinum nunc permanens, neque movens sese atque consistens, æternitatem facit. » Videtur ergo, quod substantia æternitatis æternitatem seipsam faciens, sit nunc stans et sese non movens.
2. Adhuc, Gilbertus: «Sicut est una singularis et individua et simplex et solitoria mora, qua Deus ipse fuit, est, et erit æternus. Ipse namque et est, et est
Deus, et est aeternus: sed est et est Deus essentia, et est aeternus mora. » Ex hoc accipitur, quod simplex mora quae non potest esse nisi nunc, est substantia aeternitatis: et inde accipitur ut prius, scilicet quod unum indivisibile non se movens, tota substantia est aeternitatis.

3. Adhuc, Sicut se habet nunc temporis ad temporis constitutionem, sic nunc aeternitatis ad constitutionem aeternitatis. Cum ergo tempus sit duratio successiva, aeternitas vero duratio stans et indivisibilis, oportet quod nunc quod constituit tempus et est substantia temporis, successionem constituat: et cum aeternitas sit duratio stans et manens et indivisibiliter, oportet quod nunc substantialiter constituen aeternitatem, sit manens et stans indivisibiliter: et ex hoc sequitur idem quod prius.

4. Adhuc, in IV Physicorum Aristoteles vult, quod sicut id quod furtur vel movetur, se habet in toto motu, ita se habet in toto tempore. Nunc enim est quod adjacent ei quod furtur in motum secundum acceptionem animae. Sed id quod furtur in motum, numquam accipitur stans hic vel ibi in tota magnitudine per quam movetur, sed semper accipitur partim hic, et partim ibi, ut profensum de ubi in ubi, et iterato per totam magnitudinem per quam movetur. Anima ergo accipiens ipsum secundum id quod adjacent ei, secundum id quod movetur, accipit ut nunc ut fluens de priori in posterius continve: et hoc est nunc non stans, sed esse continue movens. Per oppositum ergo si anima accipit id quod est indivisibiliter stans in substantia, esse, virtute, et operatione, et accipiat nunc adjacentes illi, non accipiet nisi nunc stans, et nullo modo fluens de priori in posterius, et nihil accipiet in ipso quod sit prius et posterius, sed idem ipsum stans indecipienter: nunc ergo quod adjacent ei, stans est in seipso, non fluxu, sed indecipientia constituen aeternitatem.

5. Adhuc, Aristoteles vult in X priva philosophiae, quod secundum quod mensurata differre, ita mensurae formas et essentiales differunt mensuratis. Mensuratum autem aeternitate nihil habet extra se quod acquirat per motum, neque secundum esse, neque secundum virtutem, neque secundum operationem, neque secundum ubi. Ergo mensura adjacentis ei quod est aeternum, non accipitur ut extensa ad aliquid. Mensura autem accepta adjacentis ei, est acceptio ipsius secundum esse aeterni praeconsive presentaliter accepti. Cum ergo omne esse aeterni totum simul accipiatur, propter hoc quod indivisibile est, relinquitur quod praecons acceptio quae est acceptio ipsius nunc, sit acceptio secundum nunc indivisibile, et nunc indivisibile constitutivum est aeternitatis.

6. Adhuc, Anselmus in Monologio dicit, quod sicut se habet nunc temporis ad omnem locum, ita se habet nunc aeternitatis ad omne tempus: sed nunc temporis non dividitur secundum loci divisionem, sed est una praecons acceptio animae omnis loci in nunc: ergo similiter nunc aeternitatis non dividitur ad quodlibet tempus, sed una praecons acceptio totius temporis et cujuslibet partis: in nunc aeterno autem nunc nihil prateririt, et nihil futurum est, et sic praecons nunc stans aeternitatem facit.

In contrarium est, quod

1. Aeternitas duratio est: omnis autem continua duratio constituitur ratione continui, hoc est, multis continuatis ad unum continuans: ergo et sua substantia continuum faciens, oportet quod non accipiatur ut unum, sed ut principium unius et finis alterius, et semper fluens ab esse ratione principii, et in esse ratione finis: quia aliter non esset continuum. Exemplum est hujus in continuo et discreto. Quia enim punctum fluens ab esse, et ratione finis in esse et ratione principii continue facit lineam, et continuum, ideo linea est continuum, et continuum est continuum: et punctum in tota linea substantia lineae est, et id
quod est: esse autem lineæ vel continui à continuo fluxu puncti est, et hoc est quo continuum est: et quia omne fluxus divisibile est, et divisum est semper in finem et principium, sive in ante et post, ideo omne continuum secundum esse continui semper divisibile est. Cum ergo æternitas manens duratio sit et continua, videtur quod ab uno indivisibili stante constitui non possit. In discreto autem sic non est: discretum enim licet indivisibili constituatur secundum id quod est, tamen a discretro immobili non continuante finem unius in principium alterius constituitur, ut accepto scilicet in hoc et in illo: ideo secundum esse discretum est, ut patet: quia, ut dicit Pythagoras, unitas est, qua quàlibet res est una: et unitas et unitas discretæ accœpta et sub forma discretions stantæ, faciunt binarium: et unitas et unitas et unitas faciunt ternarium et sic de aliis numeris. Unde unitas substantia numeri est secundum id quod est: discretio autem unitatis facit discretionem et esse et numeri secundum quod in esse discretorium est. Et secundum hoc est in elementis orationis: et ideo oratio discretorium est. Elementa enim orationis sub forma discretionis stantia, constituunt orationem. Si ergo sic est in æternitate, quod nunc in unum discrete et indivisibile acceptum, constituit æternitatem, videtur quod æternitas discretorum sit, et non continuorum: ergo a destructione consequentis, cum sit continuorum, non erit nunc unum stans indivisibiliter et non movens sese constituens æternitatem.

2. Adhuc, Non videtur esse intelligibile, quod unum nunc non extensum de priori in posteriorem, indeoقيnter sit in omni praeterito, et in omni futuro continua duratione: quia si idem est, tunc non erit nunc et nunc et postea, nisi sub forma discretions acceptum: quia forma discretions exprimitur quando dicitur semel et iterum et tertio: et tunc non potest intelligi, quod constituat continuum. Si autem est unum de praeterito in praesens, et de praesenti in futurum extensum: tunc quidem constituit continuum, sed non potest intelligi, quod non sit motum: tunc enim fuisset et non esse et in futuro fore motum dicunt ejus quod transit a praeterito in praesens, et a praesenti in futurum: et ita relinquitur, quod nunc stans et non movens sese non facit æternitatem. Dicit enim Gilbertus in auctoritate præallegata, quod æternitas est mora.


Solutio. Dicendum, quod primam questionem oportuit esse de nunc æternitatis: quia æternitas id quod est, et id quo est, non potest cognosci nisi ex cognitione ipsius nunc constituentes eam: sicut et tempus cognosci non potest, nisi ex nunc constituentem ipsum: nec numerus cognosci potest, nisi ex unitate constituentem ipsum: nec motus cognosci potest, nisi ex eo quod furtur, quod latione sua constituet ipsum. Unde cum Boetio dicendum, quod æternitatem nihil constituet secundum id quod est et secundum esse, nisi nunc stans sub forma omnimodæ immobiliatis. Et secundum quod est nunc, est substantia æternitatis secundum id quod est: secundum autem quod est stans et in forma stantis, constituit eam secundum esse indeciencias et mensuræ: secundum autem quod est indivisibile stans sub forma indivisibilitatis, constituit eam sub esse mensuræ indivisibiliæ, quæ tota simul est, non partem et partem, nec post partem partem habens.
Unde sex primæ rationes procedunt et necessariae sunt.

| Art. 1 | Ad quod objectur in contrarium, dicendum quod quædam attribuuntur æternitati secundum se, et quædam attribuuntur ei secundum relationem ad aliud, et quædam secundum relationem ad æternum. Si accipiatur secundum se: tunc impossibile est, quod sit in genere continuorum. Similiter si referatur ad æternum quod indivisibile est secundum substantiam et esse, sic iterum impossibile est, quod sit in genere continuorum. Sed quia sine anima acceptione, ut dicit Aristoteles, nec est ut nunc temporis, nec nunc ævi, nec nunc æternitatis, si consideretur in anima accipiente ipsum, et ipsum per indeficientiam referente ad omne tempus et ad omne quod in tempore est, sic mora continua est et indeficientis, et sic in genere continuorum est. Et causa hujus continuationis est protensio accipientis animæ et protendentis ipsum nunc per omne praeritum, et omne præsens, et omne futurum: et hæc causa continuitatis non in ipso nunc est, sed in accipiente. Unde per se indivisibile est, per aliud autem et per accidentem divisibile: et forma divisibility in ipso non est, sed in accipiente ipsum et ad divisibile referente.

| Art. 2 | Ad aliud dicendum, quod nunc æternitatis idem nunc est protensum a praeterito in præsens, et a præsenti in futurum, non protensione ipsius nunc vel ejus cui adjacent nunc, sed protensione animæ referentis ipsum ad tempus et ad ea quæ sunt in tempore, praeritum scilicet, præsens, et futurum. Et ideo dicitur, Apocal. 1, 8: Quis est, et quis erat, et qui venietur est, Omnipotens. Tali enim quæ moram dicit secundum tosum suum esse, vel secundum maximum partem esse, ut videtur volle Aristoteles et commentator suus Averroes in II Physicorum, non sunt nisi in anima. Et hoc etiam expresse dicit Augustinus in libro XI Confessionum.

MEMBRUM II.

Utrum idem nunc sit constitutivum æternitatis et temporis?

Secundo quæritur, Utrum idem nunc sit constitutivum æternitatis et temporis?

Et ad hoc intelligendum oportet quærere, Qualiter nunc ævitenitatis constituit ævitenitatem?

Et secundo, Qualiter nunc temporis constituit tempus?

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS I.

Qualiter nunc ævitenitatis constituit ævitenitatem 1?

1. Cum autem unumquodque illorum æternitatis et ævitenitan et tempus sit mora, ut dicit Gilbertus, et tunc constitutivum sit illius mora secundum quod est unum manens in tota mora: non

1 Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. VIII, Art. 43. Tom. XXV nullus editionis.
potest esse nunc æternitas, nisi quod intelligitur adjacere æternum eodem manenti in tota mora illa. Æternum autem est indivisibile per essentiam: expansum autem et divisibile per actum sive per operationem: et sic unum et idem manens in tota mora. Quod ergo sibi sic intelligitur adjacere ut mensurans esse ejus, hoc ipsum est nunc æternitas: et sic nunc æternitas aliquo modo divisibile est secundum esse, licet per substantiam sit indivisibile. Videtur ergo, quod non differat a nunc temporis.


3. Adhuc, Hoc modo in tota mora quæ dicitur æternitas, unum et idem manet æternum, scilicet indivisibile per substantiam, extensum per potentiam, ordinatum ad operationem, et vicissitudinatum per operationes: ergo sibi adjacent secundum quod est ens operans et potentias, unum et idem est nunc illius morae quæ dicitur æternitatis constitutivum.

4. Adhuc, Aliter intelligi non potest id quod dicitur in libro de Causis, propositione trigesima, quod inter rem cujus substantia et actio sunt in momento æternitatis, et inter rem cujus substantia et actio sunt in momento temporis, est medium, et est illud cujus substantia est in momento æternitatis, et operatio in momento temporis. Sic enim ibidem dicit commentum, res cadens sub tempore, in omnibus suis dispositionibus sejuncta est a re cadente sub æternitate in omnibus suis dispositionibus. Continuatio autem non est nisi in rebus similibus. Cum ergo æternitas et tempus sint quaedam extrema, inter quæ est medium, oportet quod medium continuans sit res, quæ aut substantia est sub momento temporis, et actione sub momento æternitatis: aut e converso res quæ substantia cadit sub momento æternitatis, et actione sub momento temporis. Sed primo modo esse non potest: quia non potest esse res cujus actio sit sub uno momento æternitatis, et substantia sub momento temporis: quia quando substantia in esse suo sequitur fluxum temporis, non potest ab illa substantia egredi virtus et operatio, quæ fluxum temporis non sequatur. Relinquitur ergo, quod sit ibi medium, scilicet res, cujus substantia sit in momento æternitatis, et operatio in momento temporis. Et cum potentia sit inter substantiam et operationem unius scilicet substantiae indivisibilis, et multarum sibi succedentium operationum, oportet quod potentia extensa sit ab uno in multa: tale ergo nunc æternitatis est constitutivum.

5. Adhuc, Aliter non potest intelligi quod dicit Augustinus in libro VIII super Genesim ad litteram, quod « Deus

---

1 S. Augustinus, Lib. VIII super Genesim ad litteram, cap. 20.
spiritualem creaturam sive incorpoream movet per tempus: creaturam autem corporalem per tempus et locum. Si enim creaturam spiritualem movet per tempus, oportet quod sit mobiliis et mota per tempus, sed secundum substantiam nullo modo mobiliis est vel mota. Relinquitur ergo, quod secundum virtutem sit mobiliis, et secundum actionem mota. Dicit enim Dionysius in Caelesti hierarchia, quod «creatura spiritualis non dividitur nisi per substantiam, virtutem, et operationem.» Cum ergo creatura spiritualis una sit et eadem in tota mora quae est æviterinitatis, substantia indivisibili, virtute autem extensa, et operatione vicissitudinata, relinquitur quod nunc sibi sic, ut dictum est, adjacentes per intellectum, constitutivum sit illius morae quae dicitur æviterinitas.

In contrarium autem hujus est, quod secundum hoc æviterinitas non videtur esse mora continua. Dicit enim Aristoteles, quod tempus non esset continuum, nisi continus esset motus: et motus non esset continuus, nisi continua esset magnitudine quae per se continuorum est: hoc autem nihil per se continuum est: nec enim substantia, nec virtus, nec operatione continuorum in æviterno: mora ergo totius æviterinitatis continua esse non potest.

Quæritur etiam, Qualiter tale nunc constitutivum est æviterinitatis secundum substantiam et esse ejus?

SOLUTIO. Dicendum, quod quinque præm rætiones de necessitate procedunt, et ideo concedendæ sunt.

Ad eam autem qua itur in contrarium, solvendum est per ea quæ dicta sunt in precedenti questione de nunc æviterinitatis, quod scilicet omnium talium quæ in genere mortæ sunt, esse securum totam vel maximam sui partem, est in anima secundum Aristotelem et Augustinum. Et ideo dicit, quod præsens de præterito memoria est, præsens de praenti sensus sive sensibilis acceptio, præsens de futuro expectatio est sive speratio. Et hoc dicit Augustinus in libro XI de Civitate Dei. Et in idem sentiunt Aristoteles et Averroes in IV Physicorum, et Avicenna in Sufficientia. Et ideo anima accipiens æviterno adjacentem nunc, et protendens ipsum per indeficientiam ad omne tempus et temporale, facit continuam moram, quæ dicitur æviterinitas: et non potest imaginari aliud aliud quod faciat continuatiem. Omne enim continuum quod non ex se continuum est, oportet quod continuum sit ex relatione sui ad aliud quod per se continuum est: hoc autem non est nisi tempus et temporale: æviterinitas ergo relata ad hoc per indeficientiam moræ non interrupit, accipit continuatiem.

Ad aliud dicendum, quod in æviterinitate substantia est et esse, sive quod est et quo continuum est. Unde nunc secundum se acceptum, constituit substantiam sive id quod est æviterinitas: acceptum autem sub esse indeficientis pro tempori secundum potentiam in operationes non continuas, sed vicissitudinatas, constituit esse æviterinitatis secundum quod moræ continua est.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS II.

Qualiter nunc temporis constituit tempus?

Ulterius quæritur, Qualiter nunc temporis constituit tempus?

Nunc enim temporis est, ut dicit Aristoteles in IV Physicorum, quod adjacet ei quod fertur, quod unum et idem est in tota latione: divisum tamen secundum motum, secundum esse hic et ibi, sive ante et post. Et ideo nunc illud unum in substantia est, sicut id quod fertur continuans inter prius et posterius, et sicut id quod fertur, continue extenditur ab ante in post in magnitudine per quam movertur. Et sic dicitur nunc instans, hoc est, non stans: quia continue fluit a priori in posterius. Ex hoc patet, quod alias differentias constitutivas habet nunc temporis, et alias nunc æternitatis, et alias nunc æternitatis. Nunc enim æternitatis totum simul est et stat in substantia, virtute, et operatione ejus quod est æternum. Nunc autem æternitatis stat quidem et simul est in substantia æterni, sed secundum quod adjacens est potenti, cujus potentia aliquis sibi extra se habet ad quod extendatur, non potest intelligi totum esse simul.

Item, Secundum quod intelligitur adjacere operant quod numeratur in operibus suis, non potest intelligi esse unum et idem, sed intelligi tur esse in numero. Nunc autem temporis, nec adjacet stanti, nec multas operationes vicissitudinatas faciendi, sed unam continuam, cujus primum medium et ultimum non sunt simul: cujusmodi operatio motus est, secundum quod motus est actus mobilis et non moventis. Oportet ergo, quod nunc temporis sit in numero numerante primum et medium et ultimum in motu, et secundum quod est in hoc numero, non simul sit, sed continue procedens a priori in posterius.

Ex hoc sequitur determinatio quæstionis quæ primo quaesita est, scilicet utrum sit idem nunc æternitatis, æternitatis, et temporis constitutivum secundum esse et substantiam?

Patet enim, quod hoc impossible est: eo quod Aristoteles determinavit in X prime philosophiae, quod unumquodque mensuratur sui generis minimo et simplicissimo. Dico autem minimum, positione vel natura: positione, ut in ponderibus vel magnetidinem habentibus: in illis enim natura minimum accipi non potest: et ideo oportet, quod quoad nos accipiantur, ut in ponderibus minimum dicitur quod quoad nos certissimae est quantitatis vel ponderis, ut in ponderibus dicitur esse granum hordei, in magnis digitus, in aridis modis, in liquidis lagena. Et haec iterata per numerum, totam certificat quantitatem vel ponderem. In mensura autem essentiarum minimum accipitur per naturam, quod vel est stans per indeficientiam, vel propter sum ad aliquid extra se per virtutem, vel numeratum in operatione vicissitudinaria vel continua, cujus primum medium et ultimum non sunt simul, totum esse mensurat substantie virtutis et operationis. Ex hoc modo nunc mensurans esse substantia, virtutis, et operationis æterni: et nunc mensurans esse substantiae, virtutis, et operationis æterni: et nunc mensurans esse substantiae, virtutis, et operationis generabilia et corruptibilium, nullo modo potest esse idem.

Obiicuent tamen quidam in contrarium per hanc locutionem: Quando Deus est, angelus est, et motus est: haec igitur tria simul sunt. Simul autem sunt quœ in uno nunc sunt et eodem. Deus autem non est nisi in nunc æternitatis. Ergo Angelus est in eodem nunc, et motus in eodem, ergo in nunc æternitatis sunt æternum et ævum æternum et temporale. Sed sicut se habet æternitatem et temporalem ad æternum, ita se habent nunc æternitatis et temporis ad nunc æternitatis. Ergo idem nunc quod est æternitatis, est æternitatis et temporis.

Adhuc, Dixerunt quidam, quod nunc æternitatis est in nunc æternitatis et in nunc temporis, sicut causa in causato, et sicut exemplar in exemplo simili et dissimili. Similis enim ad nunc æternitatis, est nunc æviter-
nitatis, et dissimilium nunc temporis. 
Et ponunt simile ad hoc, sicut creatio est in creatis per imaginem et vestigium similius et dissimilius.

Per rationem etiam ostendunt hoc ipsum. Dicunt enim in re mota tria esse, essentiam scilicet, et substantiam ejus quod fertur, et id quod fertur, secundum quod fertur, et tria illis adjacentia. Et cum essentia secundum suum esse stet tota, simul dicunt illi adjacenti nunc æternitatis. Et cum substantia ejus quod fertur, potentiam habeat extensam, sed stantem secundum esse et actum, dicunt illi adjacenti nunc ævitenitas. Et cum id quod fertur secundum quod fertur, actu sit potentiam ab ante in post, dicunt illi adjacenti nunc temporis. Et sic ut ab essentia ejus quod fertur, procedit substantia ejus quod fertur, et a substantia ejus quod fertur, procedit latio ejusdem: ita dicunt, quod nunc æternitatis paulatim procedit in nunc ævitenitas per defectum hujus differentiae, quod est stare substantia simul, virtute, et operatione. Et ulterior per defectum ejus quod est stare, deficit in nunc temporis. Et hoc dicunt esse quod dicit Boetius in libro de Consolatione Philosophiae:

« Qui tempus ab aevō Ire jubes. 

Sed hoc videtur mirabile, quamvis subtili sit, et quamvis sit verum pro ultima parte. Quia non quæritur hic, Qualiter nunc fluat a nunc? Sed quæritur, Utrum idem nunc sit ævitenitas, æternitatis, et temporis? Nec quæritur, Qualiter unum exempletur ab altero, vel qualiter unum sit in altero ut exemplar in exemplato? Sed quæritur, Utrum omnia tria nunc sint idem per substantiam?

Solutio. Unde dicendum sicut prius, quod non sunt unum, sed diversa.


Si autem quæritur, Utrum hoc quando dicitur, quando Deus est, Angelus est, vel motus est, sit æternitatis, ævitenitas, vel temporis?

Dicendum, quod est quando æternitatis. Quia quorumcumque mensura est temporis ut adæquata, eorumdem est mensura ævitenorum ut concomitans, et eorumdem est mensura æternitatis supereminens et excellens. Sed non convertitur: quia non omnium æternorum concomitant mensura est ævitenitas, nec adæquata tempus: eo quod æternitas excellit ævitenitatem secundum principium, et tempus secundum principium et fine, ævitenitas autem excellit tempus secundum finem.
QUÆSTIO XXIII.

De æternitate, ævitermitate, et tempore, et comparatione horum ad invicem.

Deinde quaeritur de æternitate.
Et quaeritur quaelor.
Primum est, De æternitate.
Secundum est, De ævitermitate sive de ævo.
Tertium, De tempore secundum quod spectat ad considerationem theologiam.
Quartum, De comparatione horum trium ad invicem.
Primo quaeritur, Quid sit æternitas?
Et quaeruntur duo, sicut de æternitate, quid sit nomine et definitione?
Secundo, Quid sit æternum, et qualiter comparetur ad æternitatem?

ARTICULI PRIMI

PARTICULA I.

Quid sit æternitas nomine?

Primo ergo quaeritur, Quid sit æternitas?
Et sumatur definitio data a Boetio in libro de Consolatione philosophiae: «Æternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possession.»
Objicitur autem contra singulas illius definitionis partes.
Videtur enim, quod non omne æternum interminabile sit, nec e converso omne interminabile æternum.
1. Dicit enim Aristoteles in VI Ethicorum, quod si aliquid est necessarium, hoc est æternum. Multa autem sunt necessaria principium et finem habentia, sicut ea quæ ex cohaerentia terminorum sunt necessaria, sicut si homo est, animal est. Et in omnibus categoricis propositionibus, in quibus praedicatum est in ratione subjecti. Et in omnibus hypotheticis, in quibus consequens per intel-

IN I P. SUM. THEOL. TRACT. V, QUÆST. 23.

lectum est in antecedente, sive in quibus ab antecedentibus sumitur consequentia. Et in omnibus in quibus a repugnanti bus sumitur consequentia oppositi antecedentis ad oppositum consequentis: sicut enim sequitur, homo est, ergo animal est: sic sequitur, non animal est, ergo non homo est. Constat autem, quod ista habent terminos principii et finis. Non ergo æternum est interminabile, ut videtur: nec e converso interminabile videtur esse æternum. Boetius enim dicit, ibidem, exponens eamdem definitionem, quod «si mundus ponetur non habere principium nec finem, sicut nonnulli Philosophorum posuerunt, adhuc non sequiretur, quod esset æternus, sed temporalis: per hoc enim non auferretur motus a mundo. Motus autem semper in tempore est. » Videtur ergo quod interminabile non sit essentiale æternitati: non ergo debet poni in definitione nihil enim debet poni in definitione, nisi quod essentiale est definito.

2. Adhuc, Philosophi quamvis duratione mundum ponerent æternum, et non habere principium generationis nec finem: non ponebant tamen propter hoc esse mundum increatum. Dicebant enim quod effectus per se æterni, æternus est: cum non possit dici, quod per se agens et primum agens, aliquando destitutum sit ab actione: et sic quando est Deus, mundus est: ab æterno ergo mundus est: et tamen propter motum temporali est, quamvis non habeat durationis suæ principium.

3. Adhuc, In libro de Causis, propositione secunda: « Omne esse superius, aut est superius æternitate et ante ipsam, aut est cum æternitate, aut est post æternitatem et supra tempus. » Ergo est aliquid ante æternitatem. Quod autem aliquid habet ante se, non est interminabile per carentiam principii. Non ergo æternitas per interminabilitatem debut definiri.

4. Adhuc, Exponit Philosophus ibidem sic dicens: « Esse vero quod est ante æternitatem, est causa prima: quoniam est causa ei. » Quod autem causam habet, principium esse habet: et quod habet principium esse, non est interminabile ex parte principii. Æternitas ergo non est interminabilis ex parte principii. Male ergo diffinitur per interminabile.

Adhuc, Objicitur de hoc quod dicit, Vitræ. 1. Omnis enim duratio sive mora mensura est esse primo, et non vitae, nisi per consequens. Deberet ergo definiri per interminabile esse, et non per interminabile vitae.

2. Adhuc, Prima mensura æternitas est. Prima autem mensura primæ mensura est. Esse autem primum est, ut dicit Philosophus in prima propositione libri Causarum, ibidem, et vita secundum est, non primum. Æternitas ergo potius mensura esse est, quam vitae: ergo debet per esse et non per vitae diffiniri.

Simuliter objicitur de hoc quod dicit, Tota.

Totum enim est, quod habet partes: habitum autem est in prædictis, quod æternitas simplex mensura simplicis est: ergo videtur, quod tota non est.

Si forte quis dicat, quod totum dicitur ibi perfectum cui nihil deest, secundum quod dicit Aristoteles in II Physicorum: « Totum et perfectum idem dico. » Hoc videtur non esse de intentione Boetii: quia in definitione ponitur et totum et perfectum. Unde oportet, quod ad aliud referatur totum, et ad aliud perfectum.

Objicitur etiam contra hoc quod dicit, Simul.

Simul enim non convenit nisi his quæ plura sunt, relata per associationem ad unum tempus, vel ad unum locum. In æternitate autem nulla plura sunt, nec aliqua relata ad aliud mensurans per modum loci vel durationis: quia sic prima mensuræ esse mensura, et hoc abiret in infinitum.
ULTERIOR obicitur de hoc quod dicit, Perfecta.

Perfectum enim non est, quod non est factum: perfectum enim est, quod attingit ultimum terminum facti, et includit ipsum, in quo quiescit actio facientis. Aeternitas autem facta non est. Ergo non est perfecta.

SIMILITER de hoc quod dicitur, Possessio, objicitur.

Sicut enim dicit Hermes Trismegistus in libro de Causis, « Possessio est prioris in posteriis sessio. » In aeternitate autem non est prius et posterius. Ergo nec possessio.

Si dicatur, quod possessio metaphoricum sumitur ex eo quod habetur ad nutum. Hod videtur inconvenientiis: metaphoricus enim non est definitum, sed propris essentialibus, ut dicit Philosophus in VI Topicorum.

Solutio. Dicendum, quod sex quae ponuntur in definitione aeternitatis, ponuntur ad hoc, quod separant eam ab omni eo quod non est vere aeternum.

Et primum secundum intellectum est possessio, non secundum interpretationem possessionis quam ponit Hermes, sed secundum hoc quod dicitur possessum, quod a se et intus est habitum. Niloh autem creatum habet a se esse, nec intus habet esse secundum dependentiam ad alium, nec ad nutum habet sive ad libitum proprium, sed susceptat et accipit ab alio, quod est prima causa et fons esse. Et idem nihil creatum habet esse possessum, sed mendicatum et mutatum.

Secundum autem quod est interminabile esse, quod est differentia esse possesi prima quae separat ipsum ab esse creati, quod esse secundum quod est, et extra se terminos habet, scilicet prioris a quo est, et finis in quem defect secundum se: et si stat et permanet, hoc est per accidens et per alium, ut dicit Gregorius, quod « omnia in nihilum tenderent, si ea manus Omnipotentis non contine-ret. » Et idem probat Philosophi. Esse enim est fieri et continua influentialia primi principii esse. Unde quod non finitur, ex causa sufficiente est agente continue, et non ex ipso. Unde omne esse creatum terminabile est, et ex parte principii et ex parte finis. Esse autem possessum non ab alio mutuaturn, oportet quod terminabile sit, et ex parte principii, quia seipsa est: et ex parte finis, quia sibi causa est: et ideo deficiere non potest. Defectus enim causa, ut dicit Aristoteles, est distare a principio: nihil autem potest distare a seipsa. Et ita cum principium sui sit, nunquam deficiere potest: nec cogitari potest deficiere, sicut nec cogitari potest incipere: eo quod sui causa est: et quod incipit esse, ab alio incipit esse. Ad hoc ergo significandum dicit: Interminabilis vitae, et non interminatae vitae: quia etsi secundum actum vita creatum alicujus interminatae ponatur, nihilominus tamen sequitur, quod interminabilis non est.

Vita autem dicit secundum illam vitae definitionem qua diffinitur in commento Aristotelis libri Causarum, quod « vita est actus ab ente quieto. » Omnino enim quietum non est, nisi causa prima: et illa est vita in seipsa: et actus ejus in omne quod est secundum influentialiam esse, vigor esse est in omnibus quae sunt. Et sic vigere in esse, dicitur vita sive vivere. Et sic dicitur, Joan. 1, 3 et 4, secundum expositionem Chrysostomi et Ambrosii: Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil. Quod factum est, in ipsa vita erat. Et hoc modo dicit Aristoteles in VI Physicorum, quod « actus quem ingerit primus motor in primum mobile, et per motum primi mobilis in omnia quae substantia sunt primo mobili, est tamquam vita quaedam existentibus omnibus. » Et quia vita tales vigorem plus nominat secundum nomen suum, quam nominat secundum esse ipsum, proper hoc dicit, Interminabilis vitae.
...Tota autem dicit, secundum illam significationem totius, quod totum et perfectum idem est. Perfectum enim ex parte agentis est: propter quod motus in movente actus perfectus est. In recipiente autem sive in eo quod movetur vel agitur, est, actus imperfectus. Et ut significetur, quod vita in primo sicut in agente est, in quo simpliciter tota est secundum omnem vitæ totalitatem, dicitur tota. Quod enim recipit vitam secundum continuam influentiam vitae, totam vitam non recipit, sed (ut ita dicam) quandam vitæ partem. Sicut et motus secundum totum et perfectum esse motus in movente est, in mobility secundum partem.

Simul vero dicit: quia non est distinguere vitam vel motum secundum quod in movente est, secundum distensionem et distantiam primi, medi et ultimi: sed in eo quod recipit vitam, primum, medium, et ultimum vitæ distenduntur a seipsis, et ad unum colligii non possunt. Unde Boetius seipsum exponens dicit in libro de Consolatione philosophiae: «Nihil est in tempore constitutum, quod totum vitae sua spatium possit complecti; sed crassum quidem nondum apprehendit, hesternum vero jam perdidit.» Quod ergo interminabilis vitæ plentitudinem totam pariter comprehendit et possidet, cui nec futuri aliquid absit, nec præteriti fluxerit, id æternum jure perhibetur. Dicit ergo simul, ut talem fluxum vitae separat ab æterno. Æternitas enim ab eo diffinitur secundum esse in æterno. Unde cum dicitur, quod «Æternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possitio: » sensus est, quod æternitas possidet vitam quæ est interminabilis tota simul et perfecta. Sicut et movens, et maxime primum, possidet motum interminabilem prout in ipso est, totum simul et perfectum.

Dicitur autem, Perfecta, ad excludendum recipiens vitam. Quod enim recipit vitam ab alio, vel esse, recipit eam secundum potentiam privationi permixtam. Et ideo vita ejus et esse sunt imperfecta, quia imperfecti actus. Æternum autem nihil recipit: quia totum actus est, et secundum rationem perfecti vitam et esse habet, quæ aliis influet. Et hic est versus intellectus definitionis inducet. Propter quod etiam dicit Philosophus in VII Ethicorum, quod «id quod una et simplici operatione gaudet, quæ vita est et esse, una et simplici gaudet felicitate quæ nihil habet contrarium.»

Et ex his habitus facile est respondere ad argumenta.

Ad primum ergo dicendum, quod æternum est necessarium, secundum quod necessarium dicitur ens necesse, nihil cui habens in potentia: et sic ens necesse et æternum convertuntur. Necessarium autem quod per positionem, vel dependentiam ad alius, vel per cohaerentiam terminorum, vel ex necessitate consequentiae necessarium est, quendam modum entis habet quod secundum se necesse est. Et sicut participat modum entis necesse, sic denominatur ab ipso, et dicitur necessarium, et per consequens participat modum æterni, et denominatur ab ipso æternum. Et ut hoc intelligatur, ponantur exempla singulorum. Necessarium positione est, ut penis, quod si video te ambulare, tu de necessitate ambulas: quia tali positione facta manente, necessarium est te ambulare: et sic dicetur æternum, quia incommutabile a positione: simpliciter tamen necessarium non est, nec æternum. Necessarium autem ex cohaerentia terminorum, simpliciter necessarium non est, nisi in habitudine terminorum: et hoc modo incommutabile est et æternum: neutrius tamen termini significatum incommutabile vel æternum est. Idem est de habitudine consequentiarum. Et non sequitur, quod in habitudine aliqua necessarium est, quod simpliciter est necessarium: fluxus enim rivi si continuatur ad fontem, necessarius est, simpliciter tamen necessarius non est. Similiter illuminatio domus
si aperta fenestra directe obiciatur soli, necessaria est: simpliciter tamen contingens est, et non necessaria. Similiter est de esse perpetuum, quod ex una parte, et eadem et simili habitudine ad primam causam, esse necessarium et interminabile est: tamen simpliciter et secundum se nec necessarium nec interminabile est, nec incommutabile nec æternum.

Ad alium dicendum, quod impossibile est, quod id quod esse habet ab alio, sit æternum. Et quamvis secundum intellectum aliquid durationis suae non habeat principium extra, sicut dicit Augustinus, quod vestigium esset æternum, si pes in pulvere esset æternus: et illuminatio esset æterna, si sol esset æternus: et hoc est quod extra nihil habet, in quo sicut in mensura incipiat ejus duratio, tamen infra se habet sicut in durationis principium. Per hoc enim quod incipit esse et initium habet esse, ab ipso eodem initiatur duratio esse, secundum quod duratio forma et dispositio est durantis. Et sic non potest intelligi, quod illud quod habet principium in esse, durationis suae etiam non habeat principium: propter quod non potest intelligi interminabile. Quod autem simpliciter interminabile est, nec habet terminari motus, vel quo extra incipiat, vel in quo deficiat. Propter quod mundus hac ratione non potest esse æternus duratione: insuper quia cum motu est, temporalis est. Sicut enim dicit Priscianus, « tempus est mensura motus mutabilium rerum. » Unde nescesse est et mundum non esse æternum, et esse temporalem, secundum quod temporalis est quod toto tempore, vel parte quodam temporis mensuratur.

Ad alium dicendum, quod in libro de Causis Philosophus accipit æternitatem extenso nomine pro æviteritate, et pro duratione quae est extra durans, et quasi extrinsecus adjacens duranti. Et verum est, quod hæc principium habet a causa prima, sicut omnia alia creata, et non est interminabilis. Definitio autem prædicta data est de æternitate quæ est in æterno, et idem æterno, hoc est, quod potissime æternum est et simpliciter: et ideo sicut esse illius incommutabile est, ita et æternitas. Et si quis obicit, quia incommutabile dicit privationem: definiens autem dicunt quid vel quæle definitum est essentialiter: et sic interminabile non potest esse definiens. Dicendum, quod nihil valet. Primorum enim non potest vera esse definitio: quia prima priora a quibus definiantur non habent: sed quodammodo definintur per orationem, quæ majoris est declarationis quam nomen, ut dicit Aristoteles. Et in tali definitione bene ponuntur privativa. Prativa enim per hoc quod excludunt opposita, aliquo modo determinant nomen, sicut in primo Euclidis dicitur, « punctum est cujus pars non est. » Per hoc etiam patet solutio ad sequens. Æquivocatio enim in argumento est, secundum quod analogum æquivoce dicitur.

Ad alium dicendum, quod vita ibi clar-gata significatione sumitur pro actu esse habente quieta, sicut dicitum est in explanatione definitionis. Et dicitur vita: quia talis actus secundum principium vitae est, et non secundum principium esse in agente. Omne enim quod seipso principium motus est, vivit, et vita est actus ejus, ut probat Aristoteles in VIII Physicorum. In alius autem principium motus et esse, est a generante et non in seipsis.

Ad alium dicendum, quod hoc verum est de his in quibus esse separatur a vita: in illis enim vita ex additione se habet ad esse. Unde in talibus dicit Philosophus, quod esse ex creatione est vita per informationem: in talibus enim vita est esse conformatum et distinctum. Hoc autem non capte primæ cause, in qua esse et vivere idem est, non differens nisi per modum significandi, qui modus est quo vita dicitur ut actus ab ente inquit, cujus principium in seipso est et a
seipso: esse autem non dicitur nisi secundum quod simpliciter est.

Ad aliud dicendum, quod *tutum* dicitur hic, quod totum in uno simplici amplentitur, ita quod de toto nihil deest. Et hoc modo diximus motum esse in movente: quia nihil deest ei de motu. Et ex hoc *totum* idem est quod non secundum partem participare sive habere, secundum quod abnegatio unius oppositorum affirmationem subinfert alterius. Sic enim habere aliquid et non secundum partem, infert illud secundum totum habere: et secundum partem habere, infert secundum totum non habere. Et iste est intellectus Boetii. Dicit enim ibidem, quod «quia accipientia esse et vitam, totam suam vitam simul amplenti non possunt, secundum partes simplices et ultimo accepiunt, quam totam simul capere non queant.» Et sic non superfuit quod postea ponitur *perfecta*.

Ad aliud dicendum, quod *simul* dicit associationem totius vitae in uno complexu primi simplicis, quod est primum principium et causa vitae et esse: quod in se completitur omne principium, medium, et finem esse et vitæ omnium quæ sunt et vivunt: sicut motus principium, medium, et finis, in uno complexu sunt in primo movente. Quod quia facta et accipientia esse et vitam, facere non possunt, deficient in successionem, ut medium post primum, et ultimum post medium accipient, quæ simul accipere non valent. Unde plura quæ in uno completuntur, non sunt ut plura in æternum, sed ut unum: ut plura autem sunt in creatis et secundis, quæ a simplicitate primi deficient in successionem. Unde sensus est, quod simul in uno completitur, quod alia per partes et successionem accipiant. Et ideo dicit Philosophus, quod una et simplici gaudent operatione.

Ad aliud dicendum, quod *perfecta* dicitur, quia perfecti, secundum quod dicit Philosophus, quod «perfectum est cui nihil deest ad esse et vitam.» Et hoc necesse est simplex esse, et non factum. Omne enim cui est aliud esse et quod est, deest aliquid ad vitam et esse, quod non habet in seipso: ex dependentia enim ad aliud accipit vitam ad esse. Et non accipitur *perfectum* secundum rationem nominis, sed ex ratione ejus quod sequitur ad perfectum. Quando enim perfectum attingit ultimum suæ perfectionis: tunc sequitur, quod nihil deest ei de constituentes ipsum, sed omnia habet intra seipsum. Et per hanc similitudinem translationis, nomen *perfecti* transfertur in omne id cui nihil deest, quamvis non perfectum, nec compositum sit, sed simplex et æternum.

Ad aliud dicendum, quod *possessio* sumitur, secundum quod dictum est in explanatione definitionis, pro eo scilicet quod in se et intus et ad nutum habetur: in illo enim immobile et quiete sedet ille qui hoc possidet, ut dicit Hermes Trismegistus.

Et quod objicitur, quod metaphorice non est definitum. Dicendum, quod hoc verum est de veris definitionibus: sed de orationibus quæ sunt majoris declarationis quam nomen, non est verum: illæ enim non indicant esse rei, sed quocumque modo ad intellectum audientis declarant nomen definiti.

**ARTICULI PRIMI**

**PARTICULA II.**

*De definitione æternitatis secundum Richardum.*

Quia autem ista Boetii definitio non dicit quid æternitatis, sed datur de æternitate
prout est in æterno, ideo juxta hanc de alia definitione hic queritur, quam dat Richardus in libro de Æternitate, sic dicens : « Quid est æternitas, nisi diuurnitas sine initio et sine fine, carens omni mutabilitate ? » Quod consonat ei quod dicit Gilbertus Porretanus, qui dicit, quod « æternitatis nomine intelligitur una singularis et individua, simplex et solitaria mora, in qua neque collatio neque collectio est. » Quod ex- planans dicit : « Hoc nomen quod est perpetuitas sive æviternitas, sine collatione collectio est : hoc vero nomine quod est sempiternitas, cum collatione collectio intelligitur : nomine autem æternitatis neutrum, hoc est, neque collatio, neque collectio. »

Queritur ergo, Si æternitas secundum essentiam est diuurnitas ?

1. Diuurnitas enim derivatur a die, sicut et mensuritas a mense : æternitas autem simplex est : videtur ergo, quod diuurnitas non est.

2. Præterea, hoc quod Richardus vocat diuurnitatem, Gilbertus vocat moram : et videtur, quod nulla sit una et simplex mora. Mora enim dicit duratio- nem extensam a longo præterito in præ- sens, quod sine divisione partium esse non potest. Videtur ergo, cum æternitatis partes nullæ sint, quod nec mora sit, nec diuurnitas.

3. Præterea, In æternitate videtur esse et collectio multorum et collatio. Daniel. xii, 3 : Quia ad justitiam erudient multos, fulgebunt quasi stellæ in perpetuas æternitates. Æternitas autem sine collectione et numero esse non possunt. Ergo æternitas non est sine collectione collationum, et per consequens non est sine mutabilitate.


6. Adhuc, Cum sicut habetur, Daniel. xiii, 3, perpetuae æternitates, viden- tur esse plures æternitates quam una.

7. Adhuc, Cum de ætero dicitur, fuit, est, erit, quæ non nisi variabili ac- cidunt, videtur quod æternitas sine variatione non sit, nec sine commutabilitate.

Solutio. Ad omnia hæc solvere non est difficile, si ad memoriam revocentur quæ dicta sunt de nunc æternitatis, et de æternitatis definitione. Æternitas enim re et rei quidditate nihil aliud est, nisi diuurnitas vel mora una et singularis et simplex, hoc est, unius et indivisibilis et singularis secundum substantiam, esse, virtutem, et operationem : et simplicis, hoc est, sine omnibus partibus componentibus, et sine motus dividendis ipsum variatione. Motus enim dividit id quod movetur, in partim esse a quo, et in partim esse ad quem. Et tale unum singularare et simplex et indivisibile et indeficientes non potest esse nisi mora vel diuurnitas unica, singularis, simplex, et invariabilis, sive incommutabilis. Una : quia pluralitatem partium non habet. Singularis : quia non conjuncta sive copulata alicui pluralitatis substantia, esse, virtutis, et operationis, secundum quod operatio in operante est et non in ope- ratis. Simplex : quia secundum se penitus indivisibilis. Sine variatione : quia nihil penitus extra se habet, quod per motum accipiat, et intrinsecum sibi nihil per motum perdere potest : et ideo nec præ- teritum, nec futurum habere potest, sed praesens stans et non se movens indefi- cierent. Et hoc nonat nomen æternitatis, quod componitur ab ex vel extra, et termi-

— 170 —
minatur ad præsens, et futurum incipit
a præsenti, et communis terminus est
præsens ad quem copulatur præterium
et futurum, et extra terminum ad quem
totum vel ante vel post copulatur. Tale
quid igitur est æternitas secundum rem
et secundum modum.

Ad primum ergo dicendum, quod dis-
turnitas et mora dicitur æternitas, non
per extensionem ejus quod est substantia
et quid æternitatis, sed per extensionem
animæ extendentis ipsum per indeficient-
tiam excellenter super omnem duratio-
nem quæ sub ipsa est. Et ideo non divi-
ditur secundum substantiam et partes
quæ in ipsa æternitate sunt, sed secun-
dum substantiam et partes quæ sunt in
duratione durantium sub ipsa. Et haec
divisio virtutis, non quantitatis e qua
dividitur in ea secundum ea quæ virtua-
liter continet: sicut dicit Augustinus in
libro de Quantitate animæ, quod virtus
Herculis dividitur, quia potest in unum,
duos, tres, et excellit. Et virtus animæ
est, quia potest in visum, auditum, gres-
sum, et excellit. Et virtus æternitatis
est, quia per indeficientiam continet
potest in perpetuum, et excellit secundum
principium: et potest in omne tempus et
temporis partes, et excellit secundum
principium et finem.

Per hoc etiam patet solutio ad sequens
de Richardo.

Ad aliud dicendum, quod sicut Dam-
ascenus dicit, quod unum sæculum Dei,
quod est æternitas, continet multa sæcula
quæ sunt spatia durationis singulorum,
et ideo dicitur sæculum sæculorum: ita
unæ æternitatis et simplex, quæ simpliciter
est æternitas, continet multas æternita-
tes, quæ per participacionem dicuntur,
quæ nihil aliud sunt quam duratio singu-
lorum finem non habens. Et hoc notat
quando dicit in perpetuas æternitates.

Ad aliud dicendum, quod anni indefi-
cientes, et dies æternitatis, et hujusmodi
omnia, non dicuntur propter divisionem
Æternitatis in se, sed propter divisionem
perpetuitatis et temporis, quæ continet
sub se excellenter et eminenter: in om-
nibus enim his numquam deficit. Et hoc
notat in modo loquendi. Non enim dicit,
Anni non deficiunt, sed anni tuæ: qui
non tuæ sunt per mobilitatem, sed per
continentiam. Nec dicit, A diebus, sed
a diebus æternitatis, hoc est, qui con-
tinentur ab æternitate. Et hoc notat An-
selmus dicens, quod «sicut unum nunc
temporis simplex est, et simpliciter con-
tinet omnem locum et omnia quæ in loco
sunt, nulli eorum deficiens: ita unum
nunc æternitatis continet omne tempus,
et omnia quæ in tempore sunt, nulli eorum
deficiens. »

Ad aliud dicendum, quod tempora
æterna dicuntur propter eamdem ratio-
 nem. Dicunt tamen quidam, quod tem-
pora æterna sunt in mente divina ab
æterno disposita. Et ideo denominat
vrum, æternum, tempus extrahitur ex-
tra suam rationem, et pro æternitate
accipitur, sicut cum dicitur, causatum in
causa est causa.

Ad aliud dicendum, quod non sunt
plures æternitates quæ simpliciter æter-
nitates sunt: sed sunt plura æternitatem
participantia secundum illam proprietatem
æternitatis quæ carenda est finis: et
secundum pluralitatem talium plures
dicuntur æternitates.

Ad ultimum dicendum, quod in æter-
nitate nulla est variatio, nec mutabilitas.
Et quod verba cujuslibet temporis dicun-
tur de æterno, ut dicit Magister in libro
I Sententiarum, distinctione octava, ex
verbis Augustini de Civitate Dei, est
propter variationem temporalium, quæ
continet, nulli eorum deficiens. Et ideo
sic exponit ea: « Fuit quod numquam
defuit, erit quod numquam derit, est
qui semper est. » Secundum hoc nihil
collectionis partium, vel collationis prio-
ris et posterioris, vel mutabilitatis, vel
variationis est in æternitate.

Ex his enim, ut dicit Gilbertus in
commento super Boetium, accipitur,
quod differentia est æternitas et sempi-
ternitatis. Sempiternitas enim dicitur,
quam facit nunc sese movens indeficien-
ter, et sine fine collectio ipsius nunc
collatione priorum et posteriorum. Unde
Boetius: « Nunc stans et permanens
aeternitatem facit, nunc curres in tem-
pore facit sempiternitatem. » In cursu
enim et motu collectio et collatio est; et
sic dicitur sempiternitas.
Alicuando autem dicitur improprie
aeternitas, quasi semper aeternitas, et
tunc sonat indeficientiam ipsius nunc
stantis. Et hoc est quod dicit Boetius in
lib. de Trinitate: « Divinum nunc perma-
nens, nec movens se se, atque consistens,
aeternitatem facit: cui novum si adjicias
semper, facies ejus quod est nunc jugem
indefessumque ac per hoc perpetuum
cursum, quod est sempiternitas. » Et di-
citur jugis cursus, non quod ipsum cur-
rat, sed quia non deficiat currentibus
sub ipso.

MEMBRI I

ARTICULUS II.

Quid sit aeternum?

ARTICULI SECUNDI

PARTICULA I.

Quid sit aeternum aeternitate mensura-
tum? ¹

Secundo quaeritur, Quid sit aeternum?
Et non quaeritur, Quid sit definitione.

¹ Cf. Opp. B Alberti. Comment. in I Senten-
tiarum. Dist. VIII, Art. 9. Tom. XXV. Cf. etiam
im Partem Summar. de Creaturis, Quest. III,
Art. 4. Tom. XXXIV hujusce nova editionis.
6. Adhuc, Anselmus in Monologio:

Vel hoc solo veram aeternitatem soli inesse illi substantiae quæ sola non facta, sed factrix inventa est esse, aperte percipitur, quoniam vera aeternitas principii finisque meta carere intelligitur, quod nulli rerum creatarum convenire coe ipso quo de nihil factæ sunt, convincitur.» Ex hoc relinquatur, quod solus Deus aeternus sit, et quod proprium sit sibi aeternum esse, et quod nomen aeterni incommunicabile nomen sit, uni soli conveniens.

In contrarium hujus videtur esse, quod Scripture de multis aeternis loquitur, sicut in Psalmo cxlviii, 6: Statuit ea in aeternum, et in seculum seculi. Et loquitur de sole et luna et aliis celestibus.


Dicitur etiam anima aeterna, si beatitudinem consequatur. Augustinus in lib. LXXXIII Questionum, quest. 23: «Anima aeternitatem consequi creditur.»

Videtur ergo, quod plura sunt aeterna, et quod aeternum esse non sit proprium Dei, et nomen aeterni communicabile sit,

Si hoc aliquo modo conceditur: tunc quaeritur, Utrum nomen aeternum univoce dicatur de creatore et creaturis?

Et videtur, quod non.

Nihil enim univoce dicitur de creatore et creaturis, sicut nec de causa et causato: quod enim in causa est, est in ea per modum cause: et quod est in causato, est in eo per modum causati, ut dicatur in libro de Causis: haec autem etsi quandoque habeant idem nomen, ad unam tamen rationem substantiae non possunt reduci.

Sed contra hoc esse videtur, quod

1. Id quod dicetur per participacionem, univoce dicitur, ut dicit Aristoteles. Homo


2. Adhuc, Denominativum non est aequovium: denominatione autem dicitur Angelus et anima aeterna: non ergo aequivoce.

Solutio. Dicimus, quod hoc solvere non est grave. Dicitur enim aeternum duobus modis, per essentiam scilicet, et per participationem. Per essentiam solus Deus aeternus est, et sibi proprium est esse aeternum, et incommunicabile est hoc nomen aliis. Participatione autem dicitur aeternum esse, quod aeternitas aliam proprietatem participat. Participare enim dicitur aliquid duobus modis, scilicet naturam aliam communem secundum totam essentiam accipere, et secundum ambitum suæ potestatis ad partem suæ communitatis determinare: et hoc modo species participat genus, et omne inferius essentialiter participat suum superius. Alio modo dicitur participare, non naturam secundum veritatem essentiae accipere, sed naturae proprietatem, et illam ad quemdam modum essendi determinare. Et tale commune sic participatum a diversis, nec univoce, nec aequivoce dicitur de illis, sed per analogiam, sicut ens dicitur de substantia et accidentibus. Et hoc modo participantia aeternitatem per prius et posterius dicitur aeterna.

Sunt autem duæ proprietates in aeternitate, quæ maxime participat a creaturis, scilicet incommutabilitas, et carrentia finis. Est enim aliquid simpliciter incommutabile in substantia, esse, virtute, et operatione: et hoc primo et per se incommutabile est, ut Deus. Est etiam aliquid per substantiam incommutabile,
tamen commutabile virtutibus et accidentibus et operatione ut Angelus et anima beata. Et est incommutabile ab esse, commutabile tamen ad esse, et commutabile motu et virtute et operatione, sicut corpora celestia. Et ideo participatian tuus proprietatis Deus primo æternus, secundo Angelus, tertio anima, et quarto corpora celestia. Ista enim simpliciter incommutabilia non sunt, sed incommutabilitatis quendam habent modum secundum plus et minus, et prius et posterius.

Similiter est de carentia finis. Quædam enim carent fine, ita quod non habeant potentiam qua finiantur in se, nec in alio superiori, ut Angelus et anima, et substantia circuli celestis, et etiam substantia elementorum quantum ad materiam primam quæ est in eis. Materia enim prima manet ut subjectum mutationis, et ut relictà post mutationem. Et hoc modo dicuntur æterna : quia numquam finienda, non habentia potentiam finiendi in se, nec in alio superiori quod faciat ipsæ fluiræ : eo quod quiescit operatio ejus in ipsis et influxus ad esse. Quædam vero ex carentia finis dicuntur æterna : eo quod non habeant potentiam qua finiantur in seipsis, quamvis habeant rationem in alio propter quod sunt, quæ fluirae debeat et finiuntur. Et hoc modo æternus dicitur celestis motus et generatio et corruptio in mundo, et successio noctis et diæ. Psalm. cxxviii, 6 : Statuit ea in æternum, et in sæculum sæculi. Hæc enim sunt ad comprehéndum numerum electorum, qui determinatus est in praesentia Dei : et completo illo quiescent et finiuntur : quia tunc primus motor non influet amplius motum : et sic cessabit motus in mobili. E converso dicitur aliquid æternum, eo quod habet potentiam ad finem in seipsis, et non in alio : sicut simplicia dicuntur æterna, quia superius potentius est ad tenendum ea in esse, quam potentia quæ ipsis est ad finitionem eorum. Et secundum quod ista participatur, sic plus et minus, prius et posterius dicuntur æterna. Unde plus sunt æterna quæ carent potentia finiendi et in se et in alio, quam illa quæ carent potentia altero modo tantum. Et plus æterna sunt quæ carent potentia finis in alio, quam quæ carent in seipsis : quia, sicut dictum est superius, potentius est ad tenendum ea in esse, quam principium intrinsecum ad finendum vel non finiendum. Secundum ergo hunc modum per prius et posterius dicuntur æterna : et prædicatæ æternum de ipsis non univoce, sed secundum analogiam.

Et per hoc patet solutio ad omnia.

ARTICULI SECUNDI

PARTICULA II.

Qualiter æternitas comparetur ad æternum?

Quæritur etiam, Qualiter æternitas comparetur ad æternum ?

Et ibi quaeruntur duo : quorum primum est, Utrum æternitas essentialiter sit æternum, vel adjacent æterno extrinsecus, ita quod aliquo modo est essentia æterni, et aliquo modo adjacent ei sicut mensura adaequata esse ejus ?

Secundum est, Si conceditur, quod aliquo modo est essentia æterni, et aliquo modo adjacent ei sicut mensura esse ipsius, utrum aliquid aliud possit esse mensura adaequata æternitati, quod etiam mensuret esse æterni, vel non ?
PARTICULAE SECUNDÆ

SUBPARTICULA I.

Utrum æternitas comparatur ad æternum per essentiam, vel per rationem mensurae extrinsecus adjacentis

Primo ergo quaeritur, Utrum æternitas comparatur ad æternum per essentiam, vel per rationem mensurae extrinsecus adjacentis?

Et videtur, quod per essentiam.

1. Anselmus, «Æternitas ejus rei est quæ nihil aliud est quam ipsa, immutabile ens et sine partibus.» Videtur ergo, quod æternitas essentia praedicatione dicitur de Deo æterno.

2. Adhuc, Constat, quod æternitas ab æterno est et sine principio: et Deus ab æterno et sine principio est. Si ergo æternitas non sit Deus, plura erunt ab æterno: quod non recipit Catholica fides, et ratio non admitit: eo quod factum est omnæ quod Deus non est. Dicit enim Philosophus Mellissi esse rationem, quod factum est habere principium, et quod sui esset principium, non posse esse infinitum.

In contradistinctorum videtur esse

1. Quod dicit Augustinus in libro LXXXIII Questionum, questione 23, quod «Deus est auctor æternitatis, et sic æternitatis causa:» causa autem et effectus per essentiam numquam idem posse possint esse.

2. Idem probatur per secundam propositionem libri Causarum, ubi dicitur, quod «esse quod est ante æternitatem, est prima causa, quæ est ante æternitatem, quia est causa ei ut sit.»

Simetiam videtur, quod non comparetur ad ipsum ut mensura extrinsecus adjacentes esse ejus: quia

1. Immensi nulla est mensura. Dicit autem Athanasius, quod «non sunt tres immensi, sed unus immensus.» Unde ratione essentiae immensus est, et sic immensi non est mensura. Videtur ergo, quod esse divinum æternitate non mensuratur.


Solutio. Dicendum, quod æternitas principaliter et proprie dicta, duo habet in se, scilicet permanentiam esse, et extensionem esse permanentis, quam facit anima extendens esse sine principio in omne præteritum, et sine fine in omne futurum. Et per primum horum æternitatis est in Deo, et est essentia divina. Et sic essentia est praedicatio cum dicitur, Deus est æternum. Unde Deus est sua æternitas, et æternitas Dei est Deus. Et quod hoc proceduntur dum rationes præmiae.

Quod secundum vero æternitas est mora et diuturnitas quæ secundum acceptionem animae ut mensura adjacent esse divino. Et hoc est in intellectu accipiente respectu præteriti per memoriam, respectu presentis per intellectum, respectu futuri per prudentiam: ut dicit Au-

† Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. IX, Art. 1. Tom. XXV. Cf. etiam Iam Partem Suamæ de Creaturis, Quæst. III,

Art. 3. Tom. XXXIV hujusce novæ editionis nostræ.

175
gustinus in libro XI Confessionum, cap. 20. Et quia quod hoc esse in anima est æternitas, quod hoc esse non est Deus, et quod hoc esse Deus est auctor æternitatis, ut dicit Augustinus, et causa ei ut sit, ut dicit Philosophus, et est ante æternitatem sicut causa est ante causam.

Ad hoc autem quod obicitur, quod immensi non est mensura, dicendum quod cum dicitur : immensum mensuratur, obligatio est ad insolubile. Talia autem omnia solvuntur per fallaciam secundum quid ad simpliciter. Immensum enim simpliciter non mensuratur : secundum quid tamen mensuratur per extensio nem infinitam, qua modum habet mensurae ut extrinsecus adiungendo ipsi esse, sed actu mensurae non habet in numerando et certificando quantitatem.

Et per hoc patet solution ad totum quasitum.

PARTICULÆ SECUNDÆ

SUBPARTICULA II.

Utrum aliquid alius possit esse mensura æternitati æquata, quod etiam mensuret esse divinum?

Secundo quæritur, Utrum aliquid alius possit esse mensura æternitati æquata, quod etiam mensuret esse divinum?

Et videtur, quod sic.

1. Augustinus in libro XI Confessionum : « Si praesens tempus semper esset praesens, jam non esset praesens, sed æternitas1 : » sed praesens semper potest intelligi praesens sine principio et sine fine : et tunc videtur æquari æternitati,

et esse mensura æquata ei quod est æternum : et ita aliquid videtur æquari æternitati.

2. Hoc idem videtur velle Boetius in libro V de Consolatione philosophiae, ubi dicit : « Vitæ immobiles præsentem statum, id est, æternitatem, infinitus ille temporalium rerum motus imitatur. Cumque eum effingere atque æquare non possit, ex immobilitate deficit in motum, ex simplicitate præsentæ decrescit in infinitam futuri ac præteriti quantitatem : et cum totam pariter vitae sua plenitudinem nequeat possidere, hoc ipso quod aliquo modo numquam esse desinit, illud quod implere atque exprimere non poterit, aliquatenus videtur æmulari : aliquas se ad qualemcumque præsentiam illius exigui momenti. Et quoniam manere non potuit, infinitum temporis iter arripuit. » Cum igitur sub hoc genere quod est duratio, omnia infinita accepta, æqualia sint, eo quod nullum excedit alterum, vel exceditur ab ipso : et cum tempus infinitum sit et æternitas, tempus videitur æquari æternitati.

3. Adhuc, Perpetuæ finem non habentia non excedit æternitas quantum ad finem : ergo ad minus quod hoc æquiparantur æternitati, et quod hoc possunt esse mensura æterni.

4. Si dicatur, quod nihil æquat æterno, nec æternitas scilicet, nec perpetuitas, nec tempus : eo quod scriptum est, Exod. xv, 18 : Dominus regnabit in æternum et ultra. Hoc nihil est. Æternum enim ibi dicitur spatium sæculi, quod non dicitur æternum, nisi per illam participationem æternum, quod non habet principium finitionis in seipso, licet ha-beat in alio. Et ultra hoc æternum verum est, quod Deus regnat.

3. Adhuc, Philosophus habet pro inconveniendi in VIII Physicorum, quod Plato dicit, « gigni tempus et incipere. » Et per eandem rationem inconveniens est, si quis dicit tempus desinere. Ergo

videtur, quod tempus extensionis infinita sit sine principio et sine fine, et sic per hanc extensionem possit æquari æternitati: ergo aliquid æquatūr æternitati.

In contrarium est, quod

1. Æternitatis continens est et æviterinitatem et tempus: contentum numquam adequantur continent: ergo nec æviternum, nec tempus, æquari potest æternitati.

2. Adhuc, Tullius dicit, quod «tempus est pars æternitatis»: pars autem non adequantur toti: ergo tempus non adequantur æternitati.

Solumtio. Dicendum, quod etiamsi tempus poneretur æternum esse, æternitati non æquaretur. Et hoc ideo est, quia tempus ad æternitatem se habet ut causatum ad causam, et ut contentum ad continens: et ut id quod in se habet principium deficiendi, ad id quod non nisi principium existendi infinite et ante et post: et sic ut stans ad motum se habet, quod est principium motus ejus: et ita ut causa se habet æternitas ad tempus: et ideo ætternum ad tempus habere se non potest ut mensuratum ad mensurum, nec sic contentum ad continens. Et cum dicitur, Deus in omni tempore est, intellige in omni tempore esse, sicut in omni loco esse: est enim in omni loco sicut continens omnem locum, et sic est in omni tempore sicut continens omne tempus. Est enim regulariter verum, quod quotiescumque magis formalis et magis spiritualem dicitur inesse in minus formalis et minus spiritualis, continentia activa est in eo quod inest, et continentia passiva est in eo cui inest: et sic forma dicitur in materia, et anima in corpore: eo quod forma continet materiam, et anima corpus. Et cum dicitur in talibus, quod insunt, habitudo propositionis notat penetrationem continentis in contentum, ut undique continent in longum, latum, et profundum.

Ad Primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur per impossibile. Si enim tempus præsens esset semper præsens, non esset pars temporis, nec tempus, sed esset nunc æternitas: staret enim et moveret se, nec adjaceret ei quod fertur in motu: et si tale poneretur per impossibile, esset æternitas.

Ad aliud dicendum, quod Boetius simpliciter dicit verum. Deficiens enim ab immobili ad mobile, et a simplici ad compositum ex partibus, et a simul stante et omnia sua complectente et possidente in infinitum cursorum prioris in posterius, tempus est, quod non æquat æternitatem, etiamsi infinitum sit. Non enim dicitur infinitum actu, sed potentia solum, scilicet secundum quod dicitur infinitum quod privatum est potentia finiendi intus, sicut et motus dicitur infinitus. Et quod dicitur, quod infinita sub una genere accepta, æqualia sunt, intelligitur de infinitis actu, non de infinitis potentia.

Ad aliud dicendum, quod licet perpetua sive æviterna finem non habeant, et ideo secundum diuturnitatem non exceedantur ab æternitate: tamen non æquant eam in modo non habendi finem, et in causa: potentiam enim habendi finem habent intus sicut omne creatum: quod autem secundum actu non finiuntur, ab influxu habent superiorem, non a seipsis.

Ad aliud quod de eodem dicitur, dicendum quod illa responsio nulla est, sicut probat objectio.

Ad aliud dicendum, quod tempus in se, secundum quod adjacent motui circuli celestis, non habet principium quo incipiat, vel quo finiatur: extra se tamen habet, sicut et ipse motus. Et extra se principium inceptionis temporis est faciens et determinans movens primum, et mobile primum, et motum primum ad causam generationis et corruptionis inquietae. Principium autem finitionis est completus numeros generatorum, propter quem est motus celestis, in quo sicut in ultimo intento per motum jam ha-

Quod autem Philosophus pro inconvenienti habet, quod Plato gignit tempus et motum, ideo est, quia principium gignitionis sua et desitionis sua non habet in seipsis: eo quod de tempore nihil est nisi nunc fluens: et ideo semper accipi- tur ut finis præteriti, et principium futuri. Si ergo in nunc inciperet tempus, cum sit finis præteriti, et principium futuri, sequeretur quod tempus esset ante primum tempus, quod est inconvenientis. Et si nunc deliceret tempus, cum sit principium futuri, sequeretur quod tempus esset post ultimum tempus, quod iterum inconvenientis est. Et inconvenientis non sequitur nisi ex inconvenienti dato vel posito. Inconvenientis ergo est, quod tempus habeat in se principium incipiendi vel deficiendi.

Ad object. Quæ inconvenientium obiciuntur, concedenda sunt.

Ad dictum tamen Tullii dicendum, quod Tullius non intelligit, quod tempus sit pars integralis vel essentiae aëternitatis proprie dictæ, sed quod habet quamdam proprietatem partis ad moram sive diurnitatem, quæ per intellectum extensa intelligentur sine principio et fine, in hoc quod sicut pars minor est toto, et extenditur a toto: ita tempus tota illa mora vel diurnitatis minus est, et extenditur ab ipsa secundum principium et finem. Secundum hoc esse autem aërnitas non est in aëerno ut mensura adequate est, sed in anima, ut predictum est.


De ævitenitate sive ævo.

Deinde quæritur de ævitenitate sive de ævo.

Circa quod quæritur, Quid sit?

Et secundo, De proprietatibus ejus, quibus distinguuntur ab aëternitate et tempore.

MEMBRUM II.

ARTICULUS I.

Quid sit ævum?  

Quid sit ævum?

Extrahit potest a Dionysio in libro de Divinis nominibus, ubi sic dicit Dionysius: «Proprietas avi est antiquum et invaria- bile, et totum secundum totum metiri.» Alia translatio sic habet: «Proprietas ævi est antiquum et immutabile et universale metiendo.» Unde secun- dum communem usum ævi, ævum est mensura eorum quæ facta sunt, sed finem non habent. Et hoc modo quæritur de ævo.

Videtur autem, quod talis mensura esse non sit, sed talia participativa sint æterna:

1. Quod autem participativa est ali- quid, non secundum rationem propriæ mensuræ convenit illi: videtur ergo,
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. V, QUÆST. 23.

3. Adhuc, Idem accipitur ex alio verbo Dionysii ubi sic dicit: «Æterna quidem et sine tempore secundum cognitos sibi subaudire modos: media autem existentium et factorum quaeunque secundum aliquid quidem ævo, secundum aliquid vero tempore participant. » Ex hoc accipitur, quod ævum non est nisi quædam participatio proprietatis æterni, quantum ad illam proprietatem scilicet, quod incommutabile secundum esse.

6. Hoc idem videtur esse per beatum Augustinum in libro LXXXIII Questiones, ubi dicit sic: «In hoc distat temporis ab ævo, quod illud stabile, istud autem mutable est. » Videtur ego, quod ævum non sit nisi participatio proprietatis æterni.


8. Hoc idem videtur ex libro de Causis, propositione tertia, ubi sic dicit: «Inter rem cujus substantia et actio sunt in momento æternitatis, et inter rem cujus substantia et actio sunt in momento temporis, est medium: et est illud cujus substantia est in momento æternitatis et operatio in momento temporis. » Ex hoc accipitur, quod nullum est momentum ævi vel æternitatis constitutivum.

IN CONTRARIUM hujus est quod dicit Sed contra...

1 Psal. xxiii, 7 et 9.
2 S. DIONYSIUS, Lib. de Divinis nominibus,
D. ALB. MAG. ORD. PRÆD.

quodam causata, differens ab æternitate et tempore.

2. Adhuc, Eccl. 1, 1: Omnis sapientia a Domino Deo est: et cum illo fuit semper, et est ante ævum. Ex hoc relinquitur, quod Deus et quæ in Deo sunt, ante ævum sunt. Relinquitur ergo, quod sit duratio inter æternitatem et tempus media existens.

3. Adhuc, Per rationem probatur idem. Mensurae enim differunt secundum mensuram. Differt autem esse quod nec incipit nec desinit, ab esse quod incipit sed non desinit, et ab esse quod incipit et desinit. Ergo sicut esse differunt, ita mensurae differunt. Sicut ergo propria mensuram habet esse quod nec incipit et desinit, et propria esse quod incipit et desinit: ita propria habebit esse quod incipit, sed non desinit: et hanc dicimus esse ævum vel ævitenitatem.

Ad 7 et 8.

Solutio. Hoc videtur esse concedendum.

Ad ea quæ objiciuntur, quod non sit nisi quædam participatio proprietatis æterni, una est responsio, quod scilicet quia ævum est media duratio inter æternitatem et tempus, oportet quod in aliquo conveniat cum æternitate, et in aliquo cum tempore. Non enim est medium per abnegationem, sed per participationem. Participatio autem duobus modis est. Aliquando enim extrema per essentiam constituunt medium, ut in mixtis. Et de illis aliquo modo potest dici, quod non omnino separatur essentialiter ab extremis. Aliquando extrema constituunt medium, non per essentiam, sed proprietatis alienius participatione, sicut anima dicitur media inter intelligentiam et naturam, et intelligentia media inter primam causam et animam. Et tunc medium secundum totum essentiam diversum est ab extremis.

Solutio. Hoc videtur esse concedendum.

Ad ea quæ objiciuntur, quod non sit nisi quædam participatio proprietatis æterni, una est responsio, quod scilicet quia ævum est media duratio inter æternitatem et tempus, oportet quod in aliquo conveniat cum æternitate, et in aliquo cum tempore. Non enim est medium per abnegationem, sed per participationem. Participatio autem duobus modis est. Aliquando enim extrema per essentiam constituunt medium, ut in mixtis. Et de illis aliquo modo potest dici, quod non omnino separatur essentialiter ab extremis. Aliquando extrema constituunt medium, non per essentiam, sed proprietatis alienius participatione, sicut anima dicitur media inter intelligentiam et naturam, et intelligentia media inter primam causam et animam. Et tunc medium secundum totum essentiam diversum est ab extremis.

Ad 7 et 8.

Juxta hoc quæritur de proprietatis avi: et maxime de duobus, quorum una est, Utrum ævum totum secundum totum metiatur, ut dicit Dionysius?

Et secundo, Utrum ævum in omnibus æviternis sit mensura una, sicut æternitas est mensura una, et sicut tempus est mensura una?

ARTICULI SECUNDI

PARTICULA I.

Utrum ævum totum secundum totum metiatur

Videtur, quod non sit proprietias avi, totum secundum totum metiri.

1. Quod enim simul et in uno suum esse non possidet totum, uno simplici totum

novæ editionis.

1 Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. IX, Art. 3. Tom. XXV hujusce
metiri non potest: nullum factum in uno simplici suum esse possidet totum: ergo nullum corum uno simplici totum secundum totum potest metiri. Probalio medium est quod dicit Boetius in libro de Trinitate, et Anselmus in Prosologio. Dicit enim Boetius, quod « cum facta totum suum esse simul habere non possint, per partes accipiunt, primas scilicet, medias, et ultimas. » Anselmus autem dicit, quod « æviteritas factorum tota simul æterno praesens est: cum tamen ævitera ipsa de sua æviteritate nondum habent quod futurum est, sicut jam non habent quod præteritum est. » Ergo videtur, quod non conveniat ei totum secundum totum metiti.


In contrarium est, quod quæcumque finem habent secundum principia sui esse, numquam sunt stantia, sed continue ad finem tendentia et continue alterata. Propter quod dicit Aristoteles in V Physicorum, quod « non eadem sanitas est in mane et vespere. » In quibus ergo contrarius est effectus esse et modus, videtur, quod non possit esse nisi a contraria causa: esse autem in Angelis et in alis perpetuis, secundum ipsa principia esse quæ sunt quod est et quod est, penitus est intransmutabile: quia nec quod est mobiliter suscipit esse, nec quo est mobiliter perficit ipsum. Quamvis autem hoc sic sit, tamen principia habent extra se quibus videntur posse mutari. Quorum unum est habitudo ad nihil ex quo facta sunt. Dicit enim Gregorius, quod « illa quæ ex nihilëo facta sunt, in nihilum tendunt. » Secundum est habitudo ad causam primam ex qua esse accipiant: et cum non possent accipere esse totum ut totum, relinquitur quod accipiant ipsum in fieri secundum partes et partes: et sic videtur, quod non habeant totum esse simul et perfecte possessum. Quamvis ergo secundum id quod sunt, mobiliter non habeant esse, nec etiam secundum id quo sunt: nihilominus tamen quia secundum influentiam non simul habent, hesternum suum et cratrinum cum praesenti non habent simul.

Er nec concedendum est.

Er quoniam objectur de continue tendentibus ad non esse, dicendum quod hoc est verum de his quæ habent principia tendendi ad sui non esse intra suæ causæ principia et proxima. Et ideo dicit Aristoteles in primo Cæli et Mundi, quod de necessitate corrupmentur. ÆÆviterna autem talia principia non habent: et ideo finem non habeant: quamvis proper causam quæ dicta est, totum esse simul in uno præsenti habere non possunt.

Er si quaeritur, ad quid distinguantur hesternum, praesens, et futurum?

Dicendum secundum praedicta, quod ad partes temporis, ad quas per indeficientiam extenditur esse æviternum, et ad quas etiam per indeficientiam extenditur esse æternum, sed differenter. Illud enim quod est æternum, non dividitur nisi divisione virtutis, in se manens simplex omnino essentia, virtute, et operatione. Esse autem æviternum extenditur manens uno modo immutabile quoad principia intra: sed esse nec simplex est, quia non unius influentiae, sed multarum
bonitatum, quae non ut una influuntur: nec est unius virtutis, nec unius operationis. Et quod dicit Dionysius, quod «proprietas ævi est antiquum et invariabile et totum secundum totum metiri, » loquitur de ævo secundum illum accessionem ævi, qua pro perpetuo ponitur. Unde alia translatio sic habet: «Proprietas æterni est antiquum et immutabile et universale metiendo. »

Quidam tamen aliter dixerunt, concedentes, quod ævum omnino invariabile est, et totum secundum totum metiens, et quod esse æviterneorum indivisibile est secundum esse, etsi dividatur secundum operationem, scilicet quod intensius et minus intense contemplatur: quæ operatio esset in Angelis etiamsi tempus non esset: et dicunt, quod quod hanc operationem comparatur ad momentum temporis.


IN I P. SUM. THEOL. TRACT. V, QUÆST. 23. 183

ram ordinata. Videtur ergo, quod nullo modo habeant aviternitatem unam, sed multas secundum multitubinem aviternorum.

Adhuc autem, Sic enim dicitur in apocryphis Esdræ : « Majestas et potestas ævorum est apud te, Domine. » Ergo videtur, quod æva sint plura.


In contrarium est, quod ævum ab omnibus auctoris videtur dici ævum. Boëtius,

Qui tempus ab ævo
Ire jubes.

Non dicit, ab æuis. Eccl. i, 1 : Est ante ævum. Et, ibidem, y. 4 : Intellectus prudentiae ab ævo. Eccl. xliii. 6 : Luna... signum ævi. Dionysius in libro de Divinis nominibus, cap. 10 : « Proprietas ævi est. » Et nullus universaliter de ævo loquitur nisi sicut de uno.

Solutio. Duratio quæ est ævum, dupliciter considerari potest, scilicet ut quantitas durantis virtualis vel dimensionalis, vel ut mensura reddens et certificans quantitatem ejusdem. Et primo quidem modo considerata, multiplicatur secundum multitubinem durantium, et aliquando incipiens in uno, non incipiet in alici : sicut incipiens in cœlo, vel in Angelo, non incipiet in hac anima. Considerata autem ut mensura reddens et certificans quantitatem durantis in ævo, sic est unum ævum, sicut mensura una est in omnibus continuis, licet multæ sint continuitates secundum esse : una tamen ratio est certificandi et mensurandi per palmam et ulnam. Et licet diversa sint numerata, ut canes, et oves : tamen una est ratio certificandi et mensurandi per numerum : et ideo unus numerus. Et virtutes Herculis et Achillis quamvis diversæ sint, una tamen ratio est certificandi utramque, scilicet posse in unum, vel in duo, vel in tres, et sic deinceps. Et hujus ratio est, quia hujusmodi formæ mathematicae vel quasi mathematicæ, licet esse habeant in materia, tamen in ratione definitiva materiam non censuerunt, et ideo univoce et non aequivoce sunt in omni materia.

Et si queritur, Quid factit unitatem illam? Dico, quod unitas rationis ipsius nunc, quod est immutabile secundum esse substantiæ, mutabile et divisibile virtualiter secundum quod adjunct virtuti et operationi.

Et quod dicunt quidam, quod haec unitas rationis ejus est, quia in omnibus carnet fine, sed non principio, non videtur verum. Hoc enim accidit ævo ex comparatione ad aliud, et non de ratione substantiæ ipsius. Quod autem iterum quidam dicunt, diversam virtutem ævi esse in æviterne, eo quod de se Angelus minus tendit ad non esse quam substantia cœli et animae, et anima minus quam substantia cœli si sibi relinquerentur : et ideo diversas esse æviternitates eorum : non perspecte satis dictum est : hoc enim accidit æviternitati secundum quod est in æviterne, et non est de substantia rationis ejus secundum quod est mensura æviterne.

1 Cf. etiam, Eccli. xli, 16 : Bonum nomen permanebit in ævum.
MEMBRUM III.

De tempore secundum quod est de consideratione theologi.

Dundæ quaeritur de tempore secundum quod est de consideratione theologi. Et quaeruntur duo, scilicet primo quid sit? Et secundo An unum sit vel plura?

MEMBRI TERTII

ARTICULUS I.

Quid est tempus secundum definitionem?

Primo ergo quaeritur, Quid sit tempus?

1. Et si accipitur definitio quæ est in quarto Physicorum, quod « tempus est numerus motus per prius et posterius. » Sed secundum prius et posterius non erit tempus passio omnis motus primo et per se: quia prius et posterius sunt in motu ab ante et post in magnitudine sive spatio, ut dicit Aristoteles. Et si debet numerari aliquis motus in quo primo prius et posterius non est, primo numerabitur per cum in quo prius et posterius est. Hic autem est localis motus. Inter locales autem circularis primus est, et inter circulares motus primi celli, maxime quem vocant Philosophi aplanes, hoc est, sine errore, eo quod inter omnes simplicior, uniformior, et regularior est. Et sic competit, ut ipso et sua passione mensurentur et numerentur omnes ali motus. Et si hoc ita concedatur: tunc tempus non fuit ante opus quartæ dici. Et hoc videtur valde inconvenienti: quia prima et secunda et tertia dies dicunt partes temporis.

2. Si autem dicatur, sicut dicunt nunc Magistri in sententiis et in historiis, accipientes hoc a Beda, quod primo motus cujusdam nubecule lucиде ex quas postea factum est caelum, distinxit horas et numeravit noctes et dies: hoc fi gmento simile est: situr enim ab omnibus Philosophis ratione philosophantibus, quod motus localis consequens est speciem et formam: et quod non perfecte attingit speciem et formam, non habet perfectum motum. Unde quod non est in specie ignis non recte ascendit, sed nutat in ascendendo. Et quod non perfecte est in specie terræ, vel gravis, non recte sive perpendiculareter descendit, sed dubium habet descendens et nutantem. Similiter ergo nubea illa cum non perfecte attigerit formam et speciem celli, motum circularem perfecte habere non potuit uniformem et simplicem, et sic distinguere horas et tempus non potuit. Nihil enim irregulareter motum, numerus et mensura potest esse alicujus rei.

3. Si propter hoc dicatur, quod tempus in theologia non accipitur secundum determinationem philosophi, sed secundum quod loquitur de ipso Dionysius in libro de Divinis nominibus, ubi sic dicit: « Tempus vocant eloquia, quod in generatione et corruptione et variatione metitur: » videtur sequi inconvenienti multipliciter. Sic enim omnem genesim mensurabit tempus. Et cum creatio temporis sit genesis temporis, erit tempus mensura creationis temporis. Sed creatio


2 S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 10.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. V, QUÆST. 23.

rujuslibet creati est ante ipsum, et similiter mensura creationis ante ipsum rem creatam. Ergo tempus erit ante tempus. Et iterum illud tempus creatum est : et sic videtur sequi, quod infinitum tempus est ante tempus : quod absurdum est dicere.


5. Adhuc, Secundum hoc tempus esset ante ævum. Ævum enim Angeli cum ipso Angelo incipit, sicut omnis duratio cum durante. Creatio autem Angeli ante Angulum est, sicut omne fieri ante factum : et cum mensura creationis sit tempus, tempus erit ante ævum secundum hoc : et sic falsum dicit Boetius qui dicit:

Qui tempus ab ævo
Ire jubes.

6. Praeterea, Falsum erit quod ante probatum est, scilicet quod nunc æternitas per defectum aliquem sit causa nunc ævi, et nunc ævi per defectum aliquem sit causa nunc temporis.


SOLUTIO. Dicendum, quod tempus duplicitur consideratur, communiter scilicet, et proprie. Communiter tempus non est nisi simplex passio et mora motus vel...
mutationis: et sic accipitur tempus a Prisciano. Proprie autem accipitur dupliciter: proprie scilicet, et magis proprie. Proprie, quando accipitur ut passio et mensura ejus cujus est passio: et sic accipitur a Dionysio. Magis proprie et in ultima sui determinatione ad esse temporis, quando est passio primi motus: et per eum mensura et numeros omnium motuum qui sunt ab ipso, ut causati et regulati et numerati ab ipso: et sic accipitur ab Aristotele.

Ad primum ergo dicendum, quod illa objectio procedit de tempore propriissime dicto.

Ad secundum dicendum, quod illa objectio est necessaria quae est contra dictum Bedae. Nec intendit Beda, quod motus nubecula certam horarum fecerit distinctionem, sed motus ejus quamcunque confusam distinctionem fecit lucis a tenebris: quae distinctio vocatur distinctio noctis et diei: quam tamen confusam necesse fuit esse in tribus diebus primis, quando nubecula formam solis non attigerat, nec ex illo motu certa distinctio horarum haberi poterat, sicut habetur ex motu solis.

Ad alium dicendum, quod genesis temporis sive creatio non est in tempore: prout enim in create est, omnino non refertur ad tempus, nec ad nunc temporis. Prout autem in creato est ipsus, non est a primo in ultimum cum interceptione mediis. Et hujus causa est, quia nec motus est, nec finis motus, in quo motus sit in motum esse. Motus non est: motus enim primo est in medio quam in extremo: propter quod successivus est et imperfecti actus. Quod est in medio, nec simpliciter est, nec simpliciter non est: sed secundum quid est et secundum quid non est: et sic non polest dici de creaturis, quod in medio sint, et sic non sint simpliciter. Similiter finis motus non est: quia nullus motus praecedit qui in creatione terminetur, et sit in motum esse: sicut generatio et corruptio fines sunt alterationis: et illuminatio hic vel ibi, finis motus localis ipsius illuminantis: sed simpliciter est inter contradictoria, scilicet non esse, et esse: quae nec medium habent quod intercipere possint, nec motum ante se cujus fines sint. Et cum dictur, quod creatum vel creato facit esse post non esse, hoc verbum, facit, non dicti nisi esse facti quod numquam fuit in fieri: et hoc propter infinitam potentiam facientis, quod de extremo venit in extremum sine transitu mediis. Et praecessit, post, non dicti nisi ordinem absque successione et transitu per medium ad extram: et ideo creatio est in nunc temporis secundum quod est in creato: et illud nunc temporis est, a quo incipit tempus continue, non in quo tempus est secundum esse. Sicut punctum quod est principium lineae, est a quo incipit continue lineae extensio, non in quo linea est secundum esse lineae. Et sic creationis temporis non est aliud tempus quam ipsum nunc: quia in ipsus nunc creationis incipit extensio temporis: et propter hoc non vadit in infinitum.

Per praeedita patet solutio ad illud quod objicetur de coaequaevis. Fieri enim per creationem, non est ante factum, nisi tanti ordine causa et causati: et ipsum fieri est in nunc indivisibili, quod continue fluens facit tempus: et sic remainet, quod quatuor coaequaevae sunt coaequaevae.

Per hoc etiam patet solution ad sequens: patet enim, quod tempus secundum esse temporis, non est ante aevum: sed ordine causa ad causatum post ipsum, sicut et temporale post eviternum.

Per hoc etiam patet, quod vera sunt quae in antehabitis probata sunt, et secundum quem modum vera sunt.

Ad dictum Prisciani dicendum, quod licet de rebus mutabilibus sit tempus, non tamen est de mutabili primo. Cum enim passio sit motus, et motus passio mobilis, mobile primo susceptivum est passionis quae est motus, et mora motus
est passio mobilis ipsius per motum. Et ideo illius morae non est alia mora in esse, sed seipsa mora est: et ideo temporis non est aliud tempus. Et hoc non procedit in infinitum, sed statut in primo.

Quad est in quod ulterior quæritur, In quo incipiat tempus?

Dicendum, quod est principium duplex, intrinsecum scilicet, et extrinsecum. Intrinsecum est, quod est aliquid temporis, licet non sit aliquod tempus: et hoc est nunc a quo incipit tempus: quia illius nunc fluxus constituit tempus, sicut diximus de puncto in quo incipit linea. Principium autem extrinsecum temporis est, quod est causa temporis. Et hoc quidem principium est nunc aeternitas, proximum autem nunc ævi: neutrum tamen est aliquod temporis vel tempus.

Et quod objicitur, quod secundum hoc aeternitas aliis adjacet. Dicendum, quod æternitas ut mensura adaequata non adjacet nisi æternis: et æviterinitas sive ævum nisi æviternis: sed ut mensura excellens adjacet temporalibus.

Quad est in quod ulterior quæritur, Utrum tempus unius rationis est, vel non?

Dicendum, quod non perfecte est unius rationis: communiter tamen unius rationis esse potest. Si enim sumatur ut adjacent, mensurans, et numerans esse temporalis: sic non est nisi in motu primi coeli, et motibus ordinatis ad illum non solum ut ad causam, sed etiam ut ad numerum. Et hoc modo considerant Philosophi tempus. Si autem communiter consideretur tempus, secundum quod est simpliciter passio vel mora durantis in esse motus vel mobilis vel quietis ejus quod ordinatur ad motum: sic una ratione est in omnibus temporalibus.

Quod autem quidam dicunt, quod una ratione sit in omnibus, per hoc quod omnis motus (ut dicit) ordinatur ad unum immobile, quod dicunt esse primum subjectum: sicut omnia transmutabilia ad materiam primam, quam dicunt esse immobilem: et coelum ad substantiam coeli, quam dicunt esse immobilem: et Angelus qui movetur per tempus, ad angelicam naturam, quam dicunt esse immobilem: et ex comparatione illius immobili ad totum motum dicunt esse unam rationem temporis in omnibus temporalibus: eo quod nunc adjacentes, quod unum est in toto motu, facit tempus sese movendo. Error est: eo quod dicit Philosophus, quod esse in tempore, est esse in numero: et ideo oportet reduci omnis temporalia quae ratione temporalia sunt, ad unum quod non sit causa tantum, sed etiam numeros aliorum.

Præterea, Falsum est quod dicunt subjectum primum motus esse immobile: quod enim subjectum motus est, illi motus dispositio est: et quod disponitur motu, non potest intelligi non moveri.

Per hoc solutum est sequens.

**Membri tertii**

**ARTICULUS II.**

**An tempus sit unum vel plura?**

Secundo quæritur, An tempus sit unum vel plura?

Videtur enim, quod aliquod tempus sit plura.

1. Est enim tempus per quod Deus movetur creaturarum spiritualium, ut dicit Augustinus, quæ non movetur nisi se-
cundum affectiones et conceptiones, in quibus nihil est continuans. Et est tempus in quo movetur corpus de forma in formam, vel de ubi in ubi, in quo aliquid est continuans. In primo est vicissitudo: quia vices affectionum vel conceptionum non sunt simul; sed sicut in numero unitas est post unitatem, ita in talibus movetur creatura spiritualis una vice post aliam: ergo sidetur, quod unum sit tempus discretum, et alterum continuum: et sic duo tempora.

2. Hec idem sidetur, Jabobi, 1, 17: *Apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio. Hec duo in cassum a Deo excluderet, nisi utrumque in agentibus temporibus inveniretur.* Cum ergo inveniatur transitio in temporibus, vicissitudo in spiritualibus secundum affectiones et conceptus invenitur.


4. Adhuc, Motus in quo mobile non continue est partim in termino a quo et partim in termino ad quem, sed perfecte in termino a quo et in termino ad quem, non est continuus: omnis motus intelligentis unum post aliud, perfecte est in quolibet intelligibili, et non in aliquo secundum quid in uno et secundum quid in altero: ergo omnis talis motus discretorum est: ergo et tempus mensurans ipsum, discretor est, et non est nisi nunc post tunc.


6. Adhuc, Talis sidetur esse et motus omnis numerantis. Dicit enim Philosopheus, quod «numerum cognoscimus divisione continuo. » Unde numerus dicietur compositus a *nutus et memeris*: et numerus est nutus memeris, hoc est, divisionis. Cum enim numerans innuit ad unum et nutum facit ad alterum, non est aliquid in medio in quo partim numquam faciat ad unum et partim ad alterum. Talis ergo nutus et actus discretorum est: et tamen tempore mensurat: ergo sidetur, cum mensura et mensurationum sunt proportionabilia, quod tempus ejus discretum sit, et non continuum: Est autem per alid tempus continuum: ergo plura sunt tempora: quia discretum et non discretum, et continuum et non continuum, non possunt esse unum et idem.

In contrarium est, quod inter primum et ultimum in talibus actionibus est quaedam mora non interrupta, successionem tamen habens mediis ad primum, et ultimis ad medium: talis autem mora continuum tempus est: talium ergo actionum continuum tempus est mensura. Eadem objectio est de transitu creatura spiritualis per concepta vel affecta. In omnibus enim transitibus talibus una continua mora est non interrupta, quæ continuum tempus est.

Adhuc, Objectio Avicennæ est: Si plura sunt tempora: aut sunt simul, aut non simul. Si simul: sed simul sunt quæ sunt in eodem tempore: ergo tertium tempus est, in quo sunt simul. Iterum illa tria sunt simul, vel non simul: et ita ibit in infinitum. Si non sunt simul, erit tempus medium in quo non sunt simul: et sic iterum erunt tria tempora. Et de illis iterum quæritur, si simul sint, vel non sint simul: et ita ibit
in infinitum. Infinitum autem fugit omnis intellectus. Ergo oportet, quod non sit nisi unum tempus.

Solutio. Ad hoc dixerunt quidam, quod *tempus* dicitur tripliciter. Dicitur eum tempus nunc, quod est aliud temporis, licet non sit aliquod tempus. Sicut dicit Richardus, quod omne quod cepit, cepit ex tempore: quia cepit ex eo quod est aliquod temporis, scilicet nunc. Secundo dicitur tempus transitus de nunc in nunc sine continuante medio. Et hoc tempus dicunt esse vices ipsius nunc: et tale tempus dicunt esse numerum mensurantem motum spiritualis creature per intellectum vel affectum. Tertio modo dicitur tempus mensurans transitum a primo nunc ad ultimum cum continuante medio. Et hoc dicit esse tempus continuum. Et haec distinctio satisfabilis est, sed naturalis philosophiae non concordat, et illam objectionem quae est de mora continui a primo usque ad ultimum, solvere non potest.

Præterea, In libro de *Causis* non ponunt nisi duo extremæ, et unum solum medium, scilicet res cujus substantia et actio est in momento æternitatis. Et res cujus substantia et actio est in momento temporis. Et medium ponit, cujus substantia est in momento æternitatis et actio in momento temporis, et non distinguat diversitatem temporis.

Præterea, Hæc distinctio supponit tempus esse in temporali, et variari secundum variationem temporalis: quod naturalis philosophia non admittit, quæ dicit, quod ea quæ sunt in tempore, sunt in tempore sicut ea quæ sunt in numero, non sicut in numero numerato, sed sicut in numero quo numeramus: in numero autem quo numeramus sunt, non quæ causantur tantum a numero, sed etiam quæ non causantur, dummodo mensurentur numero. Et sic in motu caeli tamquam in numero sunt tam causa a moto caeli, quam non causata, dummodo motu caeli mensurentur: ita quod dicamus ipsa secundum tempus esse indivisibilia, ut nunc: vel extensio-nis divisibilis, ut horaria, vel diurna, et sic de aliis, secundum quod dividitur quando in *Sex principiis*, in quando simplex, et in quando compositum.

Unde videtur esse dicendum, quod non est nisi unum tempus. Et quod transitus per affecta et concepta spiritualis creature, ordinatur ad motum caeli, non ut ad causam, sed ut ad numerum quo nos mensuramus et numeramus ipsum. Diximus enim in praehabitis, quod talis extensio transitus a primo in ultimum, maxime in anima est: et ideo continua est continuatæ ejus ad quod extendimus eam, quod est motus caeli: et sic non est nisi unum tempus, sed quando non est unum: et ideo quæ incipiunt, omnia quidem ex tempore incipiunt, sed quædam in quando simplici, et quædam in quando composito. Et quando simplex est, quod relinquitur ex adjacentia simplicis nunc. Quando compositum est, quod relinquitur ex adjacentia temporis compositi. Unde creatio est in nunc, et similiter corruptio, et illuminatio secundum quod est finis motus localis in nunc: tamen transitus de nunc in nunc in tempore continuo est, non quod semper continuans sit in tempore transiente vel transitu, ita quod sit de essentia ejus: sed quia semper continuans est in primo motu quo numeramus et mensuramus ipsum transitum a primo ad ultimum: et cujus tempus sicut primi numerantis est passio.

Et secundum hoc soluta sunt quæcumque questas sunt.
MEMBRUM IV.

De comparatione æternitatis, æviterinitatis, et temporis ad invicem.

DEINDE quaeritur de comparatione æternitatis, æviterinitatis et temporis ad invicem.

Et quaeruntur duo, scilicet primo, An sit aliqua duratio præter æternitatem, æviterinitatem, et tempus?

Et secundo, Utrum mensuratum æternitatem et æviterinitatem mensuratrum tempore?

MEMBRI QUARTI

ARTICULUS I.

Utrum perpetuitas sit aliqua mensura præter æternitatem, æviterinitatem, et tempus?

Ad primum proceditur sic:

In Papia sic dicitur: « Perpetuum est, quod caret fine et caret principio, sed non motu. » Perpetuitas igitur cum sit mobilium et variabilium, non potest esse æternitas: et cum caret principio, non potest esse æviterinitas: et cum caret principio et fine, non potest esse tempus. Et sic videbitur esse aliqua mensura præter praedictas tres.

2. Adhuc, Gilbertus: « Hoc nomine quod est perpetuitas, intelligitur sine collatione collectio: hoc vero quod est sempiterinitas, cum collatione collectio: æternitatis autem nomine neutrum, hoc est, neque collatio neque collectio. »

Quaeritur ergo de hoc, Si enim in perpetuitate est collectio, cum collectio non sit nisi diversorum, videtur quod diversa secundum variationem diversorum sint in perpetuis: et ita perpetuitas variabilis est: ævum autem non variabilium est: et sic videtur perpetuitas non esse ævum. Et eadem ratione non est æternitas, neque tempus, cum in tempore sit collectio cum collatione. Videtur ergo, quod perpetuitas sit quarta mensura.

3. Adhuc, Constat, quod Angeli variantur et vicissitudinantur secundum intellectum et affectum: intelligunt enim unum et unum, et unum priusquam alterum. Similiter afficiuntur circa unum et unum, et circa unum priusquam circa alterum. Et tamen intellectus isti vel affectiones ad nihil continuum vel continuans referuntur, quamvis habeant principium et finem tempore, eo quod tempus est continuum. Et cum habeant collectionem, et ut videtur collectionem (habent enim prius et posterius, que sine collatione non sunt, nec esse possunt) videtur esse mensura quædam alia præter tempus, in qua sit cum collectione collectio, que non potest esse æternitas, vel æviterinitas: et sic quatuor erunt mensura.

4. Adhuc, Quædam est mensura habens principium, et non finem: videtur ergo, quod quædam debit esse opposita illi que non habet principium, sed finem.

Solutio. Ad hæc et similia dicendum, quod in veritate secundum Auctores antiquissimos, ut Aristotelem et Platonem, secundum rem non sunt nisi due mensurae, scilicet æternitas et tempus: et medium mensurae non secundum rem, sed secundum rationem participationis proprietatum istarum duarum mensurarum accipitur. Et ideo dicit Proclus in propositione nonagesima nona quod non sunt nisi due mensurae, scilicet æternitas, et tempus. » Et Aristoteles vult, quod interem cujus substantia et actio est in
momento temporis, et inter rem cujus 
substantia et actio est in momento aeter-
nitatis, non sit nisi unum medium, scilicet 
res cujus substantia est in momento 
aernitatis et actio in momento temporis. 
Et quod non possit esse alid medium, 
scilicet res cujus actio sit in momento 
aernitatis et substantia in momento 
aernitatis et substantia in momento tem-
poris: quia cum substantia sit a qua 
procedit operatio sive actio, si substantia 
sit in momento temporis, oportet quod 
etiam actio sit in momento temporis. 

Sed si quis tamen ista subtiliter in-
tueat, distinguat, quod mensurae istae 
dupliciter capi possunt, scilicet ut extrin-
secus adjacentes: sicut lignum quod vo-
catur ulna, vel cubitus, adjunct panno, 
et numerus quo numeramus, adjunct 
umeratius: et ideo una ulna multa 
menumamus diversa, et uno numero 
multa numeramus et diversa. Et hoc 
modo antiqui consideraverunt, et non 
nisi duas mensuras ipsius esse dixerunt. 
Et causam assignaverunt: quia omne 
esse cujuscumque entis, aut est essentia 
tantum, aut generatio tantum, aut ens 
et generatio simul. Et dabant exemplum, 
quod esse quod est ens tantum, 
est simplex et immobile: et totum seip-
simul in uno possidens secundum 
substantiam, virtutem, et operationem. 
Et non potest intelligi, quod hujus men-
sura sit divisibilis, sed indivisibilis aeter-
nitas. Ens autem quod est generatio et 
secundum substantiam et secundum vir-
tutem et operationem, non potest intel-
ligi indivisibile secundum esse: habebit 
ergo mensuram divisibilem quae est 
tempus. Ens autem medium secundum 
esse, esse habebit aliquo modo indivi-
sibile, et aliquo modo divisibile. Esse 
enim illud duorum actus est, scilicet ejus 
quod est quo est, et ejus quod est quod 
est: sicut esse hominis est esse animal-
is rationalis, sicut quo est, et esse hujus 
ominis sicut quod est. Et si referatur 
ad id quod est, referatur ad simpliciter 
uno modo se habens et stans, et in uno 
totum possidens simul. Et hoc modo 
si verbaliter ut actus significetur, per 
tempora declinari non potest: ut dicat-
ur, est, erat, fuit, fuerat, erit. Si autem 
referatur ad id quod est: tune nec in-
divisible est, nec simplex, nec stans, 
nec simul in uno possessorum: et sic 
declinabitur per omnia tempora si ver-
baliter significetur. Et sic consideratum 
principium est virtutis et operationis: 
et ideo virtute et operatione mensuratur 
tempore. Et cum non possit pluribus 
modis considerari, dicebant non esse nisi 
duas mensuras et duorum et trium sec-
cundum quod diversa participant utram-
que.

Posteri autem considerantes mensu-
ras has secundum quod intrinsecus sunt 
mensuratis, secundum quod duratio in-
trinsecus est duranti, et forma inhaerens 
sibi quae ad alium referri non potest. 
Videntes etiam, quod esse durans triplici-
ter diversificatur et in se, et secundum 
causam, tres mensuras esse dixerunt. 
Est enim esse durans indecifenter, quod 
est causa tantum et non causatum, sim-
plex, stans, se totum in uno possidens 
et in essentia et in eo quod est, quia 
sibi idem est esse et quod est. Et hoc 
dixerunt esse aeterna simplex et sec-
cundum se. Et est esse creatum: et ideo 
non habens esse nisi secundum conver-
sionem ad primum. Propet quod non 
totum simul habet esse, nec in uno pos-
sidet: quamvis secundum hoc quod ha-
bet se ad primum, habeat esse immo-
bile et stans. Et hoc erit esse variatum 
virtute et operatione, sed non substantia: 
propet hoc quod in ipso differunt 
esse et quod est. Et hujus mensuram 
proprium dixerunt esse aevum, dicentes 
aevum habere principium sicut creatum, 
sed non finem sicut stans secundum 
substantiam. Et est esse quod nec sim-
plex est secundum se, nec in principinis 
suis, nec stans, sed fluens, nec simul in 
uno possidens seipsum, sed successive 
esse post esse apprehendens. Et hujus 
mensuram dixerunt esse tempus.
Ad 1. **Ad primum** ergo dicendum, quod perpetuas non simpliciter caret principio et fine, sed caret principio et fine intra: sicut motus circuli celestis principio caret. Si enim haberet principium univocum in genere suo, illud principium non posset esse nisi motus vel moventis vel mobilis vel utriusque, hoc est, quod movens efficeretur movens per generationem vel alterationem, cum ante non esset movens: et quod motum efficeretur per generationem vel alterationem, cum ante non moveretur. Et hoc modo motus celestis non potest habere principium propter incovenien-
tia quae ponit Aristoteles in VIII Physicorum. Et eadem ratione non potest habere finem intra se: oporteret enim, quod movens et motum vel alteraretur vel corrumparetur ab eo quod est mo-
vere et moveri secundum actum, in non movere et non moveri: et sic se-
queretur, quod generatio et alterationi essent non existente motu locali, quod est impossibile. Et hoc modo dicit Papias et etiam Gilbertus, quod perpetui-
tas est caretium fine et principio, sed non motu. Si autem motus accipitur ut motus sapientis, qui ad aliquid finem a se intentum movet et non ultra (sapientis enim non est movere ut sem-
per moveat infinitum: quia sic inutili et vanum esset in operibus sapientis, quod valde absurdum est) sic motus celestis habet principium et imperium sapientis: et finem ad quem stat, inten-
tum scilicet ultimum a sapiente per motum. Et sic perpetuum sub eo con-
tinetur, secundum distinctionem Dionysii supra positam, quod aevum dicitur tota temporis apposito.

Ad 2. **Ad alium** dictum Gilberti dicendum, quod Gilbertus aeviterna vocat perpetua. Et quia talia variantur secundum vices operationum, dicit in talibus esse colle-
citionem: quia cum collecta non conti-

**MEMBRI QUARTI**

**ARTICULUS II.**

*Utrum mensuratum aeternitate et aetere-
nitate, etiam mensuratur tempore* ¹?

Secundo quaeritur, *Utrum mensura-

¹ Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Senten-
tiarum, Dist. VIII, Art. 14. Tom. XXV hujusce

novae editionis.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. V, QUÆST. 23. 193


IN CONTRARVM hujus est quod dicit Philosophus in IV Physicorum, quod in tempore esse, est quodam parte temporis mensurari : et propter hoc dicit, quod omne quod est in tempore, excellitur a tempore : Deus autem et Angelus non sic in tempore sunt : ergo non sunt in tempore.

PRAETEREA quœritur juxta hoc, Qualiter verbo diversorum temporum dicuntur de Deo et de Angelo?

Dicunt enim Aristoteles et Boetius, quod «præteritum abit in non esse, præsens est, futurum nondum est.» Quod ergo nihil abijit in præteritum, nihil acquirit vel expectat in futurum, sed tantum est, illi non conveniunt in verbo substantivo nisi verba præsentis temporis et non praeteriti vel futuri.


AD DICTVM Philosophi quod objectitur Ad objectum, in contrarum, dicendum quod intelligitur de his tantum quæ sunt in tempore sicut in numero, vel mensura : haec enim suum esse coarctatum habent ad tempus, vel ad temporis partem, et nihil de suo esse habent extra tempus : ideo nec sunt concomitantia, nec excellentia, sed in tempore sunt, et a tempore excessa.
TRACTATUS VI.

DE UNO, VERO, ET BONO.

Habitis de his quae de essentialitate, simplicitate, incommutabilitate, et aeternitate divinae naturae quantum ad praesentem intentionem quaerenda esse videbantur, videndum est et quaerendum de consequentibus intellectibus, qui secundum omnem intellectum in Deo esse ponuntur, hoc est, de uno, vero, bono.

Ex hoc enim ipso quod essentia ejus intelligitur quae non potest non esse, et non potest cogitari non esse, intelligitur unum esse.

Et ex hoc quod intelligitur nihil admixtum habere, intelligitur verum esse.

Et ex hoc ipso quod intelligitur incommutabile et aeternum nihil accipiens, nihil perdens, intelligitur summum bonum esse.

Ideo de his quaerendum est hoc ordine, quod primo quaeratur de intentionibus horum trium in communi.

Secundo, De comparatione horum trium ad invicem et ad ens.

Tertio, Secundum quam intentionem unum quodque istorum Deo conveniat?

Circa primum quaeruntur tria, scilicet de uno, de vero, et de bono.

Et quia unum multipliciter dicitur, quaeremus primo, De multiplicitate unius.

Secundo, De intentione ejus in communi, secundum quam de primis intentionibus esse dicitur.

Tertio, De oppositione unius ad multa.
QUÆSTIO XXIV.

De uno.

Ut jam supra diximus, quia unum multipliciter dicitur, queremus,

Primo, De multiplicitate unius.

Secundo, De intentione ejus in communi, secundum quam de primis intentionibus esse dicitur.

Tertio, De oppositione unius ad multa.

MEMBRUM I.

De multiplicitate unius.¹

Primo ergo quaeritur de multiplicitate unius.


Adhuc, dicuntur unum generi, quorum genus est unum, differens tamen oppositis differentiis. Et dicuntur unum specie, quæ sunt unum secundum formam specificam: secundum quem modum bos dicitur unus, et homo unus, et hujusmodi quæ non dividuntur secundum formam. Et hæc sunt quorum totale esse formale est unum: secundum quem modum linea circuli magis est unum, quam aliae lineæ angulosæ. Angulosæ enim divi-


* S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. ultimum.
duntur in diversas formas, acuti scilicet, et recti, et hebetis. Et hoc modo linea recta magis dicitur una, quam linea curva vel circularis: quia haec duarum formarum est, scilicet convexi et concavi: recta autem non nisi unius. Et secundum hunc modum etiam quae sunt homogenia in toto et partibus, sunt magis unum toto, quam eaque sunt heterogenia.

Dicuntur etiam per essentiam unum numero, quorum scilicet subjectum et materia est unum, et (sicut dicit Alcazel) quorum accidens proprium est unum.

Redit ergo ad hoc, quod unum per essentiam dicitur multipliciter, scilicet continuatione, subjecto, toto, genere, specie, et numero: et unum quodque istorum multipliciter, secundum quod possunt uniri genere propinquo vel remoto, vel specie propinquaque vel remota, vel subjecto proprio vel communi. Sicut Socrates et album unum sunt subjecto proprio: quia Socrates subjectum proprium est albi, per se ipsum substans ei. Album autem et musicum unum sunt subjecto communi, quando album et musicum incidunt eidem, quod tamen albo non substitut per hoc quod est musicum, nec musicum per hoc quod est album, nec secundum idem substratum musicum et albo. Unde haec minus unum sunt subjecto. Et sic facile est videre in multis quae magis et quae minus unum sunt et toto, et subjecto, et genere, et specie, et numero: quae enim magis unuintur, magis unum sunt.

His additur ab Avicenna et Alcazele unum proportione, quae scilicet una similitudine habitudinis rector civitatis se habet ad civitatem, ut rector navis ad navem. Et dicuntur haec unum habitudine unum.

Additur etiam unum aggregatone a Boetio in libro de Unitate et uno, quae non sunt unum simpliciter, sed per accidens: quia scilicet aggregatur in locum unum.

His etiam a beato Bernardo in libro V de Consideratione ad Eugenium, adduntur quatuor, scilicet unum uniformitatis quo homo dicitur unus semper in una habitudine se habens. Et unum conjugale, sicut dicitur conjugale unum quo vir et mulier dicuntur esse individue vitae. Et unum sacramentale, sicut aqua et verbum unum sacramentum dicuntur: quod tamen reductur ad unitatem compositi ex materia et forma: quia in sanctificatione sacramento verbum formale est, elementum autem materialia. Et unitas dignitiva, qua limin noster in unam personam unitur in Filio Dei. Et ut generaliter dicatur, quos tuescumque diversa in unum conveniant, quod formaliter uniantur in unum actum, vel in unum finem, vel in unam bonitatem, vel in unum intellectum, vel in unum uniendi modum, vel in unam similem habitudinem ad diversa, loties unum dicitur, quod videre et diversificare nihil est difficile.

Unde omnibus his rationalius distinguat unum Alcazel, dicens quod unum est simpliciter, et unum secundum quid. Simpliciter unum tribus modis, scilicet in quo non est multitudine nec actus nec potentia, ut unitas una, punctum unum, Deus unus. Secundo, in quo est multitudine potentiae, sed non actu, ut aqua una, aer unus, caro una, continuum unum. Tertio, in quo est multitudine actu et potentia, ut homo unus, manus una, caput unum.

In omnibus his considerandum quod dicit Probos, quod aliud est unum, et aliud est unitas. Unum enim vere est, quod essentialiter est unum: hoc enim ita unum est, quod non participat aliquid quo aliud sit a se quod unum fiat, sicut est unitas. Dicit enim Euclides, quod « unitas est, qua quelibet res est una. » Unde alia participatione unitatis unum sunt. Si qua vero res est, cujus unitas est ipsa sua essentia, hoc partici-
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. VI, QUÆST: 24.

pative non est unum, sed essentialis, et hoc verissime unum est: et alia minus unum et magis unum, secundum quod magis et minus participans formam unientis. Unde quæ participatione formae totius unum sunt, magis unum sunt si participans formam totius nomine et ratione et partium terminatione sub forma, quam si participans eam terminatione tantum. Et quæ unum sunt subjecto, magis unum sunt si subjectum uniens per se et proprium est, quam si uni et accidens est et per alium. Et quæ unum sunt genera vel specie, magis unum sunt si participans formam generis vel speciei propinquam, quam si remotam. Et quae unum sunt numero, magis unum sunt si nec intellectu nec esse nec essentia inventur in eis numeris: et hoc magis est unum, quam ea in quibus inventur numeros et intellectu et esse et essentia. Et primo quidem modo unum numero est definitio et definitum. Secundo modo proprium, et id cuius est proprium, hoc est, species. Tertio modo individuum cum accidentibus suis. Et haec omnia sunt unum participatione unientis quod est intra ipsa, et ideo vere unum sunt. Et hoc modo unum dictum maxime consideraverunt Philosophi. Hoc enim accipitur secundum differentias rerum, secundum quod res consideratur ut in seipsum, et per ea quæ essentiales in seipsum sunt.

Si autem uniens participatum, non sit uniens ad aliquid intra, tunc talis participatio unionis non facit unum per se. Et tunc accipitur secundum unitatem, vel secundum metaphoram.

Si secundum unitatem, et est uniens diversa: tunc est unitas proportionis diversorum ad unum, vel ad diversa similia, quæ in quantum similia, sunt unum: sicut habitudo rectoris civitatis, una dignit cum habitudine rectoris natis.

Si autem secundum metaphoram accipitur: aut accipitur secundum metaphoram individuitatis unius, et erit unum conjugale. Aut per metaphoram ad unam formam generis vel speciei: et est unitas duplex, scilicet quam Bernardus vocat volivam, et quam vocat consentaneam.


Si autem accipitur per metaphoram ad formam compositionis respectu totius: tunc est unitas sacramenti, in qua nec aqua sacramentum est, nec verbum, sed constitutum ex utroque.

Et haec omnes unitates accipiuntur per metaphoram ad aliquid uniens intrinsicum, et ideo propinquiores sunt ad unum per se. Remotissime autem unum est, quod non participat uniens intrinsicum, aut aliquid simile illi, sed extrinsecum, ut est locus, vel tempus, vel sicut aer est lapidum dicitur unus.

Sic ergo patet distinctio unius, et penes quid accipiuntur membra distinctionis.

Unum autem principio, est multa processibus, quod Dionysius ponit esse unum et in uno simpliciter et vere, et non in alius nisi secundum modum quemdam. Et hoc est unum analogiam, in quo principium non est nisi in uno quod non unit alia ut in ipsis existens, sed
quia per respectum ad ipsum quidam modi sunt, sicut ens unum est in substantia et accidente, et potentia et acta: et sicut dicitur de uno simpliciter et uno secundum quid, et uno per se et uno per accidens.

**MEMBRUM II.**

*De intentione communi unius secundum quam de primis intentionibus esse dicitur.*

**Secundo, Quaeritur de intentione commune unius, secundum quam in primis intentionibus esse dicitur.**

Sic enim tripliciter describi a Philosophis inventur. Dicit enim Aristoteles in lib. III *Physicorum*, quod «unum est indivisum in se, et divisum ab aliis.»

Euclides autem dicit, quod «unitas est, qua quelibet res est una.»

Boetius autem dicit, quod «illud vere unum est, in quo nullus numerus, quod nulli innititur.» In idem videtur Proclus consentire in quarta propositione sui libri, ubi dicit, quod «omne unitum, alterum est a se uno.» Ubì vult, quod per se unum est, cujus essentia non est nisi unum, et non est ex uno et quodam alio productum: hoc enim esset unum participatione unius.

Videtur autem secundum primam assignationem, quod unum sit idem quod integrum.

1. Integrum enim est, quod nihil sui divisum habet a seipsò, et quod terminis suis essentialibus dividitur ab omnibus aliis, secundum quod etiam definitio nem dicimus esse terminum, quia in constituendo concludit omnia quae sunt de essentia, et in distinguendo dividit ab omnibus quae sunt: et sic prima assignatio videtur potius esse integrì quam unius.


3. Adhuc, Dicit Damascenus, quod «differentia est causa numeri:» sed differentia sunt idem esse in se, et divisum esse ab aliis: haec ergo constituentum numerum, et non unum: videtur ergo, quod mala sit assignatio unius: ex descriptibibus enim potius intelligitur numerus, quam unum.

**Similiter obicitur de secunda assigningatione.**

1. Cum enim dicitur, «Unitas est, qua quelibet res est una,» fit assignatio per causam formalem: et sic videatur esse diversitas inter causam, et effectum cause, et id in quo effectum: et sic unum non videtur esse unum sine numero nec sine diversitate: quod est inconveniens: quia sicut unum in substantia facit idem, ut dicit Aristoteles, ita diversa faciunt diversa: et ita videtur male esse dictum, quod unitas est, qua quilibet res est una.


**Similiter obicitur de assignatione quam ponit Boetius, quod «illud vere unum est, in quo nullus numerus est.»**

1. Si prepositio in notat transitionem, est aliiq ab uno, et videtur participationem
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. VI, QUAEST. 24. 199


2. Adhuc, Cum in omni eo quod est citra primum, sit hoc et hoc, ut dicit Boetius, videtur secundum hoc, quod nihil citra primum sit vere unum. In omni enim eo quod est citra primum, est numerus: quia in ipso est hoc et hoc.

Solutio. Ad haec et similia dicendum, quod unum cum dicitur individuum in se et divisum ab aliis, communiter notificatur ad unum per se, et ad unum participacione. Sed sicut unum per prius et posterius dicitur de per se uno, et de eo quod per se unum est: ita notificatio unius per prius convenit uni per se, et per posterius ei quod est unum per participationem.

Ad illud autem quod primo objectur in contrarium, dicendum quod haec definitio non est integri secundum hoc nomen quod est integrum. Integrum enim ex diversis constituitur, quorum nullum habet quantitatem totius, sive molis, sive virtutis. Individuum autem esse in se et divisum ab aliis, ab eodem sunt, et non a diversis: et utrumque habet virtutem utriusque. Eo enim ipso quod res indivisa est in se et constituita in esse, habet quo dividitur ab aliis: quo enim constituitur in se, ex ipsa disparatione vel oppositione constituentis eam in se ad constituentia alia, dividitur et separatur ab omnibus aliis. Et per hoc patet, quod haec notificatio non est integri, sed unitas.

Per hoc etiam patet solutio ad sequens: quia cum ad idem referatur individuum esse in se et divisum esse ab aliis, constat quod unum cum alio non ponit numerum: et sic notificatio non erit con-
continentiam habet ad significatum, sicut et supponens ad suppositum: quam continentiam notat praeposito, cum dicitur, "in quo nullus est numerus." Et propter hoc non sequitur, quod sit ibi diversitas rerum in numerum ponentium.

Ad 2. Quod cum dicitur, quod "in omnì eo quod est circa primum, est hoc et hoc," intelligitur de perfectis in esse constitutis, et non de simplicibus: aliter enim esset abire in infinitum: quì si in quò est, esset iterum quo est et quod est, iterum in infinitum; nisi forte dicetur, quod in hoc differunt ut designatum et designans, sicut paulo ante dictum est: sic enim unum et idem potest esse designans et designatum in modis diversis existendi et intelligendi.

MEMBRUM III.

De oppositione unius ad multa 1.

Tertio quæritur de oppositione unius ad multa.

Et videtur primo, quod non sit oppositum.

1. Oppositum enim non reductur ad formam oppositi. Probatur autem in II Arithmeticæ, quod omnis multitudo reductur ad unum. Ergo unum et multitudo non sunt opposita.

2. Adhuc, Unumquque mensuratur sui generis minimo, et non opposito. Est autem numerus, ut dicitur in X primæ philosophiae, multitudo mensurata per unum. Ergo unum et multa non opponuntur, sed eisdem sunt generis.

3. Adhuc, Opposition non constituitur ex opposito: multitudo autem constituitur ex unitatibus: unum ergo et multitudo non opponuntur.


5. Adhuc, Proclus in propositione prima: "Omnis multitudo participat aliqualiter uno: aliter enim neque totum esset unum, neque constituentia essent unum, sed quaelibet multitudo esset ab aliquibus multis, et illa multa ab aliis multis: et hoc abiret in infinitum, quod est inconveniens." Oportet ergo, quod aliqualiter participet unum et in toto et in partibus omnis multitudo. Ergo cum oppositum non participet opposito, unum et multa non erunt opposita.

6. Adhuc, Hoc probatur per singulas species oppositorum. Non enim possunt esse contraria: contraria enim unum destruunt alius, si in eodem sint subjecto: unum autem in eodem cum multitudine existens, non destruit, neque destruitur ab eo.

7. Adhuc, Contraria sunt, quæ maximè distant in eodem genere, et non expellunt se mutuo ab eodem susceptibili. Unum autem et multa non maxime distant, nec expellunt se mutuo: quia unum in multis est, et multa participant uno. Ergo non possunt esse contrarie opposita.

8. Similiter non possunt esse opposita ut privatio et habitus. Habitus enim nec constituit privationem, nec constituitur ab ipsa. Multitudo autem constituitur ex unitatibus salvatis in ipsa. Sive ergo unum dicat habitum, et multitudo priva-

1 Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sentientiarum, Dist. XXIV, Art. 3. Tom. XXV hujuscem

novæ editionis.
tionem, sive e converso, non possunt unum et multa opponi ut privatio et habitus.

9. Sic etiam probatur, quod non opponuntur relative. Relativa enim ad conver-

tentiam dicuntur, et non potest unum intelligi sine altero : sunt enim coæqua-

tur secundum intellectum quidditatis et rationis definitiva, secundum

quem unum dependet ad alterum, et sec-

cundum quem unum est in altero secun-

dum intellectum : quia si sic opponentur

unum et multa, tunc posito uno po-

nerentur multa, et non esset unum ante

multa, et destructo multo destrueretur

unum, et essent unum et multa coæqua-

va : quæ omnia impossibilia sunt. Di-

cit enim Proclus in quinta propositione,

quod « omnis multitudo secunda est ab

uno, et sic non possunt esse coæqua-

va. »

10. Sic etiam probatur, quod non opponuntur ut affirmatio et negatio : eo

quod nec unitas negat multitudinem, nec e converso : sed unitas constituit

multitudinem, et in multitudine salvat-

tur unitas.

11. Adhuc, Aristoteles in primo Top-

corum dicit, quod « unum uni opponi-

tur uno genere oppositionis. » Multum

autem opponitur paucio. Ergo non oppo-

nitur uni. Quia duo opposita habere non

potest : unum enim non est paucum.

Solutio. Dicendum, quod unum et

multa diversimode possunt considerari, scilicet secundum suas causas, et secun-
dum seipsum. Dupliciter enim potest mul-

titudo considerari. Absoluto, prout dicit

quaeumque pluralitatem. Vel cum ex-
cessu : et tunc potest respectum ad id

quod excedit. Si considerentur secundum

causam : tunc cum divisio sive differen-
tia sit causa numeri, multum erit di-

visum secundum communem suam in-
tentionem : unum autem individuum.

Et hoc modo unum et multa oppo-
nuntur ut privatio et habitus : et mul-
tum dicit privationem, et unum ha-

bitum. Et hoc videtur dicere nomen

numeri, quod est nutus menieris, hoc

est, divisionis. Est autem unum habitus,

prout habitus est forma uniens et ter-

minans et ambiens totum quod informat.

Hanc enim unionem, terminationem, et

ambitum tollit et privat divisio : non ta-

ten totum : quia nulla privatio tollit

totum, sed relinquit sujectum et aptitu-
dinem, et tollit esse secundum actum.

Et quod objicitur in contrarium, sol-
vitur. Ilia enim objectio procedit de his

quæ secundum se, hoc est, secundum

tas formas opponuntur ut privatio et

habitus, ut caelestis et visio, ut nudum et

vestitum. Sed non tenet in his quæ secun-
dum suas causas ut privatio et habitus

opponentur. Cujus exemplum est

in albo et nigro, quæ si secundum cau-
sas considerentur, ut privatio et habitus

opponentur. Causa enim albi est, ut di-
cit Philosophus in libro de Natura colo-

torum, diffusio luminis in superficie cla-

ra, cujus nulla pars obumbrat alteram

per aliquid opaci quod sit in ipsa. Et

causa nigri est privatio hujus diffusionis.

Sed in hoc est dissimile, quod in albo et

nigro causa accipiuntur generantes ipsas

formas contrarias. In multo autem et

una causae accipiuntur non generantes

ipsas formas, sed actus formarem. Actus

enim forma unius, est unire et termi-

nare ad unum, et ambire et conclu-
dere sub uno id quod unit : et hos actus

privat divisio. Si autem secundum se

ista considerentur, iterum dupliciter pos-
sunt considerari, scilicet in se prout

unum separatur ab altero, vel relata ad

in vicem prout unum principium est

alterius et alterum principiatum. Si pri-

mo modo : disparatorum habent opposi-
tionem, quæ ex oppositis differentiis

constituitur. Talium dico disparatorum,

sicut disparatae sunt formae eorum quæ

constitutæ sunt ex principii, et formae

principiorum constituentium, sicut est

forma elementi et elementati, et forma

yllabæ et forma litteræ. Et quantum ad

hoc ad nullum genus oppositionis pos-
sunt reduci. Si autem accipiantur in respectu principati et principii: tunc oppositionem habent relativam, sicut pars et totum.

Ad 2. Ad hoc autem quod objicitur, quod non sunt opposita, dicendum quod proprii loquendo non sunt opposita, sed disparata per modum qui dictus est: et non disparata simpliciter, sed sicut constitutum et principium constituens habent formas disparatas. Constituens autem dicto actus stans sub forma discretionis: quia sic unum sub forma discretionis acceptum, constitutum est multitudinis, et remanet in ipsa stans sub forma discretionis: propter quod etiam ipsa multitudine est in genere discreterum.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod unum acceptum ut principium discretionis, est unum in genere quantitatis: et hoc non est unum quod est de primis intentionibus, sed est unum discretam multitudinem constituens: talis enim multitudine est aggregatio numerata per unum. Et quia omne numerans mensurat, ideo ex consequenti talis aggregatio est multitudine mensurata per unum. Et sic accipiendo unum et multum, oppositionem habent corum quae sunt relativa secundum dici, et non secundum esse, quae in genitivo casu ad convertentiam non dicitur: eo quod unum dependet ad alterum, et non e converso. Et ideo non tenent objectiones factae contra hoc. Illae enim sunt de relativis in genitivo casus ad convertentiam dictis, ut pater filii, filius patris. Non autem sic est in scibili et scientia. Licet enim scientia sit scibilis, tam scibile non est scientiae, sed scientia scibile: Et sic est principium et principiatum. Principiatum enim principii est, sed principium principi nei non est. Et ideo in talibus unum est ante multa, nec posita se ponunt unum et multa, nec ad convertentiam secundum eundem casum dicuntur.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod oppositum non constituit oppositum per hoc quod oppositum: unum autem et multa non sunt opposita per hoc quod sunt: sed sunt opposita sive disparata per intentiones formarum oppositarum ab oppositi causis factarum, quae sunt divisio et unius sive divisio et divisio. Et ideo secundum hoc quod sunt et aliquid sunt, unum potest esse constitutum alterius. Prae ipse pater solutio ad sequens. Unum enim oppositorum non participat alterum in quantum opposita sunt: sed per hoc quod sunt, unum participat alterum: sicut in elementaliter compositis compositum participat simplex: et tamum simplex et compositum in quantum hujusmodi, opposita sunt. Sic dicit Dionysius, quod non est quid existentium quod non participat uno, et quod omnis multitudine constituitur ex uno, et reducitur ad unum, et quod denarius est unum, et totum est unum, et dimidium est unum, et tercia pars est unum, et binarius unum, et ternarius unum. Unum enim per id quod est, multitudinis constitutivum est: per id autem quod sub forma discreti accipitur, per oppositum nominatur et dicitur unum: quia unum principium est discretionis per hoc quod individuum est in se et divisum ab aliis. Et sic dicitur denarius unum forma denarii ens in se individuum et ab aliis discretum: et sic dimidium unum sub forma dimidiis ens in se individuum et ab aliis divisum, et sic est in omnibus aliis. Propiter quod etiam dicit Aristoteles in V prime philosophie, quod denarius non est bis quinque, nec septem et tria, nec sex et quatuor, nec octo et duo, nec novem et unum. Et ratio est: quia ab eodem habet denarius, quod denarius est, et quod unum est in forma denarii. A forma autem denarii habet, quod denarius est, et ab eadem forma habet, quod unum est ab omnibus aliis discretum.

Prae hoc patet solutio ad dictum Procli.

Ad 5 quod ulteriori objectur de contrario, quod non opponitur ut contraria, dicendum quod illae objectiones non procedunt nisi de verè contrariis. Et be-
ne concedimus, quod unum et multa non sunt contraria hoc modo.

Ad aliud quod de privacione et habitu obiectur, dicendum quod objectio illa non procedit, nisi de privative oppositis secundum se: taliter enim non opponuntur unum et multa, ut dictum est: quamvis causas habeant privative oppositas, in quibus licet unum describatur per divisionem, quod privationem sonare vide tur, tamen dicit habitum. Privatio enim significata per divisionem, secundum rationem consequens est positionem unius: sicut negatio oppositi sequitur positionem propositi: et sic est hic, quia stans sub forma unius, per consequens individuum est. Quod autem quidam diciunt, quod indivisio privatio sit, et privatio non neget totum: et quod aliter sit in ente quando privatur et dicitur non ens, quam in alius privationibus: aliae enim privationes non ponuntur in suis habitibus, sed tantum relinquunt subjectum et aptitudinem, et totum tolunt habitum et actum: et quod ita non sit in ente cum dicitur non ens, eo quod privatio termini infiniti, cum dicitur non ens, ponitur in ente. Error est: terminus enim infinitus secundum se infinitari non potest. Infiniti autem termini sunt res, unum, aliquid, ens: et idee infinitari non possunt. Sed negatio addita non infinitabit, sed totum negabit: propter quod dictum nullum est.

Ad id quod obiectur, quod non opponuntur ut relativa, dicendum quod non opponuntur ut relativa quæ secundum eundem casum ad convertentiam dicuntur, et quæ vere relativa sunt. Sed per hoc non excluditur, quin unum possit habere respectum ad alterum sicut principiatum ad principium: per talem enim respectum non conclusit, quod unum non sit ante multa.

Ad id quod obiectur de affirmatione et negatione, concedendum est.

Ad ultimum dicendum, quod unum non opponitur quod accipitur ut unum. Si autem accipitur ut plura, nihil prohibet habere plura opposita, ut patet per Aristotelem in II Topiciorum. Unde multitudo non simpliciter accepta, sed cum excessu, opponitur uni ut multitudine est, et opponitur pauciores ut excessus est: et est oppositio relationis inter multum et paucum hoc modo.

**QUÆSTIO XXV.**

**De vero.**

Deinde quaeritur de vero.

Et quaeruntur tria, scilicet de multiplicitate veri: eo quod quid sit determinari non potest, nisi sciatur multiplicitas ejus.

Secundo, Quid sit verum secundum unumquodque de quibus multipliciter dicitur?

Et circa hoc quaeruntur duo, Quid sit verum, et de propriis passionibus ejus, quæ sunt mutabilitas vel immutabilitas, aeternitas vel temporalitas, unitas vel pluralitas.

Tertio, Quæritur de oppositione veri et falsi.
MEMBRUM I.

De modis quibus dicitur verum 1.

Primo ergo queritur de modis quibus dicitur verum. Et ab Aristotele accipitur tam in libro de Anima, quam in libro Predicamentorum, quot est verum signi, et est verum rei.

Et verum signi dicitur dupliciter, scilicet complexi, et incomplexi.


Et utrumque istorum est duplex, scilicet realiter, et secundum vocem. Realiter, secundum quod res signum est intellectus causae primae: quia sicut se habent artificiata ad intellectum artificis, sic se habent omnes res ad intellectum prime cause. Unde sicut in rebus artificiatis vera domus est, quae illius domus quae est in mente artificis est verum signum, vere exprimens ipsum et designans: ita qualibet res vera est, quando ideae quae est in mente Dei, vere est designativa. Secundum vocem autem est, secundum quod dicit Aristoteles in I Perihermenias, « Voces sunt notae passionum quae sunt in anima. » Unde tunc vera vox est, quando passionis que est in anima, vere est designativa.

Et haec est essentialis veritas ejus secundum Anselnum.

Complexi autem sermonis veritas est secundum Isaac in libro de Definitionibus, affirmatio rei de qua vere praedicatur, vel negatio rei de qua vere negatur. Et secundum hanc veritatem dicit Aristoteles in Predicamentis, quod singulum incomplexorum neque verum neque falsum significat. Et in III de Anima, quod intelligentia est indivisibilium, in quibus non est verum: in quibus autem verum et falsum est, jam compositio quaedam intellectuum est. De hac etiam veritate in fine quinti prima philosophiae dicit Philosophus, quot verum et falsum non sunt in rebus, sed in anima: quia compositio predicati cum subjecto, vel divisio ejusdem ab eodem, in re sine medio est, et notam compositionis quae media est, facit intellectus, dicens hoc inesse huic, vel hoc dividit ab hoc. Et secundum hoc primo et principaliter veritas signi est adequatio signi et intellectus vel primae caussae, vel ejus qui utitur signo ad designandum id quod est intellectu. Secundaria autem veritas signi est adequatio signi ad rem quam intendit designare ille qui utitur signo, sicut quod Petrus sedet, significat Petrum sedere. Propter quod dicit Anselnum, quod « veritas prima in signo est essentialiter, secunda autem per accident. »

Veritas autem rei dividitur secundum modos de quibus per prius et posterior dicitur, ut dicit Avicenna. Uno enim modo verum opponitur permixto, secundum quod dicimus verum aurum, alienae nature impermissum. Et hoc modo veritas est, ut dicit Isaac in libro de Definitionibus, quod veritas non est nisi quod est, et quod res vere est. Et in hoc consentire videtur Augustino in libro Soliloquiorum, ubi sic dicit: « Verum est id quod est. » Aliquando dicit verum per oppositionem ad vanum vel apparens, secundum quod dicimus, quod id quod est in re extra, vel in natura, est verum: et id quod est in opinione, non verum, sed apparens,

vel dictum. Et juxta hoc sumitur modus quo dicit Aristoteles in \textit{Predicamentis}, quod est animal homo, est verum animal: et quod pingitur, non verum. Aliquando dicitur verum nihil habens vel potencia vel actu de contrario veri, et hoc verissime verum est. Et secundum hoc dicit Isaac, quod \textit{veritas est sermo quem affirmat demonstratio, vel sensibiliter, vel intellectualiter.} Sermo autem iste sic est ut definitio: quoniam definitio est enuntiativa naturae et essentiae veritatis: quoniam illud secundum quod res est, vere est. Et veritas non est nisi id quod est. Et secundum hoc possibile vel contingens non est verum.

Dicitur etiam aliquando verum in oppositione ad umbratile, sicut dicimus figuram hominis in homine esse veram, in umbra autem hominis non veram. Aliquando dicitur verum nihil habens de non vero, nec possibile habere: sicut dicimus Deum verum, eo quod est essentialitas vera, nihil penitus potens habere nisi vera esset essentialitas.

Et cum tot modis dicitur verum, quaeritur, Penes quid sumuntur isti modi?

Solutio. Ad quod dicendum, quod sicut dictum est de \textit{uno}, quod multipliciter dicitur secundum prius et posterior de multis: et tamen tota illa multiplicitas reducitur ad unum per se, vel per accidentes et unum per se ad unum secundum quid, vel simpliciter. Et different \textit{hoc secundum differentiam eorum in quibus uniuntur, ut diximus, sicut patet in toto et partibus. Forma enim uniens in partibus homogeniis, magis est uniens in partibus heterogeniis. Et in his quae continuatione sunt unum, forma uniens in planis uno modo se habentibus, quam in angulosis magis est uniens. Et in his quae perfectione sunt unum, naturaliter copulata ad unum, magis sunt unum quam quae per artem uniuntur, ut homo magis est unum quam arca. In his autem quae unum sunt secundum quid et plura simpliciter, sicut in his quae habitudine unum sunt, vel conjugaliter unum sunt, vel votive unum sunt, ut amici, minor unitas est: quia secundum quid unum sunt, et simpliciter multa. Et sicut dicit Avicenna, quod major unitas est in simpliciter indivisibilibus, quam in his quae aliquo modo divisabilia sunt. Et in simpliciter indivisibilibus magis unum est quod naturae indivisibili nihil habet adjunctum, ut unitas, quam id quod naturae indivisibili habet aliquid adjunctum, ut punctum, quod per essentiam indivisibile est, et cum hoc est substantia posita in continuo: secundum quod dicit Proclus in propositione quarta, quod \textit{omne unitum alterum est a per se uno.}"

Ista est etiam in \textit{vero}, quod verum dicitur per prius et posterius. Et verum quidem per prius est in principiis, secundo autem in principiatis secundum primam divisionem. Et secundum hoc verum primum est quo judicamus de omni vero. Unde Augustinus in libro de \textit{Vera religione}: "Veritas prima est, secundum quam de inferioribus judicamus. Et ibidem, "Veritas est lux intellegibilis. Sicut enim in antehabitis dictum est, splendor intellectus primae causae, cujus radii sunt communes animi conceptiones intellectui concretae, illud est verum quod per prius verum dicitur, et quo judicamus de omni vero: primo quidem per lucem primae causae: secundo autem et quasi instrumentaliter per lucem principiorum, per quae cognosceimus principiata: omnia enim quae cognoscimus, probamus ad illa. In principiatis autem verum dicitur per prius de complexis: eo quod illa et vera sunt, et modo veritatis enuntiatur. Incomplexa autem licet verum participat, tamen veritatis modo non designantur actualiter, quamvis aptitudinaliter enuntiari possint, ut scilicet quod sunt apta sic ad enuntiandum: quod enim sunt, per se vel per accidentes potest de ipsis
enuntiari, et sic aptitudinaliter vera sunt. Et hoc attendens Philosophus dicit, quod in indivisibilibus sive incomplexis non est verum, intendens quod in talibus non est verum actu, et modo veri designatum.

Tale autem verum multipliciter dictur, sicut dictum est, et sicut patet ex oppositis veri. Verius enim est, quod alienae naturae impermixtius est: et sic prima causa verissima est, et alia magis et minus vera, secundum quod in talis permixtione magis et minus accedunt ad primam causam: et secundum hoc magis vera sunt necessaria quae semper sunt, et minus vera qua frequenter, et minime vera quae raro. Et sic est etiam in gradibus eorum quae vera sunt simpliciter, et quae vera sunt secundum quid. Et universaliter dicit Avicenna, «Sicut se res habet ad esse, sic se habet ad veritatem.» Unde verius est id quod est in natura, quam id quod est in opinione sola: et verius est id quod est in natura, quam id quod est in similitudine tantum, ut figura hominis in homine et in umbra, et in homine vero, et in homine picto. Et verius est quod nec actu nec potentia habet contrarium veri, quam id quod potentia vel actu habet contrarium veri.

Et secundum hoc planum est invenire modos veritatis.

**Membrum II.**

*Quid sit verum secundum unumquodque eorum de quibus dicitur multipliciter?*

Secundo quæritur, Quid sit verum secundum unumquodque eorum de quibus dicitur multipliciter?

Accipiant ergo rationes veritatis. Dicit enim Isaac, quod «veritas est id quod est res.»

Vel secundum alios, «Veritas est sermo quem confirmat demonstratio.»

Videtur, quod neutra istorum definitionum conveniat.

1. Prima enim potius videtur convenire entitati, quam veritati. Et cum etsi esse sit per creationem, verum autem per informationem, ut dicitur in libro de Causis, quod est notificatio entis, non erit notificatio veritatis.

2. Adhuc, Augustinus in libro II Soliloquiorum: «Verum est, quod ita est ut videtur.» Et colligitur ex suo opposito, quod hac sit vera definitio: quia falsum est, quod aliter videtur quam est. Sed secundum hoc si nulli videatur, nec secundum sensum, nec secundum intellectum, non erit verum: et hoc est falsum: quia quod verum est, sive videatur, sive non, semper verum est.

3. Adhuc, Secundum Isaac et secundum Augustinum, «verum est id quod

---


2 S. Augustinus, Lib. II Soliloquiorum cap. 5.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. VI, QUÆST. 23.

4. Adhuc, Id quod est secundum id quod est, non est suspicium prædicati ejus quod non est: verum autem suspicium est falsi: et sic videtur, quod verum non bene definitur per id quod est. Enunxiatio enim una quæ est id quod est, secundum rei mutationem suspiciva est veri et falsi, ut dicit Aristoteles in Prædicamentis. Videtur ergo, quod hæc definitio non sit conveniens.

5. Adhuc, Dicitur communiter, quod « veritas est adæquatio rerum et intellectuum. » Et contra hanc objectitur: quia secundum hoc verum non est, quod in intellectu non est.

6. Item, Dicit Avicenna, quod « veritas est indivisio esse et quod est. » Et contra hanc objectitur: quia secundum hanc negationes non sunt vera, quod est falsum. Hæc enim vera est, homo non est asinus: et tamen notatur ibi indivisio esse et quod est.

7. Adhuc, Augustinus in libro de Vera religione, dicit, quod « verum est sive veritas quæ ostenditur id quod est esse ». Et Hilarius in libro V de Trinitate: » Verum est manifestativum et declarativum esse. » Et hæc videtur esse contraria illi quæ dicit, quod veritas est id quod est: quia nihil est manifestativum sive declarativum suiipsius.

8. Adhuc, Augustinus in libro de Vera religione dicit, quod « veritas est summa similitudo principii, quæ sine ulla dissimilitudine est unde falsitas ortur vel oriri potest. » Sed secundum hoc quæ principii carent, ut essentia divina, vel Pater: vel quæ omnino principii similia sunt, ut omnes creaturæ, veritatem nul lam habent, quod est falsum.

9. Adhuc, Ponitur definitio veritatis ab Anselmo in libro de Veritate, quod « veritas est rectitudo sola mente perceptibilis ». 

Contra quam ipse disputat ibidem, quod

1. Si rectitudo sumitur proprie, tunc secundum hoc non erit veritas, nisi in quantitate, quod falsum est. Si autem sumitur metaphorice: tunc quæ non habent similitudinem, non habent aliquid veritatis. Cum ergo rectitudo sit in his in quibus medium non exit ab extremis, ut dicit Plato, quæ non habent principium, medium, et finem, ad rectitudinem non habent similitudinem: et sic nullam habent veritatem. Punctum ergo et unitas et huysmodi nullam habent veritatem. Si vero dicatur accipi rectitudo pro justitia, secundum quod dicitur recte fieri quod juste fit ut debet, secundum hoc in Deo nulla veritas est: quia Deus nulli aliquid debet.


3. Adhuc, Quorumdam rectitudo perceptibilis est et sensu et mente, ut corporalium: secundum hoc illa non habent veritatem, quod falsum est.

Solutio. Ad hæc et similia dicendum, quod parum valent disputations tales. Multæ enim definitiones assignari possunt veri secundum diversam veri considerationem. Hoc enim potest considerari secundum verum esse rei absolute, vel secundum quod sui declarativum est in intellectu habitu vel actu, secundum quod etiam Aristoteles dicit in primo Physicorum, quod « eadem sunt principia essendi et cognoscendi. » Et si accipitur in re absolute secundum modum vere essendi: tunc est definitio Avicenae quæ dicit, « Veritas est indivisio esse et quod est. » Et esse accipitur prout est actus essentiae, quod per modum praedicati est et compositionis: quod est autem, accipitur pro eo in quo est illud

1 S. Augustinus, Lib. de Vera religione, cap. 36.

2 S. Anselmus, Lib. de Veritate, cap. 42.
esse sicut in subjecto. Et haec sive sit data definitio de veritate rei, sive de veritate signi, in eamdem redutur, quae dicit: "Veritas est id quod est:" quia id dicit illud quod est per modum subjecti: quod autem dicit id quod inest per modum essentiae. Est vero nota indicivis sive compositionis ejus quod inest, cum eo cui inest, secundum quod intellectus dicit hoc esse hoc, et illud esse illud, sive essentialiter, sive accidentaliter: et sive quod est et quod est differens realiter, sive secundum modum intelligendi tantum, ut in divinis.

Si autem definitur verum prout verum ex principiis esse habitualiter vel actualiter facit cognitionem de seipso: tunc sunt tales definitiones, ut illa, quod "verum est quod ita est ut videtur secundum aptitudinem vel actum." Et sicut illa Hilarii, quod "verum est declarativum vel manifestativum sui vel esse." Et in eamdem redutur illa Philosophi, quod "verum est adequatio rerum et intellectum," et per consequens signi et signati: quia intellectus ponit signum ad rei designationem, et tunc est verum, quando aequebat et implet signum.

Consideratur etiam verum per essentiam respectus qui est inter verum et illud de quo est, sive sit signum, sive sit principium constitutivum esse et rei. Et sic veritas definitur, quod "est adequatio principii et principiati quae in nulla dissimilitudine est." Potest etiam considerari veritas generaliter ad omnia haec. Et sic "est rectitudo sola mente perceptibilis." Rectitudo enim generalis quae unumquodque est ut debet, sive ad essendum, sive ad cognoscendum, non sensu, sed solo intellectu perceptibilis est, etiam si sit in sensibus.

Et sic patet quomodo omnes differentiae definitionem accipiantur.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, "Verum est id quod est," complexio habitualis notatur in sermone quo idem de se, vel alterum quod essentiailter vel accidentaliter sibi inest, prædica-

tur, sicut patet paulo ante in reductione istius definitionis factae per eam quae est. "Indivisio esse et quod est." Et sic patet, quod intentio entitatis non est intentio veritatis.

Ad in quod ulterior objectur, quod "verum est, quod ita est ut videtur," dicendum quod intelligitur, ut videtur habitualiter vel actualiter. Dico autem habitualiter quantum est de habitudine rei visae, non de habitudine videntis: hoc enim est sive videatur secundum actum, sive non.

Et si quis objiciat, quod Augustinus disputat contra hanc definitionem. Dicendum, quod disputat non quin vera sit et generalis: sed ne male intellecta falsa esse videatur. Si enim intelligeretur de visione secundum actum, falsa esset, ut objectum est.

Ad alium dicendum, quod cum dicitur, "Verum est id quod est," definitio data est de veritate rei et essendi absolute: et quod haec vera et generalis est.

Ad alium dicendum, quod "id quod est secundum id quod est, non est susceptivum praedicati ejus quod non est:" quia aliter contradictoria verificarentur de eodem. Et cum additur, quod "enuntiatio una quae est id quod est, secundum rei mutationem susceptiva est veri et falsi," transit de veritate rei ad veritatem signi: et sic peccat secundum falsam figuram dictiorum.

Ad alium cum dicitur, quod "veritas est adequatio rerum et intellectum," dicendum quod vera et generalis est, si adequatio sumatur ab habitudine rei aquabilis intellectui: eo quod intellectui nihil est aquabile nisi verum. Falsum enim dissonat intellectui, sive sit in re, sive in sermone, sive in signo. Objectio autem procedit ac si sumatur ab actu.

Ad in quod dicitur de definitione Avicenne, dicendum quod vera et generalis est, sicut exposition est.

Ad objectum contra hoc dicendum, quod veritas negationis sicut in causa consistit in veritate affirmationis. Per
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. VI, QUÆST. 25.

hoc enim quod alicudi prædicatur de aliquo, ex consequenti oppositum vel disparatum ab illo, negatur ab eodem: et ideo omnis veritas sive affirmative sive negative consistit in indisione esse et quod est. Dico autem in indisione essentiali, vel causali, sive primo et ex consequenti.

Ad un quod ulterius dicitur de definitione Augustini et Hilarii, dicendum quod ab habitudine sumuntur omnes tales definitiones, et sic generales sunt: quia eadem principia quæ sunt essendi principia, sunt etiam manifestativa rei per definitionem et cognitionem et per causam, cum sint intrinsecæ sicut id quod est res, eo modo quo paulo ante exposta est haec definitio, « Verum est id quod est. »

Ad secundam quæ est Augustini in libro de Vera religione, dicendum quod si generalis est illa definitio, similitudo sumitur pro adequantione veritatis in essendo vel significando vel intelligendo rei principiatae ad principia, quia in essendo vel significando vel intelligendo talem veritatem principiant, et talibus principiis nihil destituitur. Et sic veritas essentiae divinae et Pater principia habent secundum modum intelligendi. Secundum hune enim modum Pater est Pater, et Pater non est Filius, et essentia divina est essentia divina, et non est creatura.

Et si objectur, quod essentia divina et Pater non habent principium: ergo non habent similitudinem principii cum principiato. Est igitur processus a simpliciter ad secundum quid: non enim oportet si alicui negatur ab aliquo simpliciter, quod ab eodem negetur secundum quid.

Et quod objectur de creatura, dicendum quod veritas creaturae principii suae veritatis æquatur proximis, et nulla ex parte dissimilis est quia dissimiliter causa falsitatis est: quamvis non æquetur principio suae creationis secundum omnem potestatem et virtutem principii creantis. Et in argumento est processus ab eo quod est secundum quid ad simpliciter.

Si autem non simpliciter, sed appropriate accipitur definitio: tunc soli veritati Filii convenit, qui solus essentialiter et notionaliter perfecta similitudine adequant Patrem. Est enim æqualis in natura, quod etiam convenit Spiritui sancto: et est æqualis in notione, quia est persona de qua alia sicut Pater, quod non convenit Spiritui sancto. Sed tamen Spiritus sanctus non propter hoc minor est Filio, vel dissimilior Patri: quia modus existendi de alio in Spiritu sancto, non dicit minorationem, sed similitudinem vel æqualitatem.


Et per hoc patet solutio ad tria sequentia argumenta: haec enim rectitudo et in Deo est, et in creatis.

Ad nunc quod objectur, quod Deus nulli alicud debet, dicendum quod est debitum obligationis, et est debitum ordinis naturae. Et de debito quidem obligationis Deus nulli alicud debet: debito autem ordinis naturae unumquodque debet esse sicut est: tale enim debitum non dicit obligationem, sed esse, secundum quod dicit Boetius in libro de Consolatione philosophia, quod « esse est quod ordinem retinet servatque naturam. »

MEMBRUM III.

De tribus passionibus propriis veritatis.

Circa hoc quaeritur de passionibus veritatis, quæ sunt tres, scilicet imutabi-
litas vel mutabilitas, unitas vel pluralitas, æternitas vel temporalitas.

MEMBRI TERTII

ARTICULUS I.

An veritas sit mutabilis vel immutabilis 1 ?

Primo ergo quæritur, An veritas sit mutabilis, vel immutabilis ?

Et videtur, quod veritas immutabilis sit.

1. Idem enim quod principium est quo judicamus de omnibus, utrum vera vel non vera sint, necesse est immobile esse : veritate judicamus de omnibus, et similia veritati probamus esse vera, dissimilia vero reprobamus ut falsa : ergo veritatem necesse est immobilem esse.

2. Adhuc, Hoc idem probatur per deductionem ad impossibile. Detur enim quod mobilis sit veritas qua judicamus de omnibus, sequitur quod mota dissimiliis erit sibi. Quod autem dissimile sibi est, vel esse potest, non esse potest esse regula judicandi de omnibus veris : sequitur ergo, quod veritas non est quo judicamus de omnibus veris, quod falsum est : quia sicut bonitate judicamus de omnibus bonis, ita veritate judicamus de omnibus veris.

3. Adhuc, Augustinus in libro de Libero arbitrio dicit, quod « veritas nec sub mente est, nec æqualis menti. » Si enim sub mente esset, mente judicaremus de ipsa, quod falsum est. Si autem esset æqualis menti, proficeret et deliceret sicut mens et alteraretur, quod esse non potest, cum sit regula judicij de omni. Relinquitur ergo, quod supra mentem sit. Quod autem supra mentem est, non est nisi æternum vel immobile. Videtur ergo relinquiqui, quod veritas rerum qua judicamus de ipsis, et æterna et immobiliis sit.

4. Adhuc, Anselmus in libro de Veritate 2, arguit sic : Quod eodem modo se habet in rectitudine sola mente perceptibili, re existente in natura et non existente, immobile est in veritate. Et ponit exemplum sicut me sedere, quod accepit significare, quod ego sedeo, æquali rectitudine significat hoc dum sedeo, et dum non sedeo. Et si veritas ejus est rectitudo significations illius, eo quod sola illa mente perceptibili est, videtur immobili esse veritas ejus quod est me sedere, sive sedeam, sive non sedeam. Unde Anselmus dicit sic : « Omnino video ipsam rectitudinem immutabilem permanere. » Et similiter dicit esse in aliis, sicut de omni forma auri, asini, hominis, quæ in lumine prima sapientia significare accepit id cujus est forma, semper erit verum signum ipsius, sive res sit, sive non sit. Et sic sequitur, ut videtur, quod veritas immutabilis sit.

5. Adhuc, Anselmus, ibidem : « Non existente significations ex parte significati, non perit rectitudo ejus quod est signum quæ rectum est, et quæ exigitur ut quod significandum est significetur. » Ex quo accepitur, quod sive res significata recte applicetur signo, sive non, rectitudo non perit a signo. Similiter ex hoc quod nunc scilicet re existente recte significat, et re non existente non recte significat, non accepit signum rectitudinem significandi, nec etiam amittit, sed mutationes quaedam sunt in re significata. Relinquitur ergo, quod rectitudo significandi sola mente perceptibili, in signo immutabilis sit. Sed sic ut homo in domo et in theatro non est mutatus secundum substantiam, sed qua-

1 Cf. Opp. B. Alberti, Comment. in I Sententiarum, Dist. XLVI, Art. 16. Tom. XXVI hu-

juste novæ editionis.

Et proxima quidem est adhaerens ipsi rei verae. Et haec est forma et ratio quidditatis ipsius, secundum quam cadit in notitiam, quod est regulatum quidem regulara veritatis, sive sit signum, sive sit res: sicut dicimus Petrum verum hominem vera forma et vera ratione hominis, quibus regulatur ad humana. Et dicimus me sedere, verum signum esse ejus quod ego sedeo: eo quod habet formam et rationem hoc significantis: et sic est de quolibet. Et haec est proxima veritas rei verae: et ideo est incorruptibilis in incorruptibilius et immutabilis, et corruptibilis in corruptibilibus et mutabilis.

Est alia veritas quae separata est a re, applicabilis tamen rei per contracionem et appropriationem, sicut commune propriabile est particulari, sicut docet Aristoteles in Posterioribus. Et haec est veritas principiorum primorum, quae veritas semper est apud intellectum, quia, sicut dicit Boetius in libro V de Consolatione philosophiae, communia retinet et singula perdit: intendens per communia, principia prima, sicut quod non contingit simul affirmare et negare, et quod totum majus est sua parte, et hu- jusmodi. Et haec est veritas, qua judicamus habitualiter de omnibus veris, contrahendo communia ad singula: et similia quidem illis dicimus esse vera, dissimilia autem falsa. Et haec veritas quodammodo mutabilis est, et quodammodo immutabilis. Immutabilis quidem per necessitatem, mutabilis autem in quantum creata est, et in quantum determinabilis et indeterminabilis. Et haec est regulas habituallis, qua judicamus de omnibus veris.

Tertia est veritas, quae est exemplar et paradigma harum veritatum durum dictarum in mente divina. Et haec est veritas divina lumine suo resplendens in omnibus veris secundis, quae in hoc formam veritatis habent, quod lumen primum veritatis participant: et quo plus participant, veriora sunt: et quo minus participant, minus vera. Et hac veritate
non sicut habitu, sed sicut exemplari et paradigmate judicamus de omnibus veris. Et haec veritas simpliciter est incorruptibilis et immutabilis, licet multae variationes fiant in his quae sunt sub ipsa.

Hae est solutio questionis.

Ad 1. 
Ad primum ergo quod objectitur, dicendum quod veritas qua judicamus de omnibus, terto modo dicta, simpliciter immutabilis est, et uno modo se habens quantum est de se ad omnia vera: sed non omnia vera uno et eodem modo se habent ad ipsum: et ideo ex dissimilitudine participantium eam dissimile fit judicium. Sed secundo modo dicta veritate judicamus de omnibus: sed quia hoc non omnibus eodem modo appropriate est, ideo per dissimilitudinem appropriatorium iterum diversum fit judicium. Et haec mobilitas non est in veritate ipsa, sed in his quibus appropriate.

Ad 2. 
Ad aliud dicendum, quod per hoc non probatur, nisi quod veritas secundo et terto modo dicta secundum seipsum immutabiles sunt: et hoc concedendum est.

Ad 3. 
Ad aliud dicendum, quod Augustinus loquitur ibi de veritate prima quae est primum, quae sicut exemplari et paradigmate judicamus de omnibus. Et haec quantum est de se, nec proficit, nec deficit, sed est aeterna et immutabilis: participatio tamen ejus varia est et mutabilis.

Ad 4. 
Ad aliud dicendum, quod Anselmus non probat, nisi quod veritas signi quae est rectitudo significandi ut debet, immutabilis est a signo manente signo: sed si non maneat signum, mutabitur etiam ipsa rectitudo significandi ut debet. Et ulterior nihil potest haberii ex verbis Anselmi. Unde patet, quod veritas et adequatio rei vere mutabilis est propter mutabilitatem principiorum ejus proximorum.

Ad 5. 

Ad aliud dicendum, quod id quod inducit Anselmus de praeterito, praesenti, et futuro, simile est secundum aliquid et non simpliciter. In hoc enim simile est, quod sicut secundum substantiam unum nunc manet in omni praeterito, praesenti, et futuro, et non variatur nisi fluxu praeteritionis, praesentialitatis, et futuritionis: ita una rectitudo, quae est adequatio signi ad causam conferentem sibi significare ut debet, manet una secundum substantiam, et non variatur nisi secundum rectitudines quibus adequatur rei significatae vel non adequatur. In hoc tamen dissimile est: quia nunc quod unum manet, unitatem habet ab eo quod unum manet in toto motu: sed veritas signi non tota causatur abbilla rectitudine que est adequatio signi ad causam conferentem sibi significare ut debet: quinimo cum signum sit ad aliquid, ratio signi et veritas simpliciter est ad adequatione signi ad signatum, et non nisi secundum quid, et quodammodo ab adequatione ad causam a qua accipit significare ut debet. Et Locmodo verum est ut dicit Anselmus.

Ad ultimum patet solutio per distinctionem primo inductam: dictum enim Zorobabel tenet de secundo et terto dicta veritate.

Ad id quod objectitur in contrarium, Ad obj dicendum quod dictum Psalmi intelligitur de propria et proxima veritate creaturum, que sicut principia ipsius proxima et propria, diminuuntur, augmentur, et mutantur.

Ad aliud dicendum, quod illa objectio Ad obj
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. VI, QUÆST. 23. 213

procedit de adequatione signi ad signatum: et de hac non loquitur Anselmus, sed de rectitudine quæ est de adequatione signi ad causam a qua accept significatione ut debit.

MEMBRI TERTII

ARTICULUS II.

Utrum una sit veritas omnium rerum, vel plures 1 ?

Secundo quaeritur, Utrum una sit veritas omnium rerum, vel plures?

Et videtur, quod plures.

1. Eadem enim sunt principia esse et veri, et sicut se habet res ad esse, sic se habet ad veritatem: quia veritas est divisionis esse et quod est, ut dicit Avicenna. Et hoc generaliter verum est tam in esse incomplectum, quam in esse complexum. In incomplectum enim esse est actus formæ in eo quod est, et secundum quod attingit esse, sic attingit veritatem. Cujus exemplum est secundum Avicennam, quod argentum vivum et sulphur sunt id quod est aurum secundum materia, et secundum quod attingunt actum formæ auri quæ est esse auri, sic attingunt verum esse auri et auri veritatem: et quando nihil divisum est vel dividens inter id quod est aurum secundum subjectum, et esse quod est actus formæ auri, ita quod forma totum terminavit in esse auri: tunc dicitur esse verum aurum, et veritas auri. Similiter est in complexum: in his enim esse compositionis est, et id quod est, subjectum est: ipsum autem esse, actus predicati in subjecto: propter quod etiam compositio

in prædicto includitur, ut cum dicitur, homo currit, hoc est dicere, homo est currens. Et quando inest omnino individuum ab ipso secundum esse, propositio tunc simpliciter et essentialiter est vera. Quando autem inest secundum esse accidentaliter, propositio per accidens est vera. Et quando inest secundum esse secundum quid et non simpliciter, propositio secundum quid est vera.

Ex omnibus enim his patet, quod veritas est individuo esse et quod est, et quod unumquodque sicut se habet ad esse, sic se habet ad veritatem.

Ex hoc proceditur ulterior, quod si esse secundum principia ipsius esse multiplicantur in entibus, verum multiplicantur in eis et veritas. Multorum ergo verorum multæ sunt veritates.


4. Si forte aliquid dicit, quod hoc sequetur si veritas esset in eo quod est verum ut in subjecto, sicut color est in corpore: sed hoc non est verum: quia dicit Augustinus in libro Soliloquiorum, quod « quidquid est in alio, non potest manere si non maneat id in quod est. » Rebus autem veris interessentibus manet veritas. Non est igitur veritas in rebus mortalibus sic. Et cum non sit in ipso vero ut in subjecto, non oportet quod


jusce novæ editionis nostræ.

multiplicetur ad multiplicationem verorum.


Videtur ergo, quod non omnium verorum una sit veritas, sed multae veritatis.

In contrarium hujus videtur disputare Augustinus in libro de Vera religione, et Anselmus in libro de Veritate.


2. Adhuc, Anselmus in libro de Veritate dicit, quod «sicut est unum tempus omnium temporalium, ita una veritas omnium verorum.» Sed tempus non multiplicatur ad temporalia. Ergo veritas non multiplicabitur ad vera.

Solutio. Dicendum, quod sicut praebitum est, triplex est mensura esse, tempus scilicet, aeviternitas, et æternitas: et quorumcumque tempus mensura est adequata, horum est mensura aeviternitas ut concomitans, et æternitas est excellens. Ita triplex est veritas: proxima scilicet, quæ sumitur ex principiis esse proximis: eadem enim secundum Aristotelem sunt principia esse et cognitionis veri in omnibus. Et est veritas quasi media, quæ est lux principiorum concreata intellectui habitualiter existens in ipso, quæ quasi instrumentum est quo intellectus accipit scientiam, et ad quam examinat omne se intim an sit verum, an non verum. Et est veritas prima, quæ est lumen cause præae, extendens se per omnia, ut dicit Dionysius: et secundum Augustinum et Anselnum est lumen et rectitudo intelligibilis, attribuens unicumque ut sit secundum quod vere et recte debet esse: et ad quom unumquodque mensurat, et secundum quod plus participat veritatis et rectitudinis ejus, sic verius et rectius est: et secundum quod minus participat per declinationem ab illo, sic est minus vere et minus recte.

Dicendum ergo, quod veritas primo modo dicta, multiplicatur secundum multiplicationem verorum et genere et specie et numero. Veritas autem secundo modo dicta, quodammodo multiplicatur, quodammodo non. In primis enim principiis non multiplicatur, sicut quod nomina

---

1 S. ANSELMUS, Lib. de Veritate, cap. 14.
rerum sint signa, et quod signa non significent infinita, sed finita et determinata, et quod non significant contradictoria, et de quolibet quod sit affirmatio vel negatio, de nullo vero simul. Hae enim prima principia sunt invariablia ad omnia. Quae quia negavit Heraclitus, inductus est ad hoc, quod dixit, quod nihil contingit scire, et quod non contingit dicere verum de aliqua re. In mediis autem principiis multiplicatur veritas generet et specie, secundum quod trahuntur ad genera et species rerum. Sed tertio modo dicta veritates, quae prototypus est et exemplar omnium veritatis, una et indivisa manet in omnibus. Et hoc est quod dicit Anselmus in libro de Veritate, sic: «Si rectitudo non est in rebus illis, quae debent habere rectitudinem, nisi cum sunt secundum quod debet; debent autem esse secundum quod existit prima rectitudo, quae est prima veritas: ergo hoc illis est veras et rectas esse, quod est secundum primum rectitudinem et veritatem esse.»

Est ergo una rectitudo et veritas quae omnium vera recta et vera sunt. Et intelligitur, quae scilicet exemplari et prototypo, et non sicut forma adhaerente rebus. Omne enim verum creatum sic se habet ad primum veritatem ut diminutum quod non implet et adequate eam in totum, sed excellitur ab ipsa, sicut esse temporale se habet ad aeternum, et sicut esse circumscriptum se habet ad incircumscriptum.

Hic itaque suppositis, respondendum est objectis.

Dicendum ergo ad primum, quod hoc non probat, nisi quod veritas primo modo dicta multiplicatur in veris: et hoc concedendum est.

Ad alium dicendum est, quod Aristoteles non loquitur nisi de vero quod est ex propriis, et de veritate quae ipsi vero adequata est et causata ex propriis principiis esse et causis et elementis: hoc enim est considerare naturalis Philosophi.

In prima autem philosophia, ubi loquitur de primo principio quod est lumen causae primae, dicit, quod domus est ex domo, et plaga ex plaga, et sanitas ex sanitate: et sequitur ex hoc, quod etiam verum sit ex vero, et quod una veritas sit ad quam mensuratur omne verum, et quod haec non radicetur in veris causatis, sed in lumine causae primae, quod dat esse veri omnibus veris, et conservat omnia in esse veri, et reducit ad seipsum, et mensurat ut in tantum vera sint et veritatis esse habeant, in quantum sua rectitudinis et veritatis participant.

Ad alius dicendum, quod dictum Anselmi intelligitur de veritate primo modo dicta. Posset tamen dici, quod sicut in pluribus coloratis una lux est qua diffunditur, qua est coloris hypostasis, ut dicit Aristoteles, sed sunt multi modi diffusionis, qui modi non causantur ab ipsa luce quam diffunditur, sed ex diversa dispositione superficierum in quibus diffunditur lux: ita est unum lumen primum veritatis, in quod sicut in hypostasi radicatur omne verum: sed diffusio iphis in his quae vera sunt, multiplex est, et variatur secundum varietatem principiorum esse uniuscujusque veri: quae tamen varietas nullam inducit varietatem in ipsa prima veritate, sed tantum in veris secundis a prima veritate constituitis. Et hoc dictum est secundum Dionysii determinationem, qui hoc expresse dicit, et tales modos vocat diversos gradus entium et verorum.

Ad in quo obijcitur contra responsionem quorundam, dicendum quod Augustinus et Anselmus loquuntur de veritate qua de veris judicamus: et haec non est nisi duplex, scilicet prima et lumen principiorum: et haec non radicatur in veris corruptibilius quae secundum primum intentionem veritatis vera dicuntur, et ideo non interit ipsis intereuntibus.

Hec etiam veritas secundum Augustinum in libro de Vera religione, lumen

---

1 S. ANSELMUS, Lib. de Veritate, cap. 14.
divinum est, quo judicamus Deum esse Deum, et omne verum esse verum, et essentialiter extendit se per omnia, et (sicut dicit Dionysius) maxime per omnes intellectuales vultus. Et quia hoc essentialiter est Deus, ideo venerationem habet divinam.

Per hoc etiam patet solutio ad sequens: hoc enim dicitur lumen intellectuale vel intelligibile: quia quamvis se extendat per omnia sensibilia et intellectualia, tamen in simplicitate et veritate sui non percipitur nisi ab intellectualibus. Et hoc est quod dicit Anselmus, quod est rectitudino sola mente perceptibilis: quae rectitudino triplex est sicut et ipsa veritas. Rectum enim est, ut dicit Plato, quod recto applicato undique tangit rectum. Unde rectum est secundum primum modum veritatis, quod applicatum propriis principiis et causis et elementis esse, undique per adequantem tangit ea. Rectum etiam est, quod adequantum principiis principis attingit ea, nusquam descendens ab ipsis: sic enim conclusio adequantur praemissis. Rectum est etiam tertio modo, quod comparatum ad exemplar prae rectitudinis, formam sua rectitudinis undique contingit in quantum potest. Unde rectitudo licet numeretur et multiplicetur ex parte rectorum, ita quod alia est intellectus, alia voluntas, et alia naturae: tamen rectitudo ipsa prima, cui quodlibet rectorum applicatur, manet indivisa. Et hanc vocavit Plato formam separatam, ex qua sicut ex uno etiavio sive sigillo omnia secunda formantur.

Ad 4. quod per beatum Augustinum in contrarium objectur, dicens: quod Augustinus loquitur de veritate qua sicut primo judicamus de omnibus veris. Ad hanc enim sicut ad primum mensurans mensurantur et aestimantur omnia vera. Et de hac verum est, quod non radicatur nisi in permanente: radicatur enim in lumine divino, quod extendit se per omnia: hoc enim est lumen divinæ sapientiae operatricis omnium, in quo sunt omnia naturalia, ut dicit Avicenna, sicut artificiata sunt in lumine intellectus artificialis. Unde, Sapient. viii. 1, de ipsa dicitur: Attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter.

Ad aliud dicendum, quod dicitum Anselmi secundum aliquid est verum. In hoc enim verum est, quod sicut tempus mensura est temporalium non multiplicata in illis, eo quod adjacet eis per extrinsecum temporis, quod est motus caeli: ita prima veritas mensura est omnium verorum non multiplicata in ipsis, eo quod adjacet eis per lumen divinum essentialiter per omnia extensum et nulli commixtum. In hoc autem non est verum, quod tempus per partes motus divisum adaequata mensura est temporalium: lumen autem divinum in quo radicatur prima veritas, indivisum in se manens, mensura est non adaequata, sed excellens omnium verorum.

Membri tertii

Articulus III.

De aeternitate vel temporalitate veritatis.

Tertio, Quæritur de aeternitate vel temporalitate veritatis. Hoc autem est, utrum veritas sit temporalis vel æterna?

Et circa hoc quæruntur duo.

Primo, An omnis veritas sit æterna?

Et secundo, An omnia sint vera prima et æterna veritate?
ARTICULI TERTII

PARTICULA I.

An omnis veritas sit æterna? 

Circa primum objectitur sic:
1. Quidquid abstractum est a motu et a materia, æternum est: rationes mathematicorum et eorum de quibus considerat prima philosophia, abstracta sunt a motu et a materia: ergo æternæ sunt, ut ratio circuli, et ratio paris vel imparis numeri, et ratio substantiae in eo quod substantia est, et talia multa sunt.

Videtur ergo cum veritas in talibus sit praecipue, quod æterna sit veritas in illis. Paimm probatur per Dionysium in libro de Divinis nominibus, qui dicit, quod « tempus est, quod in generatione et corruptione metitur ». Unde cum hæ abstracta sunt a motu et a materia, videtur quod tempus non est mensura eorum, sed æternitas: et ideo omnium talium veritates æternæ sunt.

2. Adhuc, Idem videtur dicere Augustinus in libro Soliloquiorum, qui dicit, quod « nihil est magis æternum quam ipsa veritas, ut ratio circuli. » Non enim est assignare aliquod tempus in quo hæ inceperit esse vera, circulus est figura plana, una linea contenta, in cujus medio est punctum, a quo omnes lineae ductæ ad circumferentiam, sunt æquales. Nec est assignare tempus in quo hæ inceperit esse vera, duo et tria sunt quinque, vel quod substantia sit ens per se. Si enim aliquod tale tempus esset, in quo tales inciperent esse vera, sequeretur, quod continue ante hoc non essent vera, quod falsum est. Similiter non est assignare tempus in quo non erunt vera. Et sic videtur, quod sint sine principio et sine fine. Quod autem caret principio, æternum est. Veritates ergo talium æternæ sunt.

3. Adhuc, Hoc idem videtur sequi in generabilibus et corruptibilibus, ut patet. Mundum enim fore, aut fuit verum ab æterno, aut non. Constat, quod sic: cum enim factus sit mundus, constat quod ante hoc verum fuit mundum fore: nec est assignare aliquod instans vel nunc in ante sumendo, in quo inceperit esse verum, ita quod ante hoc non fuisse verum, Similiter etiam si fiat enuntiatio de presenti, ut si dicitur, mundus est. Si enim mundus est, ante hoc præsens verum fuit mundum fore: et numquam est assignare in ante sumendo instans in quo non fuit verum. Similiter si accipiatur enuntiabile de futuro, ut hoc, Antichristus erit, non est accipere in ante sumendo instans in quo incepiat hoc esse verum, Antichristus erit. Si enim Antichristus erit, Deus praescivit Antichristum fore: et cum scientia non sit nisi verorum, si ab æterno praescivit, ab æterno verum fuit, quod Antichristus erit. Similiter est de hæ, Petrus erit, vel Paulus erit, et sic de aliis. Et sic videtur, quod omnis veritas talium enuntiabilium ab æterno sit. Sic enim sumendo, praeteritorum non erit finis, et futurorum non erit principium. In post enim sumendo numquam erit accipere tempus vel instans in quo hoc non sit verum, mundus fuit. In ante autem sumendo non erit accipere tempus vel instans in quo hæ non fuit vera, mundus erit. Et sic videtur veritas enuntiabilium esse æterna et ab æterno.

4. Eodem modo videntur probare Augustinus ibidem, et Anselmus in libro...
de *Veritate*¹, quod impossibile est veritatem incipere, vel interire, et quod necesserit semper esse, fuisse, et fore, sic: Si enim veritas aliquando non fuit et incipit esse, verum est veritatem non fuisse: et si verum est veritatem non fuisse, aliquum est verum: et si aliquid est verum, veritas est: ergo si verum est veritatem non fuisse, veritas est. Ideem sequitur si detur oppositum. Si enim veritas aliquando non fuit: tunc haec est falsa, veritas fuit ab initio sive ab aeterno. Et si haec est falsa, ejus contradictoria est vera, haec scilicet, veritas non fuit ab initio. Et si haec est vera, aliquum est verum: et si aliquum est verum, veritas est: ergo si non est veritas, veritas est. Et ideo dicit Augustinus, quod veritatem esse, resurgit ex suo opposito.


*Sel contra.*

**IN CONTRARIUM hujus est: quia**

1. Si hoc concedatur, plura erunt ab aeterno, sicut mundum fore, Petrum fore, Antichristum fore, et hujusmodi que multa sunt: et unum eorum non est aeternum. Quod autem multa sint ab aeterno, non recipit Catholica fides, ita scilicet quod per essentiam multa sint.


Sed hoc eliditur per hoc, quod etiam veritas contingentium de praeterito necessitatem accipit. Licet enim contingens fuerit me fuisse Parisiis, tamen postquam fui, necesse est me fuisse, et numquam erit tempus vel instans in quo hoc non sit necessarium. Similiter licet quaedam de futuro sint contingentia, sicut te fore Episcopum: tamen si ponatur esse futura, necessitatem accipiant suppositionis, et numquam erit accipere tempus vel instans in quo non sint futura, etiamsi extendantur in omne praeteritum ab aeterno.

Si forte aliquid velit dicere, quod in talibus argumentum est fallacia figuræ divisionis. Si veritas non fuit ab aeterno, verum est veritatem non fuisse ab aeterno: et si hoc est verum, aliquum est verum: et si aliquum est verum, veritas est, etc.: eo quod ibi fit processus a veritate rei simpliciter, ad veritatem dicit: et sic mutatur modus praedicandi. Hoc non solvit, nec impediet processum Augustini et Anselmi. Augustinus enim et Anselmus opponunt de veritate enuntiationis vel enuntiabilis: tali autem veritatis subjectivæ partes sunt et species, et affirmatio vera que dicit esse quod est, et negatio vera que dicit non esse quod non est. Unde tamquam ex subjecta parte conclusit Augustinus, quod si affirmatio vel negatio vera est, quod veritas est: et hoc sequitur de necessitate.

**SOLUTO.** Secundum Catholicam fidem dicendum, quod veritas est ab aeterno: sed haec est veritas luminis divinis determinantis unumquodque idealiter et rationabiliter ad esse quod est, et ad non esse quod non est, et similiter ad fuisse et non fuisse, ad fore et non fore. Sed in hoc lumine antequam mundus esset et tempus, non erant vera que distincta sunt in mundo per veritatem significationis et rei, et per veritatem contingentis et necessarii, et per veritatem complexi et incomplexi, et per veritatem sensibilibis et intelligibilis, nisi per modum illum quo effectus est in sua causa prima antequam sit in effectu. Hoc autem modo,

¹ S. ANSELMUS, Lib. de Veritate, cap. 1.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. VI, QUÆST. 25. 219

ut dicit Anselmus, creatura in creatore existens non est creatura, sed creatrix essentia. Et hoc modo idem dicit Philosophus in libro de Causis, quod scilicet causatum est in causa per modum causae, et non per modum causati. Et hoc etiam vult Dionysius, dicens quod « tempora- lia in Deo sunt intemporaliter, et mobilia immobile, et materia immaterialiter, et composita simpliciter, et differentia indifferenter, et opposita sine opposione. »

Ad primum ergo dicendum, quod rationes mathematicorum æternæ non sunt secundum veram rationem æternitatis et definitionem: sed a Philosophis dicuntur æternæ, sicut immobilia perpetua dicuntur æterna, quia participant conditionem æternitatis quæ est immobiliitas.

Per predicta jam patet solution ad sequens, scilicet ad dictum Augustini.

Ad rationem autem quæ videtur hoc confirmare, dicendum quod licet non sit accipere tempus in quo tales rationes non sint vere, tamen ante tempus (ita quod ante dicat ordinem æternitas ad tempus, quando non erant rationes, neque res quærum sunt rationes) nec erant vere, nec erant veritates earum secundum rem. Et si dicitur, quod erant in prima causa. Jam solutum est: quia tunc non erant ut rerum rationes, sed ut creatrix essentia.

Ad alium dicendum, quod per illud argumentum non probatur, nisi quod propositione et enuntiabili sub aliqua differentia temporis positis, veritates in communi, nec incipit, nec deficit ab ipsis: quia si deficit in uno, resurgit in opposito. Si autem propositio et enuntiabile ponatur non esse, tunc nihil valet talis processus. Si enim nullum sit enuntiabile et nulla propositio: tunc non erit hoc enuntiabile, mundum fore: nec hoc propositio, mundus erit: nec erit opposita sua: et si non erit opposita sua, non erit contradictoria: nec erit una falsa, et altera vera: quia ante mundum non fuit, nec enuntiabile, nec propositio in actu.

Et si dicatur, quod fuit in aptitudine sive in potentia. Constat, quod hæc aptitudo non fuit enuntiati nec propositi: cum nihil esset subjectum de quo enun- tiaretur alicud, et nihil enuntiabile sive prædicabile quod enuntiaretur de ipso. Aptitudo autem enuntiabilis radicatur in enuntiato et in eo de quo enuntiatur. Nec poterat esse in enuntiante illa aptitudo: quia nec homo nec Angelus erant qui enuntiacionem facere possent, vel aliquis componens, vel dividens intellectus, vel comunis sensus, vel estima- tio.

Si dicatur, quod fuit in aptitudine cause prima. Tunc non sit nisi idealiter in aptitudine cause prima. Sic autem in Deo sunt multa unite et plura singulariter: et sic non sequitur, quod plura sint ab æterno. Ideæ enim non dicuntur plures secundum essentiam, nec differentes: sed significantur, cum dicitur, ideæ, quia sunt plurium. Et alia ratione referitur ad ipsas unum, et alia ratione al- terum.

Et sic patet, quod illa disputatione non probatur plura esse ab æterno.

Ad disputationes Augustini et Anselmi eodem modo dicendum est. Hæc enim, Veritas fuit ab initio, si in communis accipiatur ad veritatem proct est in causa prima, et ad veritatem rei, et ad verita- tem signi, vera est pro veritate cause: sed non fuit ab initio propositio nisi per habitudinem cause prima. Et secundum hunc modum nec compositionem habuit, nec oppositum, nec contradictorium. Nec Augustinus nec Anselmus probant per hoc quod dicunt, nisi quod propositione vel enuntiabili positum sub aliqua differentia temporis, veritas in communi nec incipit nec interit: quamvis veritas hæc quæ est hujus enuntiabilis, vel illius, incipiat vel intereat.

Ad in quod objicitur in contrarium, Ad obj. 1 dicendum quod non sunt plura ab æter-
D. ALB. MAG. ORD. PRÆD.

no ut plura, sed ut unum et idem, ut dictum est.

An in quod quidam objiciunt contra dictum Augustini et Anselmi dicendum quod non valet, sicut probatum est.

Nec videtur multum valere quod dicitur de fallacia figura dictionis. Argumentantur enim a specie ad genus : qui processus semper necessarius est.

Sunt autem qui adhuc fortius objiciunt, dicentes, quod

1. Patrem generare Filium, enuntiabile verum est ab æterno : et Filium generari a Patre, alius est enuntiabile verum ab æterno : et Spiritum sanctum procedere ab utroque, tertium enuntiabile verum ab æterno. Et similiter Patrem esse innascibilem, et Filium esse nascibilem, et Spiritum sanctum ab utroque procedentem : et Patrem esse principium non de principio, Filium esse principium de principio, Spiritum sanctum esse principium de utroque principio : et multa alia enuntiabilia hujusmodi possunt formari, quae omnia vera sunt ab æterno. Et si vera sunt ab æterno, sunt ab æterno : quia verum quod apponitur, non est determinatio diminuens rationem essendi, sed potius comprehens : et sic videtur, quod plura sint ab æterno.


Sed ad hæc hujusmodi non est difficilis solvere.

Constat enim, quod hujusmodi enuntiabilia in actu enuntiandi non sunt ab æterno, nec etiam in habitudine enuntiantis, sed in habitudine rei enuntiata tantum : in re autem essentiae nullam habent distinctionem vel pluralitatem.

Unde hoc enuntiabile, Patrem generare Filium, resolutum ad rem, idem est quod Patrem esse Patrem. Et cum dicitur, Patrem est Deus vel essentia divina, idem est in praedicate et in subjecto, et non dicitur nisi secundum modum quem Theologi vocant supponendi vel attribuendi quia scilicet aliquid attribuitur unius quod non alteri : et talis modus non facit pluralitatem nisi secundum quid, qui est modus significandi vel enuntiandi. Similiter dicendum est de ista, nasci Filium a Patre, et Spiritum sanctum ab utroque procedere, et de aliis enuntiabilibus dictis. Unde ex hoc non sequitur, quod plurera sint ab æterno, sed quod unum sit ab æterno pluribus modis significabile et enuntiabile.

Ad id quod objectitur de Augustino, antiqui Theologi satis bene responderunt, dicentes, quod cum dicit Augustinus, Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres res, dictio numeralis quae ponitur, scilicet tres, non ponitur adiective, sed substantive. Si enim adiectivo poneretur, formam numeralem et discretionis poneretur circa suum substantivum quod est res : et sic numeraretur res essentiae in tribus personis, quod falsum est. Unde ponitur substantive : et res conjungitur ut praedicum commune consequens sub hoc sensu, Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres quidem qui sunt res. Et cum ipsi tres sint una res, non sequitur quod plures res sint ab æterno. Et in processu est fallacia figurœ dictionis : quia est mutationi substantivae in adiectivo.

1 S. AUGUSTINUS, Lib. I de Doctrina christianæ, cap. 3.
ARTICULI I TERTI

PARTICULA II.

An omnia vera sint vera, prima et aeterna veritate?

Secundo queritur, An omnia vera sint vera, prima et aeterna veritate?

Et videtur, quod sic.


2. Adhuc, Sicut omne ens est a primo ente, et tenebras est dicere, ut dicit Anselmus, aliquid ens esse quod non sit a primo ente : ita omne verum necesse est esse a prima veritate : vel oporteret ponere, quod duo essent principia eorum quae sunt in uno genere, quod non potest esse, nec etiam intelligi.

3. Adhuc, Philosophus vult in secundo prae philosophiae, quod quaecumque sunt in multis et per unam rationem existentia in illis, reducuntur ad aliquod unum quod est causa omnium illorum : verum est in multis per unam rationem existens in illis, et reducibile ad unum sicut anaogca reducuntur ad unum : ergo est in uno primo quod est causa omnium illorum.

In contrarium est quod

1. Objicit Anselmus, quod istum fornicari est verum, posito quod iste fornicetur : ergo est verum a veritate prima : veritas ergo prima causa est, quod iste fornicetur, quod falsum est.

Solutio. Dicendum, quod sicut bonum primum causa est omnis boni exemplar, efficient, et finalis : ita verum primum sive veritas causa est omnis veri et efficient et finalis et veris.

Unde rationes concedendae sunt.

An hoc quod objicitur de hac, Iustum fornicari est verum : solvunt Augustinus in libro de Libero arbitrio, et Anselmus in libro Praelectiones et libri arbitrii, quod cum dicitur, Iustum fornicari est verum, potest esse de re, vel de dicto. Si de dicto est : tunc quia absoluta veritas est in dicto, veritas dicti simpliciter est a veritate prima. Sensus enim est, quod veritas prima facit hanc veritatem, et est forma ipsius et finis. Tunc enim istum fornicari subjectum est, et dictum est istius propositionis, Iustum fornicari est verum : quia res hujus infinitivi, fornicari, simpliciter inest huic accusativo, istum : et hoc facit prima veritas quando res infinitivi inest accusativo, quod dictum sit verum. Et hoc modo omne verum causaliter et exemplariter et finaliter est verum veritate prima. Cum ergo inferior : ergo quod iste fornicatur, est a Deo, proceditur a veritate dicti ad veritatem rei. Et cum res non sit vera simpliciter, eo quod actus debita careat rectitudine, mutatur praeludium, et fit fallaciam figuram dictio. Sicut enim claudicatio non est verus actus in genere gressus : et ideo ad veram causam efficientem reduci non potest, sed reducitur in causam deficientem, quae est via gressibilis in curva tibia : ita formatio actus deficiens in ge-

hujusce novae editionis nostrae.
nere voluntariorum, et ideo in causam quae est efficacis solum et formalis et finalis, secundum defectum qui est in ipso, reduci non potest: sed quidquid est de esse in ipso, reductur in primam causam, esse autem sub defectu, in causam proximam deficientem. Exemplum hujus est secundum Augustinum, quod claudicatio gressus est cum defectu rectitudinis: et quidquid est in ea de gressu, reductur ad virtutem gressibilem quae est in musculo movente tibiam: gressus autem sub claudicatione non reductur in hanc virtutem, sed in tibiam sub curvitate existentem, quae est causa instrumentalis deficiens a virtute gressibili quae est in musculo tibiam movente: defect enim curva tibia a rectitudine motus moventis virtutis primi quae est in musculo. Et similiter est in libero arbitrio et voluntate quando defect a rectitudine primae veritatis, quod efficaciter causa actus perversi: et tamen quidquid est de esse actus, est a prima causa: sicut quidquid est de gressu in claudicatione, totum est a virtute gressibili: et quidquid est de fornicatione, non est a causa prima, sed a libero arbitrio deficiente: sicut quidquid est de claudicatione, non est a virtute gressibili prima, sed a curvitate.

MEMBRUM IV.

De oppositione veri et falsi.

Hic communiter quaerendum est secundum primo inductam divisionem de oppositione veri et falsi. Et quaerenda sunt quattuor.

Primo enim quaerendum est de modis quibus falsum multipliciter dicitur.

Secundo, In quo sit falsum sicut in causa?

Tertio, De oppositione quae est inter verum et falsum.

Quarto, An primae veritatis sive primo vero opporatum aliquid falsum?

Membri quarti

Articulus 1.

De modis quibus falsum multipliciter dicitur.

Ad primum summendum est dictum Aristotelis ante finem quinti primae philosophiae, ut ibi dicit, « Falsum dicitur uno modo ut res falsa. » Et hoc subdividit subd: « Exemplum, sicut dicetur diametrum commensurabilem esse, aut sicut dicetur te sedere cum non sedes. Hoc est dicere, quod quædam sunt falsa sicut impossibilia, et quædam sunt falsa sicut contingentia: haec enim non sunt eadem nec eadem falsitate falsa. Secundo modo dicuntur falsa apta nata videri (aliquid, supple) sed non sunt qualia nata sunt videri, aut quæ nata sunt videri, ut sciacraphia, et somnia, hoc est, ea que videntur in somniis. Sciacraphia autem sunt picture vel umbrae descriptione figure alicujus, facientes simulitEinem cujus non exhibent veritatem. Et ideo dicit Philosophus: « Ea namque sunt aliquid: quædam enim sunt simulacra, sed non sunt ea quorum faciunt phantasmam sive apparitionem. » Et epilogans subdit: « Res ergo falsæ dicuntur, aut quia non sunt (supple, compositionem) aut quia ab eis phantasia non entis est, id est, quia apparitionem faciunt alicujus quod non est secundum veritatem. Dicit enim Augustinus, quod « qui non vivit, non loquitur, non tenetur, falsus homo est, sed vera pictura et verum simulacrum. » Isto
duos modos dicit esse modos falsi in rebus.

Alium modum ponit in definitione divonomis sic: "Oratio vero (supple, definitiva) dicitur falsa quae non est entium in quantum falsa." Hoc est dicere, quod oratio definitiva quae datur ex his quae non sunt essentialia rei definitae in quantum hujusmodi, sicut si circuli ratio datur de trigono, falsa est. Falsa enim oratio nullius definitiva est definitio cui attribuitur.

Tertium modum ponit, sicut dicitur homo falsus, qui secundum prohaeresim sive eligitiam et voluntatem amator est falsitatis, et factur orationum falsarium sive mendaciorum: quos nos usu nostro consuevimus dicere libidinose mentientes. Hos enim falsos vocamus, quia amatores sunt falsi: sicut turpes vocamus, qui amatores sunt turpium. Ab his excipientur poetae, qui non libidine falsitatis, sed segmentis mirorum et prodigiorum multa, ut dicit Aristoteles, mentientur cantantes, ut persuadeant quae utilia sunt secundum mores, vel vera secundum philosophiam.

Cum igitur his modis dicatur falsum, queritur, Penes quid sumunturisti modi, et si sunt plures quam isti?

Solutio. Ad hoc autem dicendum, quod secundum philosophum isti modi falsi accipiantur secundum causam falsi. Causa enim falsi, vel est in re, vel in oratione, vel in homine. Et si est in homine, non potest esse nisi secundum affectum: quia affectus solius dominus et causa est homo: intellectus enim in actu qui est in homine, causat a rebus. Si autem est in re, non potest esse nisi duobus modis, scilicet secundum existentiam, et secundum apparentiam. Secundum existentiam dupliciter, scilicet per impossibile componi quod componitur, vel dividi quod dividitur. Vel secundum actum, scilicet quod componitur quod divisum est secundum actum, vel dividitur quod secundum actum est compositum. Et isti sunt duo modi primi: Si autem est in re secundum apparentiam, tunc est tertius modus, scilicet quando videtur componi quod dividitur, vel dividiti quod componitur, propter similitudinem aliquam a veritate deficientem: eo quod non impet, ut dicit Augustinus, totum illud ad quod ponit similitudinem: sicut pictura quamvis sit similitudo figurae hominis, tamen non impet totum quod est in homine per representationem: homo enim verus non tantum habet figuram hominis, sed vivit, loquitur, et tenetur: quorum nihil representat pictura vel umbra. Si est in oratione definitiva, non potest esse nisi uno modo, scilicet quo definitio detur per extranea, non essentialia. Hoc enim nullo modo est in re: omnis enim res ex suis essentialibus consistit. Unde definitio quae per extranea est, non nisi in sermone est, non a re causata, sed ficta ab aliquo male definitio: et ideo hoc falsum Philosopher non dicit esse nisi in oratione, secundum quod oratio est orantis ratio. Si autem est in homine, sicut dictum est, non potest esse secundum intellectum, sed secundum affectum, cujus homo domino est et causa: et tunc est falsum, sicut amator falsi falsus dicitur.

Ad alium quod queritur, scilicet si plures sint modi falsitatis?

Dicendum quod in particulari plures sunt, omnes tamen reducibiles sunt ad istos. In particulari enim secundum Anselmum, est verum rei, quo dicimus verum hominem esse verum hominem, et verum aurum esse verum aurum, et sic de aliis, sicut dicit Philosophus in quinto primæ philosophiae, quod esse significat veritatem rei: quia cum dicimus aliquid esse, monstramus ipsum esse verum: et quando non est, monstramus hoc non esse verum, sed falsum. Et similiter est in affirmatione et negatione. Et est verum sermonis, ut in enuntiabili vel propositione: sed hoc verum sermonis re-
ducitur ad verum rei: quia causa sermonis in oratione res est: & quia, sicut dicit Hilarius in libro IV de Trinitate, non sermoni res, sed rei est sermo subjectus.

Similiter falsum quod dicunt Augustinus et Anselmus, quod est quando appareat res quod non est, sicut stannum quod appareat esse argentum, et non est argentum verum, sed falsum, reductur ad id quod vocat Aristoteles apta nata quidem videri non qualia sunt, aut quae non sunt: quia non est dictum nisi secundum modos communes, utrum falsum videatur esse verum per apparentiam artis, vel per apparentiam naturae, dummodo phantasiam ponat in sensu vel in omissione aliusque quod cum sensibili percipitur.

Et sic omnes alios modos quos ponunt Augustinus et Anselmus, facile est reducere.

MEMBRI QUARTI

ARTICULUS II.

In quo sit falsum sicut in causa, scilicet an sit in re, vel in rei similitudine?

Secundo quaeritur, In quo sit falsum sicut in causa, scilicet an sit in re, vel in rei similitudine?

Et videtur, quod in rei similitudine.

Dicit enim Augustinus in libro II Soliloquiorum: « Apparet in omnibus sensibus similitudine lenocinante nos falli. Et eas res nos falsas nominamus quas (verisimiles) deprehendimus 1. » Ergo videtur, quod in similitudine sit falsitas.

Adhuc, Augustinus in libro de Vera religione: « Prima veritas summa similitudo primi principii est, in qua nulla dissimilitudo ex qua falsitas oriri possit 2. » Ex his ergo videtur, quod et similitudo sit causa falsitatis et dissimilitudo: quod esse non potest: quia opposita non possunt esse per se causa ejusdem.

Adhuc, Augustinus in libro II de Soliloquiorum 3 disputando probat, quod similitudo non est causa falsitatis, sed dissimilitudo. Imago enim quae est in speculo, vel etiam in somniis, ex hoc non est falsa, quod imitatur eum cujus est imago, sed ex hoc, quod deficit ab ipso, scilicet quod nec vivit, nec loquitur, nec tenetur, et in omnibus his dissimilis. Ergo dissimilitudo non est causa falsitatis.

De hoc autem non est dignum diu disputare: quia res facilis est.

Dicendum enim, quod similitudo causa deceptionis est, dissimilitudo autem causa falsitatis. Nec similitudo in quantum similitudo causa deceptionis est, sed similitudo deficiens in quantum deficiens est, sicut de omnibus fallaciis secundum causam apparentiae et secundum causam non existentiae in primo Elenciorum determinat Aristoteles. Sic enim auricalchæa videntur aurea, et litargyra argentea: et quidam mel putant esse fel, eo quod similitudinem habent hac ad illa deficientem, hoc est, que convenit in uno, et in multis deficiit.

Et per hoc solvitur omne quod objectum est et quod quaeritur.

Solvitur etiam ulterior quo quidam secundum Augustinum et Anselnum quaerunt, utrum falsum sit in sensu, sive etiam in intellectu, vel in re ipsa?

Et ponitur exemplum in sensu quod Anselmus ponit in libro de Veritate 4.

1 S. AUGUSTINUS, Lib. II Soliloquiorum, cap. 6.
2 Idem, Lib. de Vera religione, cap. 36.
3 Idem, Lib. II Soliloquiorum, cap. 7.
4 S. ANSELMUS, Lib. de Veritate, cap. 6.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. VI, QUÆST. 25.

quod ramus vel palus in aqua videtur ad sensum, nec sensus in proprio objecto errat: et tamen denuntiat ramum fractum qui integer est, et palum fractum qui non est fractus. Et multa hujusmodi sententiae ab Euclide in libro de Fallacia visus. Omnium enim talium causa falsitas est in re quæ proxime sensui objectur, quamvis non sit in re quæ primo sensui est objecta. Falsitas autem est in sensu communi componente et dividente ea sensata quæ proxime sensui proprio objiciuntur.

Quod ut melius intelligatur, notandum quod ramus cujus pars sub aqua est, et pars super aquam, est primum sensatum et unum: tamen pars super aquam existens, vis accipitur in proprio colore et propria figura et propria continuitate. Pars autem sub aqua existens, non accipitur per se, sed in idolo quod generat in aqve superficie tamquam in corpore pervio et terso et polito: et ideo accipitur ut extensum super aquam. Et in neutro decipitur sensus proprius: quia utrumque videt sicut est. Sed sensus communis qui componit extensum cum erecto quod componi quıpsum non potest, nisi in angulo est qui accipit ramum fractum esse cum non sit fractus. Et sic patet, quod in sensu particulari falsum non est, sed in sensu communi.

Eodem modo patet, quod in intellectu non est falsum secundum quod intellectus est simplex et simplicium. Ille enim intellectus quidditatis rerum vel implicite vel explicite, et ut generaliter dicitur, intellectus principiorum rei est, quæ principia non ducent nisi in ipsam rem vel rei essentiam: et ideo in talis intellectu falsum esse non potest. Unde dicit Aristoteles in III de Anima, quod « intelligentia est indivisibilium in quibus non est falsum. » Sed in intellectu componente et dividente falsum est sicut in efficiente et subjecto. Quando enim componit quæ non componenda sunt, falsus est componente: et quando dividit quæ divisa non sunt, falsus est dividendo. Et hæ falsitas non potest esse in re sicut in causa, nisi apparet et non vere.

Et si objectur, quod idem causa efficiens et subjectum simul non potest esse, eo quod in II Physicorum dicit Aristoteles, quod « materia non coincidit in idem cum efficiente. » Dicendum, quod haec objectio provenit ex pravo intellectu Philosophi. Hoc enim dicit Aristoteles de materia ex qua, quæ subjicitur motui vel mutationi, et non de materia circa quam, sicut sunt intelligibilia circa quæ est intellectus, et volita circa quæ est voluntas. Illa enim et materia sunt et species et finis et intellectum et voluntatum.

Ex hoc iterum patet, quomodo omne falsum imitatur verum, sicut dicit Augustinus. Si enim falsum sit in re secon dum apparentiam, per ipsam similitudinem ponit imitationem. Si falsum sit in oratione complexa, per hoc ipsum quod in oratione quiddam subjicitur ut cui componibile est aliquid, et alius prae dictatur ut quod componibile alii, veram imitatur compositionem, et in hoc imitatur verum. Et similiter dicendum est de divisione quæ falsa est. Exemplum primi est, homo est asinus. Exemplum secundi, homo non est animal.

Ex hoc ulterior patet, quod verum compositionis et divisionis in anima est sicut in subjecto et efficiente, et similiter falsum, et non est in rebus nisi sicut in causa circa quam est verum et falsum, quæ est causa ut objectum. Et hoc expresse vult Philosophus in VI primum philosophiarum.
MEMBRI QUARTI

ARTICULUS III.

De oppositione quae est inter verum et falsum.

Tertio, Quaeritur de oppositione quae est inter verum et falsum.

Videtur autem, quod non opponuntur ut contraria.

1. In contrariis enim utrumque est forma in actu existens. De vero autem et falso dicit Augustinus, quod si verum est id quod est, falsum convincitur esse quod non est: et sic falsum nulla forma est: contraria autem ambo sunt formae in actu existentes: ergo videtur, quod falsum contraria forma non potest esse.

2. Adhuc, Unum contrarium non est in alio: sed falsum est in vero, ut dicit Augustinus in libro II Soliloquiorum 1, quod tragœdæ non esset falsus Hector, nisi esset verus tragœdæ. Et similiter pictura non esset falsus homo, nisi esset vera pictura: et sic videtur falsum semper esse in vero.

Videtur etiam, quod non opponuntur ut privatio et habitus. Privatio enim semper ponit aptitudinem ad habitum, et relinquit subjectum sicut cæcum ponit ap tum natum videre, quod secundum naturam est subjectum visus. Falsum autem non ponit de necessitate aptitudinem ad verum, nec semper relinquit subjectum veri.

Similiter, Videtur quod non opponuntur ut contradictoria, sive ut affirmatio et negatio: eo quod utrumque, verum scilicet et falsum, dicitur per affirmationem.

Similiter, Non opponuntur ut relativa nec enim verum referitur ad falsum, nec falsum ad verum: nec dicuntur ad convertentiam.

Si forte aliquis velit dicere, quod opponuntur ut contraria: eo quod Aristoteles dicit in primo Perihemenias, quod opinio vera contraria est opinioni falsae: sicut opinio, quod Socrates est homo, contraria est opinioni, quod Socrates non est homo. Hoc stare non potest. Istæ enim opiniones non sunt contraria in quantum opiniones sunt: quia in hoc conveniunt. Si ergo sunt contraria, in hoc contrariae sunt, quod contraria sunt circa quæ sunt, sive de quibus sunt: scilicet quod Socrates sit homo, et quod Socrates sit non homo. Sed hoc non stat: quia hæc opponuntur ut affirmatione et negatione, non ut contraria. Nec possunt hæc duo objecta oppositioni dare oppositionem quam non habent.

Adhuc, Per dictum Aristotelis nihil probatur. Scient enim omnes qui inspexerunt in libris logicis, quod Aristoteles æque in illo libro et in alis contrarietatem ponit pro oppositione, speciem ponens pro genere.

Solutio. Dicendum, quod sicut dicit Aristoteles in V prima philosophiae, verum et falsum opponuntur sicut esse et non esse. Et hoc confirmat Augustinus in libro de Vera religione, dicens quod « verum est id quod est, falsum autem id quod non est. »

Si autem aliquis obiectat, quod si aliquid omnino nihil est, hoc falsum esse non potest: quia falsum aliquid est: falsum enim radicatur in aliquo ente, sicut malum radicatur in bono. Dicendum, quod duplex est oppositionis contradictionis, in genere scilicet, et extra genus. In genere oppositio in parte negativa aliquid relinquuit. Extra genus oppositio in parte negativa nihil relinquuit. Exemplum hujus est homo et non homo, ita quod non homo

1 S. Augustinus, Lib. II Soliloquiorum, cap. 10.
sit terminus infinitus, et negatio sit in ipso per compositionem: propter quod minoris est potentiae quam si non sic per compositionem esset posita, sed per se poneretur in oratione ut explicita. Unde cum dicitur, non homo termino infinito, relinquitur ens non homo. Cum autem dicitur, non est homo, nihil relinquitur vel ponitur. Et talem oppositionem habet falsum et verum. Unde falsum est ens non verum secundum Augustinum: licet enim longe sit a similitudine veri, tamen aliquam habet ad verum imitationem, sicut prius dictum est.

MEMBRI QUARTI

ARTICULUS IV.

An prima veritati sive primo vero opponatur aliquid falsum?

Quarto quaeritur, An prima veritati sive primo vero opponatur aliquid falsum?

Et videtur, quod sic.


In omnibus his dicunt Glossae, quod mendacium vocatur idolum quod est falsus Deus: et ita videtur prima veritati quae est Deus, aliquid esse contrarium: falsus enim Deus opponitur vero Deo, sicut non homo opponitur ad id quod homo.

IN CONTRARIUM est quod

1. Determinatum est in metaphysica Avicennae et Alqazelis, quod primum in nullo habet consortem nec comparatem nec contrarium: prima veritas sicut non habet consortem nec comparatem, sicut non habet contrarium nec oppositum.

2. Adhuc, Summo bono non est contrarium, vel oppositum: ergo a summo vero non est oppositum falsum.

3. Adhuc, Summum verum nihil est habens de falso: si ergo habet oppositum falsum, illud nihil habebit de vero: et cum verum convertatur cum ente, sequitur quod nihil habebit de ente: et sic nihil est: et sic non erit summe falsum: omnibus falsum radicatur in ente.

4. Adhuc, Cum summe falsum habeat se ad summe verum, sicut falsum simpliciter ad verum simpliciter, sequitur quod sicut falsum simpliciter destruit verum simpliciter, ita summe falsum destruit summe verum, et per consequens alicuius esset destructivum summare veritatis: quod est impossibile, cum etiam cogitari non possit primam veritatem non esse, qua secundum Augustinum judicamus de omnibus, et sine qua de nullo potest fieri judicium.

JUXTA hoc ulterior quaeritur, Utrum creaturæ sint falsæ?


2. Adhuc, Obiect Manichæus in epistola fundamenti, quod sicut est principium lucis, ita necesse est esse principium tenebrarum: quia contrarium contraria sunt principia. Cum ergo prin-
cipientum omnis lucis, ut dicit Augustinus super Joannem, sit lux intelligibilis, quae est veritas prima qua de omnibus veris judicamus, oportet aliquid sit principium tenebrarum, quod de omnibus tenebris judicamus. Et fundat intentionem super propositionem Empedoclis, qua ponitur in primo de Anima, quod scilicet simile simili cognoscimus, non oppositum opposito.

Solutio. Dicendum, quod primae veritati secundum seipsam accepte, nihil est oppositum vel contrarium. Si enim esset aliquid contrarium, cum unum simplici suo contrario permixtum, oportet quod falsissimum nihil haberet de vero: et hoc esse non potest, cum omne falsum ad verum aliquid habeant unitatem. Si autem esset oppositum ut privatio et habitus: tune oportet, quod circa idem esset: et sic habitus summae veritatis, habitus esset diminuibilis et etiam privabilis per summe falsum: quod non admittit fides, nec prima philosophia: quia hoc est contra omnem rectum intellectum. Unde primae veritatis et summae nihil potest esse contrarium, vel privative oppositum in se consideratae. Considerata tamen in participatione secundum quod a secundis participatur, potest habere oppositum: sicut veritatis quae est lux principiorum primorum existentium in intellectu, exemplata a prima veritate, contrariatur ignorantia male dispositionis sive tenebra, qua aliquid dispositur ex oppositis principiorum. Et hoc modo errores multi inciderunt contra primam veritatem, ut creata sit credita esse Deus: et sic inventum est idolum.


Ad alia quatuor quæ objiciuntur in A, contrarium, concedendum est: illa enim procedunt de necessitate.

Ad id quod ulterius quaeritur de creaturis, dicendum quod creaturæ falsæ non sunt secundum aliquid genus falsi: sed habent similitudinem imitationis ad creatorem, non totam veritatem æquantem, sed deficientem ab ipsa, ex qua, ut dicit Augustinus, potest incidere falsum in aliquo per consensus vel intellectum componentem et dividensem judicantem de ipsis: nihilominus tamen ipsa similitudo imitationis non est fal-
sitas, ut in pa
cubuc
ratione hujus similitudinis dicuntur um-
bra et nutus divinæ veritatis.
Er quod dicit Philosophus, quod um-
bra est falsum, dicendum quod non est
in hoc falsum quin umbra sit umbra,
et nutus nutus : sed in hoc falsum, est,
quod umbra sit homo verus. Unde pa-
tet, quod imitatio similitudinis in crea-
tura ad Deum, non falsum est, neque
falsitas, nisi per occasionem : quia male
disposita, qui imbutus est oppositis prin-
cipiorum veritatis potest inducere ad
judicium falsum : et hoc falsitas non est
in creatura, sed in judicante.
An in quod objicit Manicheus, dicen-
dum quod ratio Manichæi haeretica est,
et simpliciter contra philosophiam. Non
enim per opposita judicamus de oppo-
sitis, ut dicit Aristoteles. Rectum enim est
judex sui et obliqui formaliter. Eadem
enim ratione recti et rectum cognosci-
mus et obliquum : rectum, quia recto
conformatur : obliquum, in quantum
discordat a recto et deficit : qui defectus
non est aliqua forma, nec potest habere
principium formale et essentiale : et
ideo cognoscitur per defectum a princi-
pio primo. Sicut una et eadem arte de
operatis secundum artem recte judica-
mus, et de vitiis sive vitiosis ab arte
deficientibus.
Empedoclis autem propositio intel-
ligitur de oppositione cognitis. Hæc
enim non cognoscuntur nec sensibilitat
nec intelligibiliter, nisi per suas formas
secundum esse animale generatas in
sensu vel intellectu, quibus sensus et
inteletus efficiuntur similes rei cogni-
tæe. Privationes autem et defectus cognos-
scuntur per hoc quod a tali forma defi-
ciunt.

QUÆSTIO XXVI.

De bono secundum se.

Deinde quæritur de bono.
Et quærantur duo, scilicet de bono
secundum se, et de oppositione boni ad
malum.
De bono autem secundum se quæran-
tur duo, de bono scilicet in communi,
et de bono determinato quod dicitur
sumnum bonum.
De bono in communi quærantur tria:

Primo scilicet de multiplicitate boni :
quia non potest determinari intentio bo-
ni nisi prius determinetur multiplicitas
ejus.
Secundo, De communi intentione
boni.
Tertio, De singulis differentiis bono-
rum.
MEMBRUM I.

De bono in communi.

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS I.

De multiplicitate boni. Et, Penes quid sumatur?

Primo ergo quaeritur de multiplicitate boni.


Sed contra.

IN CONTRARIUM hujus est, quod bonum distinguit consuevit, et a Proculo distinguitur in bonum quod non est nisi bonum quod est omnium bonorum causa, et in bonum quod per participationem bonum est. Et hoc distinguitor in bonum naturae, quod est idem quod natura bona: et in bonum naturae superadditionum, quod est in adjutorium, ut dicit Gregorius, et perfectionem potentiae. Et hoc distinguitor in bonum in genere, in bonum circumstantiae, in bonum virtutis politicae, in bonum gratiae, et in bonum gloriae. His enim per ordinem bonis perlicitur potentia ad actum ultimum et optimum in quo consistit virtus ejus.

Bonum autem quod multiplicatur secundum genera praedicamentorum, non accipitur nisi secundum unam differentiam boni, quae est bonum naturae: ergo alia est multiplicitas boni, et multiplicitas entis.

Adhuc, Unum et verum cum ente convertuntur, sicut et bonum. Cum 2 ergo alia sit multiplicitas unius, et alia multiplicitas veri, et alia multiplicitas entis, sicut patet in distinctionibus praehabitum, erit etiam alia multiplicitas boni diversa ab entis multiplicitate.

Adhuc, Proclus aliam innuit multiplicitatem. Innuit enim, quod bonum est quod attingit sui ultimum et optimum, quod etiam vocat ἰνάξτικος hoc est, per se sufficiens. Dicit etiam bonum factivum illius, et conservativum et salvativum illius, et indicativum sive significativum. Et hæc est alia divisio boni, de qua multipliciter dicatur bonum. Sicut sanum multipliciter dicatur de medicina, dieta, urina, et animali.

Adhuc, Augustinus in libro II de Libero arbitrio 2, distinguuit bonum in maxima, media, et minima bona. Maxima dicens esse, quæ non utuntur: quibus recte vivitur et nemo male utitur, ut sunt virtutes et gratiae. Media dicens esse quæ utuntur, sine quibus non recte vivitur, quibus tamen aliquis male utitur, ut potentiae animae, praecipue intellectus et voluntas. Minima bona dicens esse, quæ non utuntur, quibus tamen et bene et male contingit uti, ut sunt bona temporalia sive corporalia ad usum hominis deputata.

Cum ergo tot sint multiplicitates boni, quaeritur, Penes quid accipiuntur?

ULTERIUS etiam quaeritur, An bonum univoce vel æquivoce vel secundum analogiam proportionis dicatur de omnibus illis?

1 Aristoteles, In 1 Ethicorum, Text. et comm. 23.

2 S. Augustinus, Lib. II de Libero arbitrio, cap. 19.
Solutio. Dicendum, quod sicut ens, unum, et verum, eo quod primâ intentione sunt, nec uno genere, nec una differentia dicata, de entibus omnibus necesse est multipliciter dici: ita bonum cum de primis intentionibus sit, nec uno genere, nec una differentia dicata, de omnibus necesse est multipliciter dici. Cum autem in omni nomine alius sit suppositum, et alius intentio a qua imponitur nomen, potest attendi multiplicitas boni ex parte suppositi materialiter: et sic multiplicatur secundum differentias entis, ut dicit Aristoteles.

Potest etiam attendi secundum communem intentionem qua bonum, quæ secundum Philosophiam et beatum Dionysium conjunctio est uniuscujusque ad sui ultimum et finem, in quo est virtus ejus. Et sic dividitur bonum aliter quam ens: eo quod intentionem talem addit super ens, sicut et unus et verum propria intentionis addunt super ens.

Et haec multiplicitas dupliciter consideratur. Potest enim considerari in his quæ gradatim potentiam conjungunt ultimo, et perficiunt in eo quod est virtus ejus. Et sic accipitur illa divisio, quod bonorum alius est bonum in genere, alius bonum circumstantiae, alius bonum virtutis politicae, alius bonum gratiae, et alius bonum gloriae. Si enim adjuviantia potentiam in facultate naturæ rationalis consistunt, tunc primum subjectum sive primum genus formale ad bonum est, quod omnem actum liberi arbitrii debite conjungat materiæ, sicut est passere esurientem, vestire nudum. Hic enim actus qui est passere vel vestire, nullam debitam materiam potest habere circa quam sit, nisi esurientem, vel nudum. Hoc ergo est in omni actu voluntario primum subjiciibile formae boni: et cum determinatur formis boni, efficitur bonum perfectum: et si deficit ab illis, privatur bono perfecti. Primae formae addibiles sunt circumstantiae actus, ut scilicet faciat hic qui debet, quantum debet, ubi debet, et quando debet, et sic de aliis. Accedens his formis perfectio est, ut faciat hoc ex habitu in modum naturæ rationi consentanee, ut dicit Tullius. Tunc enim facit ex propria et connaturali operatione non impedita, et ita delectabiliter et cum gaudio. Et hoc est bonum virtutis politicae: et ideo virtutes politicae a Sanctis connaturales virtutes vocantur. Si autem bonum ad quod est potentia, sit elevatum super facultatem naturae rationalis: tunc est aut ad agere, aut ad esse. Si est ad agere, est ad meritum, et sic est bonum gratiae. Gratia enim sic consuevit defi-
niri, quod gratia est habitus gratum faciens habentem et opus ejus gratum reddens. Si est ad esse: aut ad esse bene simpliciter in natura, aut ad esse optime in optimo. Et si primo modo est: tunc est bonum naturae. Si secundo modo: tunc est bonum gloriae, cuius particeps esse non potest nisi creatura intellectualis.

Sic ergo accipitur secunda divisio.

Tertia autem Procli divisio, quam licet non ponat, tamen innuit, sumitur secundum diversitatem modorum respiendi ad ultimum et optimum quod est virtus uniuscujusque. Haec enim vel sunt ultima et optima per essentiam: et sic est bonum finis. Vel factiva horum, vel salvativa, vel indicativa: et sic diversimode respiciunt ultimum et optimum in quo est virtus uniuscujusque, vel secundum esse; vel secundum agere. Et penes hanc diversitatem multiplicant Proclus bonum.

Divisio autem Augustini in libro de Libero arbitrio, quae maxima, et media, et minima ponit bona, nec accipitur penes suppositum boni, nec penes formalem intentionem boni, sed penes usum instrumentalem boni, relatum ad actum rationalis creaturae. Sic enim maxima bona dicitur, quorum usus non est nisi bonus, et nullus ad malum abusus. Media sine quibus non potest esse usus, cum quibus tamen non de necessitate est usus bonus. Minima vero, quae ad bonum usum non nisi organice deserviant, et quae sunt frequenter occasio abusus.

Et per hoc patet solutio totius primae partis hujus articuli.

Ad quest. An in quod queritur in secunda parte, Qua communitate bonum dicatur de modis bonorum?

Dicendum, quod trivium est communis praedicationis quae praedicatur aliquid de pluribus, scilicet univoce, sicut genus et species praedicatur de suis inferioribus. Et hoc modo praedicatur bonum honestum de partibus honesti, et bonum utile de particularibus utilibus, et delectabile secundum sensum de delectantibus in sensu. Non tamen simpliciter delectabile de quolibet delectante. Aliqua enim est delectatio vera, que est naturalis et proprii habitus operatio non impedita. Et aliqua est communis delectatio non propria, que est habitus communis ex genere naturalis operationis non impeditae, et haec est delectatio secundum quid et non simpliciter. Et aliqua est aegritudinalis delectatio, que est nature corruptae operatio non impedita, sicut comestio carbonum, et delectari in non sua, que est fornicationis delectatio. Et haec est delectatio alicui, et non simpliciter. Et bonum quod dicitur delectabile, de his praedicatur simpliciter, et secundum quid, et alicui. Delectabile enim in sensu non est simpliciter bonum, sed quando: et delectabile aegritudinale non est simpliciter bonum, sed alicui. Et cum dividitur bonum ab Aristotele in lib. Ethicorum, in bonum honestum, utile, et delectabile, non praedicatur bonum univoce praedicatione de illis, sed secundum analogiam. In qua communitate id quod praedicatur, simpliciter est in uno, et non in aliis: nisi secundum modum quendam. Unde honestum simpliciter est bonum: utile autem non simpliciter est bonum, sed bonum ad hoc. Et delectabile non simpliciter est bonum, sed bonum quando et alicui. Et habent se ad invicem haec, ut dicit Tullius in libro de Amicitia, ut totum virtuale ad partes se habet. Quia bonum honestum quod est bonum per se, si ad actum et usum referatur, multam habet utilitatem adjunctam. Sicut dicitur, Sapient. vtr. 7: Sobrietatem et prudentiam docet, et justitiam, et virtutem, quibus utilius nihil est in vita hominibus. Si autem referatur ad operationem proprii et congenialis habitus, qui, ut dicit Tullius, in modum naturae rationi consentaneus est, tunc multam habet delectionem.

Est alius modus analogiae, quo id quod predicatur, in uno est excellenter et eminenter, et in aliis non est nisi ab illo. Sic ut ens eminenter et excellenter est in substantia: in generibus autem accidentium non est nisi quia sunt in substantia et a substantia. Et hic modus consuevit vocari *per prius et posterius*. Et hoc modo predicatur bonum de prima causa boni, et de bonis creatis quae bona sunt per participacionem. Prima enim causa a se et secundum ipsam bonum est, et essentia sua est bonitas sua, ut dicit Augustinus. Bonum autem creatum participatione primi boni bonum est, et non a se: et bonitas sua non est essentia sua.

Tertium genus analogiae est, in quo commune praeicatum in uno est primo, et in aliis per quendam respectum ad illud: sicut sanum primo et simpliciter est in animali, in cibo autem, medicina, et urina non est nisi per respectum ad illud: respectum dico significantis, factis, vel conservatis. Et haec communitate dicitur bonum in divisione Proeli, qui dicit, quod bonum est id quod est bonum et salvativum et indicativum boni.

Et per hoc patet solutio secundae partis hujus articuli.

Ad in quod oblicitur contra hoc, dicendum quod praeicatio boni de creato et increato non est praeicatio univoci, nec simpliciter aequivoci, sed analogiae, ut dictum est. Et ideo non sequitur inconvenientia inducita.

Et quod oblicitur de similitudine habitudinis ad actum, non sequitur: quia non est tantum unus modus analogiae, ut dictum est. Dicit enim Boetius in libro de *Hebdomadibus*, quod « bonum pertinet ad naturam, justum autem ad actum. » Et ideo quae a bono sunt, non autem quae a justo sunt, justa sunt: Unde ea quae dicuntur de creatore et creatura, tripliciter se habent. Quaedam enim dicuntur naturam, ut bonum, essentia, et intellectus, et hujusmodi: et haec dicuntur per prius et posterioris de creatore et creatura secundum primum modum analogiae paulo ante determinatum. Quaedam dicunt habitudinem ad actum, et haec dicuntur de creatore et creatura per similitudinem habitudinis ad actum illum. Quando enim de creatore dicuntur, connotant effectum in creatura, qui est similitudo talis habitudinis. Unde illa etiam significant talem habitudinem ad actum in Deo secundum modum significandi in nomine, et talem connotant effectum in creatura. Quaedam autem sunt, quae hoc quidem in Deo non significant, sed tantum effectum connotant. Exemplum prioris est, ut cum dicitur, Deus justus vel sapiens. Exemplum secundi, cum dicitur, Deus punit vel irascitur: nihil enim punitiosis in Deo est, vel irae: sed per figuram quae est anthropopathos, haec dicuntur. Et ideo talia non connotant nisi effectum, quia scilicet in creatura facit quod facit puniens vel iratus. Et ideo si a tali habitudine quae est ad actum, imponereetur nomen boni, tunc sequetur inconvenientis quod oblicitur: tunc enim a posteriiori imponeretur nomen boni, et diceretur per essentiam: sed quia a tali non imponitur, non sequitur inconvenientes.

Ad hoc autem quod oblicitur, quod si
bonum est quod est a bono, videtur esse univoca prædictatio: dicendum quod hoc non sequitur nisi de causis agentibus univoce, sicut homo generat hominem, et album album. In causis autem agentibus æquivoce non sequitur.

Dict enim Aristoteles in II Physicorum, quod homo generat hominem et sol: homo sicut generans univocum, et sol sicut generans non univocum, influens tamen influentia formalis super generans univocum. Et sic est de omnibus causis non essentialisibus causato: et ideo id quod diffunditur a tali causa in effectum, non potest prædicare univoce de causa et effectu: quia in talibus causatum non quan perfecte consequitur causam, nec alicuam bonitatem causae, nisi secundum modum causati, et non secundum modum causæ.

Membri Primi

Articulus II.

De communi intentione boni.

Secundo, Quæritur de communi intentione boni.

Et circa hoc quæruntur quattuor.

Primum est, Cum bonum non sit determinabile per community generis unius, utrum sit determinabile per intentionem causæ unius, vel pluriun?

Secundum est, Quæ sit determinatio boni secundum intentionem communem?

Tertium, Utrum bonum et pulchrum secundum intentionem communem sint idem, vel diversa?

Quartum, An notitia et amor boni et extasis ejusdem et zelus, impressa sint omnibus per naturam, sicut videntur di cere Dionysius et Ierotheus.

Articuli Secundi

Particula I.

Utrum bonum cum non sit determinabile per communitatem generis unius, sit determinabile per intentionem causæ unius vel pluriun?

Primo ergo quaeritur, Utrum bonum cum non sit determinabile per communitatem generis unius, sit determinabile per intentionem causæ unius vel pluriun?

Et videtur, quod per intentionem pluriun causarun: quia

1. Dict Aristoteles in primo Ethicorum, quod « omnis ars, et omnis electio, et omnis operatio, boni alicuius operatrix esse videtur. » In II autem Physicorum dicit idem, quod cum ars operatur bonum, considerat bonum secundum omnem intentionem causæ, ut in fabrili. Oportet enim, quod operator boni forma boni dispositus sit: quia alias efficiens esset per accidentem. Oportet etiam, quod materiam quærat ad hoc utilem: sicut operator terræ non quærit lanam pro materia, sed ferrum: lana enim inutilis esset, ferrum autem propater duritiem utile. Utile autem, sicut præhabitum est, in ratione boni determinatur. Similiter quærit inducere formam ad actum utilem, sicut quod denata sit et rigidia, ad actum enim inutilis esset nisi sic formaretur: et sic formam determinat in ratione boni. Constat autem per se, quod finem in ratione boni considerat, qui est actus. Et sic bonum

quod omnia exoptant, per intentionem omnium causarum habet determinari: quia quæcumque harum omittatur, statim deficit a ratione boni.

2. Adhuc, Boetius in commento super Topica Marci Tullii generaliter loquens dicit: «Cujus causa bona, ipsum bonum est.» Ergo videtur, quod generaliter per intentionem omnis causae determinetur.

3. Adhuc, Hoc idem videtur velle Dionysius in libro de Divinis nominibus. Dicit enim, quod «bonum est, ut eloquia dicunt, ex quo omnia subsistunt et sunt sicut ex causa perfecta deducta, et in quo omnia consistent sicut in potenti plantativae custodia et contenta, et ad quod omnia convertuntur quemadmodum ad proprium singula finem, et quod omnia desiderant, intellexittalia quidam et rationalia cognomine sensibiliter, experimenta vero sensus naturalia motus vivifici desiderier,arent autem vita et tantum existentia aptitudine ad solam substantiæ participatio nec.» Ex hoc accipitur, quod bonum determinatur secundum omnes causam: quia ex quo omnia subsistunt, est determinatio secundum causam efficientem.

In contrario huic est quod dicit Aristoteles in principio Ethicorum, quod «bonum est quod omnia optant.» Quod enim omnia optant, finis est. Bonum ergo ex ratione finis determinatur.

2. Hoc idem accipitur a verbo Boetii in Consolatione philosophiae, ubi sic dicit: «Omnium expetendorum summa atque causa est bonum.»

3. Hoc etiam confirmat Dionysius in libro de Divinis nominibus, ubi sic dicit, quod «bonum est, quod omnia desiderant et propter quod agunt.» Quod enim omnia desiderant, non est nisi bonum in ratione finis uniuscujusque.

Sed adhuc contra hoc videtur esse quod communiter dicitur, quod bonum est indissiso actus a potentia. Actus enim forma est: et sic videtur, quod bonum determinetur per intentionem causæ formalis.

Sed adhuc videtur, quod primum uniuscujusque bonum per materiam sit determinandum. Dicit enim Aristoteles in fine primi Physicorum, quod «materia appetit formam sicut turpe bonum:» et quod non appetit bonum in quantum materia est, sed in quantum turpis, quia

1 S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

2 Idem, ibidem.
sic est imperfecta. Imperfectum autem aliquid secundum inchoationem habet perfecti et boni. Dicit enim Boetius, quod nihil appetit alium nisi in quantum est simile illi. Si enim esset diversum vel contrarium omnino, numquam appetetur. Et sic primum bonum quod in omnibus facit bonum appetitum, videtur determinari in materiâ imperfectione.

Solutio. Didicum, quod bonum dupliciter consideratur, scilicet bonum per se et secundum se, et bonum ad alium. Bonum per se et secundum se, est quod ab omnibus expetitur, ut dicit Dionysius: ab intellectualibus quidem intellectualiter, a sensibilibus vero sensibiliter, et a vitalibus secundum vitalem motum, et ab existentibus secundum sua existentiae aptitudinem et ordinem. Et in quo quiescit appetitus uniuscujusque, et nihil appetit ultra, non potest determinari nisi ex causa finalis. In nullo enim quiescit appetitus nisi in ultimo, quo adjecto et incluso stat appetitus. Et ideo hoc est bonum uniuscujusque secundum se et per se: quia non potest intelligi aliquid ex adjici ultimo. Finis autem est in executione ultimum, licet in intentione sit primum. Bonum autem ad hoc determinatur per alias causas, sicut verbi gratia, quod sit efficiens boni per se et non per accidentem: oportet igitur, quod bono disponatur: quia dicit Dionysius quod «boni est bona adducere.» Et Boetius in libro de Consolatione philosophiae:

Forma boni livore carens, tu cuncta superno Ducis ab exemplo.

Et sic determinatur per causam efficientem. Et hoc modo dicit Boetius in libro de Hebdomadibus, quod «bonum est quod est a bono.» Et sic dicitur bonum in efficiente: quia disponitur a fine. Finis enim movet efficientem, et est movens immobile: efficiens autem movens motum.


Similiter materia sive subjectum boni inducit rationem per aptitudinem ad bonum et appetitum. Nihil enim habet aptitudinem ad bonum nisi per boni intentionem qua est in ipso, ut dicit Dionysius. Habens autem intentionem boni, bonum est. Et sic patet, quod bonum in quocumque est, sive simpliciter, sive ad hoc per intentionem finis est: quia ubi unum propter alterum, ut dicit Philosophus in Posterioribus, utroqueque tantum unum est: quia in eo quod est propter alium, non est intentio boni nisi per illud quod est per se bonum. Propter quod dicitur finis causa omnium causarum: quia per intentionem disponit efficientem, per aptitudinem ordinat materiam, et per proprium rationem denominat formam qua est finis, ut somnus.

Per hoc patet solutio ad tria prima. Sic enim determinatur bonum per omnes causam prout causa disponitur a causa finalis, et prout ipse finis causa causarum est. Minus tamen est in materia, prout minus habet de ratione et intentione cause, secundum quod movetur tantum, et nihil movet.

Ad tria sequentia dicendum, quod ibi determinatur bonum prout est in efficiente, et non bonum simpliciter: est autem in efficiente per hoc quod finis ultimus disponit et movet efficientem: quia alter caussaliter operaretur.

Ad sequentiam tria jam patet solutio.
ILLA enim conclusunt de bono per se, hoc est, quod per se et non propter alius expeditur: hoc enim non nisi ratione finis determinatur.

Ad alius dicendum, quod bonum determinatur per formam non secundum se, sed secundum quod forma est finis et ad finem qui est ut vigilia et non ut somnus. Sic enim inducit bonum. Inductum autem boni bonum est, ut dicit Proclus. Finis enim ultimus est actus ut vigilia.

Ad id quod ultimo de materia objiciitur, patet solutio per ante dicta. Concegitur enim, quod licet materia secundum seipsam sit materia et essentia quaedam sive natura; tamen in quantum est subjectum motus hujus ad hoc, et in quantum appetit hoc et non alius, oportet quod sit disposita ad hoc: quia aliter non plus apperet hoc quam alius et aliter non educetur hoc de ipsa sicut de potentia: sed omnia vel darentur ab extra insecro datore, sicut dicit Plato: vel fierent ex nihilo sui generis, quod ab omnibus Philosophis semper negatum est. Hoc tamen bonum determinatum secundum materiam, non est primum substantia, vel ratione, vel tempore: sed in eodem potest esse primum tempore, et non substantia, vel ratione: et ideo ab ipso non potest determinari bonum. Id enim a quo est determinatio boni, primum est substantia, ratione, et tempore. Dicit enim Aristoteles in IX primæ philosophix, quod actus qui simpliciter est actus, potentiam precedent substantia, ratione, et tempore. Unde bonum in materia determinatum, non est bonum simpliciter, sed ad hoc. Et bene concependum est, quod materia in quantum materiam non appetit formam nec bonum, sed in quantum turpe, secundum quod turpe dicitur, ut in commento Porphyrius dicit, carentes ultimæ perfectionis decore: sicut facies dicitur turpis, nasum et genas et caetera membra non habens distincta, et ad decorum fìguræ, coloris, et positionis erecta, sed in unum cons.-

fusa. Sic enim turpe dicitur mutilatum, vel privatum pulchritudine debita. Et sic appetit turpe bonum sive pulchrum per aliquid pulchri vel boni quod est in ipso: sicut in omni foedo sive turpi aliquid est pulchri et boni.

Et per hoc patet solutio ad totum.

ARTICULI SECUNDI

PARTICULA II.

Quæ sit determinatio boni secundum intentionem communem?

Secundo quàritur, Quæ sit determinatio boni secundum intentionem communem?

Inveniuntur enim multæ determinationes.

Dicit enim Aristoteles, quod «merito enuntiant bonum quod optant omnia. »

Et in idem consentit Boetius in Consolatione philosophix dicens, quod « omnium expetendorum summa et causa est bonum. »

Alii ex Avicennæ verbis dicunt, quod « bonum est indivisio actus a potentia. »

Anselmus dicere videtur, quod « per se bonum est, quod omnibus melius est esse quam non esse. »

CONTRA PRIMAM determinationem ob- jicitur sic:

1. Si bonum est quod appetitur ab omnibus: tunc videtur sequi per contra- rium, quod malum est quod a nullo per- nitus appetitur vel appetit potest. Sed ab aliquo appetitur malum: ab interficientibus enim se appetitur non esse, quod malum est. Ergo a destructione consequentis bonum non est quod desideratur ab omnibus.

2. Si forte alius dicet, sicut videtur
Augustinus in libro de *Liberi arbitrio* dicere, quod non esse non est appetibile, et quod interiiciens se ut non sit, potest quidem non esse habere in erronea opinione et intentione, in sensu tamen, hoc est, in appetitu sensibili desiderium habet esse quieti carentis inquietudine, propter quam se interficit. Hic enim est intellectus solutionis Augustini: sic enim reedit, quod bonum est quod naturali appetitu desideratur ab omnibus, et quod malum et non esse non appetitur ab aliquo. Sed hoc videtur esse contra Evangelium, Matth. xxvi, 24, ubi dicitur a Domino: *Bonum erat ei, si natus non fuisse homo ille* 1. Quod enim optabile est, appetibile est: non esse autem dicitur optabile esse.

3. Adhuc, Contra hoc est quod dicitur, Job, iii, 3: *Pereat dies in qua natus sum*. Et multa talia: omnes enim maledictiones illae causantur ex detestatione esse et appetitu non esse.

4. Adhuc, Contra hoc dicitur, Jerem. xx, 14: *Maledicta dies in qua natus sum! dies in qua peperit me mater mea, non sit benedicta!* Ex his enim sequitur, quod non esse quod malum est, sit appetibile: et sic videtur falsum esse, quod bonum est quod omnia optant.

5. Adhuc, In peccatoribus manifesta est instantia, ut videtur. Quidam enim appetit ornicari, quidam furari, quidam occidere, et sic de aliis: quae omnia mala sunt et per se mala, secundum quod per se mala dicuntur ab Aristotele in *Hic Ethicorum*, quae mox cum nominata sunt, mala sunt. Et secundum quod dicit Augustinus, quod secundum se mala sunt, quae non possunt fieri bene.

6. Adhuc, Dictum est in antehabitis, quod bonum quod omnia optant, determinatur per intentionem ultimi finis: eo quod in illo est bene et optime esse uniuscujusque. Videmus autem, quod multi hoc non optant vel appetunt, vel divitias, vel voluptates, vel corporis sanitatem, vel pulchritudinem.

**Similiter objicitur contra secundam determinationem quae dicit, quod *bonum est indivisio actus a potentia.*

1. Hoc enim est esse perfectum ex forma, et non ex fine, et hoc est potius determinatio veri quam boni.

2. Adhuc, Boetius in libro de *Hebdomadibus* determinans bonum dicit, quod *bonum est quod est a hono*: et sic determinat bonum ex causa efficiente. Hoc autem, ut dicit Philosophus in libro de *Causis*, determinatio entis est: dicit enim determinans esse quod est creatum primum, et non est ante ipsum creatum aliud: et sic videtur eadem esse determinatio boni et entis: quod est inconveniens: cum alia sit intentio entis, et alia boni: et, sic dicit Philosophus in libro de *Causis*, *ens fit per creationem, bonum autem per informationem.*

**Anurn objicitur de dicto Anselmi.**

Si enim ea simpliciter bona sunt quae omnibus melius est esse quam non esse: tune nihil videtur esse bonum auri, vel lapidis: quia multis melius est non esse arum quam esse aurum, sicut oculo, vel cordi hominis: non ergo bonum est secundum hoc quod melius est esse quam non esse.

**Solutio.** Dicendum, quod omnes indue determinaciones satis bona sunt: sed convenientior inter eas est prima: quia hoc directe secundum ultimum lineam sive causam finalem est, ex cuius adjectione bonum est omne quod bonum est, et ex ejusdem subtractione feodum remanet et turpe et diminutum et per consequens malum: quia (sicut dicit Aristoteles in fine primit *Physicorum*) privatio prout est altera pars contrarietatis, multoties imaginatur ad maleficium ab aliquo protendente intellec- tum. Sic enim dicit Aristoteles in primo

1 Cf. Marc. xiv, 21.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. VI, QUÆST. 26.

Ethicorum 1, quod virtus uniuscujusque est in ultimo actu boni ipsius: et quod in illo quod est ultimus actus boni ipsius secundum naturalem habitum et proprium non impedimentum, est optimum esse ipsius et umbra quedam beatitudinis et felicitatis. De quo dicit Tullius in Hortensio dialogo, quod «omnia appellunt beatitudinem, et propter eam agunt quidquid agunt.» Ultimum autem, ut diximus, est actus ut vigilia, et est virtus boni uniuscujusque.

Et quoniam objectum in contrarium, perfecte solvit Augustinus. Appetens enim non esse, non appetit illud nisi in quantum est terminatum inquieti et turbati esse cui subjacet: et per hoc convincitur, quod in naturali appetitu habet esse non turbatum.

Et similiter respondetur ad id quod objectum de Job et de Jeremia. Illi enim maledictiones non orientur ex detestatione esse vel boni, sed ex detestatione infelicitatis cui subjacent vel, quam impedimentum fuit ne essent in operatione boni sui esse secundum virtutem naturalis et proprii habitus non impediti. Hae enim infelicitas est uniuscujusque, et umbra sive imago quedam infelicitatis aeternae.

Ad in autem quod a Domino dicitur: Bonum erat ei, si natus non fuisse homo ille: dicendum quod hoc dictum est ex comparatione boni ad bonum: et ideo non tollit naturalem appetitum ad esse et ad bonum. Non enim intendit dicere, quod bonum sit non esse, et quod comparatio quod est inter bonum et melius, plus de bono ponat in non esse quam esse: sed quod melius esset illi non esse quam esse: eo quod non esse ad felicitatis actum non ponit impedimentum nisi ex possibilet natura: sic autem esse impedimentum ponit ad felicitatis actum ex pessima et infelicissima dispositione, eo modo quo solemus dicere meliorem esse ignorantiam puræ negationis, quam ignorantiam contraria dispositionis.

Ad in quod objectum de appetentibus fornicari et generaliter peccare: dicendum quod in peccato duo sunt, ut dicit Augustinus, aversio scilicet a bono incommutabili, et conversio ad bonum commutabile. Et a primo habet, quod peccatum est et malum est. A secundo vero, quod appetibile est. Bonum enim commutabile, ut dicit Augustinus in libro secundo Confessionum, ex hoc bonum est, quod umbra et nutus est boni incommutabilis. Et ideo in peccatis non appetitur nisi bonum, sicut fornicans appetit delectari. Delectari autem in carne bonum est, secundum quod est umbra ejus quod per se delectabile est. Et occidens appetit satisfacere iræ et appetitui vindicta: et hoc non est bonum, nisi in quantum est immagio ejus in quo quiescit omnis appetitus cum perfecta repulsa contrarii. Et quantum ad hoc appetit hominimum. Hæc autem dicuntur per se mala ab Augustino et Aristotele, in quantum de necessitate conjunctam sibi habent aversionem ab incommutabili bono. 2 Inde patet, quod peccatum in quantum peccatum et malum in quantum malum, in nullum pertinent cedit appetitum: sed incidunt hæc ex defectu modi et harmoniae, quibus actus ordinandus esset ad incommutabile bonum.

Ad alius dicendum, quod talia bona commutabilia non appetetur nisi in quantum sunt umbra et nutus veri boni: et ideo non appetetur nisi propter verum bonum quod resultat in ipsis: quia sicut sepsius dicitum est, ubi unum propter alterum, utroque tantum unum.

1 Aristoteles, in Ethicorum, text. et comm. 35.
2 S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.
Ad 1. Ad aliquod quod objectur de secunda determinatione, "bonum est indivisio actus a potentia," dicendum quod bona est: sed intelligitur de indissolubilitate actus quae est secundum virtutem ultimam boni uniuscujusque naturalem et propriam non imputatam in operatione perfecta, et sic redit ad primam: et sic intelligendo non determinatur per formam, sed per finem ultimum.

Ad 2. Ad id quod objectur de Boetio, dicendum quod bonum non est a bono per causam efficientem solum, sed per causam efficientem in fine secundum intentionem dispositam: sic enim eum efficientem boarat et clamat ad bonum et ad esse. Sic ut dicitur, ad Romanum, iv, 17: Qui vocat ea quae non sunt, tamquam ea quae sunt. Quia ea quae non sunt in se ipsas, vocat ad esse tamquam ea quae jam sunt in intentione ipsius. Et de omnibus ad esse sic vocatis dicitur, Genes. i, 31: Vidi Deus cuma quae fecerat: et erant valde bona. Sic enim, ut dicit Dionysius, boni est bona adducere. Et, Matth. vi, 18: Non potest arbor bona fructus malos facere. Ex quo accipitur, quod etiam bonum in efficiente determinatur ex fine. Et patet, quod eadem non est determinatio boni et entis. Ens enim determinatur per causam efficientem simplicem, bonum autem per causam finalem quae movet efficientem.

Ad dictum Anselmi dicendum, quod Anselmus intendit distinguere inter vere bona, et alciue vel secundum quid bona. Vere bona dicit esse, quae omnibus et semper melius est esse quam non esse. Aliche autem et secundum quid bona dicit, quae alciue et aliquando melius est esse quam non esse, sed non omnibus, aut semper. Unde de communi intentione boni nihil loquitur.

ARTICULI SECUNDI

PARTICULA III.

Utrum bonum et pulchrum secundum intentionem communem sint idem vel diversa?

Tertio quaeritur, Utrum bonum et pulchrum secundum intentionem communem sint idem vel diversa?

Et videtur, quod eadem.

1. Dionysius enim ubi agit de bono, in libro de Divinis nominibus, adjungit pulchrum, sic dicens: "Bonum laudatur a cunctis theologiis, et sicut pulchrum, et sicut pulchritudo." Et infra in eodem: "Pulchritudo quidem dicitur, propter traditam de ipso omnibus existentibus juxta proprietatem uniuscujusque pulchritudinem: et sicut universorum consonantium et claritatis causa, ad similitudinem luminis cum fulgore ininitens universis pulchrioribus fontanis radii ipsius traditiones." Unde et χαλαρος dicitur, χαλαρος enim per unum λ in Graeco dicitur bonum, χαλαρος per διο λ dicitur pulchrum. Et sicut nomen a nomine formatur, sic videtur res a re formari: et ita videtur, quod bonum et pulchrum sint idem.


3. Adhuc, Propter hoc ut idem ostendat pulchrum et bonum, bonum attribuit lumini. Lumen enim est quod omnibus

1 S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.
attribuit venustatem et pulchritudinem. Et sic iterum sequitur, quod idem sit pulchrum et bonum.


5. Hoc idem accipitur a Boetio. Si enim bonum est quod est a bono, et hoc est determinatio boni, secundum idem videtur determinari pulchrum. Dicit enim sic in libro de Consolatione philosophiae:

Mundum mente gerens pulchrum pulcherri- mus ipse,
...... similique imagine formans.

Ex quo accipitur, quod pulchrum est quod est a pulchro, sicut bonum quod est a bono.

6. Hoc idem videtur dicere Plato in ultima parte Timaei, ubi dicitur, quod mundus ἄρχης dicitur, Graece, quod Latine sonat decor vel ordinatus: eo quod a pulcherrimo exivit exemplari. Et sic iterum pulchrum est quod est a pulchro, sicut bonum quod est a bono.

7. Adhuc, Psal. xl, 11: Pulchritudo agri mecum est. Non autem secum est, ut dicit Dionysius, nisi quia omnium pulchrorum omnem pulchritudinem praebens est causa et non est pulchrum nisi per hoc quod est imago bonitatis primae. Et sic iterum videtur, quod ea- dem sit determinatio pulchri et boni.


9. Adhuc, Quorum est unum et idem privative oppositum, eorum est determinatio per unum: sed habitus pulchri et boni idem est privative oppositum: ergo pulchrum et bonum dicit eumdem habitum. Media probatur per id quod habetur in fine primum Physicorum, ubi dicit Aristoteles, quod « materia appetit formam sicut turpe bonum. » Ex quo accipitur, quod turpe dicit privationem boni. Constat autem, quod etiam dicit privationem pulchri. Eumdem ergo habitum dicit pulchrum et bonum.

IN CONTRARIUM est quod dicit Augustinus in libro XII de Civitate Dei sic: « Pulchritudo est quaedam congruentia partium cum suavitate colorum. » Ex quo accipitur, quod pulchritudo non nisi in corporibus: bonum autem etiam est in spiritualibus, et plus quam in corporalibus: non ergo idem sunt pulchrum et bonum.

SOLUTIO. Dicendum, quod idem sunt pulchrum et bonum secundum supposita, non autem idem secundum nominis rationem: et per idem determinatur pulchrum et bonum, quia per finem, sed non per idem secundum rationem. Et ideo Dionysius bonum assimilat lumini et diligibili: quia sicut lumen expandens se super illuminata, trahit ad se et congregat homogenia sibi su i luminis participia, et trahendo ad se ea imbuett et format et venustate lumine suo et pulchritu- cat: ita bonum quod per se bonum est, expansum super omnia bona, trahit et congregat ad se omnium appetitum intellecutalium, rationalium, sensibilium,
vivorum, et existentium, et imperfectorum appetitum bono illo participantium, et trahendo ad se immittit se illis, et format et venustat et depellit ab ipsis privationis defectum, qui solus turpitudinis causa est. Et inductit Dionysius id quod dicitur, Genes. 1, 3 : Dixit Deus : Fiat lux, dicens, quod lux illa quae omnibus superferebatur, antequam quarto die per luminaria distinguueretur, lumen significabat bonitatis divinæ omnibus superexpansum ad omnium formationem et venustatem.

Differunt tamen secundum rationem pulchrum et bonum : quia pulchrum sive decorum dicit bonum secundum relationem congruentiae eorum que egi sunt ut ad perfectionem esse in comparationem ad ordinem sapientiae divinae. Bonum autem eundem ordinem dicit in comparatione ad bonitatem. Sicut et in corporalibus pulchrum dicitur splendens in visu, bonum autem in ultimo fine perfectum.

Et per hoc patet solutio primae partis objectionum.

Ad object. An id quod in contrarium per Augustinum obijctor, dicens quod Augustinus loquitur ibi de pulchritudine corporali, secundum quod typus quidam est pulchritudinis spiritualis. Sicut enim in corporibus decor sive pulchritudo est (ut dicit Philosophus in Topicis) commensuratio partium elegans, sive (ut dicit Augustinus) commensuratio partium cum suavitate coloris : quae commensuratio attenditur in debita quantitate, et debito sito, et debita figura, et debita proportione partis cum parte et partis ad totum : ita in essentialibus commensurationi est constitutum et ad se invicem et ad formam totius, et in spiritualibus commensurationi est virium quae sunt partes potestativa et ad se invicem et ad totum. Et in hac commensuratione consistit pulchritudo spiritualis. Propter quod Augustinus in libro LXXXIII Questio-

1 S. DIONYSIUS, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

num dicit, quod « bonum per se quod est honestum, pulchritudo est intelligibilis. »

ARTICULI SECUNDI

PARTICULA IV.

An notitia et amor boni, et exstasis ejusdem, et zelus, impressa sint omnibus per naturam, sicut videntur dicere Dionysius et Ierotheus?

Quarto quaeritur, An notitia et amor boni, et exstasis ejusdem, et zelus, impressa sint omnibus per naturam, sicut videntur dicere Dionysius et Ierotheus?

Et videtur, quod sic.


2. Adhuc, Augustinus in libro secundo de Libero arbitrio : « Antequam boni simus, impressa est nobis notio bonitatis, per quam sine ulla dubitatione simus nos esse velle bonos. » Ergo videtur, quod etiam malis amor boni impressus est.

3. Adhuc, Bcetius in Consolatione philosophiae : « Omnes homines boni et mali indiscreta intendione ad bonum
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. VI, QUÆST. 26.

pervenire nituntur. » Sed nullus nititur ad hoc indiscreta intentione, nisi quod insertum est per naturam. Notio ergo et amor boni omnibus inserta sunt per naturam.

4. Similiter, Objeitur de extasi sive extrapositione. Dicit enim Dionysius: » Est autem et extasim faciens divinus amor, non dimittens suipsum amatores esse, sed amatorum. »


Ejusdem enim moris est secundum Philosophum in Topicis et Ethicis, fortiter condescendere ad amicum, et fortiter indignari inimico sive contrario.

Idem accipitur ex verbis Therothi, quæ Dionysius ponit sic dicens: « Amorem sive divinum, sive angelicum, sive intellectualum, sive animalem, sive naturalem dicamus, unitivam quamdam et concretivam intelligentem virtutem, superiora quidem moventem ad providentiam minus habentium, coordinata autem rursus ad communicativam alternam habitudinem, in extremis vero subjecta ad meliorum et superfisorum conversionem. » Ex hoc accipitur, quod amor omnibus impressus est et superioribus, et medius, et inferioribus: et quod ille amor extasim facit in omnibus et zelum: et extasim in hoc, quod transponit unum in alterum, zelum autem in hoc, quod fortiter facit pendere ad amatum.

6. Adhuc, Maximus Episcopus: « Amor est connexio et vinculum quo omnium rerum universalitas ineffabili amicitia insubilibique unitate constat. » Ex quo accipitur, quod amor quo omnia bonum desiderant, naturaliter impressus est omnibus.

7. Adhuc, Joannes Episcopus: « Amor est naturalis motus omnium quæ in motu sunt, finis quietus et statio, ultra quem nullus creaturae progrederi motus. » Cum ergo creatura moveatur in bonum, et propter illud agat quidquid agit, oportet quotam boni impressum sit omnibus per naturam.

In contrarium hujus esse videtur quod dicitur, I ad Corinth. xv, 34, quod ignorantium Dei quidam habent. Et si habent ignorantiam Dei, habent ignorantiam summam boni. Et quod ignorant, amari non potest. Non ergo per naturam amor summi boni impressus est omnibus: quia quod per naturam impressum est, numquam naturam derelinquit nisi corrupatur.

Solutio. Dicendum ad primam partem hujus particularis, quod sicut in motibus necesses est esse aliquod primum movens immobile, quod per virtutem et formam in omnibus est secundus moventibus et motis, et in ultimis quæ sunt mota tantum: et sicut est in intelligibilibus, quod primum intelligendi principium, quod est intellectus divinus, per lumen suum necessum esse esse in secondo, quod est principium intelligendi appropriatum, et in ultimo quod conclusio intellectus est: ita est in motu desiderii, quod necesse est esse bonum unum quod principium omnis boni est, et quod per imaginem summi boni in omni bono movet, et in desiderio et in appetitu est sicut in moto tantum: cujus motus secundum quod motus actus est moventis, est in eo quod movetur ab ipso: secundum autem quod est in moto, et est actus moti,
actus ille amor est naturalis secundum Dionysium et Ierotheum. Et secundum quod idem amor conversit et transponit amans in amatum, facit extasiam : secundum autem quod actus primi movenitis totum obtinet et intra vires suas violenter tenet desiderium amantis, facit zelum. Unde extasias et zelus effectus amoris sunt. Et ideo conceditur, quod haec per naturam impressa sunt omnibus : intellectualibus quidem et rationalibus secundum appetitum cognitivum, sensibilibus autem secundum sensibilia, vitalibus secundum vitalem, et existentibus secundum naturalem, et non existentibus sive privativis secundum quod habent ad bonum et pulchrum aptitudinem. Et hoc intendent Dionysius et Ierotheus et Maximus Episcopus. Propter hoc oportet, quod notitia et amor boni omnibus impressa sint per sensum et appetitum naturalem eo modo secundum quod sensum naturalem definit Isaac in libro de Elementis dicens, quod « planta sensus naturales habent non animales, quibus percipiunt, non quibus judicant convenientiam alimenti. » Nisi enim percepserat naturali sensu suavitatem et convenientiam summi boni, non moverentur ad ipsum : quia dicit Aristoteles in III de Anima, quod « non fit motus, nisi fiat nuntium ei quod movetur de eo quod movendum est. »

Ad object. Ait de quod obiectitur in contrarium, dicendum quod est ignorantia secundum sensum cognitionis, qui est diuidicativus sensibilia et scibilium, et secundum Damascenum est sensus consiliativus et electivus vel aestimativus. Et secundum hunc modum multi ignorant quid sit summum bonum et quid Deus, propter opiniones erroneas quae sunt in ipsis.

Et est ignorantia secundum sensum naturalem. De quo dicit Augustinus in libro secundo de Libero arbitrio, quod « habens in erronea opinione non esse, habet quietum esse in sensu, qui non est nisi perceptor naturalis ejus ad quod secundum naturam movetur. » Et hoc sensu nihil est quod ignorat summum bonum, quin percipiat ipsum vel in se, vel in typo ipsius, vel (ut dicit Dionysius) in aliqua ipsius obscura resonantia. Et sic solvitur a Boetio in Consolatione philosophiae, quod multi objiciunt, dicentes, quod si omnia ad bonum contendunt, et propter illud agunt quidquid agunt, et ad bonum naturaliter sunt : omnis autem actus et voluntas et appetitus cum contendit ad hoc quod naturaliter est, rectus est : tunc voluntas omnis et omnis appetitus et omnis actus recta sunt : quod manifeste falsum est. Omnia enim quae appetunt appetitu et sensu naturali, bona et recta sunt : quae autem sensu et appetitu consiliativo et electivum, aliquando sunt recta, aliquando non recta. Justi enim consilio recto quærunt summum bonum officio virtutum : mali autem decepè vanitate cupiditatum, quærunt summum bonum ubi non est, in divitiis, deliciis, et honoribus dignitatum.

Et per hoc patet solutio ad totum.

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS III.

De singulis differentiis bonorum.

Tertio, Quæritur de singulis differentiis bonorum.

IN I P. SUM. THEOL. TRACT. VI, QUÆST. 26.

De hono igitur naturæ quercemus quatuor, quorum primum est, An eadem bonitate omnia sint bona?

Secundum est, Si non sunt eadem bonitate bona, in quibus consistat bonitas naturæ?

Tertium, An bonitas naturæ possible afferri a naturaliter existentibus, vel intendi vel remitti in eis?

Quartum, Utrum aliquid possit intelligi bonum non intellecta prima bonitate?

ARTICULI TERTII

PARTICULA I.

An eadem bonitate omnia sint bona?

Primo ergo quæritur, An eadem bonitate omnia sint bona?

1. Hoc enim videtur per Augustinum in libro VII de Trinitate, ubi sic dicit: « Bonum est hoc, bonum est illud: tolle hoc, et tolle illud: et vide ipsum si potes. Ita Deum videbis non alio bono nomine, sed bonum omnis boni bonum. » Et multa his similia dicit ibidem Augustinus, sicut est illud: « Cum caetera non amantur nisi quia bona sint, quod pudeat ipsum quod per se bonum est, et non nisi bonum non amare, cum hoc sit ratio amoris in omnibus quæ amantur. » Videtur ergo, quod in omnibus bonis non sit nisi una bonitas prima, qua bona dicuntur, et quod haec bonitas sit Deus.

2. Idem videtur probari per rationem. Sicent enim vult Dionysius, bonum dividitur in participantia et participationes. Et omne creatum participat bono: participationes autem prehabet et excellenter prima causa habet, ut idem dicit Augustinus. Sed non possimus dicere, quod alia albedine album sit album, et alia albedo sit albedo, sed eadem. Ergo similitur eadem bonitate bonum est bonum, et bonitas est bonitas. Bonitas autem prima una et simplex est, quæ per essentiam et non per participationem bonitas est: et haec una est qua omne bonum bonum est: ergo videtur, quod omnia sint bona una et simplici bonitate.


4. Hoc idem videtur per principium quod dat Aristoteles in II Metaphysica. Dicit enim, quod « omne quod est in pluribus per unam rationem in illis existens, reducitur in unum primum quod est causa omnium illorum, sicut omne calidum in caliditatem quæ per essentiam caliditas est. » Ergo a simili omne bonum sicut in causam formalem reducitur in primam bonitatem, quæ per essentiam bonitas est, et illa omne quod bonum est, formaliter bonum est. Nulla autem bonitas essentia est bonitas nisi prima, quæ est Deus. Ergo videtur, quod nulla bonitate nisi prima unum quodque sit bonum.

1 S. Augustinus, Lib. XXII de Civitate Dei, cap. 19.
3. Adhuc, Proclus distinguist bonum in id quod non est nisi bonum, quod est bonum primum: et in id quod est aliqua quod quam bonum, quod est bonum factum per participationem illius. Ipsum autem bonum unum est, et non multiplicatum. Et quod unum est non multiplicatum, idem est in omnibus. Ergo videtur, quod una et simplici bonitate omnia bona sint bona.

Sed contra. In contrarium hujus est, quod

1. Omne bonum eo bonum est quod bonitate informatum est. Constat autem, quod numerato et multiplicato subjecto secundum esse, numeratur et multiplicatur forma quae in ipso est, tam in corporalibus quam in spiritualibus. Cum ergo plura sint subjecta bonorum, plures erunt bonitates quibus informantur.

2. Adhuc, Bonum non per una intentionem bonitatis dictur de omnibus bonis: et quae non per una intentionem bonitatis sunt bona, non eadem bonitate sunt bona: non ergo omnia bona eadem bonitate bona sunt.

3. Adhuc, Quod est in omnibus per genera diversa et differentias diversas determinabile in illis, non idem numero est in illis, sed per esse diversum et essentias diversas numero et ratione. Bonum sic est in omnibus. Ergo bonum nec per idem esse, nec per eadem essentiam est in omnibus. Media probatur per id quod dicit Aristoteles in I Ethicorum, quod « bonum in substantia est, et in qualitate qualitas, et sic de aliis. »


Solutio. Fuerunt quidam qui dicerent, quod in omnibus in quibus praedicatur hoc verbum, est, unam habet praedicationem non aequovocam: supponentem quod in omnibus praedicat esse divinum. Et ratio eorum fuit, quod illud divinum est esse quod non est nisi esse. Omne enim quod ab alio est, non est simpliciter, sed est hoc. Constat autem per Boetium, quod esse quod est hoc, ab alio habet quod est, et ab alio quod est.

Unde cum ab hoc quod ab alio est, habet quod hoc est, esse non habebit ab hoc quod ab alio est, sed habebit ab hoc quod ab alio non est. Et hoc est esse incrementum, quod (ut dicunt) univoce predicatur per hoc verbum, est, cum dictur, hoc est, vel illud est. Et hic fuit error Anaximenis et Mellissi, et postea etiam Alexandri, et aliorum quorumdam.

Et similiter dicebant de bono, quod ab alio habet quod hoc est, et ab alio quod bonum est. Ab hoc enim quod ab alio est, habet quod hoc est: a bonitate autem prima quae ab alio non est, habet esse boni. Esse enim (ut dicit Boetius in libro de Hebdomadibus) nihil habet ad mixtum. Ideo dicunt, quod omne bonum esse boni habet a bonitate quae nihil habet ad mixtum: hae autem non est nisi bonitas prima: et ideo dixerunt, quod sicut omne ens est ens entitate prima, et sicut omne verum est verum veritatem prima: ita omne bonum est bonitate prima, et quod bonum univoce predicatur de bonis, sicut verum de veris, et ens de entibus.

Hic autem error pessimus est, et derivatus est ab antiquis Hesiodistis, qui in secta Epicureorum theologizabo philosophantur, ut dicit Aristoteles in primo Physicorum. Tangitur etiam a Gilberto Porretano in commento super librum de Hebdomadibus. Est autem error periculosus non solum contra veritatem philosophiae, sed etiam contra veritatem fidei.

Unde aliter dicendum est, quod non una bonitate et prima formaliter et essentialiter omnia bona sunt bona, nisi ablativi isti, una bonitate, construantur in habitudine causae formalis exemplaris:
tunc enim verum est, quod omnia una bonitate bona sunt exemplariter: quia bonitas in omnibus exemplum est primæ bonitatis et imago: et ipsa prima bonitatis forma et exemplar omnis bonitatis. Et, sicut dicit Plato, omnis bonitas cujuslibet boni sicut ex quodam ethivagio sive sigillo procedit a bonitate prima, quæ est forma exemplaris formans et exemplificans se in bonitatis omnium bonorum: separata tamen per esse et essentiam ab omnibus, sicut sigillum per esse et essentiam separat ab omnibus formis sigillatis. Et sicut omne sigillatum per rationem imitationis ducit in sigillum, nec absolutum habet intellectum, sed ad sigillum relatum; ita omnis bonitas cujuslibet boni ducit in bonitatem primam, nec absolutum habet intellectum, sed ducentem in illum, sicut imago vel exemplar ducit in exemplar sive in formam primam. Si autem ablativi isti cum dicitur, una bonitate omnia sunt bona, construantur in habitudine causae formalis simpliciter, falsa est locutio: quia diversa numero specie et genere, sunt bona diversis bonitatis numero specie et genere.

Ad primum quod obiectitur ex Augustinio dicendum, quod cum dicitur: «Tolle hoc, et tolle illud, » intelligent Augustinus ablationem simul quæ est per resolutio nem particularis in universale, et posteriorum in prius, et causati in causam, et compositi in simplex: hæc enim in quatuor simul faciunt hoc et illud: et sicut vult Dionysius, faciunt participatum de participatione. Et si talis fiat resolutio usque ad primum, stabit resolutio in bonitate divina sive in bono divino, quod est prima causa formalis, exemplaris, simplex, et universalis omnis boni in eo quod bonum est. Et hoc vocavit Plato universale et formam quæ est ante rem. Et ex hoc non sequitur, quod una sit forma in omnibus bonis, nisi causaliter et exemplariter.

Similiter respondendum est ad auctoritatem secundam.

Ad alius dicendum, quod si fiat resolutio honororum particularium sub una specie contentorum, erunt illa bona una bonitate in specie, quæ species secundum esse multiplicatur in particularibus. Et si fiat resolutio specierum in genus, erunt bona una bonitate in genere, quæ bonitas secundum esse multiplicatur in speciebus. Si autem fiat resolutio causati in caussam primam et in exemplar primum, quod exemplar vocavit Plato formam: et omne quod formatur ad eo in secundis et causatis, vocavit imaginem, sicut etiam testatur Boetius in libro de Triinitate: tune stat resolutio in uno quod non multiplicatur in sequentibus nec secundum esse, nec secundum essentiam, sicut sigillum non multiplicatur in sigillatis. Et hujus causam dicit esse Eustatius in commento Ethicorum, quia talis forma est extra rem, et ante rem, nec esse nec essentiam a re ipsa accipiens. Et hoc solummodo verum est, quod omnia bona sunt una et eadem bonitate.

Ad alius dicendum, quod si diversa bonitate bona sunt, non procedit hoc in infinitum: quia cum omnis multitudo stat in uno, multitudo honorum in numero honorum stat in una bonitate speciali, multitudo specialium honorum stat in uno generali bono, et multitudo honorum in generi stat in uno quod ad genera entis se habet sicut principium. Et hoc bonum est quod convertitur cum ente. Et licet hoc bonum non sit nisi bonum et essentia bonitatis, tamen est in eo diversum esse et quod est, et multiplicabile per esse est et essentiam in omnibus bonis bonitate illa participantis. Et ideo non sunt bona una bonitate simpliciter, nisi unum et idem intelligatur de eodem numero.

Similiter dicendum est ad sequens. Absque dubio enim resolutio omnis causati stat in uno primo, quod per essentiam causa est: hoc tamen primum non remanet idem per esse et essentiam in creatis, sed multiplicatur in illis. Sicut calor per esse et essentiam multiplicatur
in calidis. Et hoc intendit Aristoteles et nihil plus. Sed si secundum Platonem fiat resolutio ad primum quod est ante rem et extra rem: tunc stabit resolutio in uno quod in sequentibus non multiplicatur, ut dictum est. Et hoc solummodo verum est, quod omnia bona sunt una bonitate. Et hoc dicit Augustinus in libro VII de Trinitate, quod est bonum omnis bonum bonum, et quo judicamus de omni bono, si illud uteumque videre possumus, sicut etiam supra de prima veritate dictum est.

Ad alius quod de Prolo objectur, discendum quod et secundum Dionysium et secundum Proclum duplex est participatio. Dicitur enim participatio proprie, quando particulare totum capitur universale secundum essentiam, sed non secundum potestatem, sed partem accipit sua potestatis et suæ communitatis, sicut homo participat animal. Secundo modo dicitur participatio ad hujus similitudinem dicta, quando imago accipit simile formæ primæ secundum partem potestatis illius, sicut sigillatum formam accipit sigilli, non secundum totam potestatem sigillandi quæ est in sigillo, sed secundum partem, licet totam similitudinem sigilli recipiat. Et hoc modo a Dionysio et Proclo accipitur participatio. Et hoc modo participans non accipit participatio-nem secundum esse et essentiam quam habet in prima causa. Sicut enim probatur in libro de Causis, nulla bonitatum fluentium a prima causa, participari potest a secundis in ea puritate et simplicitate qua est in prima causa. Et ideo bonitas participata multiplicatur in participantium, licet in prima causa sit una et simplex.

Omnia quæ in contrarium objecta sunt, conceduntur.

ARTICULI TERTII

PARTICULA II.

Si non omnia eadem bonitate sunt bona. in quibus consistat bonitas naturæ?

Secundo quaeritur, Si non omnia eadem bonitate bona sunt, in quibus consistat bonitas naturæ?

Et dicitur communiter per Augustinum, quod in modo, specie, et ordine: ita quod modus omni rei sit modum praefigens, species omni rei speciem præbens sive formam, ordo omnem rem ordinans et ad quietem deducens, et ut dicit Augustinus, ad stabilitatem trahens. Quæ in libro Sapientiæ, xi, 21, dicuntur numerus, pondus, et mensura 1.

Dicit enim Augustinus in libro IV super Genesis ad litteram, quod «numerus est omni rei speciem præbens, pondus omnem rem ad quietem et stabilitatem trahens, mensura omni rei modum et quantitatem praefigens, » secundum quod etiam dicit Aristoteles in II de Anima, quod « omnium natura constantium terminus est et ratio magnitudinis et augmenti.»

Quæritur ergo, Si hæc sint in omni re creata et increata?

Et videtur, quod non.

1. Modus enim quædam res creata est: et si in omni re creada esset, esset modus modi: et hoc abiret in infinitum.

Eadem est objectio de specie, et or-dine.

2. Adhuc, Hæc non videntur convenire nisi corporalibus, secundum quod eadem cum illis sint quæ Sapientiæ, xi, 21, di-
cuntur: quia mensura non est nisi corporalium. Similiter dicit Aristoteles, quod «quæcumque different numerum, different materia.» Cum igitur sint multa spiritualia, non videntur hæc tria esse in omnibus rebus.

Ulterior quæritur. Si hæc tria differentiam habeant, quod unum non incidat rationem alterius?
Et videtur quod non.
1. Dict enim Boetius, quod «bonum est quod est a bono» et sic videtur, quod volat per ordinem determinet bonum. Oportet ergo, quod alia vel non dicant conditiones boni, vel ordinis accipient rationem.

2. Adhuc, in praehabitis determinatum est, quod bonum determinatur per causam finalem, et respectu illius est ordo. Alia ergo duo videntur esse superfius.


Ulterior quæritur. Utrum ista insint omni rei creatæ secundum esse substantiale?
1. Dict enim Boetius, quod «omne quod est, in quantum est, bonum est.» Ergo videtur quod nihil existentium sit vel possit esse sine illis: et sic secundum esse substantiale videntur hæc esse in omnibus.

2. Adhuc, Omne quod vere est, per sua substantialis est: et bonum conversitum cum ente: ergo videtur, quod per sua substantialis sit bonum. Si enim daretur, quod per accidentalía: cum possit intelligi sine accidentalibus, eo quod accidentalía sunt consequentia esse substantiale, posset intelligi perfectum ens in esse quod intelligitur non esse bonum, et sic esset hæc falsa, quod omne quod est, in quantum est, bonum est.

In contrarium hujus est, quod:
1. Quælibet res prius est in se quam sit in ordine ad alterum. Et sic videtur, quod res in quantum est, non contineant habet ordinem. Ex ordine autem habet quod est bonum. Videtur ergo, quod ex hoc quod consequitur esse, rationem boni habet. Quod autem consequitur esse, accidentale est. Ex accidentalibus ergo habet quod bonum est, et non ex essentialibus.


Ulterior quæritur. Si hæc sint circa totum esse rei tantum, vel etiam circa partes tam in spiritualibus quam in corporalibus, ut aliud sit bonum hominis, aliud bonum pedis hominis, et aliud bonum animæ, et aliud voluntatis?
Et videtur, quod sint tantum circa bonum totius: quia si sint circa partes, tunc eadem ratione erunt circa partes partium: et hoc in divisione continui abiret in infinitum: et non mathematicem tantum, sed in corpore etiam naturali: quia corpus mobile secundum quod mobile est, dividitur in infinitum, siue probat Aristoteles vi Physicorum. Infinitum autem secundum quod hujusmodi, nec habet modum, nec speciem, nec ordinem: nec est dispositum in numero, pondere, et mensura.

1 S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.
Ad 1. Ad primum ergo quod quæritur, dicendum, quod haec tria quæ a sanctis diversimodè assignantur, in omni re sunt diversimodè considerata, sicut supra in antehabitis in questione de vestigio determinatum est. Ibi enim dictum est, quod haec tria, modus, species, et ordo, conveniunt rei secundum quod in esse perfecto est. Et ideo nulla objectio est inferens, quod modi modus est. Modus enim non est creatura quæ in se sit, sed semper alicuius est. Et similiter est de specie et ordine.

Ad 3. Ad alius dicendum, quod haec tria proportionaliter sunt in omnibus rebus, tam corporalibus, quam spiritualibus,
tiarum ad proprios actus relatarum.

Ad 1d quod dicit Augustinus, quod totum malum circa privationem speciei repertum est, dicendum quod hoc non dicit Augustinus de specie simpliciter considerata, sed de specie secundum quod praesupponit modum et induit rationem finis: sic enim corrupta specie corrumpitur modus, et ordo corrumpitur.

Ad 1 quod ulterior quæritur, utrum convenient hoc omni rei per essentialia vel accidentalia?

1. Dicendum, quod hoc manant de essentialibus. Et in hoc sunt accidentalia vel modum accidentis habent, quod sunt sequentia esse uniuscujusque quod est, sicut dicunt Avicenna et Boetius de propria passione, quae (ut dicit Aristotelis) per se et secundum ipsum inest subjecto, et est de omni et semper. Et ideo id quod est, secundum quod est et semper et omne, est bonum modo, specie, et ordine. Sicut triangulus rectilineus secundum id quod est omnis et semper, habet tres angulos æquos duobus rectis, per hoc quod constitutur ex lineis oblique tractis inter duas parallelas, quæ de necessitate faciunt angulos altrínsecos æquales, et quoslibet duos super alteram paralleam descriptos æquales duobus rectis. Similiter id quod est in esse constitutum, de ipsis principiis esse in modo qui est mensura principiorum ad finem, et specie dante esse, et ordine in finem ponente, habet boni esse et rationem. Sic enim cum Deus dispositum mundum, vidit cuncta quae fecerat, et erant valde bona 1. Et hoc modo bonum consequitur ens, et omne et semper.

2. Ad in autem quod objectitur, quod secundum hoc esse essentiale potest intelligi sine bono, dicendum, quod intellectus esse duplex est. Potest enim intelligi esse secundum quod est actus essentialium principiorum esse illud constitutium. Et sic numquam potest intelligi esse, nisi cointelligatur bonum. Non enim potest intelligi quod a principiis esse constituatur, nisi in modo, specie, et ordine: sicut non potest intelligi esse trianguli secundum quod constituitur a principiis esse, nisi cointelligatur habere tres æquales duobus rectis. Potest etiam intelligi esse secundum quod est simplex conceptus et primus et prima rerum creaturar, ut dicit Philosóphus in libro de Causis. Et sic esse potest intelligi non intellecto bono. Sic enim dicit Boetius in libro de Hædomadibus, quod « intellecto paulisper primo ente et non bono, quæ sunt ab eo, entia erunt, et non bona. » Et ideo in praehabitis dictum est, quod ista tria, species, modus, et ordo, sunt in re secundum quod in esse est constituta.

Ad hoc quod objectitur, quod res prius est in esse quam in ordine vel in modo, dicendum quod duplex est ordo: scilicet rei constitutæ ad alterum: et de hoc verum est quod objectitur. Et est ordo principiorum constitutuum esse ad esse constitutum: et de hoc falsum est: quia prius est res in ordine, quam in esse constituta.

Ad ultimum quod objectitur de Dionysio, dicendum quod modi et commensurationes et harmoniae quædam sunt ante rem, quædam in ipsa rei constitutione, et quædam post rem. Ante rem sunt rations, modi, commensurationes, et harmoniae, quæ sunt in ipsa sapientia Dei, sicut dicit Augustinus super Genesim ad litteram, « cum Deus omnia dispositis in pondere, numero, et mensura, quod disposit in seipso qui est numerus sine numero, et pondus sine pondere, et mensura sine mensura. » In ipsa autem re constituata sunt modi, quibus conveniunt principia ad esse constituendum, et commensurantur potentiss ut constituer possint, et proportionis habent harmoniam in esse constituto. Et hæc sunt quæ corrumpitur. Existentia autem

1 Genes. 1, 31.
principiorum absolute considerata non corrupitur: quia illa simplex est et incorruptibilis, nisi per accidens. Et sic corruptis modo, commensuratione, et harmonia, corruptur bonum quod est in re: quia hoc totum consistit in modo, commensuratione, et harmonia, sicut dictum est. Modi autem, commensurationes, et harmoniae, quae sunt post esse rei, sunt modi, commensurationes, et harmoniae, quibus se habet res ad alterum: et bonum quod est in illis, non sequitur ens in quantum ens in esse constitutum, sed sequitur bene esse rei in esse ad alterum.


Ad quest. 5.  
Ad quod ulterior quaeritur, Utrum haec sint conditiones mali sicut et boni? Dicendum, quod hoc non est nisi per accidens: quia haec præsentia in re sunt conditiones boni: absentia autem vel corrupta, conditiones mali. Sic enim dicebat Aristoteles in II Physicorum, quod «præsentia gubernatoris navis est causa salutis navis, et ejusdem absentia est causa periculi.» Et ideo dicit Augustinus in libro de Natura boni, quod «alia haec tria magna sunt, magnum bonum est: et ubi parva, parvum bonum: et ubi nulla, nullum bonum.»

Ad quod obiectitur in contrarium de malo modo, et mala specie, et malo ordine, dicendum quod nullus est malus modus per se, sed dicitur malus, ut dicitur Augustinus, quia inquitur attributum ei cui attribuitur, vel tempore indebito, vel loco indebito: et sic per accidens est malus, et non per se. Et similiter dicendum est de specie et ordine. Et sic etiam efficitur modus non proprius ejus cuius dicitur esse modus: et sic efficitur potius corruptio modii quam modus. Et sic intendit Dionysius, quod «malum non modicum est, nec habet speciem, nec ordinem.» Et cum dicitur malus modus, oppositio est in adiecto. Et hoc intendit Horatius in Arte poetica dicens:

Est modus in rebus, sunt certi denique fines, Quos ultra citraque nequit consistere rectum.

Ad quod ulterior quaeritur de materia, dicendum quod materia non perfecte est bona bonitate naturae: et ideo haec tria in illa perfecte non sunt: habet tamen ordinabilitatem ad bonum per appetitum, et ad speciem per inchoationem speciei in ipsa, et aliud ponderis sive ordinis per hoc quod intendit ad bonum, licet omnia haec habet imperfecte. Et ideo modum habet sine modo, et speciem sine specie, et ordinem sine ordine. Aliquid ergo bonum habet, licet non habeat bonum determinatum.

Ad alium dicendum, quod licet idem sint in quibusdam per subjectum species et modus, sive numerus et mensura:

1 S. Augustinus, Lib. de Natura boni, cap. 3.
numquam tamen idem sunt per essentiam et rationem. Licet enim mensura sive modus sint quantitas molis vel virtutis terminata ad ultimum, tamen modus talis terminations vel talis, non est idem quod quantitas sic vel sit terminata. Et ideo Aristoteles in *Prædicamentis* figuram ponit in genere qualitatis, quantitatem autem sic vel sic terminam in genere quantitatis. Et sic etiam ad diversa entis prædicamenta referuntur figura et quantitas: figura enim prout est quantitas terminata, in quantitate est: prout autem est determinatio quantitatis, in qualitytate est: et sic different modus et species et numerus et mensura.

**ARTICULI TERTII**

**PARTICULA III.**

*Utrum bonitas naturæ possit auferri a naturaliter existentibus, vel intendi vel remitti in eis?*

Tertio quæritur, An bonitas naturæ possit auferri a naturaliter existentibus, vel intendi vel remitti in eis?

Et videtur, quod sic.


2. Adhuc, Quidquid capit intensionem et remissionem per accessum ad terminum vel recessum a contrario, est augmentabile et diminuibile et corruptibile ab eo in quo est: bonum et malum sic capiunt intensionem et remissionem: ergo bonum et malum augmentabilia et diminuabilia sunt in his in quibus sunt.


**IN CONTRARIUM hujus est, quod**

Sed contra.

1. Bonum in creatura dicitur, vel quia est bonum summum et primum, vel quia est a summo bono et primo. Sed haec cum sint ratio et causa boni in creatura, nec intensibilia sunt, nec remissibilia, nec corruptibilia in creatura: semper enim creatura æqualiter est a bono primo, et æqualiter est ad bonum primum, et non modo plus, et modo minus. Ergo videtur, quod omnis creatura æqualiter sit semper bona. Bonum igitur quod est in ipsa, nec intendi, nec remitti, nec corrumpi potest.

2. Adhuc, Si in aliquo remissa esset bonitas naturæ vel corrupta, in daemonibus esset haec passa: sed in daemonibus haec passa non est: quia dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus*, cap. 4 de *malo daemonum*: « Data illis naturalia dona nequaquam eis mutata esse dicitur, sed sunt integra et splendidissima, quamquam ipsi non videant, claudentes ipsorum boni inspectivas virtutes. » Ita nec in aliiis bonitas naturæ aliquid passa est remissionis vel corruptionis.

3. Adhuc, Augustinus in libro LXXXIII *Questionum*: « Similitudo ex nulla parte dissimilis est potest: seque-retur enim, quod similitudo non esset similitudo. » Sed in bono similitudo est

---

1 S. AUGUSTINUS, Lib. de Natura boni, cap. 3.
inter creaturam et creatorem. Ergo disimilis esse non potest. Si autem intenditur et remittitur et corrumpitur bonum in creatura, similiter inter creaturam et creatorem potest fieri dissimilis. Ergo cum hoc non potest fieri, bonum in creatura non potest intendi, nec remitti, nec destrui.

ULTERIUS quaeritur. Utrum ea quæessentialiter bonitates sunt, ut dicit Aristoteles in Magnis moralibus, dicens, quod temperantia, foritudo, prudentia, justitia, et caeteræ virtutes, bonitates sunt: boni autem temperati, fortes, prudentes, et justi. Quaeratur ergo, Utrum in talibus diminuibilis sit bonitas?

Et videtur, quod sic.

Dicit enim Damascenus, quod «omne quod a versione incipit, versioni subjacet: » bonitates autem illæ create sunt ex nihilo: ergo versioni subjacent. Omne autem quod versioni subjacet, vel ab imperfecto vertitur in perfectum, vel e converso a perfecto in imperfectum. Omne autem quod continue procedit sic vertendo se, est secundum plus et minus, et intenditur et remittitur vel secundum accessum ad terminum, vel recessum ab eodem. Ergo videtur, quod etiam in bonitibus ipsis, hoc est, in virtutibus bonum intenditur et remittitur et corrumpitur. Et hoc argumentum generaliter probat, quod omne quod est creatum, in ipso esse intenditur et remittitur.

Sed contra. In contrarium hujus est.


2. Adhuc, Hæc est per se, Virtus est bona, et virtus est bonitas, et predicatum est de essentia subjecti. In essentialibus autem non est intensio neque remissio, quamvis subjectum intendatur et remittatur. Cum enim dicitur, Albodo est color, quamvis albode intendatur et remittatur, tamen in esse coloris non intenditur et remittitur: remissa enim non est magis vel minus color, quam intensa. Videtur ergo, cum virtus est bona vel bonitas, quod esse boni non intenditur vel remittitur, licet esse virtutis intendatur vel remittatur.

ULTERIUS quaeritur de eo quod dicit Dionysius, quod «bonum in causa prima dicitur per essentiam, in causatis autem per participationem.»

Hoc enim videtur falsum esse: quia si in causatis dicitur per participationem: cum {sicut idem dicit Dionysius} participationes et participantes different, non potest dici bonum per participationem nisi quod partem capit divine bonitas. Sed divina bonitas non habet partem, cum simplicissima sit. Ergo nihil erit bonum per participationem.

SOLUTIO. Ad primum quasitum dicendum, quod procul dubio bonum naturæ quod formaliter inest omni ei quod creatum est, et angetur et minuitur, sicut dicit Augustinus. Sed numquam in toto destruitur manente re creata. Et hoc ideo est, quia posita re creata, de necessitate cointelligitur poni habitato rei creatae ad primum bonum a quo est et ad quod est, et hoc est bonum ipsius. Unde licet per elongationem a primo bono et appropinquationem intendatur vel remittatur, tamen numquam destruibile est, nisi ad nihilum redigatur hoc quod creatum est. Et hoc modo intelligitur quod dicit Augustinus, «Ubi nulla sunt, nullum bonum est.» Quamdiu enim manet res creata, habet modum sive mensuram habitudinis ad summum bonum, et speciem sive numerum quod determinatur ad ipsum, et pondus sive ordinem quo naturaliter tendit in ipsum: et sic in quantum est, est bona bonitate modi, speciei, et ordinis. Et sic
procedunt tres primae rationes quantum ad intensionem et remissionem, sed non quantum ad destructionem sive corruptionem propter causam quae dicta est.

Ad id quod obicitur in contrarium, dicendum quod in relatione ad primum bonum creatum non recipit intensionem et remissionem, in quantum ratio in genere est: sed in modo relationis est, in quantum scilicet per majorem imitationem summii boni vel minorem referitur ad ipsum. Nihil enim intenditur vel remittitur per formam generis, sed per formam speciei. Quamvis enim grammatica dicitur, albain, albior, albissimus: tamen grammatica non dicitur, qualis, qualior, qualissimus.

Ad alium dicendum, quod Dionysius loquens de demonibus, intendit de mutatione in contrarium. Sic enim naturalia data non sunt mutata, ut mala sint per essentiam in quantum sunt mala: sed non negat quin sint depravata et minus bona per peccatum.

Ad alium dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de similitudine quae inter Patrem et Filium est, quae quia identitatis essentialis est, ex nulla parte potest esse dissimilis. Nihilominus tamen etiam ipsa similitudine formaliter loquendo, non potest esse dissimilis ex aliqua parte vel dissimilidudo. Et hoc solo modo procedit objectio. Sed id in quo est similidudo, potest participari secundum plus et minus.

Ad id quod ulterius quaeritur, non est difficile respondere, si advertantur ea quae in antehabitis de immutabilitate et aternitate dicta sunt. Est enim duplex mutabilitas, essentiae scilicet secundum materiam, sive secundum id quod est, et originis. Prima est, qua res mutatur secundum essentiam, sive secundum id quod est. Secunda est qua res veretur: eo quod versio ejus origo est, et continuae tendit in non esse, nisi influentia ejus quod vere est, retineatur. Et hoc est idem, quod probatum est in philosophia in libro de Causis, quod causatum secundum id quod est, ex nihil et nihil est, et quod habet esse ex habitudine ad ens primum et ex influenza illius. Prima ergo mutatio in necessariis non est: sed secunda in omnibus est causatis, sive necessariis, sive contingentibus: et secundum illam coacedit illis esse propinquiora et longinquiora: quia quo longinquiora sunt, minus habent de modo, specie, et ordine: et quo propinquiora primo, plus habent.

Et per hoc patet solutio fere ad totum quod de illo quaestum est.

Quod enim obicit, quod secundum hoc esse in omnibus intenditur et remittitur. Dicendum, quod non est simile: quia ens et esse absolutum habent intellectum: et ideo ens et esse non intenduntur, nisi causa proximae intenderetur et remitteretur: quod non contingit in essentialibus causis. Bonum autem non dicitur absolute, sed quia a bono, vel quia ad bonum: et ideo per elongationem et propinquitatem ad illud potest intendi vel remitti. Sic etiam dicit Augustinus in libro XII Confessionum: « Duo fecisti, Domine: unum prope te, quod est angelica natura, per natura bonum divino bono simillima: alterum prope nihil, quod est materia prima, sive informitas a perfectione divina remotissima. »

Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum quod sicut praehabitum est, participatio dicitur multis modis. Per se tamem est in substantialibus, ut vult Aristoteles in intrinsecis, et Plato etiam in extrinsecis et separatis. Per accidentes autem dicitur in accidentalibus, secundum quod subjectum accidentis capit secundum partem potestatam accidentis. Postestas enim accidentis communiter dicti est, huic et aliis inesse posse, et nunc et

1 S. Augustinus, Lib. XII Confessionum, cap. 7.
ALIO TEMPORE INESSE POSSE. QUOD ERGO CAPIT IPSUM UT NUNC ET HIC INHÆRENS, ACCIPIT IPSUM SECUNDUM PARTEM POTESTATIS, ET SIC PARTICIPAT IPSUM. SICUT ERGO PRIUS DICITUM EST, LICET DIVINA BONITAS SIMPELX SIT ET IMPARTIBILIS, TAMEN POTESTAS EJUS EST AD Multos effectus, ET A CREATURA PARTICIPATUR IN SIMILI, PRUDENT EST AD NON TOT AD QUOT EST IN CREATOR, SICUT CERCA PARTICIPAT FORMAM SIGILLI. ET HOCmodo participans sive bonum dictum per participationem, non excludit quin bonum dicatur essentialiter bonum, eo modo quo essentiale dicitur, quod de essentialibus causatur, ut passio causatur de essentialibus subjecti. Sed excludit bonum per essentiam dictum, cuius essentia nihil est nisi bonitas: et cui est idem esse bonum et id quod est. Et ita intelligit Dionysius, quando dividit bonum in bonum per participationem, et bonum per essentiam.

ARTICULI TERTII

PARTICULA IV.

UTRUM ALIQUID POSSIT INTELLIGI BONUM, NON INTELECTA PRIMA BONITATE?

Quarto quaeritur, Utrum aliquid pos- sit intelligi bonum non intellecta prima bonitate?

Et videtur, quod non.

1. Determinatum enim sive definitum sine distinctione non intelligitur, nec effectus sine causa. Bonum autem determinatur, quia est a bono et ad bonum et in bono plantatum, ut dicit Dionysius. Ergo cum hoc sit divinum bonum a quo est et ad quod et in quo, non potest in-
telligi bonum creatum non intellecto bono divino.

2. Adhuc, Non potest intelligi lumen sine luce: quia lumen est reflexio luce et diffusio, ut dicit Avicenna. Tali autem se habent, ut dicit Dionysius, divinum bonum et cr eatum, ut lux et lumen. Ergo videtur, quod bonum creatum non possit intelligi sine bono increato: cum bonum creatum non sit nisi diffuso quaedam et reflexio boni increati.

IN CONTRARIVM EST, QUOD


ULTRAS QUÆRITUR DE HAC PROPOSITIONE QUAM PONIT BOETIUS IN LIBRO DE Hedo- nudibus, quod «unumquodque in quantum est, bonum est, » UTRUM VERA SIT VEL NON?

Videtur enim non vera esse.

1. Si enim unumquodque in quantum est, bonum est : tunc unumquodque per essentiam bonum est : et sic nulla est divisio quam dant Boetius et Dionysius, quod bonum aliud est per essentiam, aliud est per participationem : et quod per essentiam bonum non est nisi primum bonum quod est Deus, per participationem autem creatum bonum bonum est.

Si quis dicere velit, ut Porretanus in commento super Boetium dicit, quod sicut humanum dicitur dupliciter : per essentialia, et per habitudinem causæ ad effectum, vel e converso : sicut dicitur novæ editionis.
animal humanum rationali differentia formatum, eo quod hoc per essentialia hominis et esse humanum est: et sicut dicitur opus humanum domus vel palatium, eo quod hoc non indicat nisi hominis opus, per hoc quod artis opus est: nullam autem animal particeps artis est nisi homo. In contrarium est, quod secundum hoc bonitas creata nullam formam poneret in creatura, sed tantum poneret aliquid quod indicium esset divinae bonitatis. Et si hoc esset verum, male assimilaret Dionysius bonum in creatum lumini sive luci. Lumen enim sive lux formam suam ponit in illuminato. Igitur taliter dici non potest.

Si forte adhuc aliquid dicit, quod causa prima increata magis essentiales est suo causato, quam causa creata: et ideo sui aliquid relinquit in creatura, sed non facit causa creata. Hoc penitus contra rationem est. Cum enim conjuncta magis essentiales, quam causa separata: et causa univoca magis essentiales est, quam æquiva: et causa convertibilis magis essentiales, quam causa non convertibilis: causa vero increata et separata et æquiva: et non convertibilis est cum effectu, conjuncta vero et univoca et convertibilis: et ideo plus ponit conjuncta in effectu, quam separata: Et ideo dicit Aristoteles in primo Metaphysica, quod cum artifex facit domum, domus est ex domo, et dolatio ex dolatione, et contignatio ex contignatione, et sic de aliis. Cum autem Deus facit aliquid, non possimus dicere, quod Deus sit ex Deo sicut homo ex homine: quamvis dicas, quod Deus facit omne quod facit per naturalem et essentiam potentiam, et non per accidentalem.

2. Adhuc, Si unumquaque in quantum est, bonum est: et omne quod in quantum est, per speciem est: tunc illud quod nulla specie determinatur, videtur non esse bonum in quantum est. Ilye autem sive materia prima (quam Augustinus vocat primam informitatem in libro super Genesim ad litteram:) nulla specie determinatur, ut dicit Augustinus in libro de Natura boni. Ergo videtur, quod hyle in quantum est, non bonum sit. Quia, ut dicit Augustinus in libro LXXXIII Questionum: «Malum ex speciei privatione determinatur, sicut et bonum ex speciei adaptione.» Hyle autem nullam habet speciem.

3. Adhuc, Sunt antiquorum objectiones. Si enim unumquaque in quantum est, bonum est: sed fornicatio in fornicante est, et homicidium in occidente, et sic de aliis peccatis, peccatum enim in peccante est: ergo videtur, quod peccatum in peccante bonum est: quod fallum est: quia in peccante malum est et culpa est.

Solutio. Ad primum quæsitum: dicendum, quod bonum creatum dupliciter potest intelligi, scilicet ut creatum, vel simpliciter ut bonum. Si intelligitur ut creatum: tunc intelligitur ut bonum per participationem. Sic enim voluit Plato et Aristoteles, et probatur in libro de Causis, quod nihil habet nisi participationem bonitatis quæ fluit a primo. Et in hoc sensu dicit Aristoteles, quod domus est a domo, et sanitas a sanitate, et quælibet forma quæ est in materia, a forma quæ est extra materiam, quas Plato vocavit separatas et vere formas: eæ autem quæ sunt in materia, vocavit imagines. Unde sicut non contingit intelligi imaginem sine eo cujus est imago, et exemplum sine exemplari: ita non contingit intelligi bonum per participationem dictum secundum quod est per participationem bonum, non intellecta prima bonitate: eo quod omnis talis causa sicut est prima causa, causatum suum efficit et plantat in imagine suæ formæ, et convertit ad seipsam. Et propter hoc ex triplici causa Dionysius determinat bonum. Sicut enim artificiata sunt in intellectu artificis, sic omnia secunda causata sunt in prima causa. Et ideo sicut in artificiatis domus est ex domo plantata in forma domus quæ est.
in mente artificiis, et relata ad ipsum sive conversa per imitationem, et perfecte bona, quando perfecte imitatur: sic in omnibus secundis bonum est ex bono plantatum in forma ipsius, et relatum et conversum ad imitationem ipsius, et perfecte bonum, quando perfecte imitatur. Et hæc est vera causa propter quam vera determinatio boni est, quando per participationem dictur, quod bonum est quod est a bono et in bono et ad bonum.

Quando autem per essentiam dictur bonum, a βόοδο-ὀ derivatum, tunc recta determinatio ipsius est, quod est diffusivum esse et boni. Sic enim, ut dicit Dionysius, bonum extasim facit etiam in prima causa, et non sinit ipsum solam sine germine permanere, et facit ipsum diffusivam esse et boni.

Si vero accipiatur intellectus boni ex principiis proximis, quæ sunt modus, species, et ordo in ipsa re accepta: tunc nihil prohibit intellectum boni esse absolutum, et intelligi bonum non intellecta prima bonitate.

Ad 1 et 2.  
Er per hæc patet solutio ad duo prima. Hæc enim procedunt de bono secundo, ut dictum est, et ut per participationem dictum est.

Ad object.  
1 et 2.  
Sic enim procedunt solutio ad duo sequentia in contrarium adducta. Hæc enim procedunt secundum quod intellectus boni est ex principiis propriis acceptis: sic enim intellectus boni absolutus est.

Ad quæst.  
Ad 1.  
Ad in quod ulterius queritur, Utrum hoc sit verum, quod ununquodque in quantum bona est, bonum est?

Dicendum, quod duplex est propositionis illa, in eo quod hæc dictio, in quantum, syncategorematicse sumpta, potest notare conditionem entis: et sic propositionis falsa est. Alia est enim conditioni entis, et alia boni: sicut alia est intentionis, et alia intentione boni. Vel potest notare conditionem suppositi entis: et sic est vera: quia per idem quod est suppositionem entis, est etiam bonum. Suppositionent enim entis est per hoc, quod primum ens participat secundum hoc quod est ex ipso et in ipso et ad ipsum, et secundum idem est bonum. Nec sequitur, si in quantum sic est ens, est bonum, quod essentia sua est bonitas sua, et nihil aliud: et ita non sequitur, quod sit bonum primum per essentiam dictum.

Responsiones autem Porretani et aliorum meo judicio non sunt convenientes, sicut probatum est.

Si autem quæratur, Si hoc modo bonum ex bono est, quare non justum quod est ex justo (et est quastio Boetii) et rectum quod est ex recto?

Egregie respondet Boetius dicens, quod « bonum ad naturam pertinet, justum vero ad actum. » Sicut enim dictum est, diffusio esse et boni propriis est actus boni prout extasim facit in prima causa. Justum autem ad determinata potentiae pertinet actum. Pertinet enim ad actum rationis mensurantis opera sua ad circumstantias et finem, et non ad naturæ alicujus diffusio. Unde sicut omnis potentia determinata per habitum naturæ, formam illius habitus diffundit in opus, ut statuarius in statua, domicator in domos, medicus in medicantibus: ita bonum quod est propria forma diffundentis esse et naturas, formam sui facit in diffusis e: naturis. Sic enim ea quæ diffunduntur, plantat in bono, et est bonum ex bono, in bono, et ad bonum: et forma bonitatis primæ est in bono secundo, sicut forma domicatoris est in domo facit: eo quod forma domicatoris diffusiva est domorum, quia propria causa domus domicator est in quantum dominificator, ut dicit Aristoteles in II Physicorum.

Ad in quod obiurit de hyle, in antehabitis responsum est. Hyle enim sicut se habet ad formam, ita se habet ad bonum. In hyle enim, sicut dicit Augustinus in libro de Natura boni, ipsa capacitas formarum nonnulla forma est, et modus se habendi ad formas nonnullas
modus et ordo, et ita nonnullum bonum. Sed in quantum sic est, non est bonum determinati modi, nec determinatae speciei, nec perfecti ordinis: tamen in quantum est sic, aliquid bonum est, quod est participatio primæ bonitatis.

Ad 10 quod ulterior objectur de pecatis, responderi consuevit, quod quædam nomina dicunt ens completum, vel ad minus in ipso nomine non important privationem entitatis, sicut materia secundum quod est altera pars compositi, nihil privationis ad suam entitatem importat: et haec omnia in quantum sunt, bona sunt. Sunt etiam quædam, quæ mox nominata, conjuncta sunt malo, ut dicit Aristoteles in III Ethicorum: eo quod in ipso nomine sui proprii esse et perfectionis important privationem, sicut fornicatio, homicidium, et furtem, quæ dicunt actum voluntatis cum privatione speciei et finis debiti, et in ipso nomine important malum. Et ideo illa in quantum sunt, mala sunt et non bona: quia illorum esse non simpliciter est esse, sed esse privationis quod simpliciter est non esse: et secundum quid est esse, scilicet secundum quod ponit subjectum. Et talia secundum hujusmodi esse non sunt a causa efficiente aliqua quæ perfecta sit ad efficiendum, sed sunt a causa deficiente, ut dicit Augustinus in libro II de Libero arbitrio. Sunt enim a libero arbitrio avertente se et deficiente a regula recti habitus regulantis liberum arbitrium in actibus suis: sicut etiam peccatum in arte contingit intellectu practico deficienti et avertente se a regula artis. Et haec solutio satis bona est. Sic etiam peccata contingent in natura, quando formativa deficit propter aliquam causam a regimine concepti ad formam qua formandum est.

MEMBRUM II.

De bono determinato sive de summo bono.

Deinde quæritur de summo bono. Et quærentur tria, scilicet quid sit summum bonum, et unde dicatur sumnum?

Secundo, Quis sit proprius actus summorum boni?

Tertio, Si malum potest esse a summo bono per aliquem modum?

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS I.

Quid sit summum bonum? et, An summum dicatur per intensionem bonitatis, vel per differentiam hoc commune quod est bonum contrahentem 1?

Primo ergo quæritur, An summum bonum, summum dicatur per intensionem, vel per differentiam contrahentem hoc commune quod est bonum?

Et videtur, quod primo modo.

1. Sumnum enim bonum optimum bonorum est: optimum autem bonorum respectu melioris et boni dicitur: ergo videtur, quod summum per intensionem bonitatis in ipso dicatur.

2. Adhuc, In gradibus comparationis sic est, quod a positivo ad superlativum non est devenire nisi per comparati-

vum: sicut in motu non est devenire a primo ad ultimum nisi per medium. Vide
tetur ergo, quod sumnum bonum non est sumnum nisi ex bono et meliori.

3. Adhuc, Constat, quod sumnum respectum dicit relativi: qui respectus comparisonis est, et determinari non potest nisi per sua relativa opposita: opposita autem sunt melius et bonum: vide
tetur ergo, quod sine meliori et bono non potest esse sumnum.

In contrarium hujus est, quod

1. Omne quod sumnum est secun
dum gradum superlativum, bonitatem habet receptivam intensionis et remi
sionis: quod a grammaticis mobile et non fixum vocatur, eo quod habet boni
tatem fluentem et mobiliem. Tali autem bonitas non competit summo bono: quia dicitur, Jacobi, t. 17: Apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obum
bratio. Ergo per intensionem non dici
tur primum bonum sumnum bonum.

2. Adhuc, Comparatio non est nisi inter univoca: bonum autem in summo bono et in aliis bonis non est univocum: ergo sumnum bonum non potest dici sumnum per comparisonem aliorum bonorum.

3. Adhuc, Proclus in octava propositione sic dicit: « Omnia qualitercumque participantia bono, praeedit quod primo bonum est, et quod nihil aliud est quam bonum. » Sed quod primo bonum est, et nihil aliud quam bonum est, est boni
tas pura, ut dicitur in libro de Causis. Bonitas autem pura in termino est, et intensionis et remissionis nullo modo potest esse particeps. Ergo non dicitur sumnum bonum per intensionem.

4. Adhuc, Nihil comparatur ad aliud nisi per id quod est idem in utroque. Si ergo sumnum bonum dicetur sum
num et melius per comparisonem ad bona creatae, oporteret quod bonum ejus
dem rationis et speciei esset in utrisque: quod aperte falsum est: quia nihil ejus
dem speciei est in creatore et creatura, sive in causa prima et causatis.

Si propter hoc dicitur, quod per comp
arationem non dicitur sumnum bon
um, sed hoc quod dico sumnum, qua
differentia est determinans et speci
cons primum bonum sub hoc commun
quod est bonum: sicut dicitur summa
causa prima causa, quae est caudus cau
sum in quo volvuntur omnes causae ali
quid causalitatis habentes: quia sicut
dicitur in libro de Causis, causa secunda
habet a causa prima quod est, et quod
causa est. In contrarium est, quod tune
bonum dicitur sumnum per additionem alie
jus ad bonum, sicut animal ratione
nele dicitur homo per additionem alien
jus ad animal.

1. Et si sic dicitur: tune quæritur. Utrum sumnum quod additur bono, ad
dit idem bono, aut diversum ab eo? Non idem: quia nihil idem additur sibi: nec
hoc etiam potest intelligi. Si diversum: tune sumnum bonum compositum est
ex diversis: quod inconveniens est: quia secundum Dionysium et Boetium et Pro
clum et libros de Causis, sumnum bon
num est, quod non nisi bonum est, et
purissimum et simplicissimum est et in
fine simplicitatis.

2. Adhuc, Secundum hoc bonum ge
nus est commune ad sumnum bonum,
et ad alia bona quæ per participationem bona sunt. Ex hoc sequeretur, quod sum
num bonum esset diffinibile, et esset de
terminatum in genere univoco cum aliis
bonis: quæ omnia valde inconvenientia
sunt.

Ulterius quæritur: quia, sicut dicit Dionysius et Boetius, sumnum bonum
est, quod per essentiam bonum est, et
quod non est nisi ipsum bonum et boni
tas sua. Et videtur, quod ipsa bonitas cujus participatione omnia formaliter bona sunt, sit sumnum bonum. Hec enim per essentiam bona est, et nihil
aliud est nisi bonitas, et bonitas esse
est suum esse. Quod si concedatur, sequi
tur inconvenientis, scilicet quod summa bonitas communicabilis est, et quod summa
bonitate formaliter sit bonum omne quod per participationem est bonum. Quod est contra Proclum propositione quarta quae sic dicit: « Omne ánte ætatis simpliciter bono deterius est. » Ante ætatem autem idem est quod per se sufficiens in bono participato, Simpliciter autem bonum est, quod non nisi bonum est et summum bonum. Secundum hoc bonum et summum multiplicabile esset secundum subjecta bonorum, et non haberet esse separatum, sed esset in bonis tantum.

Solutio. Dicendum, quod summum bonum per rationem causalitatis dictur summum: et sic dictur summum, quia est summa et universalis causa omnis boni, praebens in se virtualiter et eminenter et simpliciter omne bonum, sicut in antehabitis dictum est de forma boni per similitudinem sigilli. Et hoc vocavit Plato formam, cetera vero imagines. Et hoc est quod dict Boetius in libro de Consolatione philosophiae:

Quem non externae pepulerunt fingere cause Materiae fluantis opus: verum insita summi Forma boni livore carens: tu cuncta superno Ducis ab exemplo.

Talis enim causa per se existens bonum, virtute bono bonum summum est, quia summæ virtutis. Et si intelligatur hoc modo de intensione virtutis, prout intensissimum dictur eminentissimum et in fine sive in termino bonum, nihil prohibet per intentionem dici summum bonum, sicut probant prime rationes.

Ad 1° quod objectitur, in contrarium, dicendum quod duplex est comparatio, scilicet in forma accidentis, et in forma substantialis. In forma accidentis, sicut dictur album, albìus, albìssimum. Et haec duplex est: est enim accidens commune, et accidens proprium. Accidens autem proprium licet in hoc sit accidentes quod est consequens esse substantialia, tamen fluit ex essentialibus quae uno modo se habent. In forma autem substantiali non est comparatio, nisi forma comparetur ad actus, secundum quod aliquid dicitur rationalis, rationallior, rationalissimus. Nec tunc fit comparatio, eo quod forma ipsa intendatur vel remittatur, sed quod virtus forma efficacior est ad actum in uno quam in alio. In his ergo solis intensio est et remissio quæ motus sunt, quæ comparantur per accidens commune quod est in eis: quia in illis esse est forma intendentur et remittuntur. In his autem quæ comparantur secundum accidens proprium, non est comparatio nisi ad actum, sicut dictum est de forma substantiali. Passio enim fluit a substantialibus et radicatur in illis: et quia illa non possunt intendi nec remitti, nec potest intendi nec remitti passio, nisi eo modo quo dictum est, per comparationem ad actus, et non eo modo quo alteratio fiat in ipsa essentia passionis.

Ad 2° quod objectitur, quod non est comparatio nisi inter univoca, dicendum quod verum est de comparatione quæ est cum intensione et remissione forma in qua fit comparatio: haec enim non est nisi inter denominativa. Sed potest fieri inter alia per comparationem formae ad actum: sicut prima causa dicitur magis influens quam causa secunda: quia etiam per formam substantiali primæ causæ, quæ nec intenditur, nec remittitur, efficacior est ad influendum.

Ad dictum Procli patet solutio per hoc quod jam dictum est.

Ad 3° quod objectitur, quod nihil comparatur nisi per id quod idem est in utroque, dicendum quod hoc verum est: sed non oportet quod idem univoce sit in utroque, sed sufficit quod sit idem per analogiam. Intellectualis enim natura in homine est et in Angelo: et intellectualior Angelus, quam homo: sive (ut dicunt Philosophi) intellectualior est intellectus per essentiam, quam intellectus adeptus.
Ad quest. 1. Ad id quod ulterior quæritur, Utrum per additionem determinationis ad determinatum dicatur summum bonum?

Dicendum, quod duplex est additio, scilicet rei ad rem, et modi significandi ad modum praedicandi. In summum bono non est additio rei ad rem: sed cum bonum dicatur communiter per analogiam de summum bono et aliis, per modum significandi determinatur ad primum bonum quando additur summum bonum. Et per hoc quod dico summum, nihil additur ad bonum primum, sed aliter significatur, et per talem modum contrahitur ad significandum primum bonum.

Et per hoc patet solutio ad totum illud quod quœsitum est de illo. Ex hoc enim nihil sequitur inconveniens: secundum hoc enim bonum non est genus ad summum bonum et ad alia, nec univocum, nec diffinibile.

Ad quest. 2. Ad ultimum dicendum, quod bonum essentialiter dicitur dupliciter, scilicet de bono quo quintessentialis formaliter bonum est: et hoc non est primum bonum essienter et formaliter et finaliter. Et est bonum quo essentialiter bonum est, et e¿us esse et quod est, bonum est, et nihil aliud, et hoc est summum bonum, et hoc non est multiplicabile per subjecta, et est bonum in seipso et separatum a participantibus bonum, et est prima et summa causa omnis boni, in seipso existens, et per se existens: et ideo dicitur summum bonum.

Et de hoc non tenent objectiones indutæ.

Et per hoc patet solutio.


4. Hoc etiam probatur, Sapient. xi, 23, ubi sic dicitur: Diligis enim omnia que sunt, et nihil odisti eorum que resisti. Si enim diligis, vult eis bonum et si vult, fit. Psal. cxm, 3: Omnia quae cumque voluit, scilicet Dominus, fecit. Sic ergo omne quod est a bono, bonum est. Et hoc expresse dicit Boetius in libro de Hebdomadibus: «Nec potest intelligi, quod factum a prima causa non sit bonum, nisi paulisper intelligatur prima causa esse ens et non bonum in creando. Tunc enim erunt alia et rubea et calida et frigida, quae non necessario intelligatur bona. Sed tunc non erit creans: quia sicut habitum est, non movet ipsum ad creandum nisi extasias, que non sinit eum sine germine esse.»

4. Adhuc, Plato causam generationis mundi ponit primum bonum, a quo invidia longe relegata est. Videtur ergo, quod non sit communicativus esse vel boni nisi per bonum. Ens enim vel esse secundum quod hujusmodi, extasim non facit, et per consequens non facit germinare: sed quantum est de se, in solo est, non diffundens se in alium, nec multiplicans se in participativa sua.

In Contrarium hujus est, quod
1. Patens est, quod multa a bono pri-
mo sunt, quae mala sunt, ut daemones, et mali homines.


Solutio. Quamvis dicatur, quod universae viae Domini sint misericordia et veritas, et quod misericordia ejus super omnia opera ejus: et veritatem illam quidam exponant pro justitia, et justiam illam dican esse decentiam divinae bonitatis, quam non decet esse solam: eo quod dicit Plato, quod «invidia longe relegata est a Deo:» amor autem communicationis sui boni et extasias propria sibi sunt et decentia bonitatem ejus. Et sic justus est Dominus in omnibus viis suis: misericors autem conservando id quod ex nihil est, ne in nihilum decidat. Tamen nihil est in omnibus attributis divinis quod per se moveat ad communicendum se et ad bonum suum, nisi bonum, sicut probant primo inducere auctoritates et rationes. Et ideo solius boni forma est, in qua plantatur omne quod ab ipso est in quantum ab
ipso. Unde Boetius dicit, quod bonum est quod a bono est.
Unde quæcumque primo objecta sunt, concedenda sunt.

Ad object.1. Ad in quod objcitur in contrarium, dicendum quod daemones et mali homines non sunt a summo bono in quantum mali sunt: sed boni creati mali facti sunt per aversionem electionis a summo bono: et ideo in quantum sunt, boni sunt: per electionem autem mali.

Ad object.2. Ad aliud dicendum, quod potentia et sapientia modum agentis bene determinat in opere et demonstrat: sed non dicunt id quod movet et vocat ad esse et communicacionem sui, quod est in creato: et ideo denominat bene agentem, quod potenter fecit et sapienter, sed non dicunt formam quæ communicatur operi ab opifice: bonum autem dicit illam. Et ideo non sequitur, quod potens sit vel sapiens quod factum est a potente vel sapiens: et tamen sequitur, quod bonum est quod factum est a bono: quia non est simile quod inductum est pro simili.

Ad object.3. Ad in quod objcitur de justo, dicendum quod Boetius bene solvit: nec intendit dicere Boetius, quod justum in divina praedicacione praedicit aliud quam substantiam: sed vult dicere, quod justum in Deo aliud connotat quam bonum: significat enim divinam essentiam, et connotat in creatura redditionem qua redditur unicuique quod suum est. Et haec est quædam specialis bonitas ad actum justitiae determinata. Et sic justum pertinent ad actum et speciale est. Bonum autem in Deo etiam significat divinam essentiam, et in creatura connotat diffusionem esse et boni, non hujus; sed totius generaliter: et sic bonum pertinent ad naturam quæ diffunditur, et generale est. Et iste est intellectus Boetii.

Et per hoc patet solutio ad totum.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS III.

Utrum malum possit esse a summo bono per aliquem modum 1?

Tertio quaeritur, Si malum possit esse a summo bono per aliquem modum?
Et videtur, quod sic.

1. In ordine enim causarum sic est, quod quidquid est a secunda causa, est etiam a prima. Constat autem, quod malum est a voluntate hominis et Angeli. Videtur ergo, quod sit a prima causa: quia secunda causa a prima causa habet et quod est, et quod causa est.

Quod autem malum etiam culpae ab Angeli et hominis sit voluntate, dicit Augustinus in Enchiridion: Nequaquam dubitare dehinc rerum quæ ad nos pertinent bonarum causam non esse nisi bonitatem Dei: malarum vero ab immutabilis bono deficientem boni mutabilis voluntatem, Angeli primo, hominis postea. Ergo malum etiam culpæ videtur esse a prima causa, licet non immediat.

2. Adhuc, In libro de Causis super primam propositionem dicitur, quod prima causa subtrahente causalitatem, deficit causalitas in secunda. Si ergo a prima causa non esset operatio mali, videtur quod a secunda esse non possit.

3. Si forte dicatur, quod operatio mali vel malum a causa deficiente est: et causa deficiens non ordinatur ad causam non deficientem: quia dicit Augustinus in libro LXXXIII Quæstionum: Omne quod deficiat, ab eo quod est, deficit in non esse. Causa autem ad quam non


XXVII hujusque novæ editionis.
pertinet non esse, non potest esse causa deficiendi: et sic malum non est a prima causa. Contra est, quod etiam examplum Augustini est, quia claudicatio malus gressus est: et tamen cum ibi sint duo causae ordinatae ad claudicationem, et una per aliam, scilicet vis motiva sita in femore vel genu, et tibia curva, nihil est de claudicatione in tibia curva, quod non sit a vi gressibili quae est in femore et quae est in genu. Videtur ergo a simili, quod nihil influente prima causa, non possit esse malum ab Angeli et hominis voluntate.

4. Adhuc, Si non sit voluntas, non erit in actu voluntatis. Ergo a destructione consequentis, si est in actu voluntatis, voluntas est: et si voluntas est, oportet quod prima causa influat esse. Ergo si est actu voluntas, oportet quod prima causa influat esse, et quo voluntas est, et quo in actu est: sed quo in actu est, causa mali est. Ergo quo causa mali est, a prima causa est: et sic videtur, quod malum quod ab ipsa fit, ad primam causam referatur.

IN CONTRARIUM est

1. Quod dicit Dionysius in libro de Divinis nominibus, quod «bonum causa mali esse non potest, sicut ignis sive caloris non est infrigidare». Deus autem bonum est. Ergo non potest esse causa mali.

2. Adhuc, Contrarii non est contraria adducere, sed destruere, sicut patet in albo, quod non adducit nigrum, et in omnibus alius. Ergo cum, sicut dicit Dionysius, boni sit bona adducere, non erit boni adducere malum, sed destruere. Deus autem per se bonum est, et non nisi bonum, et nihil aliud nisi bonum.


arborem malam, et fructum ejus malum. Ex his omnibus accipitur, quod a bono non potest esse malum, nec e converso a malo bonum.

Si hoc conceditur, uterius quaeritur, Quem malum penae possibilit esse a summum bono?

Et videtur, quod non.

Malum enim penae defectus est, ut dicit Dionysius. Dicit enim, quod nec in corpore, nec in anima malum est, hoc est, habet esse. Et jam habuit est per Augustinum in libro LXXXIII Questionum, quod «causa quae non novit non esse, sive cujus non est non esse, non potest esse causa deficiendi.» Cum ergo omnis penae defectus sit, nulla penae potest esse causata a primo bono.

IN CONTRARIUM est, Sed contra.

1. Quod dicitur, Amos, v, 6: Si erit malum in civitate, quod Dominus non fecerit? Isa. xlvi, 6 et 7: Ego Dominus, et non est alter: formans lucem et creans tenebras, faciens pacem et creans malum. Ergo malum penae ad minus a summum bonum est.

2. Adhuc, Augustinus dicit, quod «omne quod justum est, bonum est.» Et arguit ulterius a nomine ad casum, quod «omne quod juste fit, bene fit.» Et quod justum est, et bene fit, a summum bono est. Ergo cum penae juste fiat peccatoribus, penae a summum bono est.

ULTERIUS quaeritur, Si hae penae quae est corruptio boni naturalis, sive pronitas ad malum, a summum bono est?

Et videtur, quod non.

1. Dicit enim Augustinus in libro de Nuptiis et concupiscentia contra Julianum Pelagianum, quod «ex hac penae tamquam ex filia pecati, pecatum originale innascitur in nobis parvulis.» Quod autem ex malo est, et ex quo malum est, a summum bono esse non potest:

S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

S. Augustinus, Lib. LXXXIII Questionum, Quæst. 20.
et sic poena a summno bono esse non potent.

2. Adhuc, Generaliter dicitur, Sapient. 1, 13 et 14, quod Deus mortem non fecit; sed sanabiles fecit nationes orbis terrarum. Et, ibidem, n, 24 quod invidia diaboli mors introiet in orbem terrarum. Et, ibidem, 1, 16 quod impii manibus et verbis accerserunt illam, scilicet mortem. Ergo videtur, quod Deus nullum malum fecerit, et quod nullum malum possit esse a summno bono. Ergo nec hoc malum quod maxime causa mali est, quod est prontitas ad malum.

Sed contra. In contratrum hujus est,

1. Quod dicit Gregorius, quod per justitiam Dei fit, quod peccatum quod per pessentiam citius non deletur, suo pondere ad alius trahit. Non autem habet pondus nisi prontitatem. Videtur ergo, quod prontitas illa per justitiam Dei fiat: et sic fit a summno bono.


Solutio. Dicendum est, quod a summno bono effective nullo modo potest esse malum. Cujus causa est, quia summum bonum non est nisi bonum: et licet operatio sua quae est creatio, voluntaria sit, ut dicit Damascenus, quod creatio est opus voluntatis existens: tamen voluntas ab essentia non separatur. Et ideo una est voluntas trium, si una est sentia trium: et tres sunt unum summum bonum. Et ideo bonum non potest esse nisi bonum diffusum et vocatum: et omne quod vocatur ab ipsa esse, in bono plantatum est, et ad bonum conversum, sicut in antehabitis probatum est. Aliter sequeretur, quod essentiali operatione bonum esset a malo: quod nullus accipit intellectus. Quia, sicut dicit Dionysius, sicut ignis sive calor est non infringendus, ita boni non est malum facere. Et licet calidum accidentaliter operatione aliquando faciat ad citius infringandum, vel fortius infringandum, sicut de nube grandinis in libro Meteororum dicit Aristoteles, tamem operatione essentiali non facit hoc. Et ideo a primo et summno bono, quod non nisi bonum est, nullo modo malum esse potest. Sed, sicut dicit Proclus, ab eo quod alius quam bonum est, quod bonum participat, et non est per essentiam bonum, potest fieri malum. Hoc enim vel naturali perversione corrupsum, vel electiva aversione depravatum, potest averti a bono ad quod naturaliter est, et ict quo naturaliter plantatum est, et sic egredi in opus et esse causa mali: eo quod sic summum bonum privatum est, et malum, ut dicit Augustinus, non nisi privato boni est.

Ad primum ergo dicendum, quod in causis ordo est. Et verum est, quod si tertium est a secundo eo ordine quo secundum est a primo, sequitur quod tertium sit a primo: si autem tertium est a secundo eo defectu quo secundum deficit a primo, tunc non sequitur: quia secundum deficit a primo in eo quod non habet a primo. E. ita est de Angeli et hominis voluntate. Aversionem enim ab incommutabili bono, et etiam potentiam aversionis non habent a primo, sed ex seipsis in quantum sunt ex nihil. Malum autem est quod fit per aersionem ab incommutabili bono. Et ideo non procedit argumentum.

Ad alius dicendum, quod si prima causa omnino subtraheret causalitatem,
secunda non esset, nec operaretur. Sed quando prima causa influit causalitatem quoad aliquid, scilicet quoad esse, et quoad potentiam operandi: et secunda causa vertibilitate propria avertitur ab influentia primæ causæ, que est bonitas quam influit causa prima: tunc incidit corruptio boni, quæ est malum: et tunc illud malum est a secunda causa, et non a prima. Et est simile, quod ars architectonica manœ secantis influit secare ad lineam rectam. Si autem manus tremat, vel contracta sit, vel lignum nodosum, secatio non fiat ad lineam rectam. Et tunc sectio non recta, quæ malum est, a manœ vel ligno nodoso fit, et non ab arte: eo quod tunc non secat secundum quod ei influitur ab arte, sed secundum id quod manus vel lignum defect ab arte.

Ad 4. dicendum, quod sicut jam habitud est, si nihil influeret prima causa in secundam, secunda nihil penitus esset. Sed hoc non est verum. Et est bonum simile quod ponit Augustinus de claudicatione. Sed sicut in claudicatione claudicatio que malum gressus est, non potest referri ut ad causam ad virtutem gressibilem quæ in genu vel femore sita est, sed ad solam tibiæ curvitatem. Item, sicut gressus sub curvitate accepturn, non potest referri nisi ad curvitatem, et non ad virtutem gressibilem ut ad causam. Sic malum in opere non potest referri nisi ad aversionem, et opus sub forma mali acceptum, referri non potest nisi ad voluntatem aversionis, et non ad summum bonum ut ad causam. Sicut tamen in claudicatione quidquid gressus est, et existentiam habet sive substantiam, non refurtur ad causam nisi ad virtutem gressibilem primo, et secondo ad tibiam ut tibia est: ita quidquid in opere sive in motu voluntatis essentiae vel substantiae est, ad primum bonum refurtur ut ad causam primam, et ad voluntatem ut voluntas est, ut ad secundum causam. Et ideo malum dicitur nulla esse substantia vel essentia in Glossa super illud Psalmi lxviii, 3: Infrr-
incommutabilis: ideo fructum bonum non potest facere in quantum talis. Et ideo dicitur, Jacobi, 13 et 14: Nemo cum tentatur, dicat quoniam a Deo tentatur... Unusquisque vero tentatur a concupiscencia sua, abstractus et illeclus. Et sicut dicit Augustinus, hoc est totum rationalis naturae malum: quia tunc fruturutendis, et utitur fruendis. Sicut tamen innuit in Littera, cum dicit: Aut facite arbre bonam, etc. ¹, una voluntas quae per naturam bona est, per aversionem vel conversionem potest esse causa boni et mali: et sic ab eo quod est bonum, est malum.

Et si dicas, quod talis natura potest esse bona et mala. Dicendum, quod falsum est. Natura enim in eo quod natura, non potest esse nisi bona: quia a bono est. Unde Dionysius dicit, quod «data naturalia etiam in demonibus bona sunt. » Et quamvis possit esse mala causa, non propter hoc tamen mala est. Quia probat Aristoteles in IX Metaphysica, quod propter potentiam mali nihil malum est: quia potentia mali nihil ponit de actu sive forma mali. Et natura bona se habet ad voluntatem bonam et ad voluntatem malam, sicut bona terra se habet ad arbores bonam et ad arborem malam: radicantur enim bona et male voluntates in una natura bona, sicut arbores bona et mala in una bona terra.

Ad quest. 1. Ad in quod ulterior quaeitur de poena: dicendum quod hoc est malum: quia est contrarium naturae bona, ut dicit Augustinus; et in quantum contrarium, poenale est in disensus naturae. Et hoc est ideo, ut dicit Dionysius, quia destituut et corruptio est modi, commensurationis, et harmoniae, in quibus natura consistit. Et hoc quidem malum in inferente sive agente aliquid est, sed in sufferente non nisi corruptio est. Sic et decollatio in decollante, percussio est, in decollato autem tantum interitus. Et hoc modo quo est sic, a summo bono est: quia sic justum est, et juste fit. Justum enim est, quod fiat retribution pro meritis. Hoc autem modo quo corruptio et dissoluto est poena, est contraria naturae bonae, et in natura bona est, et sic causam efficientem non habet, sed deficientem poenit, ut dicit Augustinus: causatur enim a perversitate male voluntatis, et non est a Deo, nisi sicut dicetur tenebra esse a sole quando lumen non influit. Et sic poena inferni ordinando et infligendo est a Deo et a homine Dei, instrumentali autem ab igne: sed sicut in subjecto est, in bona natura est dissoluto ipsius. Et subtiliter loquendo non habet esse vel essentiam veram, sed est dissoluto et corruptio modi, commensuraionis, et harmoniae, quae conservant botam naturam in vero esse. Hoc tamen fit ordine justitiae divinæ, quæ ordinat culpæ malum per poenam et redigit ad bonum ordinis quod in seipso bonum esse noluit.

Et sic intelliguntur dicta Amos et Isaïaé.

Ad quattuor Augustini patet solutio per haec quæ dicta sunt.

Ad in quod ulterior quæitur de poena. Ad quæ pronitatis ad malum, leve est solvere. Est autem talis poenæ triplex consideratio, scilicet secundum comparationem ad naturam cujus poena est. Et secundum comparationem ad causam meritoriam, quæ est culpa, cujus ordinatio est. Et secundum comparationem ad justitiam, cujus inflictio est. Et primo quidem modo inobedientia est inferiorum virium ad rationem, quæ inobedientia non est ex aliquo existente vel substantive secundum quod hujusmodi est: sed fundatur in corruptione boni naturalis secundum dissolutionem modi, commensurationis, et harmoniae, quibus se deherent habere inferiores vires ad

¹ Matth. xii, 33.
obediendum rationi. Et sic non est à Deo, nisi sicut tenebra a sole retrahente lumen, et defectum influxionis modi, commensurationis, et harmoniae pro causa habet. Secundum autem comparationem ad causam demeritoriam, causam efficientem non habet, sed deficientem, ut superius dictum est. Sed in comparatione vero ad justiam divinam, quae bonitas Dei est, quae infligendo eam ordinat culpam, a summa bonitate est, secundum quod summa justitia summa bonitas est. Sic justum est, ut dicit Gregorius in Dialogis, ut qui non vult cum potuerit, infligatur ei non posse cum voluerit.

Et sic intelliguntur auctitates Gregorii, Augustini, et Isaiae super his inducctae.

QUÆSTIO XXVII.

De oppositione mali ad bonum

Deinde queritur de oppositione mali ad bonum.

Et primo quæruntur quinque.

Primo enim queritur, Urum universaliter omni bono opponatur malum?

Secundo, Si malum habeat esse in bono universaliter?

Tertio, Si malum sit corruptio boni universaliter?

Quarto, Si malum est corruptio boni, quomodo corrupat illud, et quod sit bonum illud?

Quinto, Si malum in omnibus corporalibus et spiritualibus sit per unam rationem, vel diversas?

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS I.

Urum omni bono opponatur malum?

Quæratur ergo, An omni bono opponatur malum?

Et videtur, quod sic.


2. Adhuc, Universaliter opponuntur,
quorum rationes universaliter oppositae sunt: boni et mali oppositae sunt rationes in omnibus: ergo bonum et malum opponuntur in omnibus.

3. Adhuc, Si aliqua opponuntur gratia formae, inter ea in quibus simplicius et verius est forma illa, major est oppositio: eo quod magis distant illa ab invicem. Bonum et malum opponuntur, hoc constat: ergo ubi simplicius est forma boni et verius, illud magis opponitur malo. Simplicissime autem et verissime forma boni in summo bono est. Ergo in illo maxime opponitur malo.

4. Hoc etiam videtur velle Augustinus in libro XI de Civitate Dei, ubi dicit, quod « vitium contrarium est Deo. »

3. Si forte dicat aliquid, quod istae rationes tenerent, si bonum et malum opponerentur contrarie: sed hoc non est verum, sed opponuntur ut privatio et habitus.

Observum in contrarium, quod multo magis hoc tenet de oppositis ut privatio et habitus: quia privatio non potest definiri nisi per habitum: et ideo ubi habitus simplicior est, magis appareat oppositio privationis.

Præterea, sIVE VIII Metaphysicae vult Aristoteles, quod etiam contraria secundum oppositionis distantiam reducantur ad oppositionem privationis et habitus etiam secundum suas causas essentiales, ut patet in albo et nigro. Si enim album causatur ex diffusione luminis in clara superficie, nigrum ex privazione talis diffusionis causabitur. Et si calidum causatur ex motu a centro ad circumferentiam, frigidum (ut dicit Avicenna) ex absccessione sive privazione talis motus causabitur. Et sic videtur, quod magis tenet in privative oppositis, quam in contrariis.


7. Adhuc, Constat, quod secundum bonum nec est nec intelligitur sine forma primi boni, ut dicit Augustinus: ergo videtur, quod a forma boni corrupi non potest nisi corruptione formæ primi boni: illa enim manente in ipso, semper et est et intelligitur et dicitur esse bonum, et non malum. Et est simile de forma exemplaris in exemplato, quando exemplatum plantatum est in forma exemplaris: ipsis enim corruptio non potest esse, nisi corruptione formæ exemplaris corruptatur.

Si autem hoc concedatur, contrarium est quod probatur in philosophia, quod
1. Si primum bonum, nec habet oppositum, nec simile: et sic bono primo nihil est oppositum.
2. Adhuc, Si oppositum sibi esset aliquid: tunc ipsum et suum oppositum nata essent fieri circa idem: et sic malum posset cadere in primum bonum: quod omnino absurdum est.

Ulterius quaeritur, Quale malum opponitur bono naturae?

Lucae 1, ubi incidens in latrones spoliatus est (ut dicit Glossa) gratuitis, et vulneratus in naturalibus. Et constat, quod utrumque istorum non est factum nisi per peccatum. Ergo per peccatum vulneratur naturalia. Malum ergo culpae contrarium est bono naturae, vel oppositum: quia nisi esset oppositum, non esset corruptivum ipsius, ut dicit Dionysius.

Solutio. Dicendum, quod sicut in philosophia probatum est, primum bonum in se consideratum et ab omnibus participantibus ipsum separatum, nec habet consortem, nec similem, nec com- parem, nec oppositum, nec contrarium, nec adversarium. Et hoc ex proprietibus primi in philosophicis irrefragabili probatum est, et ab Avicenna et ab Alphazele in metaphysicis suis, et in libro de Causis a nobis. Si autem primum consideretur in participantibus ipsum, a quibus non secundum primam et puram bonitatem participatur, ut in libro de Causis probatum est: tunc recipit plus et minus, et simile et contrarium.

Unde cum quaeritur, Utrum universalter omni bono opponatur malum? Dicendum, quod non: quia primo bono in se considerato nullum opponitur malum.

Si autem quaeritur, Utrum bonum participative dictum, universaliter habeat malum oppositum? Dicendum, quod sic. Quod patet ex verbis Dionysii, qui ostendit malum esse privacionem boni tam in demonibus quam in animabus rationalibus et sensibilibus et vegetabilibus, et in corporibus secundum omnes differentias corporum, et etiam in multum vulgata materia malum, et in nullo habere aliquid vel dicere, sed esse privationem boni quod consistit in modo, commensuratione, et harmonia ordinis. Quae probatio nihil valeret, nisi omni bono per participationem dicto malum esset oppositum.

Ad objecta autem primum et secundum dicendum, quod oppositio quidem est secundum formam et secundum rationes formales. Sed communis formae in participantibus formam non est una. Sed quaedam est communis univoci: et de hac procedunt objectiones. Et quaedam est communis analogiae, in qua id quod vere secundum formam dicitur, est in uno, et non in aliis nisi secundum modum quidem habitudinis ad illud: et de tali communitate non procedunt rationes. Illi enim quod sic secundum formam commune dicitur, multa accident in uno quae non accident in alio. Et est exemplum de necessario, quod dicitur de eo quod est ens necessae, et de eo quod non potest aliter se habere: et ei quod est ens necessae, nullum opponitur contingens vel possibile: ei tamen quod est impossibile aliter se habere, per aliquem modum opponitur et contingens et possibile: si enim comparetur ad causam per quam exivit in esse, et contingens erit et possibile. Et sic est de bono quod per communatem analogiae dicitur de creato et increato: et simpliciter est in bono increato, in aliis autem secundum modum, quia scilicet sunt a bono, et in bono, et ad bonum illud, ut dicit Dionysius. Et ideo accidit ei oppositio mali secundum quod participative dicitur, quae non accidit ei secundum quod in se accipitur et ut primum bonum, quod essentialiter bonum est et causa boni.

Ad aliud dicendum, quod de formis univoce dicitis bene procedit objectione: de formis autem per analogiam communibus nihil valet. Et hujus causa dicta est in praebitis de bono. Ibi enim probatum est, quod malum non potest esse nisi a bono et in bono, quod averti potest a primo bono.

Ad dictum Augustini dicendum, quod vitium sive malum non est contrarium Deo in se ut primo bono: quia illud nec
D. ALB. MAG. ORD. PRÆD.

Ad 5. 
Ad alium dicendum, quod si privatio et habitus acciperentur secundum formam univoce dictam, tunc valeret ratio introducta: sed hoc non est, ut jam habitum est.

Ad 6. 
Ad alium dicendum, quod forma summi boni non est essentialiter forma boni per participationem dicti: et ideo essentialiter non corruptur, sed respondendia vel imitatio vel similitudo ad ipsum, hoc est, per accidens, scilicet corruptione boni in quo respondet, et quod imitatur ipsum, et simile est ei: hoc enim susceptibile est mal, et non primum bonum.

Ad 7. 
Per hoc patet solutio ad sequens. Concedimus enim, quod licet bonum secundum nec sit, nec intelligitur sine forma primi boni: tamen corrupta forma boni secundis, per accidens corruptur resplendentia formae primae boni, sed ipsa in se manet incorruptibilis.

Ad object. 
Quod in contrarium objectetur, concedendum est.

Ad quæst. 
Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum, quod in omni culpa peena est, ad minus peena damnis, quæ etiam culpabilis est, quia voluntaria est. Ipsa enim aversio a bono incommutabili, privationem dicit boni incommutabili, quæ peena maxima est, et contrarium naturæ boni: quod inuit Psalmus vs, 1, secundum Hieronymi translationem: « Conserva me, Domine, quoniam speravi in te: et bene mihi non est sine te. » Joan. xiii, 5: Sine me nihil potestis facere. Et per hanc peenam malum culpæ opponitur etiam bono naturæ. Et hoc modo unum opponi duobus nihil est inconveniens, propter duo quæ sunt in illo, sicut dicit Aristoteles in II Ethicorum, quod « voluntarium propter duobus quæ sunt in ipso, opponitur duobus, scilicet involuntario per ignorantiam, et involuntario per violentiam. »

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS II.

Quo genere oppositionis opponitur malum bono?

Secundo quaeritur, Quo genere oppositionis opponitur malum bono?

Videtur autem, quod non opponitur contrarie.


2. Adhuc, Ut rumque contrariorum est in actu: sed quod nihil est existentium, et nihil in existentibus, actu esse non potest: ergo nulli est contrarium. Prima patet per inductionem in omnibus contrarias. Secunda probatur a Dionysio in libro de Divinis nominibus, ubi omnia inducendo probat, quod malum nec est aliquid existentium, nec aliquid in existentibus. Ergo malum et bonum non possunt esse contraria.

Nec possunt opposi ut privatio et habitus, ut videtur.

1. Privatio enim est salvatur in habitu, nec e converso, habitus in privacione:

1 Vulgata habet, Psalm. vii, 1: Domine Deus meus, in se speravi: salvum me fac ex omnibus persecutionibus me, et libera me. Cf. Psalm. xv, 1.
3 S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.
malum autem substantivatur in bono, ut dicunt Augustinus et Dionysius: ergo malum et bonum non opponuntur ut privatio et habitus.


Videtur etiam, quod non opponuntur ut relativa.

Relativa enim posita se ponunt, et perempta se perimunt, et secundum eumdem casum ad convertentiam dicitur. Et sic se non habent ad invicem bonum et malum: non enim si bonum est, malum est, nec bonum mali bonum est, nec malum boni malum est. Bonum ergo et malum non opponuntur ut relativa.


In contrarium hujus est quod dicit Augustinus in Enchiridion, quod « in his duobus contrariis quæ sunt bonum et malum, fallit illa regula dialecticorum, quæ dicit contraria simul in eodem esse non posse ¹. » Ergo sunt contraria.

1. Et gratia hujus ulterius de verbo Augustini.

1. Dicit enim, quod malum non coalescit nisi in bono: et sic malum in bono est: et sic regula dialecticorum fallere videtur.

2. Adhuc, Dionysius dicit, quod malum non est nisi mixtum bonum. Mixta autem licet in excellentiis virtutum sanarum non habeant miscibilia, tamen actu simul habent ea, ut dicit Avicenna. Si ergo malum est mixtum bonum, in illo mixto actu est et bonum malum, quamvis nec bonum sit in excellentiæ virtutum nec malum.


In contrarium dicit Augustini est, sed contra.

quod

1. Non potest intelligi, quod contraria simul sint in eodem. Contraria enim sunt, ut dicit Aristoteles in Prædictamen, et Boetius in Topicus, quæ posita sub eodem genere maxime a se distant, et mutuo se expellunt ab eodem susceptibili. Quæ autem talia sunt, simul esse intelligi non possunt.

2. Adhuc, Augustinus videtur dicere opposita. Dicit enim, quod malum non est nisi corruptio boni: et sic videtur malum esse boni privatio: et si est boni privatio, non potest esse contrarium. Quæritur ergo, Quomodo sit contrarium, et quomodo privatio?

3. Adhuc, Contraria videntur esse directe: si enim accipiantur duo opposita, et duo ad hæc sequentia, sic propositum dicitur de proposito, et oppositum de opposito secundum doctrinam Aristo-


Quast. 2. Ulterior queritur, Si, sicut dicunt Dionysius et Augustinus, malum est in bono substantivatum, non potest esse in bono nisi sit in subjecto: quomodo ergo potest esse contrarium vel oppositum, cum dicit Aristoteles in primo Physicorum, quod subjectum neutri contrariorum est contrarium, sed utriusque susceptibile et salvativum?

Videtur enim esse mirabile et contra philosophiam, quod malum sit boni corruptivum sicut contrarium contrarii, et quod boni sit salvativum et substantivum, et dans ei virtutem pugnandi contra bonum: quae omnia de male et bono dicit Dionysius.

Soluto. Dicendum, quod bonum et malum secundum sua nomina opponuntur ut privatio et habitus, sed secundum suas essentias quas nominant, sive secundum qualitates quas servant, opponuntur ut contraria.


Nec valet argumentum: quia non ut contraria sunt in eodem, nec unum in alio, sed ut privatio est in subjecto, quod retinet aliquid aptitudinis ad habitat et ad actu. Aliter enim cacitas non esset deformitas in oculo, sicut nec est deformitas in lapide. Et propter hoc cacitas dicitur malum oculi, et non malum lapidis.

Et sic patet solutio ad ea quae objecta sunt de contrarietate.

Ad 10 quod obicitur de oppositione privationis et habitus, dicendum, quod privatim duplices habet considerationes. Potest enim considerari ut privatio est, et ut deformitas sive malum est. Et primo quidem modo non privatim in habitu: quia sic nihil est. Cacitas enim, ut dicit Anselmus, non est plus aliud in oculo quam in lapide. Secundo autem modo considerata fundatur in aliquo quod est habitus: et sic cacitas oculi est seditas et malum et turpitudo, et non lapidis.

Ad 10 quod obicitur de regressu, dicendum quod duplex est privatim: perfecta, et imperfecta, ut dicit Aristoteles in
V Metaphysicæ. Perfecta est, quæ privat et poteratiam et habitudinem ad actum et habitum. Et talis privatio est mors, et evertitur perfecta: et de hac non est regressus ad habitum. Et est privatio imperfecta, quæ non privat nisi habitum et habitudinem in parte, et non in toto: et talem privationem dicit malum in moribus. Et ideo a tali privatione potest esse regressus ad habitum.

Ad 10 quod objicitur de relativis, concedendum est. Bonum enim et malum non sunt relativa nisi secundum genus.

Similiter concedendum est, quod non opponuntur ut affirmatio et negatio, sive ut contradictoria.

Ad dictum Augustini in Enchiridion, jam patet solutio. Etenim contraria non sunt in eodem, sed ut opposita ut privatio et habitus, eo modo quod dictum est. Habitudo enim potentiae ad actum boni, quæ est habitudo inferiorum potentiarum ad rationem sive rationis ordinem, dispositione mali, diminuita et imperfecta et corrupta est ad bonum. Et secundum hoc potentia cum habitudine substrata est malo, secundum quod refertur et radicatur in substantia animae secundum partem inferiorem. Et sic nec opponitur malo, nec opponitur bono. Est tamen bonum secundum id quod habitudinis habet esse ad bonum: quia quod est ad bonum, bonum est. Et sic opponitur malo, et non est subjectum ejus. Nec in inconveniens oppositum esse in opposito, quod uno modo est subjectum et alio modo oppositum.

Et sic verum est dictum Augustini: et tamen non fallit regula dialecticorum. Regula enim dialecticorum intelligitur sic, quod opposita ut opposita non sunt in eodem. Dictum vero Augustini instat de his quæ uno modo sunt opposita, et alio modo subjecta. Sic enim omnibus privatio imperfecta est in aliquo sui habitus, secundum quod malum et fœdum est.

Ad 10 quod dicit Dionysius, quod malum est mixtum bonum, secundum quod large sumit mixtum, secundum scilicet quod in mixto virtus miscibillum remissæ est et diminuta et fracta. Et est locutio pro similitudinem et translationem. Bonum enim virtute sua destinatum et remissum et privatum in parte, dicitur mixtum, propter similitudinem destitutionis et remissonis virtutum miscibili in mixto. Unde in argumento illo peccatum est, quod in secundo Topicorum vocat Aristoteles peccatum in problematis, quod est transferre positam locutionem. Non enim sequitur, si aliquam per translationem similia sunt in uno, quod similia sunt in omnibus.

Ad 10 quod loquitur de dicto Dionysii, si malum sit diminutum bonum, dicendum quod sic, sicut probatum est.

Ad hoc autem quod objicitur, quod aliud est diminuens et aliud diminutum, dicendum quod si aliud intelligitur in ratione, falsum est: diminutum enim bonum est diminuens bonum per actum suum. Liberum enim arbitrium cum aversione ab incommutabili bono, est diminuens bonum per suum actum quod est bonum naturale. Elongat enim ipsum ab incommutabili bono, et facit ipsum minus habile. Si autem quandam diminuente illud bonum, dicendum quod ipsum per seipsum, hoc est, per aersionem propriam est diminuens: et sic est status in illo, et non procedit ulterior.

Quod in contrarium objicitur, jam solutum est. Malum enim in actu et habitu contrarie opponitur bono in actu et habitu. Malum autem secundum rationem mali, et bonum secundum rationem boni, ut privatio et habitus opponuntur, sicut jam sæpius determinatum est. Et sic in eo quod est contrarium, alia est ratio contrarii, et alia oppositi ut privatio et habitus: et hoc non est inconveniens.
Ad quæst. 2. 

Malum est regic boni, tunc bonum est in malo : ergo et malum in bono.

3. Adhuc, Malum fundatur in erno quod constat. Aut ergo fundatur in ipso secundum quod est ens, vel secundum quod est unum, vel secundum quod est verum, vel secundum quod est bonum. Non secundum quod est ens : fundatur enim in illo quod corrupit, et non corrupit ens. Eadem ratione non fundatur in eo quod est verum, vel in eo quod est unum. Relinquit ergo, quod fundatur in eo quod est bonum.

4. Adhuc, Corruptione, non est nisi in corrupto : malum autem est corruptionis boni : ergo malum est in bono.

In contrarium est, quod oppositum non est in opposito, nec potest esse quia licet nata sint esse circa idem, tamen unum non potest esse in alio.

Solutum. Sic dictum est in praehabitatione, bonum uniuscujusque est secundum actum connaturalem et proprium ad quem terminatur virtus ejus, ut in I Ethicorum vult Aristoteles : et est in modo, commensuratione, et harmonia ad illum.

Et habet. Sicut Augustinus, quod malum non coalescit nisi in bono : et loquitur universaliter : ergo videtur, quod malum non sit nisi in bono.

2. Adhuc, In XII primæ philosophiae dicit Aristoteles, quod Pythagorici dixerunt malum boni regionem esse : et si
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. VI, QUÆST. 27.

opposita essent in eodem simul: quod esse non potest. Et iste est verus intellectus Augustini.

Pythagorici autem eadem ratione privationem vocabant malum. Et quia privatio relinquit malum cum modo, commensuratione, et harmonia ad formam secundum quam materia receptibilis est forma quae est bonum materie, dicebant malum esse boni regionem: non peccantres in alio, ut dicit Aristoteles, nisi quia eodem receptibilitatem dixerunt esse loci et materie. Hoc enim non est verum, cum locus continet id quod recipit, et sic formaliter se habeat ad ipsum: materia autem ab eo quod recipit, continetur. Et ideo dicebant æquale bonum: eo quod hoc ad æquum terminat modum, commensurationem, et harmoniam. Inæquale autem dicunt malum: eo quod secundum modum, commensurationem, et harmoniam ad æquum non respondet, et ideo indeterminatam relinquit potentiam.

Ad alius dicendum, quod malum fundatur in ente secundum habitudinem ad bonum, ut jam dictum est: sed non fundatur in ipso secundum quod stat sub habitu et actu boni.

Ad alius dicendum, quod hoc modo corruptio omnis fundatur in corrupto, ut dicit Dionysius: quia non corruptitur quid existentium: sed circa existentis corruptur modi, commensurationes, et harmoniae, quibus se habet existens ad optimum.

Quod obicitur in contrarium, jam solutum est.

MEMBRUM III.

Utrum malum sit corruptio boni universaliter?

Tertio quaeritur, Si malum sit corruptio boni universaliter?

Et videtur, quod non.

1. Non enim corruptit id quod relinquit: relinquit autem ens: ergo non est corruptivum entis. Relicto autem ente, sequitur quod sit bonum in quantum est ens. Dicit enim Dionysius, quod «omnia existentia et non existentia participant bonum.» Ergo videtur, quod bonum non corruptit ad minus universaliter.

2. Adhuc, Si visus sequeretur ad subjecti positionem, cætas non posset esse corruptio visus: quia aliter opposita essent simul in eodem. Ergo a similis, quia bonum sequitur ad positionem entis, malum non potest esse corruptio boni: sequitur enim, si malum est, est: et si est bonum, est. Ergo si malum corruptio boni est: et quod corruptum est, non est: sequitur, quod idem sit bonum et malum, et quod idem est et non est, quod esse non potest.


4. Adhuc, Hoc videatur in daemonibus et damnatis, in quibus nihil boni videtur: nec relinquit ibi potentia ad bonum, nec habilitas, nec habitus et actus hujusce novae editionis.

Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XXXV, Art. 3. Tom. XXVII
boni. Et sic videtur, quod non in parte, sed in toto corruptum sit et privatum.

5. Adhuc, Quod impossibile est ad bonum, nullam habet potentiam vel aptitudinem ad bonum, nec habitum, nec actum boni. Daemones impossibiles sunt ad bonum. Ergo nullam habent potentiam, nec aptitudinem, nec habitum, nec actum boni. Quod autem sic se habet universaliter est privatum boni. Ergo videtur, quod malum ad minus aliquod universaliter sit privativum boni.


Sed contra.

In contrarium hujus est, quod secundum comparisonem dicitur malum, pejus, pessimum: quod non posset esse si malum in toto privat bonum: tunc enim positivus diceret rem suam in termino, et sic non haberent locum comparativus et superlativus: ambo enim illi gradus excessum dicunt super positivum.

Solutio. Dicendum secundum Augustinum et Dionysium, quod malum universaliter non potest esse privativum boni in aliquo existentium. Et hujus causa dicta est in objiciendo: quia ex quo relinquitur ens, et ens et bonum convertuntur secundum supposita, sequitur quod sit bonum: et si est bonum, non universaliter est boni ratione privatum. Et hujus causa est, quod bonum dicit intentionem communem, et est de transcendentibus omne genus sicut et ens: et ideo abente separari non potest. Secus autem est in aliis privationibus et habitibus, in quibus habitus non ponit nisi particulare ens et determinatum, ut visus: et illi possunt privare privatione particulari, sicut ens in genere determinatum et specificatum privari potest genere remanente. Bonum enim, ut dicit Aristoteles et Dionysius, est ex una tota et sola causa, malum vero omnifarium. Unde ex particularibus et diversis causis est malum: et ideo non potest privare bonum universaliter: sed privat quod hoc, vel quod illud. Et quod hoc quod privat, non est: simpliciter tamen est: sicut caecus vel mancus, quod hoc quod caeus est, nihil est, simpliciter tamen est: ita privatum habitu, vel actu boni, vel aliqua conditione boni, in quantum tale, non est, simpliciter tamen est, ut dicit Dionysius. Et hoc modo malum nihil est, et privatio est.

Er quod hoc patet solutio ad duo prima. Ex quo enim bonum ex universalis et tota causa est et sola et perfecta, malum autem ex particulari corruptione, sequitur quod nihil universaliter est malum. Et ex quo bonum intentio communis est ab ente inseparabilis, non est simile de bono et visu, et de malo et caecitate.

Er quod dicitur, quod malum non in toto corruptit bonum, verum est.

Et ad objectum in contrarium, dicendum quod licet bonum sit simplex habitus, non tamen est ex una et simplici causa, et una et simplici conditione: et ideo dicitur esse ex una et tota et universaliter causa. Tota autem et universalis est, quæ ex omnibus ad boni rationem facientibus est congregata. Et ex illa parte defectus potest esse in parte, et non in toto: et sic incidit malum. Sicut est videre in visu, qui est bonum oculi, et fit ex una et tota et universalis causa visus, quæ
constituta est ex bona dispositione spiritus visivi clari, non commixti, et ad pupillum directi, et optima dispositione nervi optici, et debita figura et positione et claritate mirinagarum oculi, et debito ordine humoris crystallini. Ex toto enim illo sic congregato fit bonum oculi. Malum autem oculi omnifariaim fit ex quolibet particuli defectu, licet visus sit simplex habitus.

Ad m quod obiectur de damnatis et daemonibus, dicendum quod non universaliter privati sunt bono, ut dicit Dionysius.

Et quod obiectur, quod impossibiles sunt ad bonum, dicendum quod impossibilitas illa dupliciter consideratur, scilicet secundum comparationem ad naturam in qua radicatur, et secundum comparationem ad actum, ut scilicet actus boniformes fiant, ut dicit Dionysius. In prima consideratione non est in eis impossibilitas ad bonum: natura enim intellectualis quantum est de se, ordinabilis est ad bonum. In secunda autem consideratione est impossibilitas ex alia causa, scilicet ex ordine justitiae condamnationis finaliter.

Patet etiam per hoc solutio ad sequens: non enim habent omnimodam impossibilitatem ad bonum.

Ad alium dicendum, quod malum id quod est, est diminutum et corruptum bonum: non tamen extrahit rationem oppositionis, sed a ratione privationis: et ex hoc pugnat contra bonum quod deficit a bono perfecto. In antehabitis enim jam probatum est, quod bonum sub defectu causa mali est.

Ad alium dicendum, quod licet privatio in quantum est opposita habitui, non intendatur et remittatur: tamen in quantum privat causam habitus, intendi potest et remittit. Sic enim non tantum dicit privationem habitus, sed elongationem ab habitu vel a potentia habituali, secum quod privat a bono quod est nullum et optimum potentiae. Bonum enim est indivisio actus a potentia, sicut in antehabitis dictum est.

MEMBRUM IV.

Si malum est corruptio boni, quomodo corrumpat illud, et quod sit bonum illud?

Quarto quaeritur, Si malum est corruptio boni, quomodo corrumpat illud, et quod sit bonum illud?

Videtur autem, quod hoc bonum quod corrumpitur a malo,

1. Non sit bonum gratiae: hoc enim totum tollitur per quodlibet malum mortalis culpæ: bonum autem quod corrumpitur a malo, corrumpitur plus et minus per iterationem peccatorum.

2. Si dicatur, quod hoc sit bonum naturæ, quærô quae sit illa natura? Non enim videtur esse natura intellectus, vel voluntatis, vel liberi arbitrii: haec enim non corrumpuntur in malis: quod palet, quia Dionysius de damnatis et daemonibus dicit, quod « data illis naturalia dona nequaquam ea mutata esse dicimus, sed sunt integra et splendissima. » Ergo videtur, quod malum talium non sit corruptio.

3. Si forte dicatur, quod tria sunt in anima, ut dicit Aristoteles in II Ethieorum, potentiae, passiones, et habitus. Et potentiarum non est corruptio malum, sed passionum quae sunt affectiones ad bonum, et habituum naturalium virtutum: ita quod naturales virtutes dicantur ex naturalibus acquisitis, secundum quod dicit Glossa super Matth. ix, 1 et seq., quod paralyticus ille naturales habuit


XXVII hujusce novae editionis nostræ.
virtutes, quibus portabatur ad Dominum. Videtur non esse verum. Affectiones enim ad bonum et virtutes naturales sepe sunt in malis in peccato mortalì existentibus incorruptæ remanentes: malum ergo non est corruptio talium affectionum et talium habituum.

4. Adhuc, Constat, quod multi Stoicorum fidem non habentes, et in gratia non existentes, qui virtutem ponebant summum bonum, et omnia alia referenda dicebant ad virtutem, affectiones optimas habebant, et virtues non solum morales, sed etiam heroicas: cum tamen non essent in gratia: videtur ergo, quod malum etiam mortalis peccati, talium affectionum et talium habituum non sit corruptio.

5. Si forte quis dicat, quod bonum quod dicitur naturae bonum, non est ipsa animae natura, nec potentia, nec affectio, nec passio, nec habitus: sed est habitudo potentiæ ad bonum et habilitas, quæ in magis corruptur per peccati iterationem. Hæc enim est responsio communis. Videtur hoc non esse verum. Habitudinem hæc comparati et relatio est, et non est nisi in comparato et relato: nec potest corrupti, nisi secundum esse quod habet. Non ergo potest corrupti, nisi in comparato et relato. Comparatum ergo corruptitur per se, et habitudo illa non nisi per accidentem, corruptione scilicet comparati sive relati. Malum autem corruptio est boni per se. Non ergo malum videtur esse corruptio talis habitudinis sive habilitatis.

**Quest. 1.**

**Ulterius queritur, Si corruptio hæc sit una, vel plures?**

Videtur autem, quod una.

1. Unum enim uni opponitur: unum ergo malum unam solam infert corruptionem: est autem una corruptio unius solius corruptio: unum ergo malum corruptit unum solum.

2. Hoc etiam videtur per hoc quod dicitur, Nahum, 1, 9: *Non consurget duplex tribulatio*: sive, sicut dicit alia translatio, non puniet Deus bis in idipsum. Unius ergo mali sive peccati non est nisi unica ademptioni boni.

**In contrarium autem hujus est,**


2. Adhuc, Hoc videtur per Augustinum in libro de *Natura boni*. Dicit enim, quod homo ex peccato inobedientiae quatuor incidit in peinas: et hoc idem etiam dicit Beda, scilicet impotentiam sive infirmitatem, ignorantiam, concupiscientiam, non solum noxiarum, et malitiam sive malignitatem, hoc est, ad malum pronitatem, secundum quod dicitur, Genes. vii, 21: *Sensus et cogitatio humani coridis in malum prona sunt ab adolescencia sua*. Iste enim plures corruptiones sunt: et tamen ex uno orientur peccato: corruptio ergo peccati non est una, sed multa.

**Ulterius queritur, Si bonum naturæ quod corruptitur per peccatum, in toto sit aferibile?**

Et videtur, quod sic.

Finitum enim est: si ergo peccatum unum aliquotam tollit illius boni partem, secundum peccatum æquale primo, tanta tollit, et tertium similis, et quartum: tot ergo possunt esse peccata quæ totum aferunt bonum.

Nec valet solutio quam quidam ponunt, scilicet quod secundum peccatum non tantam tollit quantam primum, sed tollit aliquotam residui, sicut est in divisione in infinitum in continuo. Dicit enim Aristoteles, quod « nihil per aliquid dividitur in infinitum, sed stat divisio acceptis aliquotis per divisionem. »

**Præterea, Non est ratio quære secundum minus tollat quantum primum: cum bonum naturæ magis debile sit ad resi-**
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. VI, QUÆST. 27. 281

stendum secundo quam primo, et peccatum secundum tantæ virtutis sit in corrumpendo quantae primum. Unde dictum istorum figmento est simile.

1. Utelius quæritur, Cum peccatum sit mortale et veniale, utrum quodlibet istorum faciat istam corruptionem? Et, videtur quod non.

Veniale enim compatitur secum bonum gratiae et non corrumpit ipsum: ergo multo magis compatitur secum bonum naturae, ita quod non corrumpit ipsum.

10. Solutio. Sicut in antehabitis dictum est, unumquodque existentium, ut dicit Aristoteles in I Ethicorum, habet connaturalis et proprium naturæ suæ bonum, quod ad ulimum per dispositiones et habitus et organice deservientia et condecorantia ipsum deductum est in naturæ suæ optimo: et actus non impeditus secundum illud quasi felicitas ejus. Propter quod etiam felicitatem hominis in optimo et non impedito actu rationis ponimus secundum felicitatem activam: secundum felicitatem autem contemplativam in optimo et simplicissimo actu intellectus. Ex hoc autem relinquitur, quod uniuscujusque habitudo sit ad sui optimum, quæ quidem habitudo per dispositiones, habitus, organice deserventia et condecorantia perfitur ad optimum: et quæcumque corrumpunt dispositiones, habitus, et organa condecorantia, sunt malum illius: corrumpunt enim habitudinem ad bonum, quæ est bonum uniuscujusque. Et hoc modo peccatum est corruptio boni naturæ: quia adimit et corrumpit habitudinem naturae et potentiae ad optimum. Et per hoc patet quid est illud bonum, et qua corruptione corrumpitur.

11. Ad primum ergo dicendum, quod bonum gratiae non est illud bonum: bonum enim gratiae in toto auferibile est: bonum autem quod corrumpitur malo, ut dicit Augustinus, non in toto est auferibile.

12. Ad alium dicendum, quod natura intellectus vel voluntatis dupliciter consideratur, simpliciter scilicet, et secundum quod substrata est habitudini ad optimum. Et primo quidem modo non corrumpitur, sicut dicit Dionysius. Secundo autem modo corrumpitur per peccatum per corruptionem talis habitudinis in ipsa: quia illa est bonum ejus.

Ad alium dicendum, quod potentiae, affectiones, et habitus ex naturalibus acquisita simpliciter considerata non sunt bonum naturæ quod corrumpitur per peccatum: sed potentiae sub habitudine ad optimum acceptae, et affectiones et dispositiones ad optimum, et habitus ut rationes in modum naturæ consentanei ad optimum, secundum quod etiam dicit Philosopher, quod virtus est dispositio perfecta ad optimum, ut coadjuvant habitudinem ad bonum, sunt aliquid boni naturæ: et contraria istorum sunt mala. Et hoc modo quod sunt aliquid boni naturæ, adimuntur et corrumpuntur per peccatum, et non sunt in malis nisi diminuta et corrupta. Et quod dicit Glossa, quod paralyticas habuit virtutes naturales dicendum quod cum dicitur, "virtus naturalis", adjectivum "naturalis" diminuit rationem boni in virtute. Dicit enim Aristoteles, quod virtus in bono est extremum, licet in passionibus et operationibus in quibus est, sit medium.

Et per hoc etiam patet solution ad sequens. Et ideo dicit Augustinus in libro de Doctrina Christiana, quod "si virtutes nobis persuasent, ut eam propter se amemus, etiam ipsas virtutes amare desistimus: quia cum sint ad alium in eo quod virtutes sunt, illo non amato ad quod sunt, etiam ipsae amari non possunt: tamen tota ratio amoris ejus quod propter alium diligatur, fit in eo propter quod diligatur." Unde patet, quod Stoicorum et aliorum virtutes sunt imperfectæ, et diminutum et ademptum est in eis bonum habitudinis ad optimum.

Ad alium dicendum, quod in veritate habitudo illa per se accepta non corrumpitur, sed in comparato: sed compara-
tum secundum se non est oppositum ma-
lo peccati: et ideo non corrumpitur hoc
modo a peccato: sed vere loquendo et
proprie potentia naturalis secundum quod
substat habitudini ad optimum, per cor-
ruptionem habitudinis corruptitur, sicut
oppositum corrumpitur ab opposto. Di-
cit enim Aristoteles in V Physicorum,
quod id quod in motu corruptitur, du-
plex est, scilicet quod corruptionis subjici-
tur, et quod in motu abjectitur ut con-
trarium. Potestia ergo corruptitur ut
subjectum: habitudo autem ut contra-
rium.

Ad quest. 1. An in quod ulterior queritur, Si cor-
ruptio haec sit una, vel plures?

Dicendum, quod in veritate una, et
co quod unius est. Est autem plurium ad
constitutionem unius convenientium, sic-
ut modi, speciei, et ordinis, quae sunt
unius, et ad unum conditiones. Et sic
dicitur in libro de Causis, quod intelli-
gentia plures per influentialia a prima
causa accipiens bonitatis, non multipli-
catur, sed unitur: quia per omnes illas
magis ordinatur ad unum, et simplificat
in illo. Ita habito ad unum multis ad
unum juvantis eam non multiplicatur,
sed potius uniformatur. Et si intelligitur
quod dicitur Nahum, 1, 9, quod non con-
surget duplex tributatio. Una enim ab
uno et unius tribulatio est, licet secun-
dum plura fieri possit.

Ad object. 2. An in quod objectur de Augustino et
Beda de quatuor penes, dicendum, quod
illae quatuor ex uno sunt et unius in com-
muni, licet secundum plura ordinabilia
secundum aliud in quatuor dividantur.
Bonum enim animae est, ut dicit Dionys-
sius, secundum rationem esse, et malum
ejus est esse contra rationem. Corruptio
enim potest esse in obedienti ad rationem
secundum facultatem obediendi: et sic
corrupitio ejus est infrimentis, quae est dif-
ficultas ad bonum agendum. Potest esse
in participando aequaliter ratione, sive
ordine rationis: et sic corruptio ejus erit
ignorantia. Potest esse ex movente
contra rationem: et sic corruptio erit
concupiscencia. Potest esse ex privatione
ordinis ad finem rationis: et sic erit ma-
litia. Et quia haec quatuor in omni pec-
cato sunt secundum aversionem ab in-
commutabili bono, et conversionem ad
commutabile bonum, propter hoc haec
quattuor penes sunt omnibus peccati, et
sunt penae unius et ab uno: sed secun-
dum diversa quae sunt in uno, multipli-
cantur in quatuor. Et quod quidam di-
cunt, quod ista accipiantur secundum
aversionem ab incommutabili bono in
quo sunt potentia, scientia, bonitas: et
quod per aersionem a potentia incidim-
us in infirmitatem, per aersionem vero a
scientia vel sapientia in ignorantiam,
per aersionem vero a bonitate in malitiam,
et per perversitatem appetitus abstracti a
bono incommutabili incidimus in con-
cupiscientiam: secundum aptionem
quidem satis bene dictum est, sed
non dicit veram causam. Vera enim cau-
sa est, quia ordinabile ad bonum ratio-
nis dictis quattuor modis a qualibet pec-
cato vitiatur.

An in quod ulterior queritur, Utrum

bonum naturae in toto sit auferibile?

Dicendum, quod non. Et causa quam
assignat Augustinus, bona est, scilicet
quod remanente subjecto semper rema-
net ordinabilitas ad bonum, sine qua nec
esse nec intelligi potest subjectum, et
infinite se habet ad ipsum secundum
virtutem. Malum autem quantumque
multiplicetur, relinquuit subjectum,
et per consequens relinquuit ordinabilita-
tem ad bonum, quae est bonum naturae:
et ita non universaliter tollit bonum. Et
ideo dicit Aristoteles in III Ethicorum,
quod malum si universaliter malum sit,
etiam seipsum destruat. Ratio tamen in-
ducta de secundo et tertio malo, de ne-
cessitate procedit. Et solutio quam dixe-
runt antiqui, figmentum est: et causa
vera est qua dicta est, scilicet quod ma-
lum subjectum relinquuit, et ad bonum
ordinabilitatem. Unde sicut in continuo
vera causa divisionis in infinitum est, quod omnis divisio quantumcumque multiplicetur, relinquit formam continui in divisio: ita vera causa est, quod numquam adimi potest universaliter bonus per malum, quia omnis adempit boni per malum quantumcumque multiplicetur, semper formam boni reelin-quit in adempto. Iste est intellectus Augustini.

3. Ad id quod quaeritur de veniali, descendit quod non corruptit bonum. Et hoc est ideo, quia non proprie est malum, sed dispositio ad malum: et ideo disponit ad hoc, ut facilius per mortale sequens, bonum corrupatur, et sic aliquid factit ad corruptionem.

**MEMBRUM V.**

_Utrum malum in omnibus corporalibus et spiritualibus sit per unam rationem, vel diversas?_

QUINTO quaeritur, Utrum malum in omnibus corporalibus et spiritualibus sit per unam rationem, vel diversas?

Et videtur, quod per unam.

1. Dict enim Dionysius, quod malum Angeli est contra deiformem intellectum esse secundum corruptionem modi, commensurationis, et harmoniae. Malum animae contra rationem rectam esse: et iterum secundum corruptionem modi, commensurationis, et harmoniae ad rectam rationem. Dict adhuc, quod bonum corporis terminatio partium est ad formam corporis: cujus malum est turpitudo, vel infirmitas, vel defectus: et hoc iterum non est nisi corrupit modi, commensurationis, et harmoniae ad formam. Et generaliter considerato

uniusquisque bono, quo, secundum quod ante habitum est, promovetur et dispo- nitur ad ultimum in quo est virtus ejus. Et extremum in hono malum esse non potest, nisi infirmitas ad illud per corrupiionem modi, commensurationis, et harmonie ad ipsum. Videtur ergo, quod una ratione malum sit in omnibus.


IN CONTRARIO hujus est, quod


2. Adhuc, Objiciunt quidam per Dio- nysium dicentem in libro de Divinis nomi- nibus: « Erit malum ad omnis completionem conferens, et toti non imperfectum esse per seipsum largiens 1. » Quod autem per seipsum perfectum esse largitur, non potest esse corruptionem modi, commensurationis, et harmoniae. Per unam ergo rationem non dicitur de univer- so et de uno quoque.

Adhuc quaeritur, Si bonum possit esse Quoet. 1. sine malo?

Et videtur, quod non.

1. Virtus enim sive monastica sive po- litica, sive etiam heroica, media semper est duarum malitiarum: medium autem

---

1 S. Dionysius, _Lib. de Divinis nominibus_, cap. 4.
sine extremis esse non potest: ergo bonum virtutis sine malo esse non potest.

2. Adhuc, Si bonum est indivisio actus a potentia, bonum est terminativum potentiae ex eo privatione ad actum, et sine tali potentia esse non potest. Privatio autem, ut dicit Aristoteles in fine primi Physicorum, semper imaginatur ad malificium ab aliquo proponente intellectum. Dicit enim privationem actus qui est bonum potentia. Quod autem dicit privationem boni, malum est: et sic bonum universaliter sine malo esse non potest, ut videtur.

3. Adhuc, Aristoteles in XII prime philosophiae ex Pythagora induct, quod boni regio malum est, sicut et locus mali bonum. Ergo non est recepito boni nisi malum sit: bonum ergo ad minus secundum participationem dictum, non potest esse sine malo.

Uterius quæritur, Si universitas sive mundus esset melior, si nullum esset malum, sed omnia essent bona et æqualiter bona?

Et videtur, quod non.


Uterius quærit Dionysius, Quomodo providentia existente in Deo, permittitur malum fieri, ex quo ipsum corruptio boni et pulchri est?

Artifex enim homo provisiva virtute artis suæ non permitit malum fieri; quoc corrumpit pulchrum et bonum in his quæ sunt ab arte sua. Cum ergo Deus sit omnipotentis, cui nihil est impossibile, videtur quod non debere permittere malum, quod est corruptio pulchri et boni que sunt in operibus suis.

1 Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XLVI, Art. 9. Tom. XXVI hujusce

Ad 10 autem quod obiecitur in contrarium, dicendum quod malum non con- fert ad deorem universi nisi per accidentem, scilicet secundum quod opposita juxta se posita magis elucescunt: cùm tamen unum oppositorum nihil conferat alteri, sed ex comparatione unius ad alterum in forma propria magis elucescit. Ita malum juxta bonum positum, facit magis videri commendabile, appare turpitudine mali.

Ad 10 quod obiecitur de Dionysio, dicendum quod contra mentem auctoris inductur. Dionysius enim utitur illo tamquam conclusione ad inconveniens. Si quis enim dicit, quod malum est ens, et contrarium bono, sequitur, quod sit unius contrarii corruptio secundum seipsum dat generato formam et esse, ita corruptio boni erit generatio mali, et secundum seipsum dabat formam et esse unicuique mali, et erit malum secundum se existens, sicut nigrum, et sicut frigidum, et toti generato largiens esse non imperfectum, sed perfectum et plenum: quod impossibile est, cum malum sit corruptio esse, secundum quod esse definitur a Boetio in Consolatione philosophiae: «Esse est quod ordinem retinet servatque naturam.» Sic enim esse est uniuscujusque essentiae proprius actus in eo quod est, et est bonum ejus quod est.

Ad 10 quod ulterius quaeritur, Si bonum possit esse sine malo? Dicendum, quod esse et essentia boni penitus separata sunt a bono.

Et ad id quod obiecitur de virtute morali quæ media est duarum militiaorum, dicendum quod medium duplex est, scilicet in ratione medii tantum existens, et hoc medium est vel per æque distantiam, vel per participationem extremorum potentia vel actu existentium in medio, sicut in fusco et pallido aliquid est albi et nigri. Et tale medium non potest esse sine extremis. Et est medium quod secundum quid medium est, secundum esse tamen et essentiam extremum est. Et tale medium est virtus, quæ non est medium, nisi secundum quod est ordinatrix passionum et operationum: secundum esse tamen et essentiam extremum est, nihil de esse vel essentia habens de extremis: et tale potest esse sine extremis, sicut æquale sine inæquali.

Ad 10 autem dicendum, quod cum dicitur, «Bonum est indivisio actus a potentia,» potest esse indivisio tribus modis. Vel sic, quod idem sit esse et quod est, sicut in Deo. Vel quod simul sint semper, et potentia non antecedat actum, sicut in generalibus, et in corruptibilibus, et in mobilibus. Vel sic, quod per conjunctionem actus ad poten-
tiam perficiatur potentia secundum esse et bonum. Et quomunque modo dicatur, esse boni semper est secundum intellectum et actum sine privacione, et nihil accipit ab ipsa: et sic bonum semper est sine malo. Sed malum nec est, nec intelligentur sine bono. Et hoc est dictum Aristotelis de potentiorne intellectus: quia privationem non imaginamur, nisi per boni maleficium: et ideo etiam privatio proprium principium entis non est, licet per potentiam in qua est, principium quodam motus sit. Omnis enim motus maxime ad esse et formam, maleficium privationis permixtus est.

Ad quod dicendum, quod malum non est regio boni, nisi cujusdam, scilicet quod in materiam recipitur: et tamen ab illa receptione receptum nec trahit esse, nec essentiam, nec rationem, sed secundum hæc omnia separatum est ab illo.

Ad 10 quod ulterior queritur, Si mundus esset melior si non esset malum?

Dicendum quod melius dicitur duobus modis. Dicitur enim melius, quod pluribus rationibus est bonum, quam quod paucioribus. Et dicitur melius, quod intensiorem et summo bono similiorem habet bonitatem. Et hoc secundo modo procul dubio mundus melior esset si non esset aliquod malum in ipso: tunc enim similior esset summo bono, in quo nihil est. Primo autem modo melior est mundus cum malo, quam sine malo. Et de hoc a Sanctis assignabant quato raciones:

Prima est, quod eminentius elucescit bonum et commendabilius efficitur.

Secunda est probatio boni: hoc enim non probatur nisi in impugnatione mali, sicut patientia Laurentii probata est malo persecutionis Decii.

Tertia est exercitium boni, sicut malo haereticorum exercitatum est studium sancorum Doctorum et proiectum ad magnam subtilitatem indagatæ veritatis.

Sicut etiam dicit Aristoteles in II primum philosophia, quod non solum debemus gratias his quorum opinionibus communicamus de veritate, sed etiam his qui superficialiter aliquid enunliaverunt de ea: eo quod habitum nostrum præinstrucerunt, et ad quærendum præexcercitaverunt.

Quarta est ratio ordinis, quæ maxima est, et est justitiae. Si enim non esset malum, non esset prána comprimens et ordinans malum: quod est maximum bonum ordinis justitiae politicae. De quo dicit Ambrosius, quod fur in patibulo, et Judas in inferno pulchri sunt ordine justitiae, sicut gemmula carbunculi in auro. Et ideo dicit Augustinus, quod « sicut melodia ornatur antithesis, hoc est, contrapositionibus silenti et toni: ita mundi diversitas ornatur contrapositionibus boni et mali. »

Omnes tamen istæ rationes non probant, quod per se malum operetur ad bonum, sed per accidentes tantum.

Et per hoc patet solutio ad omnia quæ quaesita sunt de hoc.

Ad dictum Dionysii quod in contrarium adducitur, dicitur quod malum dicitur incausa: quia non potest causam efficientem habere, sed potius deficientem: nec finalem, quia a privacione finis dicitur: nec formalem, quia forma est fines: et si habet materialem ut subjectum, talis materia causa non est: ex hoc enim quod subjectum est, potius defectavit a virtute causandi, quam causet. Involuntarium autem dicitur: quia cum bonum sit quod desideratur ab omnibus, et voluntas desiderium quoddam sit, nihil respicies ad malum potest aliquid velle. Non intentum autem dicitur: quia cum bonum sit quod desideratur ab omnibus, et voluntas desiderium quoddam sit, nihil respicies ad malum potest aliquid velle. Insecundum autem dicitur: quia nullius esse generativum est, sed potius corruptivum. Pro-

1 S. Augustinus, Lib. XI de Civitate Dei, cap. 18.
prium enim boni est, quod sit diffusi-

um esse, multi autem quod sit esse pri-
vatium. 

Pigrum vero dicitur: quia a
motu est retractivum, sicut frugis dicit-
tur pigrum, quia ligat membrum motiva.

Et si objicitur, quod Aristoteles dicit
in III Ethicorum, quod ridiculum est di-
cere, quod nos honorum nostrorum si-


cus causa, et malorum non simus causa:
et sic malum causam habet.

Dicendum, quod Aristoteles dicit ibi
malum id quod est malum sicut malus
actus et mala delectatio, in quibus mo-
vet efficientem, ut dicit Dionysius, ob-
seura resonantia boni, qua est in bono
commutabili cum aversione ab incommu-
tabili bono. Malum autem in quantum
malum, nihil movere potest nisi deficien-
tem, ut in praehabitum dicitur est.

Pem hoc jam patet solutio ad duo se-
quentia. Malum enim non confert ad
pulchritudinem universi, nisi per acci-
dens, et per se quidem horribile est et
fugiendum. Et si desideratur aliquando,
hoc est vale per accidens, scilicet quod
alicui resonantia boni conjunctum est,
qua conjuncta mala vocat Aristoteles in
II Ethicorum, sicut in adulterio, in quo
movet delectari in alia: cui conjun-
cium est quod fit cum injuria proximi,
et cum corruptione legis et ordinis: et
ideo talia dicuntur nox nominata mala:
quia in ipso nomine suo concepientur
corruptionem.

\[\text{Ad d quod quaerit Dionysius, dicens:}\]

dum quod malum secundum influentiam
potentia quae a Deo est in creatum, ab
ipso non fit. Sicut nec claudicatio in
quantum est claudicatio, non fit a vi
gressibili, ut praehabitum est: sed si po-
tius a tibiae curvitate vel dislocatione di-
vertente se a rectitudine motus virtutis
gressibilis. Et prohibere hoc vel impedire,

esse auterre commutabilitatem a creato:
et hoc esset auterre naturam vel natura-
lem defectum ab eo quod creatum est:
et hoc esset creatum facere increatum:
quod esset contra ordinem universi. Et
hoc non est summum boni proprium. Nec
artifex pulchrum et bonum faciens in
arte, auterat a ligno in quo operatur quod
scissibile est vel frangible: cum tamen
per hoc artificiatum sepe divertat a bono
et pulcro artis: sed cavet, ne ex arte
fœdem et malum in artificiato proveniat.
Sic etiam Creator a nullo auterat naturam
propriam, sed omnibus largitur pul-
chrum et bonum secundum propriam
uniuscujusque analogiam, ut dicit Diony-
sius. Et si incidit malum, ordinat illud
modis qui praehabiti sunt, ne fœdem om-
nino remaneat, sed ad pulchritudinem
conferat universi. Et hoc est quod dicitur,
Ecli. xliii, 23 et seq: Quam desiderabi-
lia omnia opera ejus! et tamquam scin-
tilla quæ est considerare. Omnia hæc vi-
vunt, et manent in sæculum, et in omni
necessitate omnia obedient ei. Omnia du-
plicia, unum contra unum, et non fecit
quidquam deesse.

**QUÆSTIO XXVIII.**

De comparatione istorum trium ad invicem, et ad ens, utrum se-
licet ens, unum, verum, et bonum convertantur?

Deinde quaeritur de comparatione istor-
rum trium ad invicem et ad ens.

Dicitur enim committer, quod ista
convertuntur.
Et videtur hoc esse falsum: quia
1. Quae convertuntur ad invicem, quae prima sunt et utrumque est antecedens et consequens ad reliquum. Sed unum et ens ad invicem ita se habent, quod unum est antecedens ad ens, et non e converso. Videtur ergo, quod non convertuntur. Probatio autem hujus est, quod sequitur, si unum est, ens est: sed non e converso, si ens est, unum est: quia multum est ens, et non est unum. Ergo non convertuntur ens et unum.
3. Adhuc, In libro de Causis dicitur, quod ens sit per creationem, unum autem, verum, et bonum per informationem: et quae sic se habent, non convertuntur ad invicem: ergo ens, unum, verum, et bonum, ad invicem non convertuntur. Et ratio dicti Philosophi est, quod id quod nihil ponit ante se ut sui principium, necesse est si fit, quod fiat ex nihilo: et quod fit ex nihilo, creatum est: ens autem nihil ponit ante se: ens ergo creatum est, et est primum quod fluat a prima causa: unum autem, verum, et bonum, determinant ens, et dicunt ens forma unitatis, veritatis, et bonitatis determinatum et formatum: oportet ergo, quod siant per informationem: et sic videtur, quod non convertuntur.

In contrarium hujus est,
2. Si quis dicit, quod haec convertuntur secundum supposita, et non secundum intentionem. Videtur falsum esse: unitivum enim et uniens est faciens esse: et sic unum est in intentione entis, sive quo non est id quod est. Unde omne quod est, ideo est, quia unum est, ut dicit Boetius.

Similiter videtur verum in intentione unius et entis esse. Omne enim quod est, et quod unum est, ideo est et unum est, quia verum est et verum esse habet: ergo in intentione entis et unius videtur esse verum. Quod ex opposto probatur: quia falsum nec est, nec unum est. Et ex hoc eodem sequitur, quod verum sit ante unum et secundum intellectum.
Eodem modo oblicitur de bono. Bonum enim, ut dicit Dionysius, diffusivum esse est et vocativum: diffusivum autem est ante diffusum: et sic bonum videtur esse ante ens et unum et verum, et non convertitur cum ipsis.
3. Adhuc, Proclus dicit, quod unitivum salvativum est, salvativum autem bonum: unum autem unitivum est, et unitando salvat: ergo unum principium est, quo unum est id quod bonum est, et sic unum erit ante bonum.
4. Adhuc, Non contendit ad bonum nisi quod est ens, unum, et verum: vide-
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. VI, QUÆST. 28.

Solutio. Dictendum, quod ista quatuor, ens, unum, verum, bonum, convertuntur secundum supposita, sed non secundum intentiones nominum: quamvis unumquodque ipsorum aliquote modo inducat rationem alterius secundum modum existendi quem habet. Unde etiam unum, verum, et bonum, non addunt super ens nisi modos quosdam existendi, vel qui consistunt in negatione vel in effectu consequente. Tamen primus intellectus est entis, circa quem ut modi quidam essendi ponuntur intellectus aliorum, scilicet unius, veri, et boni. Est enim primum ens ut objectum est. Esse autem entis potest accipi ut absolutum, aut relatum ad ipsius esse principium. Si accipitur ut absolutum: tunc est intellectus esse et entis. Si accipitur ut principium esse relatum: aut referatur ad principio formale, vel finale: licet enim hoc unum sit, tamen intentiones principiandi non sunt unum. Si referatur ad principium formale: aut referatur ad ipsum secundum actum proprium formalis principii, aut secundum actum consequentem. Si primo modo: sic est intellectus unius: proprius enim actus principii formalis est terminare id quod est: terminatum autem esse individuum est in se, et ab aliis divisum per hoc ipsum, quod in esse terminatum est. Et sic patet, quod proximus intellectus ad ens, est intellectus unius. Si vero referatur ad actum consequentem formalis principii, intellectus consequens est, quo discernitur in esse. Et iste est intellectus veri. Et quod dico, quo discernitur, secundum habitum intelligitur hoc quod discernibile est in esse: et ideo intellectus veri conseguitur intellectum entis et unius. Si autem referatur ad principium finale: tunc est intellectus boni. Et quia ista quatuor in omni sunt quod est, et in causa, et in causato, et in universali, et in particulari, nec potest aliquid intelligi esse nisi statim occurrant ista quatuor innese ipsi: ideo ista quatuor convertuntur secundum supposita: et ideo dicit Dionysius, quod «non est aliquid existentium quod non participet uno, et quod non participet bono.» Et per eamdem rationem non est aliquid existentium quod non participet vero: quia esse uniuscujusque sive causæ sive causati, sive principii sive principiati, sive particularis sive universalis, sive substantiae sive accidentis, sive potentiae sive actus, secundum modos essendi significatur per unum, verum, bonum: absolutum autem significatur per ens.

Hic habitus, facile est respondere ab objecta.

Ad tira enim prima jam patet solutio. Unum enim, verum, bonum, non antecedunt ad ens, nec sunt secunda creatae, nec sunt per informationem dicta propter naturam aliquam suppositam quam addant super ens, sed propter modum essendi quem procul dubio ponunt circa esse entis.

Ad aliud dicendum, quod eo quod addunt super ens, forma oppositionis determinantur. In hoc autem est modus essendi, et non natura aliqua, ut jam dictum est.

Et per hoc etiam patet solutio ad sequens.

Ad id quod objectur in contrarium, id object. dicendum quod dictum Boetii non probat, quod convertantur secundum intentiones, sed secundum supposita tantum: modi enim illi essendi a nullo esse separabiles sunt.

Ad id quod ulterius quaeritur de dicto object. quorundam, dicendum, quod licet ista non convertantur secundum intentiones, tamen secundum aliqua actum ipsorum unumquodque istorum se habet ad alterum ut principium: sed hoc est in aliquo esse, et non inesse simpliciter. Unde unum constitutivum est alicujus esse, sed non esse simpliciter: sicut verum in principio constitutivum est esse.
D. ALB. MAG. ORD. PRÆD.

in principio, et bonum in causa diffusivum est esse in causato: esse tamen simpliciter est ante quod libet istorum.

Ad object. 3.  
Ad dictum Proeli dicendum, quod unum per actum quendam est ante bonum. Si autem modi essendi considerentur quos dicunt unum et bonum, tunc convertuntur ad invicem secundum supposita, et unum per actum illum et nomen et rationem boni induit.

Ad ultimum concedendum est. Intellectus enim entis et unius et veri sunt ante intellectum boni, ut paulo ante dictum est.

QUÆSTIO XXIX.

Secundum quam intentionem unumquodque ipsorum, scilicet ens, verum, et bonum, de Deo dicatur?

Deinde quæritur, Secundum quam intentionem unumquodque istorum de Deo dicatur?

Et quia jam habitum est de ente et vero in quæstionibus de essentialitate et veritate divina, ideo hic quæremus de unitate divina primo, et de bonitate divina secundo.

De unitate divina quæremus duo, scilicet an Deus unus sit?

Et secundo, An unitas ejus compatitatur aliquam secum pluralitatem?

MEMBRUM I.

De unitate divina.

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS I.

Utrum Deus sit unus, vel plures dii1?

Primo ergo quæritur, Utrum Deus unus sit?

dicit Avicenna, est, quae nec acta, nec potentia, nec opinione communicabili est. Talis ergo unitas erit unitas divinae naturae. Est enim alicui actum unum, potentiam tamam plura ut continent divisibile, et ut sol, et luna, et caetera incorruptibilis cælestia, quae sunt ex tota materia sua. Et alicui est actum plura, ut homines, et caetera quæ participant unam speciem, secundum quod dicit Porphyrius, quod « participatione specieorum plures homines sunt unus homo. » Aliquid actum nihil est, et tamen opinione multiplicabile est, ut domus heptangula qua forte nulla est, opinione tamen et arte multae fingi possunt. Et sic procedet ratio inducta, quod Deus unus est, ita quod nec actu, nec potentia plures esse possunt.

3. Adhuc, Boetius in libro de Trinitate: « In Deo nulla est diversitas, nulla ex diversitate pluralitas, nulla ex accidentibus multitudinis. Deus enim a Deo nullo differt, nec accidentibus, nec substantialibus differentias. » Ubique ergo nulla est differentia, nulla diversitas, quare nec numerus. Si nullo modo numerus, nec numerus realis, nec potentialis, nec secundum opinionem numerus esse potest: et ita videtur, quod Deus sit unus solus.

4. Adhuc, Rationale ducente ad inconvenientes probatur idem. Divinitatis non est aut communicabilis, aut incommunicabilis. Si incommunicabilis est, sequitur quod unus solus Deus sit. Si communicabilis, detur quod communicetur pluribus: tunc plures erunt dui substantiali, in quibus divinitates plures erunt secundum esse et essentias. Aut ergo differunt ab invicem, aut non. Si differunt, aliquid habet unus quod non habet alter, et est bonitas et perfectionis. In nullo ergo eorum summa perfectio est, quod est contra rationem nominis: nomen enim Dei omnis perfectionis perfectissimum. Si dicatur, quod unus est ab alio, sicut poetae finxerunt. Contra: Unum esse ab alio nisi in divisibili substantia intelligi non potest. Si ergo unus Deus est ab alio, sequitur quod indivisibilis substantia intelligi non potest. Si ergo unus Deus est ab alio, sequitur quod divisibilis substantia sit quilibet ipsorum: et ex hoc sequitur, quod hoc nomen, Deus, non dicat simplicissimum et primum principium: et hoc est inconveniens. Omnes enim primum principium et simplicissimum dixerunt esse Deum et causam primam esse. Relinquitur ergo, quod unus sit solus Deus, et quod unitas ejus nullam admittat pluralitatem.

5. Adhuc, Omne quod agitur in numerum, aptitudine divisionis agitur in numerum: quod dicit Aristoteles in III Physicorum: quia numerum cognoscimus divisione continui. Et Damascenus dicit, quod «differentia divina est causa numeri. » Si ergo plures dui possunt esse vel opinari, oportet quod divinitas sit talis natura que dividi possit aliquo materiali diviso: et ex hoc sequitur, quod Deus esset compositus ex materia et forma, et ex universalis et particularis, quod est contra intellectum Dei: sic enim sequetur quod nec primum esset, nec principium, nec Deus, nec prima causa omnium. Ex intellectu ergo est nominis Dei, quod nec intellectu, nec potentia, nec actu, nec opinione plures sint, sed unus solus Deus. Si enim opinione plures essent, cum opinio non formetur nisi ex opinabili, quod aptitudine sua probabilis habet rationem, sequetur quod aptitudine naturae haberet pluralitatem: quod falsum est.

IN CONTRARIUM hujus est, quaedam contra.

2. Adhuc, Hermes Trismegistus in libro suo de Causis, de Aëgyptiis dicit, quod in tanta communitate deorum, dii speciales tam a diis quam a deabus inventi sunt. Ergo Philosophi opinati sunt plures esse deos. Et constat, quod Philosophorum opinio non fuit sine opinabili ratione: ergo ad minus opinabile est plures esse deos: et hoc ex aptitudine divinæ naturae.


Solutio. Procul dubio unus solus Deus est essentialiter, nec actu, nec potentia, nec opinione sapientis multiplicabilis in plures essentialiter. Et si aliquis plures esse dixerit deos essentialiter, dixit hoc non intelligens quid diceret, sicut dictur in Psalmo xiii, 1: Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus: quod non diceret nisi insipiens esset, ut dicit Anselmus.


Dictur etiam Deus nuncupative, sicut statuae fictae ab homine dixi dicuntur: cum nihil habeant divinitatis, nec per essentiam, nec participationem: sed opinio erronea finxit ob generationem eorum qui participative dixi diebantur. Et hoc nomen, Deus, dicitur de illis omnino æquivoce, et non per prius et posterius, sicut animal æquivoce dicitur de homine, et de eo quod pingitur, sive de idolo quod non habet nisi hominis figurae et nullam hominis virtutem vel operationem. Ideo, Sapientia, xiv, 21, dicitur: Incommunicabile nomen, scilicet divinitatis. Et, Jeremia, x, 8, dictur, quod pariter insipientes et fatui probabuntur, scilicet statuantes plures esse deos: doctrina vanitatis eorum lignum est, hoc est, per doctrinam.

4 Cf. Matth. iii, 17; Luc. iii, 22; Joan. i, 32 et 33.

2 Cf. Psal. lii, 4.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. VI, QUÆST. 29. 293

Auctoritates autem et rationes primo indactæ ad hoc, concedendae sunt.

Ad i. Quod objicitur in contrarium, dicendum, quod consignificatum plurale non ponitur circa Deus essentialiter dictum, sed participativo. Unde etiam, Genes. iii, 5: Eritis sicut dii : statim determinative dictum additur, scientes bonum et malum, hoc est, divinatatem participantes in hoc quod habebitis omnium scientiam. Unde etiam dicit Augustinus, quod non est credendum, quod homo divina ratione praditus putaverit se esse aequalem Deo in natura : sed aliquid altum petit in participazione divinae proprietatis, ad quod (sicut dicit Anselmus) pervenisset si stetisset.

Membri Primi

Articulus II.

An unitas divina aliquam admittat pluralitatem?

Secundo quaeritur, An unitas divina aliquam admittat pluralitatem, sicut est unitas universalis, quod totum est in quolibet suorum particularium, et totum extra ipsum?

Et videtur quod sic : quia


2. Adhuc, Probatum est in libro de Causis, et ab Avicenna, et ab Algazele, quod proprietas præcipua præfus est, quod est in eo idem esse et quod est. Et hoc dicit Boetius in libro de Hebdomadio, et in libro Trinitate. In ente quod est primum prædictum de omnibus, idem est esse et quod est. Ergo ipsum est primum. Prima probatur ex hoc, quod
resolutio stat in ente: resolutio autem non stat in ultimo nisi in simplici. In simplici autem oportet, quod idem sit esse et quod est: quia alter non esset simplex. Cum ergo in ente stat resolutio, videtur quod ens sit simplex: et sic videtur, quod ens universale prædicatum de omnibus sit Deus: et cum hoc admittat pluralitatem magnam, cum tamen unum sit, videtur quod unitas divina pluralitatem admittat.

3. Adhuc, Huic universali quod est ens, convenire videtur quod dicit Gregorius, scilicet quod est intra omnia non inclusum, et extra omnia non exclusum. Patet enim, quod intra omnia est, et per hoc non excludivit quin extra omnia sit totum secundum esse et potentiam. Videtur ergo cum sibi conveniant proprietates essentiae divinae, quod ipsum sit esse divinum: proprium enim convertible est cum suo subjecto: et cui convenit proprium, convenit etiam subjectum.

4. Adhuc, Omne causatum in sua causa formalis est per modum cause, et non per modum causati. Cum ergo Deus omnium causa sit formalis et efficiens et finalis, omnia sunt in ipso per modum cause, et sic unitas ejus aliquam admittit pluralitatem.


Videtur ergo, quod unitas divina esse pluralitatem maximam admittat.

Ut erit quæritur, Si admittat pluralitatem personarum, et si hoc possit intelligi?

Et videtur, quod non.

1. Communis enim animi conceptio est omnem naturam communem distincta habentem supposita, secundum esse dividit in illis: quia alter suppositum non esset principium distinctionis et individuationis, quod est contra omnem intellectum: quia nihil est principium distinctionis et individuationis nisi suppositum: cum hoc solum distinctum sit per proprium, et quod sit principium distinctionis in natura una et non in alia, hoc non est intelligibile, cum idem eodem modo se habens semper facit idem.

2. Adhuc, Distinctum in supposito, distinctum est in esse suppositi. In divina natura distincta sunt supposita. Ergo distincta sunt in esse suppositorum. Distincta in esse, distincta sunt in essentialia, cuius actus est. In divina natura distincta sunt supposita. Ergo distincta in esse suppositorum: ergo distincta in

---

4 Cf. Supra, Quæst. XX, Quæst. incid.  
5 Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Senten-
essentiis. Et ita videtur, quod tres personae sicut distinctae sunt in esse personali, ita distinctae sint in essentiis: et sic divina unitas pluralitatem suppositorum sive personarum non admittit.

In contrarium:

1. Objicit Richardus in libro de Trinitate, supponens, quod in omnibus modis essendi perfectius Deo attribuendum est, et imperfectius removendum ab eodem. Modus autem essendi est modus essendi particulariter, et modus essendi universaliter: et particulare secundum esse nihil ambit extra se, universale autem ambit multa: et hic est nobilior modus essendi, quia communicabile medium est incommunicabile. In universalis autem sunt duo, scilicet quod est in multis, et de multis. Et hoc quod est in multis, nobilitatis est: quia per hoc communicabile est. Quod autem est de multis, ignobilitatis est: quia per hoc efficitur determinati esse et de esse particularis et forma totius: alter enim non praedicatur de ipso particulari. Quod ergo nobilitatis est, est esse in multis. Hoc ergo attribuendum est Deo. Unitas ergo divinae essentiae erit unitas in multis, et non in uno solo.

2. Adhuc, Idem sic obiicit: Constat, quod omnis essentia communicabilis est de se, et unitas ejus communicabilitati non repugnat. Aut igitur reducitur in actum in divina essentia, aut non. Si sic, habeo propositum, quod est una in pluribus. Si non: tunc apitudinem habet ad aliquid quod non erit in actu, et sic imperfecta est, quod est inconveniens.

3. Si dicatur, quod secundum hoc inconveniens esset, quia omnis natura incorruptibilis non communicaretur in plura supposita. Patet, quod non est sile. Hoc enim in Angelis et in corporibus incorruptibilibus, in quibus est quod est et quo est, non ex natura fit quae semper communicabilis est, sed ex eo quod est, sive supposito, quod indivisibile est, et non potest natura communicari nisi per divisionem suppositi. In divina autem natura idem est esse et quod est. Unde sicut ibi non impedit communione quo est, ita nec id quod est: et sic divina unitas pluralitatem admittit personarum sive suppositorum.

4. Adhuc obiicit, supponens hanc propositionem, quod dicit Boetius, quod «nullius boni sine communitate jucunda est possidet.» Supponit etiam hanc, quod non est communio ejusdem ad se ipsum. Cam ergo Deo optimum sit attribuendum, omne bonum suum quod possidet, habet in communiione ad alterum. Non potest autem esse perfecta communio nisi inter aequalia: unicuique enim attribuendum est secundum propria dignitatem. Oportet ergo ad hoc quod omnis boni divini jucunda sit possession, quod communio sit plinium et aequalium in natura una: et sic divina unitas pluralitatem admittit personarum.

5. Adhuc, Idem sic obiicit: Idem sic, quod summa bonitas summo amore desitutui non potest, cum natura sit intellectuali. Amor autem semper ad alterum est, si amor amicitiae est, ut dicunt Aristoteles, Tullius, et Gregorius. Summus autem amor, si rationabilis est, non est nisi ad summe bonum. Amor igitur exiguit, quod plures sint personae: summus autem amor, quod sit qualibet persona sumnum bonum, et quod personae inter se aequalias sint: et sic divina unitas tali pluralitate desitutui non potest.

6. Adhuc, Idem obiicit, quod divina unitas est unitas maxima virtutis. Majoris autem virtutis est unum esse in pluribus et plura uniens, quam unum esse in uno et uniens ipsum: hoc enim factum qualibet quantumcumque parvae virtutis sit. Cum ergo unitas divina maxima virtutis sit, erit in pluribus uniens plurares in persona, non plures in natura. Inter plura enim natura nulla est unitas, nec ex parte naturae, nec ex parte suppositorum.

Si autem objectur sibi, quod est unum in uno, et unum in pluribus, et plura in uno, et plura in pluribus: et plura in
pluribus est maxima pluralitas, et illi opposita est maxima unitas. Est autem illi opposita unitas que est unum in uno esse. Hoc ergo est attribuendum unitati divinae. Divina ergo unitas est unum in uno, et non unum in pluribus. Ipsae Richardus respondet et dicit, quod non est verum: quia unum esse in uno, minimae virtutis est: unum autem esse in pluribus, maximae virtutis est et perfectionis: et ideo haec major est, quam unum esse in uno.

Et iones sunt objectiones Richardi.


_Solutio._ Dicendum, quod unitas divinae essentiae in nullo repugnat pluralitati personarum. Hujus autem causam assignat Boetius, quod relatione et maxime relatione originis qua alterum est ex altero, non praedicat nisi quod esse suum ad alterum est: et propter hoc nihil dividit, ut dicit Anselmus, nisi ad quod ponit oppositionem. Nullam autem ponit oppositionem ad essentiam. In essentia ergo nullam facit divisionem. Et ideo sequitur, ut dicit Boetius, Pater est Deus, Filius est Deus, Spiritus sanctus est Deus: ergo hi tres unus Deus: quia unitas essentiae et unitas esse in essentia manet in eis, cum nullo dividatur, nec dividi possit. Et haec est vera causa.

Ad 1. 

Ad primum ergo questiun dicendum, quod licet unitas essentiae divinae admitter pluralitatem personarum, quae oppositione relationis originis et constitutur, opponitur et distinguuntur, tamen non admissit pluralitatem naturarum, sicut ante probatum est. Ens autem praedicatum de omnibus, non est natura in creati: quia id quod praedicatur de omnibus, prima rerum creatarum est, ut dicit Philosophus, et ens est commixtum omnibus, et aliquid omnium existens. Ens autem creatum et increatum diversa sunt: et ens quod est omnium aliqui eorum de quibus praedicatur, et permixtum omnibus, et ens quod nihil est omnium essentialiter et impermixtum omnibus, necesse est esse diversa.

Et si queritur, Quo differant sicut distinguenter? Dicendum, quod essentia divina seipsa differt ab omnibus: et sua simplicitas et perfectio non permittunt ipsum alicui esse permixtam, ita quod sit de esse ipsius: et iones sunt differentiae nihil realiter addentes ad ipsum, sed secundum modum significandi tantum.

Ad quod obiector de resolutione, dicendum quod resolutio non venit ad primum simpliciter quod extrinsecum est, sed venit ad primum intrinsecum quod aliquid est de esse omnium.

Et quod obiector, quod in illo idem est esse et quod est, dicendum quod falsum est. Sunt enim in quibusdam esse et quod est distincta secundum actum, sicut in compositis. In quibusdam autem distincta secundum potentiam, sicut in ipso esse creato. Hoc enim potest esse alicujus quod non est ipsum. Proprium autem divini esse est, quod idem est esse et quod est secundum actum, et non potest aliter esse. Unde patet, quod esse creatum non participat proprium divini esse.

Ad id quod obiector Gregorio, dicendum quod esse creatum non est in aliquo nisi inclusum in illo: sed hoc non impedit quin etiam sit extra illud secundum essentiam, et non secundum idem esse. Esse autem divinum est intra omnia ut causans et continens et praeens, et secundum idem esse est extra omnia in seipso. Unde non convenit dictum Gregorii enti creato.

Ad aliud dicendum, quod ex illa ratione potius deberet inferri oppositum. Si enim omnia causata sunt in causa per modum cause, et causa est unica, omnia causata sunt in causa ut unum et non ut plura. Et sic patet, quod unitas di-
vina nullam naturarum admittit pluralitatem: admittit tamen pluralitatem personarum propter causam quae dicta est.

Ad errores Alexandri et David de Dinanto et quorumdam aliorum, dicendum quod maximus est error, et contra fideum, et contra philosophiam: tum quia positio falsa est. No enim non est, ex quo formentur sicut ex materiali principio omnia spiritualia vitam participiantia: nec esse divinum materiale principium est ad omnia divinum esse participiantia: sed talia secundum philosophiam sunt ex splendore cause prima et intelligentiae magis et minus obumbra in essentia aliena quae est immaterialis vel materialis, secundum quod dicit Dionysius et etiam Isaac, quod sumnum naturae rationalis est in imo intellectuallis naturae, et sumnum naturae sensibilis in imo rationalis, et sumnum vegetabilis in imo sensibilis, et sumnum naturae corporis corruptibilis in imo corporis incorruptibilis. Unde positio illa secundum philosophiam falsa est, nec est positio, sed figmentum. Dicit enim Aristoteles in XII prae philosophie, quod factum est, quod coactum est ad positionem. Et si detur, quod vera sit: tunc adhue falsum est quod dicunt, quod nullo modo different. Maxime enim different prima simplicia, scilicet rationale, et irrationale, quae se ipsius different et omnibus alius differente tribuunt. Unde etiam essent prima, Deus, vox et materia, seipsis different. Impossibile enim est, quod idem sint. Materia enim numquam coincidit in idem cum efficiente, ut probaret Aristoteles in II Physicorum. Omnes autem qui Deum esse dixerunt, posuerunt eum esse efficiente primum. Similiter materia non coincidit in idem cum forma. Et omnes qui vox ponebant, dicabant ipsum esse primam formam. Unde patet, quod omnibus modis ills dicunt falsum, et quod ratio eorum non concludit. Non ergo sequitur ex hoc, quod divina unitas naturarum admittit pluralitatem.

Ad id quod ulterior quaeritur, dicendum quod admittit pluralitatem personarum: cujus causa jam dicta est.

Ad id quod primo obiectitur, dicendum quod hoc est verum de suppositis et naturis in quibus non est idem esse et quod est. In illis enim per incommunicabilitatem suppositi, esse naturae efficitur incommunicabile. In his autem in quibus est esse idem et quod est, non efficitur natura incommunicabilis per esse quod habet in supposito, nec different supposita per aliquem absolutum, sed tantum per oppositionem relationis. Et cum oppositionis relationis non sit inter supposita, et non ad naturam, sequitur quod supposita distincta sunt, et esse naturae in ipsis penitus manet indistinctum: et ideo pluralitas suppositorum unitati naturae in nullo praecipit.

Et ad hoc quod dicitur, quod suppositorum est principium distinctionis et individuationis, dicendum quod hoc est verum in omni natura in qua suppositum diversum est a natura cui supponitur. Hoc autem non est in divina natura, imo idem est cum natura: et ideo nullam in eo facit distinctionem.

Ad id quod obiectitur, quod distincta in suppositis, distincta sunt in esse suppositorum, dicendum quod duplex est esse suppositi, esse scilicet ex ratione quod est esse respectivum et relativum: et de hoc verum est quod probat objectio: et hoc est esse ad alterum, et non absolutum. Et est esse naturae cui suppositum substant. Et de hoc non est verum: quia ad illud esse relatio nullam ponit oppositionem, et per consequens nullam ponit in ipso distinctionem. Et quia hoc ignoravit Arius, ideo dixit differre personas in esse naturalis sicut different in esse personalis. Et quia Sabelius putavit, quod sicut unitas naturae praecipit pluralitati naturarum, ita praedicaret pluralitati personarum, potens quod esse personale sit esse absolutum, ideo cecidit in oppositam hære-
sim, dicens quod sicut est una essentia, 
it a una persona.

Probationes Richardi in contrarium 
adductae, licet per adaptationem factae 
sint, tamen concedenda sunt, et pie et 
bonae sunt, et Catholicae.

An in quod ulterius objectur de Boe- 
tio, dicendum quod intelligit de diffe- 
rentia communi, propria, et magis pro- 
pria. Istæ enim sunt omnes in esse sub- 
stantiali, vel in esse accidentalia abso- 
luto; relatio autem originis nihil praedici- 
at absolute inhærens; sed quod secun- 
dum esse quod est, ad alterum est: et 
odeo nullam facit differentiam.

MEMBRUM II.

Utrum possunt esse plura summe bona: 
vel plura quorundum sit summe 
bonum, et alterum summe malum, sic-
ut Manichæi dicunt 1?

Deinde quaeritur, Qua intentione bo- 
um de Deo dicatur, sive de bonitate di-
vina?

Et quia jam habitum est per verba 
Dionysii, quod dicitur de Deo bonum 
secundum intentionem causæ efficientis, 
formalis, et finalis, et quod dicitur per 
essentiam, quemadmodum dicit Proclus 
in octava propositione, « Omnia qualis- 
tercumque participantia bono, præcedit 
quod primo bonum est, et quod nihil 
aliud est quam bonum. » Hoc enim to- 
tum, quia jam in praehabitis declaratum 
est, non restat quærendum, nisi utrum 
possint esse plura summe bona: vel plura 
quorundum sit summe bonum, et al- 
terum summe malum?

Et quod plura summe bona non pos- 
sunt esse,

1 Cf. Opp. B. Alberti, Comment. in I Senten-

1. Ostendit Boetius sic: Si summa 
bona sunt plura: aut differunt in aliquo 
ab invicem, aut non. Si non differunt in 
aliquo: tunc eadem sunt, et sic plura 
nona sunt. Si differunt: tunc aliquid quod 
est in uno, deest alteri, et sic summa 
bona non sunt.

2. Adhuc, Cum boni sit vocare ad 
esse, et bonum, ut praehabitum est, alia 
vocabit ad esse bonum unum, et alia ad 
esse alterum, quæ participative bona 
sunt. Participative ergo bona, aut se-
cuendum unam rationem participant 
bono, aut secundum diversas. Si secun-
dum unam rationem, sequitur quod ab 
uno solo bono sunt. Effectus enim ra-
tionis quantumcumque multiplex sit, non 
polest esse nisi ab una sola causa prima, 
sicut patet per illud principium quod dat 
Aristoteles in II primæ philosophiæ, 
quod « omne quod est in multis, per 
unam rationem existens in illis, est ab 
uno solo primo quod est causa omnium 
illa. » Si autem participative bona, 
secundum diversas rationes sunt bona, 
cum participative bonum sit, quod est a 
bono plantatum in bono, et conversum 
sive ordinatum ad bonum: alterum nec 
a bono erit, nec plantatum in bono, nec 
conversum ad bonum: et sic sequitur, 
quod bonum participative dictum non 
sit bonum: et per consequens sequitur, 
quod bonum quod est principium illius, 
non sit bonum: quæ valde absurda sunt: 
quia sic contradictoria simul verifica-
rentur de eodem.

3. Adhuc, Secundum hoc universalita-
tas bonorum quæ est ab uno, non erit 
universalitas bonorum existentiam ab 
aliœ: et sic due erunt universitates, et 
duo mundi: et sequeretur absus ponen-
tium infinitos mundos, quam Aristoteles 
improbat in primo de Cælo et Mundo.

4. Adhuc, Sequeretur, quod bonum 
mundi sive universitat is non erit in uno 
sicut in duce exercitus: quod est contra 

XXV hujusce novæ editionis.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. VI, QUÆST. 29.

omnem philosophiam, et reprobatur ab Aristotele et in VII et in IX primæ philosophiae.

5. Adhuc sequitur, quod due secundum unam intentionem causalitatis vel plures erunt causaæ aequæ primæ: quod nec intellectus capiit, nec illa quæ probata sunt in libro de Causis, admittunt.

Et quæ haec omnia constant immobili veritate et demonstrative, ideo hoc supponendum est secundum Catholicam fidem et etiam secundum philosophiam.

Nec est contra hoc nisi una quorundam objectio dicentium, quod summe bonum est summe communicativum sui: non potest autem summe se communicare nisi comparit in bonitate: oporret ergo, quod compar in bonitate habeat: et sic erunt plura summe bona. Si autem hoc verum esset, per eamdem rationem probetur, quod infinita essent summe bona: quia infiniti boni summa communicatio non est nisi ad infinita bona comparis: quod jam superius improbatum est. Improbatum est etiam a nobis in libro de Causis, ubi demonstratum est, quod primus non habet comparis nec æqualis, nec contrarius, nec adversarius. Propter quod pro constanti relinquendum est, quod in diversitate essentiae nullo modo possunt esse plura bona: sed ad summam communicatio-nem sufficit, quod sit pluralitas in personis et unitas in essentia, sicut paulo ante dictum est.

Istis igitur suppositis quærendum est de errore Manichæorum 1. Utrum possibile sit, quod sint duo principia, unum boni, et unum mali, ita quod unum sit summe bonum, et aliud summe malum, sicut narrat Augustinus in libro contra epistolam fundamenti dixisse Manichæum?

Hoc enim sic probant auctoritate primo, et rationibus secundo.

AUCTORITATE:


2. Ad idem inducunt illud Mathæi, xv, 13: Omnis plantatio quam non plantavit Pater meus coelestis, eradicabitur. Ex hoc arguunt, quod est aliqua plantatio quam non plantavit Pater coelestis, et illam necesse est reduci in aliud illius plantationis principium: et non potest reduci in principium boni, sive summe bonum: reducetur ergo in principium summe malum et mali.

3. Ad idem inducunt illud Mathæi, xii, 25: Cun dormirent homines, venti inimici ejus, et supersemnavit zizia-nia. Summum autem bonum non potest esse inimicum, nec zizianorum seminativum. Necesse ergo est, quod hoc sit summe malum: nec enim potest esse generaliter seminativum, nisi summum sit et primum mali principium.

4. Adhuc inducunt illud Ioannis, vii, 44: Ille homicida erat ab initio. Si enim homicida erat ab initio, numquam erat bonus, et sic semper mali. Quod autem semper malum est, essentialiter malum est: quia si accidentaliter esset hoc malum, posset esse bonum, et sic non semper esset malum. Est ergo mali primum principium, sicut id quod est per essentiam bonum, primum boni est principium.


6. Ad idem inducent illud Apostoli, II ad Corinth. iv, 3 et 4: *Quod si opertum est Evangelium nostrum, in iis qui pereunt est opertum, in quibus Deus hujus saeculi excavavit mentes infidelium, ut non fulgeat in eis illuminatio Evangelii gloriae Christi.* Ergo est Deus hujus saeculi, qui principium est tenebra rum excaecans mentes hominum, sicut est Deus hujus luminis, qui illuminat omnum hominem venientem in hunc mundum. Duo ergo principia sunt: unum lucis, et unum tenebrarum.

7. Ad idem dicunt facere quod dicitur, Ioan. xii, 31: *Principes hujus mundi ejicietur foras.* Si enim principes est, principium est. Princeps enim motivum principium est eorum quibus principatur. Ejiciendus autem foras non potest esse nisi malum omnis mali principium.


9. Ad idem inducent illud Sapientiae, xii, 10: *Non ignorans quoniam legum est natio eorum, et naturalis malitia ipsorum, et quoniam non poterat mutari cogitatio illorum in perpetuum.* Dicunt enim, quod naturalis malitia participativa dicta non potest esse dicta nisi a principio quod per essentiam malum est: sicut bonum participative dictum non potest esse nisi a principio quod per essentiam bonum est.

Hæc enim sunt quæ ex auctoritate inducere possunt.

6. Ad idem inducent illud Apostoli, II ad Corinth. iv, 3 et 4: *Quod si opertum est Evangelium nostrum, in iis qui pereunt est opertum, in quibus Deus hujus saeculi excavavit mentes infidelium, ut non fulgeat in eis illuminatio Evangelii gloriae Christi.* Ergo est Deus hujus saeculi, qui principium est tenebrarum excaecans mentes hominum, sicut est Deus hujus luminis, qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Duo ergo principia sunt: unum lucis, et unum tenebrarum.

7. Ad idem dicunt facere quod dicitur, Ioan. xii, 31: *Principes hujus mundi ejicietur foras.* Si enim princeps est, principium est. Princeps enim motivum principium est eorum quibus principatur. Ejiciendus autem foras non potest esse nisi malum omnis mali principium.


9. Ad idem inducent illud Sapientiae, xii, 10: *Non ignorans quoniam legum est natio eorum, et naturalis malitia ipsorum, et quoniam non poterat mutari cogitatio illorum in perpetuum.* Dicunt enim, quod naturalis malitia participativa dicta non potest esse dicta nisi a principio quod per essentiam malum est: sicut bonum participative dictum non potest esse nisi a principio quod per essentiam bonum est.

Hæc enim sunt quæ ex auctoritate inducere possunt.

RATONES etiam inducent dicentes, quod


IS CONTRARIUM EST,

1. Quod dicit Aristoteles in III Ethicorum, quod malum universaliter etiam destruit seipsum. Ergo si aliquid est summe malum, sequitur quod ipsum non est: et ita non est principium.

2. Adhuc, Bonum et malum opposita sunt: sed omne quod est, in quantum est, bonum est ut in antehabitus probatum est. Si ergo malum est, sequitur quod in quantum est, bonum est: et sic sequitur, quod summe malum non est.

3. Adhuc, Habitum est, quod nihil existentium vel in existentibus est malum. Hoc enim probavit Dionysius per inductionem in omnibus. Videtur ergo,
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. VI, QUÆST. 29.

quod omne quod est, per essentiam bonum est: nihil ergo per essentiam est malum: et sic nihil est summe malum, et non potest intelligi summe malum esse: quia statim cum ponitur esse, ponitur esse bonum: quia bonum et ens convertuntur.

4. Adhuc, Summum bonum summam potentiam boni ponit, et summum affectum ad bonum: sed ad summum affectum ad bonum sequitur summali mali destatatio. Si ergo duo sunt, unum summe bonum, et alterum summe malum: aut bonum non vult et potest destruere malum: aut vult et non potest. Si non vult et potest, sequitur quod non summe destatatur, et ita non est summe bonum. Si autem vult et non potest: cum potestia destruendi mali sit bonitas et virtus boni, sequitur quod aliqua bonitatem deest sibi, et iterum non est sumnum bonum. Ad hoc ergo non sumnum bonum sit, oportet quod possit et velit destruere summum malum: et ita si summum bonum est, summum malum esse non potest.


6. Adhuc, Ut dicit Dionysius, bonum lumen est, quod primum dictum est bonum in principio Genesis: malum autem tenebra: ergo sicut se habet tenebra ad lumen, ita malum ad bonum. Tenebra autem nihil est nisi luminis privatio ubi lumen esse deberet. Malum ergo nihil est nisi boni privatio ubi bonum esse deberet. Quod autem nihil est, principium efficiens non habet. Ergo nihil est principium mali.

7. Adhuc, Joannis, 1, 3: Omnia per ipsum facta sunt. Quæcumque ergo facta sunt, per ipsum facta sunt. Si ergo mala facta sunt, et sunt, per ipsum facta sunt: sed bonum non potest esse causa mali: sequitur ergo, quod mala in quantum mala, nec facta sunt, nec sunt. Et hoc est quod supra dictum est, quod malum est incausale, non intentum, et infecundum, et pigrum.

Solutio. Hoc facit Manichæis errorem, quod de privationibus sicut de positionibus judicabat, et putabat esse causam efficientem privationis, sicut est positionis et habitus. Et est derivatus hic error ab antiquo Pythagora, qui duas sisticas ponebat principiorum, unam bonorum, et alteram malorum: sed in sisticia malorum privationes posuit pro principiis, sicut malum, tenebra, feminam, altera parte longius, inæquale, et hujusmodi: attendens, quod privatio in causa virtutis debita, causa est prevaricationis in effectu: sicut privatio virtutis debita inomativa, quæ est in semine, privatum facit partum, qui est femina. Propter quod dicit Aristoteles in libro XVI de Animalibus, quod femina mas occasiornatus est, hoc est, occasionem privationis passus. Manes autem, a quo Manichæi dicti sunt, acceptit omnia quæ posita sunt in sisticia malorum, positive esse dicta: et ideo errabat.

Ultima ergo positio istius dispositionis concedenda est.

Ad auctoritatem autem quam primo inducunt, Matth. xii, 39, dicendum est, quod ex illa auctoritate non probatur, nisi quod proximum principium mali, quod est liberum arbitrium, malum est: hoc enim proximum est principium, secundum quod stat sub deformitate aversionis a bono: et ideo malum est, sicut in antehabit dictum est. Et ideo non oportet, quod reducatur in aliquod principium primum quod sit causa efficiens, sicut supra dictum est de claudicatone, quæ ad tibiam reducitur, et non ad virtutem gressibilem.

1 Genes. 1, 3 et seq.
Ad 2. An in quod objiciunt de Matthaeo, xv, 13, de plantatione, dicendum quod Pater celestis in quantum est Pater, non plantat nisi permanens et bonum plantarum: tamen ex hoc quod plantatum est, vertibile est in malum. Et hoc dicitur plantatio, eo quod in plantato est: et hoc eradicabitur, quando corruptio mundi a creatura tolletur, ut dicitur, ad Roman. viii, 21. Et ex hoc non sequitur, quod aliquid ut efficis sit mali plantativum, sed potius ut deficiens: et non primum, sed secundum a summo bono plantatum, quod ex seipso patitur defectum, et non in quantum est a primo: ex seipso enim nihil et ex nihiloe est, et per consequens vertibile est: ex primo autem et est, et bonum est, ut in libro de Causis probatum est.

Ad 3. Per hoc jam patet solutio ad id quod inductum, Matth. xiv, 25. Malum enim seminativum non est, nisi bonum per naturam aversionis quam habet in seipso, secundo quod actualiter stat sub aersione a bono. Et haec est mala voluntas hominis et daemonis, qui seminant omne malum.

Ad 4. An in quod inductum, Joan. viii, 44, dicendum, quod cum dicitur, Ab initio prepositio ab, quia transitiva est, diversitatem notat inter initium et esse homicidam: et sic sensus est, Ab initio, hoc est, statim post initium. Et tunc in initio creationis fuit bonus, nec umquam per essentiam malus.

Ad 5. Ad aliud dicendum, quod pater mendacii est: quia principium, et prius inventit mendacium quo deceptit Hevam. Et hoc fuit per aersionem et defectum a veritate et bono: et hoc notat Christus cum dicit: Et in veritate non stetit.

Ad 6. Ad aliud quod inductum ex Apostolo, II ad Corinth. iv, 3 et 4, dicendum, quod Deus hujus seculi non dicetur, quod creator seculi sit, se quia in secularium cordibus quamdam sibi usurpat similis divinitatis per superbum, sicut jactando dicit, Isa. xiv, 13 et 14: Super astra Dei exaltabo solium meum: sed debo in monte testamenti: similis ero Alissimo. Nee hoc seculum dicitur universitas creatorum, sed diligentibus hoc seculum in deliciis, divitis, et honoribus, et aversi ab incommutabili bono dicatur hoc seculum, privati lumine veritatis per suggestionem diaboli.

Per hoc etiam patet solutio ad sequens: dicitur enim princeps eorum quos suggestione movet ad malum.

Ad in autem quod dicit de Joanne, xiv, 30: In me non habet quidquam, dicendum quod non ideo dicitur quod nihil boni habeat: sed quia nihil potestatis et juris habuit in Christo, eo quod immunis erat ab omni peccato.

Ad in quod objiciunt de Sapientia, xii, 10, dicendum, quod dicitur naturalis melitia, sicut ab Aristotele in III Ethicorum dicitur naturalis ira, hoc est, a progenitoribus deducta ad posteros. Et quod dicitur, Non poterat mutari, hoc est, vix poterat mutari. Consuetudinalis enim habitus in modum naturae movet, ut dicit Tullius, et Aristoteles in libro de Reminiscencia, quod a consuetudo in naturam transpont.

Ad primam rationem quam inductum, dicendum quod regula haec dialectico-rum, Si simpliciter opponitur ad simpliciter, et magis ad magis, et maximum ad maximum, in omnibus vera est, sed nona codem modo. Sic enim dicitur in libro Sex principiorum, duplex est intensio. Quaedam per accessum ad terminum, et quaedam per recessum a termino sive per elongationem. Ut in his quorum utrumque contrarium ponit formam, est intensio per accessum ad terminum, sicut album, albus, albissimum: nigrum, nigrus, nigerrimum, hoc est, in termino album, et in termino nigrum. Et istius causa est, quia utrumque dicit

1 Ad Roman. viii, 21: Ipsa creatura liberabitur a servitate corruptionis, in libertatem gloria

filiorum Dei.
formam positivam sub eodem genere maxime ab alia distantem: quod non potest esse nec intelligi, nisi utraque sit in termino: quia alter maxime non distaret a se. In privacione autem et habitu non est sic: in his enim non est nisi una forma, et per privationem elongatio ab illa, quæ elongatio potentia est infinita, sed non actu: nulla enim tanta est, quin possit esse major: licet aliqua tanta sit, quod non sit major, sicut patet in curvo et recto, nihil enim tam curvum est quin possit esset curvius, licet aliquid sit rectum in summo quod non possit esse rectius. Et ideo probatum est in Geometricis, quod si polygonium inscribatur in circulo, in infinitum multiplicatis angulis polygonii ad quantitatem circuli non venient. Exemplum etiam Augustini est in claudio, quod est privatio recti in tibia. Licet enim claudum et claudius per infinitam elongationem multiplicetur, numquam tamen stabit in aliquo quod non possit esse claudius, licet stet in aliquo quo non sit claudius secundum actum. Et ita est de malo et bono. Unde quamvis sit summum bonum quo non possit esse melius, et quod per essentiam bonum est: tamen cum malum dicatur per recessum a bono, et pejus quod magis recedit, non est devenire ad summum malum quo non possit esse pejus, et quod per essentiam sit malum.

Ad alius dicendum, quod contrarii- rum proximæ causæ contraria sunt. Et ratio hujus est, quia proximæ causæ sunt differentiae constitutivæ contrariorum: primæ autem causæ non sunt contrariae: et hujus causa est, quia cum contraria sint in eodem genere, unus naturam generis habent communem, et causa illius in utroque contrariorum est una, et sic est in omnibus oppositis: omnis enim oppositio est circa unum et idem: et quando intenduntur opposita, intensio fit secundum causas proximas, et non secundum primas: unda album et nigrum non intenduntur in eo quod color sunt. Et ideo illa propositio quæ dicit, quod « contrariorum contrariae sunt cause, » non impedit quin bonum et malum possint esse ab una causa sicut a principio, unum positive, et alterum per recessum ab illo.

Ad id quod objiciunt de pugna mali contra bonum, dicendum quod sicut dicit Dionysius, quidquid pugna habet de actione, hoc totum habet a bono in quo est malum: sed in quantum est contra bonum, hoc habet a seipso, in hoc quod privatio boni est. Contra bonum enim esse nihil est, nisi privatum bono esse: et hoc est esse malum. Exemplum Augustini est de hoc: quia claudicatio contraria tur gressui recto: et quidquid claudicatio habet de gressu, totum habet a virtute gressibili quæ est in tibia: contrariatatem autem ad rectum gressum habet a defectu qui est in tibia: et nisi bonum gressus ibi esset, etiam ipsa claudicatio non esset. Et ideo dicit Dionysius, quod malum non substantivatur nisi in bono, et quod non repugnat bono, nisi virtute boni in quo est: unde nihil est summe malum quod nihil boni habeat: et nihil est ita summe malum, quod non possit esse pejus.
TRACTATUS VII.

DE DISTINCTIONE PERSONARUM IN DIVINIS SECUNDUM GENERATIONEM FILII ET PROCESSIONEM SPIRITUS SANCTI.

Determinatis his quae praebulba sunt ad theologiam scientiam et divinam cognitionem, et his quae conveniunt divinæ essentiae secundum se considerate, nunc consequenter inquirendum est de his quae pertinent ad distinctionem personarum, et de his quae conveniunt essentiae in personis, secundum causalitatem qua causa est creaturarum. Sicut enim dicit Anselmus, « processio personarum est ante processionem creaturarum, sicut causa ante effectum, et sicut æternum ante temporale, et sicut exemplar ante exemplatum. »

Circa distinctionem personarum sic procedemus, quod primo quæremus de generatione Filii, et processione Spiritus sancti.

Deinde de relationibus et notionibus quibus personæ distinguntur et noscuntur.

Deinde de hoc nomine persona, quid dicat, vel quid praedicet in divinis.

Et tandem de æqualitate personarum ad invicem.

Circa generationem Filii quæremus quatuor.

Primo enim quæritur, An in divinis sit generatio?

Secundo, Si est, qualis est in divinis generatio?

Tertio, Cujus est generatio et generari, utrum scilicet essentiae, vel personæ, vel utriusque?

Quarto, Utrum uni vel pluribus personis conveniatur generare, et utrum semper vel aliquando et secundum omnes differentias temporis?
QUÆSTIO XXX.

De generatione Filii.

MEMBRUM I.

Utrum in divinis sit generationis

Pamò ergo quaeritur, An in divinis sit generationis?

Probant enim quidam Philosophorum, quod generationis non potest esse in divinis.

1. Generationis enim non est nisi in his quibus divinum bonum in uno non est perfectum, et nititur naturam tenere in successione meliorum, quod in uno simul et totum possidere non potest: propter quod generationis motus est. In esse autem divino in uno totum esse divinum possit esse, et perfectissimo modo, ut in quaestione de Trinitate probatum est.

Ergo in divinis generationis esse non potest.

2. Adhuc, Quod omnino et penitus actus est, nullo modo in potentia esse potest. Ens divinum omnino et penitus actus est et primus, Ergo nullo modo potest esse in potentia. In omni generatione generantis aliquid in potentia est. Ergo in divinis generationis esse nullo modo potest.

3. Adhuc, In omni generatione generantis aliquid in potentia est. Ergo in divinis generationis esse nullo modo potest.

4. Adhuc, Tres sunt causae assignatae a Philosophis, propter quas aliquid ingenere est, scilicet si immobile est: si id quod est in ipso, indivisibile est: et si est ex materia sua tota. Et hoc ultimo exponitur a Philosophis, si totum quidque possibile est formam suam esse, intra ipsum est. Hae omnia tria conveniunt in esse divino: hoc enim immobile est, hoc est id quod indivisibile est, et totum in quo possibile est formam divinam esse, intra ipsum est. Ergo generationis susceptibile non est. Exemplum primi secundum Philosophos, est causa prima quae re immobile est, et movens sicut immobile. Exemplum secundum est intelligens secundum Philosophos, et Angeli secundum Theologos, in quibus licet sit quod est et quo est, tamen quia quod est indivisibile est, generationem non suscipiunt nec Angelus nec intelligens. Exemplum tertiis est sol et cetera celestia, quae licet mobilia sint, tamen quia sunt ex materia sua tota, et totum in quo possibile est esse formam, intra est, generationem non suscipiunt.

5. Adhuc, Videatur quod generationis repugnet rationi divini esse. Generationis enim, ut dicit Philosophus in II Physicorum, est via de non esse in esse. Et

1 Cf. Opp. B. Alberti Comment. in I Sententiarum, Dist. IV, Art. 3, Tom. XXV hujusce novae editionis.

2 Cf. supra, Quæst. 23, Memb. 1.
hoc repugnat divino esse. Si enim illud de non esse venit in esse, jam non est esse divinum: sequitur enim, quod non sit purum et primum.

Istis rationibus et similibus quidam philosophantes negant generationem esse in divinis.

Sed contra. In contrarium hujus est, quod


2. Si forte aliquis dicat, quod divinum generat æquivoce, in diversitate formæ scilicet et naturae. Contra: Ex quo generatio est communicabilis naturæ diffusio, et haec est actus boni ipsius, sicut præhabitus est, quod boni est bona adducere, et optimi optima, consequens est, quod optimæ naturæ communicabilis optima attribuitur communicatio: haec autem est per generationem univocam: Deo ergo secundum naturam attribuetur generatio univoca.


4. Hoc expresse vult Dionysius in libro de Divinis nominibus 2, tractans illud Apostoli ad Ephes. iii, 14 et 15: Hujus rei gratia flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Jesu Christi, ex quo omnis paternitas in caelo, et in terra nominatur. Dicit enim, quod ex hoc accipitur, quod « omnis paternitas et omnis filiation, ex qua et deorum patres et deorum filii, sive in caelo, sive in terra, est ex patriarcha et filiarchia omnibus praeposita. »


6. Adhuc Aristoteles in quinto primæ philosophiæ dicit, quod « natura est ex qua pullulat pullulans. » Vis ergo principalis naturae et generalis pullulare est: hanc enim accipit a prima omnium et generali causa. Oportet igitur, quod haec vis sit in causa prima. Quod enim dicit philosophus in libro de Causis, quod secunda causa, et quod est, et causa est, habet a prima causa, generaliter verum est in omni causarum ordine. Vis ergo pullulandi unum ex allo secundum analogiam sibi convenientem erit in Deo qui causa prima est. Et propater hoc est, quod Dionysius in libro de Divinis nominibus, Filium et Spiritum sanctum vocat divinos flores, et divina luminaria: quia ex Patre pullulant ut flores et lumina. Unde etiam Boetius

---

1 S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.
2 Idem, Ibidem, cap. 2.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. VII, QUÆST. 30.

307
dicit, quod "natura est vis insita rebus, ex similibus similia procreans."

7. Adhuc, Philosophus, "Unumquodque perfectum dicimus, cum potest facere alterum quale ipsum est. Si hoc est actus et signum perfecti, attribuetur summe perfecto maxime quod est Deus: non autem facit tale alterum quale ipsum est nisi per generationem; ergo Deo convenit generare.

Solutio. Dicendum, quod in creaturis duplex est generatio: materialis, et formalis. Materialis est cum motu, et est finis motus et forma semper, et est cum divisione materiae, quae potentia est ad formam: et ideo est exitus de potentia ad actum, et de non esse ad esse, nec convenit aliucui, nisi ei in quo divisibile est id quod est, et quod non est ex materia sua tota. Et talis nullo modo est in divinis, nec potest esse. Formalis autem duplex est, sic illic creatura corporalis, et creatura spiritualis. Creaturae corporales, sic ideo videmus lucem in corpore luminoso quod est sol, ex se gignitere globos lucis et radios, quorum globorum quilibet tantus est, quantus est sol, quos ex se gignit sine divisione et mutatione: et formaliter ejusdem sunt essentiae lucis cum sole. Tamen quia procedendo a sole distant ab ipsos, pyramidaliter enim descendunt et illuminant hemisphaerium, aliquam similitudinem habent cum generatione divina, sed non perfectam. In divinis enim Pater est in Filio, et Filius in Patre per unitatem essentiae, nec aliqua distantia potest esse inter eos. In hoc tamen aliqua similitudo est, quod sine mutatione et divisione tantos quos ex se gignit globos lucis, quantus ipse est sol, et quod globus genitus ex sole coevus est soli, et quod inter generantem solem et genitum globum non est spatium, quo alter sit prior altero, sed tantum ordo naturæ, quo alter ex altero, hoc est, globus ex globo.

In creatura autem spirituali duplex attenditur generatio, scilicet secundum intellectum possibilem, et secundum intellectum agentem. Secundum intellectum possibilem fit generatio in ipsum intellectum possibilem. Per hoc enim quod forma effectur in lumine intellectus agentis per abstractionem, generatione in possibile intellectu: sicut forma visibilis in actu lucis accepta, generatione in visu. Et talis generatione quamvis sine motu sit proprio loquendo, et sit tota formalis, eo quod receptio possibilis intellectus non est receptionis materie, ut dicit Aristoteles contra Theophratum disputans, tamen quia est ex alio quodam agente in alia, non habet similitudinem cum divina generatione. Ea autem generatione quae est secundum intellectum agentem, duplex est. Est enim agens imperfectum, et agens ex seipso perfectum. Agens imperfectum est, quod non agit nisi secundum virtutem quam per inventionem et doctrinam, et generationem et augmentum accipit in ipso: sic 514 est activus intellectus in nobis, qui per artem agit, quam per inventionem et doctrinam et studium et generationem et augmentum accipit. Et ideo etiam quia aliena virtute sit et quasi forma aliena generata in agenti, habet quidem aliam similitudinem cum divina generatione, sed non perfectam. Et ideo in Glossa super principium Joannis, tam Augustinus quam Beda ad generationem Verbi ponunt similitudinem de forma arcae, quae ex mente generaatur artificis, et vivit in ipsa.

Et est generatione secundum intellectum agentem qui est ex seipso, et lumine essentiali suo profert formas quas producit in actum et in opus, quae formatæ ex ipso et indistanter in ipso acceptæ, sunt omnium quæ operatur ratiocini indistantes ab ipso per essentiam et locum, et tamen formatae ex ipso et sibi coaequae et coessentialia. Et haec generatione inter omnia majorem similitudinem habet cum divina generatione,
quamvis non perfectam: eo quod in creaturis nihil perfecte simile inventitur creatori. Et ad hoc respiciens Plato, posuit paternum intellectum, et formam ex ipso formatam dixit esse archetypum ad omne opus ejus. Non enim negari potest, quin formatum ex intellectu distinctum sit ab ipso relatione originis: et cum non formetur nisi ab ipso, negari non potest quin sit coessentiale et indistans ab ipso. Et ad hoc videtur respicere Augustinus, dicens quod «Filius est ars Patris plena ratione omnium viventium.» Non enim dicitur plena ratione, nisi quia in ipsa sunt rationes operum. Nec dicuntur viventes, nisi quia sunt vita Patris. Nobilissima enim vita est intelligere, et maxime intelligere secundum universaliter agentem intellectum. Ad hoc etiam respiciens Augustinus, exponens illud Genesis, 1, 3: Dixit Deus: Fiat lux: sic dicit, Dixit, hoc est, Verbum genuit, in quo erat ut fieret. Dicit enim Damascenus, quod «verbum dividitur in endiadem, hoc est, interius dispositum sermonem, et in verbum prolatum exterius, quod est angelus, sive nuntius intelligentiae.» Verbum igitur interius dispositum et ex intellectu agente formatum, procedens etgeneratum ab intellectu, simulio- rem habet inter omnia generationem cum generatione divina: non tamen idem est omnium, vel perfecte simile, sicut patebit in sequentibus. Etideo dicit Augustinus in libro VI de Trinitate, quod «eo est verbum quo est Filius, et eo Filius quo verbum?»

His habitibus, planum est respondere objectis.

Quod enim in divinis sit generatio et perfectissima et prima, concedendum est.

Et rationes ad hoc inductae procedunt de necessitate, ex modo quo dicit Anselmus, quod «omne conveniens Deo, est necessarium et omne inconveniens, impossible.»

Prima autem philosophica argumenta quinque non removent ab esse divino, nisi materialem generationem quum motu est et materia: et haec generatio imperfecta est, etperfecti actus. Et haec definitur in II Physicorum. Generatio autem secundum quod est actus perfectissimi communicantis bonum naturae quod est in ipso, per illa argumenta non removetur a Deo: quinimum maxime convenit Deo et primo. Non enim, sicut dicit Philosophus, motus esset actus imperfecti et imperfectus, nisi prius natura ratione, et tempore esset actus perfectus et perfecti. Est enim actus moventis prius, quam mobilis. Et similiter generatio non posset esse actus imperfecti, nisi prius natura, ratione, et tempore esset actus perfectissimi.

Et per hoc patet solutio ad totum.

MEMBRUM II.

Qualis sit generatio in divinis?

Secundo quaeritur, Si in divinis est generatio, qualis sit illa generatio?

Et videtur per praehabita, quod sit talis, qualis est generatio primum intelligentiae agentis per seipsam et ex seipsa.

1. Hoc enim intelligitur in principio Johannis, 1, 1: In principio erat Verbum. Ibi enim, ut dicit Chrysostomus, per principium intelligitur intellectus primae cause et Patris. Ille autem intellectus cum intelligit se, speciem suam, et similitudinem indistantem et perfectam, et imaginem per omnia similem et coequalem et coessentiali formando et principian- do producit seipso et in seipso. Hae au-

1 S. Joannes Damascenus, Lib. de Fide orthodoxa, cap. 9.

2 S. Augustinus, Lib. VI de Trinitate, cap. 2.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. VII, QUÆST. 30.

1. Templ generatio Filii est, ut dicit Chrysostomus. Ergo generatio æterna non est nisi generatio primæ intelligentiae, quando endiamento ad seipsum conversa, principiat et format ex seipsa.

2. Adhuc, De tali generatione Verbi dicitur, Joan. 1, 3: Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil quod factum est. Nullum autem est quod sit ars et virtus ad omnia facienda, nisi solum endiamentum primæ intelligentiae.

3. In sola ergo tali generatione distinctum profertur verbum, quod est Filium generari a Patre, ut dicunt Chrysostomus et Augustinus. Propter quod etiam Augustinus dicit, quod «Filius est forma qua facta sunt omnia.»


5. Adhuc, Hæc sola intelligentia quæ prima est omnium, et causa prima, sic speciem suam et similitudinem simpliciter format ex seipsa, et in nullo distat a seipsa. Omnis autem alia intelligentia cujuscunque ordinis, sive humani, sive coelestis, ex se similitudinem non format, nisi per influentiam luminis superioris: et sic inclinata ad alium distat a seipsa. Generatio ergo æterna non est alius, nisi primam essentiam intellectualis sic intellectualiter ex seipsa producere speciem et similitudinem.

6. Si forte quis dicit, quod talis intellectualis speciei et similitudinis ab intelligentia processio, per similitudinem appropriabilis est divinae generationis, sed non est ipsa. Contra: Istud est primum quod intelligi potest in processibus qui fiunt a prima intelligentia agenti. Ergo non est appropriabile ad aliud, sed alia possunt ad ipsum appropriari. Primum enim necessum est, quod sit proprium, et non appropriatum. Omne enim appropriatum ante se ponit proprium secundum intellectum: omnis enim appropriatio fit per convenientiam ad proprium. Videtur ergo, quod generatio divina non sit alius, quam tallis processio speciei et similitudinis ab intelligentia agenti, quæ est omnium prima et universalis causa.

7. Adhuc, Hoc videtur ex verbis Anselmi in Monologio. Dicit enim, quod «essentia prima cum intelligit se, dict se.» Et intelligentiam divinam dicere se, est, Patrem generare, et Filium generari.


9. In contrarium est, quod

1. Intelligere in divinis non dicit nisi essentiam, et absolutum est secundum intellectum: generatio fit secundum intellectum relativum et ad aliquid dicturn: ergo generatio in divinis, nec est intelligere se, nec dicere se.


3. Adhuc, Qualibet persona sic intelligit se et alias: solus autem Pater generat Filium: ergo sic intelligere vel sic dicere non est generare.

Solutio. Dicendum, quod procul dubio generare proprie loquendo in divinis, nec sic intelligere, nec sic dicere est:

1 Joan. 1, 4: In ipsa vita erat, et vita erat lux hominum.
tamen cum tali intelligere, et cum tali dicere, et est prius eius secundum naturam et secundum rationem intelligentiae, sicut proprium est prius appropriato. Generatio enim substantialem naturae communicabilis dicit diffusionem, et ideo numquam est sine pluralitate personarum in intellectuali natura. Intelligere autem sic vel dicere, secundum ipsum rationem nominis vel vocis nec dicit substantialem diffusionem naturae communicabilis, nec ponit personarum pluralitatem. Et ideo vere loquendo intelligere sic et dicere, non est generare, tamen unum non est separatum ab altero, et sicut dictum est, generare aliquid illius est, sed non est illud.

Ad primum ergo dicendum, quod per hoc non probatur, nisi quod simile est generationi aeterna et appropriabile: sed cum nullam dicat oppositionem inter intelligentem et intellectum, et dicentem et dictum, cum sola oppositionis relatio multiplicat Trinitatem, ut dicit Boetius, non per propria determinat generationem, secundum quod ipsa generatio est transfusio et communicatio naturae a generante in genitum, per quam transmigrationem oppositis relationibus determinatur generans et genus, ut unus est Pater, et alter Filius. Tali enim relationem secundum rationem intelligentiae, non fiunt nisi ex tali naturali operatione, qua unus naturam communicabilem producit in alterum: ex tali enim actione unus est Pater, et alter Filius.

Ad alium dicendum, quod per hoc non probatur, nisi quod Filius est Verbum: tamen processus proprius verbi ab intellectu, qui est sic intelligere se, vel dicere se, secundum intentionem vocis non dat ei quod sit Filius: sed emanatio substantialis Filii a Patre secundum naturae communicabilitatem in perfecta similitudine speciei et formae, dat ei quod sit Filius, et quod generans ipsum sit Pater. Quodcumque enim horum trium desit, scilicet quod aut non sit ex alio, aut non sit substantialis emanatio, aut non sit ad pe-

fectam similitudinem speciei et formae et naturae secundum omnem naturae potestate: tunc deficit a generationis perfecta ratione. Et per hoc patet, quaot intelligere se, et dicere se non dicunt rationem perfecta generationis, sed aliquid simile appropiabile illi.

Ad alium dicendum, quod Verbum non est nisi Filius: quia, sicut dicit Augustinus, «eadem ratione relationis dicit Verbum qua dicitur Filius: » sed cum omnia dicuntur esse in Verbo vita et lux, hoc attribuitur Verbo in quantum est ars universalis, plana rationibus omnibus et fiendorum splendoribus et viventibus in ipsa. Et quamvis Verbum sit proprium, tamen in regnum esse, est proprium et essentiale et commune tribus: non enim possumus dicere, quod rationes factorum non sint lux et vita in Patre, sicut in Filio, et in Spiritu sancto. Similiter, licet hoc per convenientiam majorem attribuitur Filio, sicut et sapientia attribuitur Filio, licet Pater et Filius et Spiritus sanctus sint una sapientia, sicut una essentia.

Ad alium dicendum, quod talis productione speciei ex prima intelligentia, simillima est generationi, et est semper cum ipsa: sed non dicit totum esse generationis: sic enim prima intelligentiad dicit se: nihil autem, ut dicit Augustinus, generat seipsum ut sit.

Ad alium dicendum, quod alius est primum in processibus simpliciter et generaliter, et alius primum in processu substantiali. Et licet conversio sui ad se, et productione suae similitudinis ex seipso, sit primum in ordine causantium intelligentiarum, quo ordine causantur res creatae ab ipsa intelligentiad: tamen in emanatione substantiali, qua in natura communicabili alter est ex altero, non alter prior altero, non est prima, sed omnium emanationum secundum causam intelligentiae in tali ordine naturae prima est generatio: sicut communicare substantia et naturam, secundum modum intelligendi prius est, quam ad se conver-
ti per lumen intellectus, et ex se producere speciem et similitudinem in intelligendo se.

Ad dictum Augustini et Anselmi est una solutio, scilicet quod dicere se per intellectum dicitur duobus modis, communiter scilicet, et proprie. Communiter dicere per intellectum, est manifestare in lumine intellectus. Et sic Pater dicit se, Filius dicit se, et Spiritus sanctus dicit se, in lumine intellectus se manifestans.

Et sic Spiritus sanctus dicit Patrem et Filium, et dicitur ab eis, et Filius dicit Patrem, et e converso: quia sic dicere est essentiale: et sic dicere non ponit aliquid proprietatem in dicente vel dico. Proprie autem dicere per intellectum, est ex se formatum et distinctum ab intellectu dicente proferre sive producere verbum, quod sui similitudo sit secundum speciem, et imago perfecta secundum substantiam et omnia substantialia.


MEMBRUM III.

Cujus sit generare et generari, utrum scilicet essentiae, vel personae, vel utriusque?

TERTIO quæritur, Cujus est generare et

generari, utrum scilicet essentiae, vel personae, vel utriusque?

Et circa hoc quærantur duo.

Primo, Utrum aliquo modo concedi possit quod dixit abbas Joachim, quod scilicet essentia divina generat et generatur, sive in se, sive in persona accepta?

Secundo, Si hoc nullo modo concedi potest, cui persona conveniat generare, et cui generari, et quælter?

MEMBRI TERTII

ARTICULUS I.

An divinæ essentiae sit generare, vel generari?

Primo ergo quæritur, An essentiae divinæ sit generare, vel generari?

Et videtur, quod non:

1. Per probationes Augustini, quas ponit Magister in libro I Sententiarum, distinctione V. Et est una probatio: quia si divina essentia generaret vel generaretur, divina essentia relative dicetur: et quod relative dicitur, non significat substantiam, ut in quinto libro de Trinitate dicit¹. Et ex hoc ulterius concludit, quod secundum hoc divina essentia sive natura nec esset, nec Deus esset, sed ad alterum tantum esset. Secundum quod concludit, est quod si natura divina generaret, vel generaretur, cum divina natura sibi causa sit secundum rationem intelligendi quod est, ab eo quod generaretur ab ipsa, causaliter esset: et hoc non capiat intellectus, quod aliquid causaliter sit ab eo quod generatur ab ipso: natura ergo divina nec generare nec generari potest.

² S. Augustinus, Lib. V de Trinitate, cap. 7.

2. Adhuc, Omne generans et genera-
tum in divinis distinctum est relatione
originis : natura divina penitus indistin-
cta est, sed semper tribus communis :
natura ergo divina nullo modo genera-
tur.

3. Adhuc, Omne generans et genera-
tum tam in divinis quam in creatis, est
existens per se solum secundum singu-
laris existentiae modum : natura numquam
est existens per se solum, sed semper in
communicatione alterius accepta, et ab
illo nec divisa, nec separata, ut existen-
tiae simpliciter modum habere possit :
 ergo impossibile est essentiam divinam
sive naturam vel generare vel generari.

4. Adhuc, Communi secundum quod
commune est, non convenit determinari
proprio : aliter enim opposita essent in
eodem, scilicet communicabile esse, et
incommunicabile esse. Natura sive es-
sentia divina semper communis manet :
igitur nulla proprietate determinabilis est.
Omne generans et generatum singulari
proprietate determinatum est : ergo na-
tura divina numquam potest esse gene-
rans vel generata.

5. Adhuc, In omni generatione, sicut
vult Aristoteles in V Physicorum, hic
generat hunc per se : et quia hic gene-
rat, est pater : et quia hic generatur, est
filius. Si ergo essentia divina vel natura
generaretur vel generaret, primo sequer-
etur, quod essentia divina esset hic vel
hoc singulari, et non commune. Secundo
sequetur, quod esset pater vel filius. Et
ex hoc ulterior per divisionem sequere-
tur, quod esset pater vel filius suiipsius
vel alterius. Si suiipsius : idem sibi esset
pater vel filius, quod nullus capitol
intellectus : nec exemplum huys vel simile
invenire potest aliquis in tota natura se-
cundum omnem modum generationis na-
ture, sive corporalis sive spiritualis, sive
materialis sive immaterialis. Si autem
alterius esset pater vel filius : aut alte-

rius in natura, aut alterius in persona.
Non alterius in natura : quia pater et
filius semper sunt unius naturae in om-
nibus. Nec alterius in persona : quia tune
sequeretur, quod natura divina esset per-
sona, et communicabile et incommuni-
cabile, et distinctum et indistinctum, et
multa alia inconvenientia.

6. Adhuc, Actus in omnibus particu-
larium sunt : generare autem et generari
actus sunt : ergo particularum. Nulla
persona particularis est in quantum na-
tura est : nullius ergo naturae in quantum
est natura, generare vel generari est :
divina ergo natura nec generat, nec ge-
neratur.

IN CONTRARIUM hujus videtur esse,

1. Quod dicit Augustinus in libro
VII de Trinitate, quod « Pater et Filius
simul sunt una sapientia : quia una essen-
tia, et sigillatim sapientia desapientia, sici-
ut essentia de essentia. » Sed cum dicitur,
essentia de essentia, præpositio de notio-
nalis est : ergo nonat habitudinem gene-
rantis ad genitum : essentia est ergo ge-
nerans et essentia genita.

2. Adhuc, Augustinus in libro de Fide
ad Petrum : « Sic Christum Dei Filium
unam in Trinitate personam Deum ve-
rum crede, ut divinitatem ejus de natura
Patris naturam esse non dabites ». Ex
hoc accipitur expresse, quod divinitas est
generans, et divinitas nata : ergo natura
est generans, et natura genita.

3. Adhuc, Augustinus in libro XV de
Trinitate : « Dicitur Filius consilium de
consilio, et voluntas de voluntate : sicut
dicitur substantia de substantia, et sa-
pientia de sapientia. » Si autem substanci-
tia de substantia, et præpositio de notat
habitudinem generantis ad genitum, tunc
substantia est generans, et substantia
genita.

4. Adhuc, Hilarius in libro IV de Tri-
nitate : « Nihil nisi natum habet Filius. »
Sed habet naturam divinam. Ergo habet

1 S. Augustinus, Lib. de Fide ad Petrum,
cap. 2.
2 Idem, Lib. XV de Trinitate, cap. 20.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. VII, QÜÆST. 30.

5. Adhuc, Hilarius in libro IX de Trinitate: «Ex Patre ejusdem generis genitam naturam in Filio naturaliter in se gignentem habuisse naturam prædicamus.» Hic explexse dicit Hilarius naturam gignentem et naturam genitam.


7. Per rationem probatur idem: Generatio inferiorum et perfectorum animalium, sicut hominum, exemplata est a generatione divina: sed in hominibus generatis generatur natura, et quidquid est naturalium in ipsis: ergo in divinis similiter est, quod generato Filio, natura divina generatur in ipso.


9. Adhuc, Natura divina est Pater, et e converso Pater natura divina est, et non est prædicatio per accidens: et Pater generat, nec haec prædicatio per accidens est: videtur ergo sequi, quod natura divina generat.

10. Adhuc, Videtur sequi inconveniens, si dicatur, quod divina natura nec est gignens, nec genita. Secundum hoc enim in Trinitate res est gignens non genita, quia Pater: et est ibi res genita, quia Filius: et est ibi res procedens, nec gignens, nec genita, quia Spiritus sanctus: et est ibi res nec gignens, nec genita, nec spirans, nec spirata, quia essentia sive natura divina: ergo in Trinitate sunt quatuor res: et sic quaternitas debet dici, non Trinitas.

11. Adhuc, Est objectio abbatis Joachim: Conceditur enim haec, Deus Deum genuit; et tamen Deus nomen essentiae est sive naturæ. Quærat ergo, aut se Deum genuit, aut alium Deum. Si se: tunc aliquid dicitur generare se: et sic essentia potest dici generare essentiam. Si alium Deum: tunc generans et genus non sunt unus Deus, sed duo essentialiter differentes, quod est hæresis Arii.

SOLUTO. Prima pars hujus disputations concedenda est: quia haec est Catholica fides, quod natura divina, nec generans, nec genita est, nec spirans, nec spirata.

Et rationes ad illam partem inductæ, procedunt.

Ad intelligentiam autem eorum quæ sequuntur et in contrarium adducuntur, intelligendum regulariter, quod essentia divina secundum modum significandi per nomen tripliciter designari solet. Aliquando enim abstractæ et absolute designatur et simpliciter prout est in seipsa, sicut cum dicitur, essentia. Aliquando autem quasi per modum concretionis designatur, sive per modum ejus quod est. Et hoc dupliciter, scilicet secundum intellectum et inclinationem ad actum substantalem, qui proprie est suppositi et non essentiae, sive naturæ per se, sicut cum dicitur, substantia. Aliquando autem per ipsum actum suppositi substantis, quod sicut id quod est, substantia communi, sicut cum dicitur, hic Deus, sicut, Deuter. xxxiv, 4, secundum translationem Septuaginta dicitur: «Hic Deus noster, in quo non est iniquitas.» Et, Baruch, iii, 36: Hic est Deus noster, et non estimabitur alius adversus eum. Hic enim de essentia communi non satis convenienter dicitur. Non enim demonstrabile est per hoc nisi suppositum. Hoc enim secundum modum significandi de-

1 Vulg. habet, Deuter. xxxiv, 4: Deus fide-
monstrat aliquid formatum et supposi-
tum sub natura communi. Aliquando si-
gnificatur ut relata ad actum, ut dic-
itur, *natura*, vel *virtus*, vel *vita*, vel *lu-
men*, vel *sapientia*. Et quando istorum
modorum aliquo significatur, prater per
primum, per notionalem prepositionem
designantem ordinem naturae, secundum
originem trahitur ad standum per *per-
sona*. Et hoc est ideo, quia nihil in divinis,
nec etiam in alis supponibile est, vel
etiam subsans actu, nisi hypostasis, vel
persona : et nihil proprie agit sive actum
habet, nisi particulare vel personale. Et
ideo in dictis Sanctorum frequenter inven-
itur, substantia de substantia, Deus de
Deo, lumen de lumine, vita de vita, na-
tura de natura, virtus de virtute, sapien-
tia de sapientia, et hujusmodi : eo quod
haec naturae non primo secundum se con-
venient, sed nature secundum quod est
in hypostasi. Harissime autem inventur,
essentia de essentia : eo quod essentia
absolute significat commune quo est, et
non per modum hypostasis sive subsi-
stantis, nec significat naturam ordinata-
ram ad actum, sed absolute in simplici-
tate consistens. Et quando inventitur a
Sanctis, *essentia de essentia*, ex causa
dictum est, et sub figura locutionis quae
dicitur emphasis, hoc est, expressio. Ex
causa quidem, quia propter hereticos,
praepice Arianos et Nestorianos, qui
dixerunt Patrem et Filium esse diverse
essentiae. Et tunc Sancti occurrentes illi
haresi, in oppositum extendendo locu-
tionem dixerunt essentiam de essentia,
ut unam essentiam Patris et Filii signifi-
carent : quia sicut una est essentia in
omni generatione univoca genitoris et
geniti, una (dieo) et communis secun-
dum rationem et esse in una re, si tanta
esset simplicitas, quod in natura illa non
esset universale et particulare : ita in di-
vinis, ubi maxima simplicitas est, ne-
cessit est unam re et numero esse essen-
tiam genitoris et geniti, sive Patris et
Filii. Et ad hoc resipientes dixerunt
essentiam de essentia. Emphatice autem
dico, quia sic propter expressionem ali-
quando dicimus et ponimus abstractum
pro concreto, et in bono et in malo. In
malo, sicut, II ad Thessal. ii, 3, Anti-
christus dicitur *filius perditionis* : eo
quod nihil in eo apparat nisi perditio :
et Judas etiam dicitur *filius perditionis*.
Et dicitur adhuc *diabolum*, non quod
perditio habeat filium vel diabolum, sed
quod perditio et diabolum eum totum
traxerunt in formam suam. In bono,
sicut usitate dicimus, Rogo paternitatem
tuam, vel bonitatem, vel clementiam,
hoc est, rogo te patrem, bonum et ele-
mentem, quem paternitas, bonitas, et
clementia, totum in formas suas traxe-
run. Et in hoc Sancti, ut dicit Aristote-
les in III *Ethicorum*, aliquid similis fece-
runt his qui tortuosa lignorum dirigunt.
Illi enim non tantum tortuosum lignum
dirigunt ad rectum, sed incurvant ad op-
positionum, ut amissa curvate indebita,
per naturam in rectum redeat. Unde ta-
tes locutiones non sunt extendendae per
exemplum, sed (sicut dictum est) excu-
sandae. Unde cum dicitur *essentia de es-
sentia*, sensus est, Filius qui est essentia,
est de Patre qui est eadem essentia. Et
sic excusatur illud dictum Augustini in
libro de *Fide ad Petrum* : « Deus Pater
qui verissime se indicare animis cogniti-
ur suos et voluit et potuit, hoc ad se ipsum
indicandum genuit, quod est ipse qui
genuit. »

Si objicitur de dicto Augustini qui dic-
it in libro IV de *Trinitate*, quod « Pater
est principium totius divinitatis : non aut-
tem potest esse principium nisi gene-
rando vel spirando : et sic divinitatem
vel genuit, vel spiravit ». *Dicimus,
quod loquitur contra Arianos et Nesto-

---

1 Cf. Joan. xvii, 12.
2 Cf. Joan. vii 71.
3 S. Augustinus, Lib. de Fide ad Petrum, cap. 3.
4 Cf. S. Augustinum, Lib. IV de Trinitate, cap. 20.
rianos. Ariani enim dixerunt Filium non esse in divinitate Patris, Nestoriani autem negaverunt hoc de Spiritu sancto. Volens autem Augustinus elidere hunc erorem, dixit quod est principium totius divinitatis in Filio, prout dicit Philosophus in III Physicorum, « Totum et perfectum idem dico. » Et est sensus, Pater est principium, quod divinitas perfecte sit in Filio, et quod divinitas perfecte sit in Spiritu sancto: ita quod principium sit respectu Filii per generationem, et respectu Spiritus sancti per spirationem, et non respectu essentiae vel divinitatis, a qua non distinguitur Pater. Sed divinitas in obliquo ponitur ibi, ut notetur ibi communicatio naturae divinae, in qua perfecte communicat Pater et Filius et Spiritus sanctus: quamvis enim respectu creaturarum essentia sit principium et causa agendi sicut persona, eo quod essentia divina agit et creat: tamen respectu actuum personae non potest esse principium: unde nec generandi, nec spirandi potest esse principium. Et hujus causae est, quia generare et spirare proprietates personales dicunt ut actus: proprietates autem personae per oppositionem relationis distinguunt personas et determinant: essentia autem divina vel natura nec ad se ipsam, nec ad personam aliquam distinguitur vel determinatur: et ideo talium proprietatum nullo modo potest esse causa susceptibilis. Causa autem et causatum licet dicant relationem, tamen in intellectu suo non ponunt tales proprietates: et ideo non distinguunt. Et hac cadem est causa, quod quamvis opposito contradictionis major sit quam relationis, tamen in divinis non facit distinctionem sicut opposito relationis. Est enim persona ens distinctum proprietate, et essentia ens non distinctum: et tamen essentia est persona, et persona essentia: et Pater est persona proprietate distincta, scilicet paternitate: et Filius persona distincta opposita proprietate, filiatione scilicet: et ideo Pater non est Filius, nec Filius Pater.

His itaque suppositis, facillimum est respondere ad objecta.

Ad primum ergo dicendum, quod sa— Ad object. 1. pientia dicitur de sapientia, et essentia de essentia propter indifferentiam et indistinctionem sapientiae et essentiae in Patre et Filio. Et sensus est: Filius qui est sapientia et essentia, est de Patre qui est sapientia et essentia: ita quod notio quam importat praeposito, notat habitudinem personae ad personam, et habitudo inter nominativum et ablativum notat consubstantialitatem.

Sic etiam ad secundum respondendum Ad object. 2, est: quia Filius qui est divinitas, natus est.

Ad tertium jam patet solutum. In om— Ad object. 3, nibus enim substantialibus substantialia trahitur ad personam virtute praepositionis, et habitudo ablativa ad nominativum notat consubstantialitatem, quam nesabant hæretici. Consilium enim et sapientia relationem dicunt ad actum, qui personæ est proprie: nomen autem substantiae ab actu substantiali imponitur, quod proprie convenit hypostasi.


Ad secundum dicendum, quod natura Ad object. 5, dicitur genita esse modo qui prius dictus est, scilicet quia per generationem Filii est accepta.

Sic etiam ad tertium dicendum: dici— Ad object. 6, tur enim nativitas sive natura unigenita, quia ab Unigenito accepta.
Ad object. 

Ad primum quod per rationem obiectitur, dicendum est, quod aliter est in humanis, et aliter in divinis. In humanis enim natura non repugnat distinctioni et divisioni: quinimo in generante et genito realiter et secundum esse distinguetur et dividitur. Quod nullo modo potest esse in divinis, propter hoc quod natura divina est in fine simplicitatis. 

Et quod obiectitur, quod generatio humana exemplata est a divina. Dicendum, quod verum est: sed exemplar totum exemplatum implevit non potest, sed imitatur quantum potest, in hoc scilicet potissime, quod est ad similitudinem speciei et formae. Sed in hoc quod est eadem natura in generante et genito, non potest imitari: quia in humanis quiddam est per se generans et quiddam genitum per se, et quiddam generans et genitum per accidentes, et quiddam generans et genitum per consequens. Per se enim hic generat hunc. Per accidentes autem, quia generans est homo, et genitus est homo, generans est pater, et genitus est filius: et sic pater generat filium. Per consequens autem, quia hic generans est homo, et hic genitus est homo: ideo generat homo hominem. In divinis autem non sic: ibi enim totum est per se et substantialiter. Pater enim non per accidentes est Pater, quia paternitas sua est essentia sua: et paternitas non differt a generatione: quinimo paternitas eadem propietatem dicit quam generationem: sed dicit eam ut actum, paternitas autem ut proprietaetem: et haec duo non faciunt rem differre a re, sed faciunt differentiam in modo significandi vel dicendi eadem rem. Et similiter est in Filio de filiatione et generatione passiva, quod quia in tanta simplicitate non est particulare et universaliter nihil generatur ibi per consequens: quia cum dicitur, Pater est Deus, idem pennis est in praedicato et subjecto sub alio modo significandi: quem diversum modum significandi antiqui vocabant diversum modum attribuendi, et diversum modum supponen-
Et, distinctione VII: An potuerit vel volueritignere Filium?
Et propter tertiam quam ponit in distinctione V: An Pater de sua substantia, vel de nihilio, vel de aliquo genuerit Filium? Quam questionem Augustinus tractat in libro contra Maximinum.
Ex his questionibus probare volebant hæretici Patrem non gignere Filium.

Quantum ad primum scilicet, An Pater gignit Filium voluntate, vel necessitate? sic objiciebant:

1. Pater aut voluntate, aut necessitate gignit Filium. Si necessitate, necessitas cadit in Deum: quod miseria est: et hoc absursum est, quod miseria cadat in Deum. Si autem voluntate: cum omnis voluntas præcedat voluntatem, voluntas Patris praerit generationem Filii: quod esse non potest: quia secundum hoc genera
tio esset opus voluntatis. Sed sicut dicit Damascenus distinguens inter generationem et creationem, quod « generatio est opus naturæ existens, creatio autem opus voluntatis, non naturæ, » sequetur quod Filius esset factus per creationem, sicut dixit Arians, et non esset Patri co-
æternus.

2. Adhuc, Objicitur de responso Augustini qui dicit, quod nec necessitate, nec voluntate: quia necessitas in Deo non est, et voluntas sapientiam praerit non potest: et cum Filius sit sapientia Patris et verbum, voluntas praerit generationem Filii non potest. Hoc enim falso
sum videtur. In omnibus enim in quibus sapientia nascitur per acquisitionem, vel considerationem, præcedit voluntas quaerendi et inveniendi, et sic voluntas præ-
cedit sapientiam. Unde Augustinus in libro IV de Trinitate: « Partum mentis præit quidam appetitus quaerendi et inveniendi: et sic proles nascitur, quæ es
mentis notitia. »

3. Adhuc, Anselmus dicit, quod « vo-

---

luntas non tantum potentia est ad actum specialem, sed generalis motor omnium aliarum potentiaram ad actus suos. » Unde cum dicitur, Possum ambulare, intelligitur, si volo : possum loqui, si volo : possum intelligere, si volo. Falsum ergo est, quod voluntas sapiantiam praebere non possit. Et sic videtur stare objecto haeretici, quod scilicet generatio Filii sit opus voluntatis, et non naturae.


Adhuc, idem voluit habere ex alia divisione, quærentes scilicet, An Pater potuerit, vel voluerit signere Filium? 1

1. Si enim voluit, concluunt statim, quod Filius est opus voluntatis. Si potuit: cum omnis potentia precedat actum, ut dicit Aristoteles in IX Metaphysica, sive sit activa, sive passiva, dummodo potentia et actus in eodem acipientur, concluunt iterum propositum errorem, quod scilicet Filius in potentia exivit ad actum, et sic coaeernus Patri esse non potest.

2. Si dicatur haereticis, quod divisio non est sufficiens, probant suam intentionem per hoc quod dicitur ab Aristotele in II Physicorum, quod « omne quod fit, aut fit a proposito, aut a natura. » Et vult, quod hae duo principia sunt agendi, et non plura. Et si fit a proposito: cum propositum, ut dicit Avicenna, et omnis potentia propositi sit ad opposita, scilicet ad agere, et ad non agere: quod autem per naturam fit, de necessitate fit: volunt propositum habere, quod aut necessitate, aut voluntate genuit Filium: et sic sequentur ea quae supra conclusa sunt.

3. Adhuc errorem suum confirmant: quia omne quod fit, aut contingenter fit, aut ex necessitate fit. In divinis autem nihil est contingenter, et sicut habitum est, necessitas in Deum non cadit: generatio ergo Filii a Patre, nec contingenter fit, nec ex necessitate: et sic generatio Filii a Patre esse non potest.

Idem voluit habere per aliam divisionem, quærentes, Si Filius generatur a Patre, aut de aliquo generatur, aut de nihilus?

Si de nihilo: tunc Filius de nihil factus est, et creatura est: et sic habetur propositum. Si de aliquo: aut de materia, aut de substantia generantis. Si de materia: tunc sequitur, quod de materia factus est Filius, et sic iterum creatus est, et non genitus a Patre.

Si autem dicatur natus de substantia Patris, quærunt dividentes, utrum de tota substantia, vel de parte. Si de tota: tunc nihil substantialium est in Patre quod non sit in Filio: et hoc falsum est, ut dicunt: quia sic dicitur, Joan. xiv, 28: Pater major me est: quod non posset dici, nisi aliquod esset in Patre, quod non esset in Filio.

Adhuc. Hoc esset contra habitudinem praepositionis de, quæ participationem notat. Si autem est de parte: tunc substantia Patris partibilis est: et tunc non

---

1 S. Joannes Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. VII, QÆST. 30. 319

est summæ simplicitatis, et non ejusdem substantiâ sunt Pater et Filius.

Propter hæc et similia sophismata dixit Arius, sicut in libro Arii legitur, quem ipse ad confirmationem erroris sui scripsit, quod Filius est creatura et opus voluntatis sicut caetera creatâ: sed est creatura in qua est virtus, verbum, et sapientia primâ cause. Dicit enim, sicut ego ipse in libro Arii legi, quod Filius est intellectus sive intelligientia ante mundum creatâ, et ante omnem ordinem intelligentiarum, quæ ordinibus cœlestibus mobilibus sunt attributa: in quem intellectum sive intelligentiam influxit Deus mentale verbum, quod est forma, et virtus, et sapientia, et ars omnium creatorum. Et hoc dixit esse quod dicitur, Joan. i, 3: Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil quod factum est. Et hoc est quod dicitur, Joan. v, 17: Pater meus usque modo operatur, et ego operor. Et dixit, quod ideo dicitur Filius, quia in similitudine formæ et speciei est divina, per potentiam inclinationis ad corpus a simplicitate et forma Dei non dissimilis.

Et in libro illo omnes rationes quæ inductæ sunt, inveni conscriptas.

Solutio. Ad hoc quod objiciunt hæretici, non est difficile solvere.

Ad hoc enim quod prima quæstione quærunt, Utrum Pater voluit vel necessitate genuerit Filium? satis responderunt antiqui, Magister scilicet in Sententias, Præpositivus, et Guielmus de Altisiodoro, distinguentes voluntatem, et distinguentes necessitatem, quod scilicet est voluntas præcedens, et est voluntas concomitans. Voluntate præcedente non genuit Pater Filium: quia sic sequeatur, quod esset opus voluntatis. Voluntas autem concomitans duplex est, scilicet concomitans actum interiorem substantialiâ et naturâ, qui involuntarius esse non potest in Deo, et actum exterioriâ, qui concomitatur actum creationis, qui in diversitate essentiae est, et terminatur ad opus creatum. Voluntate igitur concomitante actum interiorem generationis in eadem substantia genuit Pater Filium, sed non voluntate concomitante actum exterioriâ qui est in diversitate essentiae. Et ex hoc non sequitur, quod Filius sit opus voluntatis, sed opus naturæ quod concomitatur voluntas.

Similiter distinguebant necessitatem, quæ multiplex est, secundum omne genus causa. Est enim necessitas coactionis, secundum causam efficientem. Et est necessitas obligationis, secundum causam materialem, secundum quod dicit Philosophus in IV de Cælo et Mundo, quod «id in quo vincit terra, de necessitate descendit a tribus elementis, igne scilicet, aere, et aqua.» Et est necessitas inevitabilitatis dicta, secundum causam formalem, sicut necesse est lucem illuminare, et intellectum intelligere. Et has tres necessitates in Deum, qui summe liber est et libera causa operum suorum, impossibile est cadere. Ex prima enim necessitate sequeretur, quod cogi posset: ex secunda, quod obligatus esset: ex tertia, quod coarctatus ad unum: quæ omnia prejudicium facerent summæ libertati. Dicitur quarto modo necessitas secundum causam finalem, quam Boetius vocat necessitatem suppositionis, secundum quam dicimus, si fœmina honesta esse debit, necesse est castam esse: et secundum quam dicitur, Luc. x, 42: Unum est necessarium: et, Joan. ix, 4: Me oportet operari opera ejus qui misit me, donec dies est. Et hoc modo dicitur, quod Pater necessitate genuit Filium: quia si summum bonum esse debit, necesse est quod summa et perfecta diffusione seipsum diffundat et communicet. Summa autem diffusio est per generationem: quia nisi sic se diffunderet, deficeret a ratione summni boni, et sic esset mutabilis. Unde hæc etiam necessitas dicitur necessitas immutabilitatis ad finem.
Similiter distinxerunt potentiam in eodem acceptam cum actu, scilicet in potentiam praecedentem, et in potentiam concomitantem. Et cum dicitur, quod Deus potuit generare Filium, conceditur hoc de potentia concomitante: et ex hoc non sequitur, quod Filius sit potentiae Filii, et quod generatio opus sit potentiae praeventis, sed quod sit opus naturae quod concomittat potentia. Ex hoc etiam non sequitur, quod Deus sit impotens si non habet potentiam actum praeventem.

Per hoc patet solutio ad omnia quae inducunt haeretici ad primas duas quaestiones confirmandas.

Ad id quod quaerunt, An Deus Pater Filium de aliquo, vel nihilo genererit?

Respondendum est per Hilarium in libro XII de Trinitate, ubi sic dicit:
«Unigenitus Deus cum natus sit, Patrem testatur auctorem: cum ex manente natus est, non est natus ex nihilò: et cum ante tempus natus est, ommem sensum praevent nascendo.» Distinguendum ergo, quod propositio de, vel ex, cum dicitur, hoc est ex nihilò, triplicem notat habitudinem, scilicet originis secundum quod initiata est res illa post nihilò, sicut dicit Philosophus: Ex his sive ludis olympia, hoc est, post hos ludos sunt olympia. Et sic notat habitudinem nullius ex quo fiat presuppositi. Et hoc secundum Philosophos dicitur creatum, secundum quod ens dicitur creatum primum. Aliquando notat habitudinem negationis principii materialis tantum, sicut animam et Angelum dicimus facta ex nihilò. Nullo istorum modorum vel Pater vel Filius vel Spiritus sanctus est ex nihilò. Non enim sunt post nihilò, nec sunt creatae prima nec per abnegationem principii materialis hoc modo sicut anima et Angelus dicuntur esse ex nihilò: quia quod hoc modo ex nihilò est, initium habet esse et durationis.

Similiter cum dicitur hoc esse de aliquo, prepositio de in triplici est habitu- dine, scilicet originis tantum: et sic Filius et Spiritus sanctus sunt de aliquo, et Pater non de aliquo. Sed ex hoc non sequitur, quod Pater sit ex nihilò produci habitudinem ordinis quæ remainet in praespositione, cum dicitur, hoc est ex nihilò, hoc est, post nihilò.

Notat etiam habitudinem causa materialis, sicut cum dicitur cultellus de ferro. Et tunc aliquando est partitiva praespositio, et aliquando notat indistinctionem substantiae materialis in materiato. Et nullo istorum modorum dici potest, quod Pater vel Filius vel Spiritus sanctus sint de aliquo.

Aliquando simplicem notat habitudinem substantiae ad habens substantiam illam. Et sic dicitur Filius de substantia Patris, et Spiritus sanctus de substantia Patris et Filii, secundum quod diximus, quod habitudo originis quæ est in praespositione de, notat habitudinem personæ ad personam: et habitudo obliqui ad rectum, cum dicitur Filius esse substantia de substantia de substantia, vel Filii substantiae de substantia Patris, non notat nisi distinctam coessentialitatem. Et sic dicitur Filius esse de tota substantia Patris, et non de Patre, hoc est, totam habere Patris substantiam, et Spiritum sanctum de tota substantia Patris et Filii.

Et quod Filius dicit: Pater major me est, secundum Augustinum et Hilarium non reftur nisi ad auctoritatem principii quæ est in Patre, et non ad substantiae particularitatem. Unde non sequitur, si Pater major est, quod Filius minor sit: quia generatio et etiam processio naturæ ponunt aequalitatem in eo a quo procedunt Filius et Spiritus sanctus, et in eis qui procedunt. Natura enim cum simplicissima sit, quando communicatur per actum substantialis processionis, necesse est, quod tota communicetur. Unde per majoritatem illam non notatur nisi au-

1 Joan. xiv, 28.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. VII, QUÆST. 30.

ctoritas quæ est in Patre, qui est principium non de principio : quæ in Filio esse non potest, cum sit principium de principio : nec in Spiritu sancto esse potest, cum sit principium de utroque principio. Minor tamen non potest esse Filius vel Spiritus sanctus : quia generatio et processio non sunt productiones, quibus quis ex se proferat minus, sed æquale per omnia, sicut probatur verbis Augustini in libro XIV de Trinitate ¹, quæ ponit Magister in I Sententiarum, distinct. III, ubi loquitur de æqualitate mentis et intellectus et voluntatis, ex quibus vult probare coessentialitatem Trinitatis et æqualitatem.

Et per hoc patet solutio ad totum hoc quod adducunt ad tertiam questionem pro sui erroris confirmatione.

MEMBRUM IV.

Utrum uni vel pluribus personis in divinis conveniat generare ? et, Utrum semper, vel aliquando ?

Quarto quæritur, Si personæ convenit generare, cui personæ conveniat, utrum uni, vel pluribus, et utrum semper, vel aliquando ?

Et hoc est quærere, Utrum necesse sit generationem divinam inquietam esse et infinitam per successionem.

Quam questionem tractat Augustinus in libro contra Eunomium haæreticum, et Magister tangit eam in libro I Sententiarum, distinct. VII.

Et itern, Utrum generatio divina continue fiat secundum omne tempus, vel et facta sit aliquando, et aliquando futura, vel præsens ?

1 S. AUGUSTINUS, Lib. XIV de Trinitate, cap. 8.

Ad primam partem questionis ¹ objiciatur sic:

1. Nulla potentia est in Patre, quæ non sit in Filio : potentia generandi est in Patre : ergo potentia generandi est etiam in Filio : ergo etsit Pater potest generare, ita etiam et Filius. Sed dicit Philosophus in IX primæ philosophie, quod in rebus perpetuis sive æternis idem est esse et posse : si ergo Filius habet potentiam generandi, generat Filium, et ille Filius alium, et sic in infinitum per successionem, et ita non finitum generatio.

2. Adhuc, Generatio humana exemplata est a divina : generatio autem humana non sit in filio, quinimo filius generat sicut et pater : Filius ergo in divinis generabit Filium, et ille alium, et non stabit generatio per successionem, sicut quidam poetae videntur dicere.

In contrarium hujus est, quod

2. S. Filius generabit filium alium, ille erit nepos primi Patris : non ergo conjungetur avo nisi per filium : et sic per medium : et tamen erit persona divina : non ergo summa germanitas et propinquitas est inter personas divinas : quod est inconveniens.

2. Adhuc, Anselmus in libro de Processione Spiritus sancti contra Gracos, volens probare Spiritum sanctum procedere a Filio sicut a Patre, supponit illud Boelii in libro de Trinitate, quod « sola oppositio relationis distinguat Trinitatem : et ubi non est oppositio relationis, manet unitas et identitas. » Spiritus autem sanctus per hoc quod procedit a Patre, relative non opponitur Filio. Ergo cum Filius manet unus et idem, nisi etiam a Filio procedere dicatur, ut relativam ad ipsum habeat oppositionem.

3. A simili arguitur sic : Nepos per
hoc quod generatur a Filio, relativam oppositionem nec ad Patrem habet, nec ad Spiritum sanctum: a neutro ergo distinguitur in persona: unus ergo erit et idem cum Patre et Spiritu sancto: quod absurbum valde est et omni intellectui contrarium: sic ergo Filius generando Filium, generaret Patrem et Spiritum sanctum.


Ad 10 quod secundo quaeritur, sic proceditur:

In contrarium hujus est,
1. Quod dicit Gregorius in Moralibus, super Job sic dicens: «Dominus Jesus in eo quod virtus et sapientia Dei est, de Patre ante tempora natus est: vel potius quia nec cepit nasci, nec desit, dicamus verius, semper natus: non autem possumus dicere, semper nascitur, ne imperfectum esse videatur. At vero ut aeternus designari valeat et perfectus, et semper dicamus, et natus, quatenus et natus ad perfectionem pertineat, et semper ad aeternitatem.»

2. Ad idem, Augustinus in libro LXXXIII Questionum de semper nato disserens sic ait: «Melior est semper natus, quam qui semper nascitur: quia qui semper nascitur, nondum est natus: et numquam natus est, vel natus erit si semper nascitur. Aliud enim est nasci, aliud natum esse. Ac per hoc numquam Filius est, si numquam natus est. Filius autem est, quia natus: et semper Filius: semperigitur natus.»

Solutio. Ad primam questionem descendunt, quod sicut probant rationes inductae, Filius non generat alium filium: et secundum quod dicit Anselmus, quod

2 Origenes, Homil. II in Jeremiam, xiv, 8: Salvator ejus in tempore tribulationis.
3 Vulgata habet, Proverb. viii. 25: Ante colles ego parturiebar.
4 S. Gregorius, Lib. XXIX Moralium cap. 1.
omne inconveniens Deo impossibile est: impossibile est ergo Filium generare alium filium.

Ad primum autem quod obiicietur contra hoc, dicendum quod quaequecumque potestia est in Patre, est in Filio, sed non ad idem, nisi in genere: et potentialia generandi, secundum quod gerundum sumitur a verbo impersonali, eadem est in Patre et in Filio. Sed in Patre est ad hoc quod generet, in Filio autem ad hoc quod generetur. Et haec solutio est Magistri in primo Sententiarum, distinct. VII, et ratio solutionis.

Innuit tamen etiam aliam solutionem. Cum enim dico, potentia generandi, duo dico, scilicet potentiam, et hoc naturae est: et generandi, quod secundum Dominatum verbum est, quia actionem significat et agere: secundum Priscianum autem nomen verbale: et sic iterum refertur ad actionem et ad agere: et hoc est notionis sive proprietatis. Unde quod naturae est, scilicet potentia, unum est in Patre et Filio: sed quod notionis sive proprietatis est, est in Patre et Filio diversum: Patri enim proprium est ut generet, Filio autem ut generetur.

Ad alium dicendum, quod in generatione hominis vel animalium, potentia generandi a patre transfunditur in filium hac de causa: quia in tali generatione pater imperfectum esse largitum filio per generationem: quod quia per se imperfectum est, et deficit in seipso, non in uno et simul possidens se totum, oportet quod apprehendat et teneat se per successionem in esse divino, quod desiderare omnis naturae est inditum. Secus autem est in divinis, ubi Pater perfectum esse largitum Filio, quod se totum in uno possidet et simul: et idem successio esset ibi inconveniens. Nec generatio humana exemplificare postest generationem divinam in omnibus: sed in hoc exemplificat, quod ex potentia naturali est, et in simile speciei et formae.

Ad aliam partem questionis dicen-
D. ALB. MAG. ORD. PRÆD.

Futurum autem quia totum in potentia est, ad generationem divinam referri non potest, nisi per abnegationem oppositi, ut dicit Augustinus, quod « erit, quia numquam deerit ». Propria enim verba de tam excellenti re habere non possimus, ut dicit Gregorius: sed ut possumus halbutiendo potius quam loquendo divina resonamus.

Et Dionysius in libro de Divinis nominibus: « Cum ad divina venimus, perfectam invenimus irrationabilitatem ». Et Ambrosius: « Ego non possum scire generationem secretum; silet vox non mea tantum, sed etiam Angelorum ». Unde, Isa. iun. 8: Generationem ejus quis exarrabit ? Et per hoc patet solutio ad totum.

QUÆSTIO XXXI.

De processione æterna Spiritus sancti.

Deinde quæritur de processione Spiritus sancti.

Et quia duæ sunt processiones ejus, una scilicet æterna, et altera temporalis: primo de æterna, secundo de temporali quærendum est.

De æterna quatuor inquirenda sunt.

Primo, An procedat a Patre et Filio Spiritus sanctus ?

Et secundo, Qualiter procedat ?

Et tertio, A quo procedat, sive a quibus, utrum simul procedat a Patre et Filio ?

Et quarto, Cujus sit proprium procedere ?

MEMBRUM I.

Utrum Spiritus sanctus procedat a Patre et Filio ?

AD PRIMUM rationes convenientiae multas potuit Richardus in libro de Trinitate, quæ omnes sumuntur ex ratione summi boni, cujus est optima adducere.

1. Et prima quidem est : quia sicut summo bono deesse non potest diffusio naturæ per generationem, ita dulcedini summi boni deesse non potest diffusio boni per voluntatem : quia aliter non esset in eo summa delecratio. Intima autem et dulcissima diffusio per amorem est. Amor ergo diffunditur a summo bono. Sed regulariter est verum, quod procedens a Deo, manens in Deo Deus est. Et per hoc quod est ab alio, existendi modum habet proprium quo distinguitur ab eo a quo est. Ergo amor ille sic procedens et Deus est, et persona personali proprietate distincta ab eo a quo est : ergo persona divina est, et sic Spiritus sanctus procedit, et processio sua est.

2. Alhuc, Omne bonum in Deo, in summo est, quando in summa diffusione

1 S. Augustinus, Tract. XCIX ad cap. xvi Joannis.
2 S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 1.
est. Summa autem diffusio est, quod ex se per generationem producat aequalem sibi: quia diffundere se, definitivum est boni, et essentialis actus ejus. Ergo etiam ex parte voluntatis summum bonum summum affectu et optimo erit diffusivum sui, et productivum sibi aequalis: quia aliter non esset summum. Productum ergo amorem, qui ex hoc quod est ab alio, proprium habebit existentiae modum: per hoc autem quod in Deo est, et ei a quo producitur, aequalis, oportet quod Deus sit: et per hoc quod non per generationem producit, sed per voluntatis affectum, oportet quod non Filius sit. Talis igitur amor sic procedens ab amante, et distinctus est personalis proprietate, et Deus est, et Pater non est, neque Filius, sed utrique aequalis: et talem processionem vocamus processionem Spiritus sancti.

3. Adhuc, Constat, quod summum bonum summe largum est: sive (ut proprie loquamur) magnificum. Dict autem Philosophus in IV Ethicorum, quod largi et magnifici est in amore et delectatione dare. Oportet ergo, quod ante omnem donum quod dat, amor et delectatio procedant ab ipso: quia aliter non esset commendabilis largitas et magnificentia ejus, nec essent secundum optimum bonum. Ergo a summe largo et magnifico ante donum ejus procedit amor et delectatio. Unde etiam Augustinus dicit, quod amor est donum, in quo omnia alia dona donantur. Et inde arguatur ut prius, scilicet quia procedit ab alio, singularum habet existentiae modum: et quia amanti intrinsicus est, necesse est esse Deum: quia nihil est in Deo nisi Deus: et quia summus est, de necessitate ei a quo est, aequalis est.


5. Adhuc, Aristoteles in IX Ethicorum coassumptionem sive perfectionem dilectionis ponit in tribus. Quod autem perfectionis amicitiae est, summum bono attribuendum est. Maxime ergo amicitia boni summi in tribus est, in uno scilicet qui dilectio principium est, in alio qui dilectionem rependerit diligenti, et in tertio qui vinculum et nexus est utriusque.

6. Adhuc, Duæ diffusiones boni inveniuntur in natura rationali, naturæ scilicet per generationem, et amicitiae per voluntatem. Quarum altera, ut in VIII Ethicorum dicit Aristoteles, scilicet amicitia, tam utilis et tam dulcis est, quod maxime necessaria est in vita. Sine amicis enim nullus utique eligeret vive habens reliqua bona omnia. Utraque ergo istorum a summo bono exemplata est, et naturæ rationali indita: ergo in summum bonum talis amicitiae diffusio est, et summi boni summa amicitia est: et haec est inter tres, ut dictum est: ergo in divinis præter Patrem qui ingenitus est, et Filium qui genitus est, est alia processio ejus qui est tertius et duorum nexus.

7. Adhuc, Objet Richardus, quod dilectione nihil dulcis est. Et hoc idem
dicit Augustinus in libro *Confessionum*:
«Nihil dulcius quam amare et amari.»
Dulcedinis autem charitatis, est velle habere condiligentem in amato: et infirmitatis est et amaritudinis, in amato non posse pati condivlectorem. Quod autem optimum est, Deo attribuendum est. Summae ergo charitati attribuendum est, quod sit inter tres, scilicet inter diligentem, et dilectum, et condivlectorem.

Ex omnibus his rationibus convenienientes probatur, quod Spiritus sanctus procedit in divinis, et est persona distincta.

*In contrarium* autem hujus est, quod

1. Istae rationes non videntur de necessitate concludere. Quia si dicitur summi boni esse, diffundere seipsum: tune videtur, quod quanto in plures se diffundit, tanto major est diffusio et nobilior: et sic diffusio illa non staret tribus.

2. Adhuc, Cum constet Spiritum sanctum esse summum bonum, videretur secundum istas rationes, quod et ipse deberet se diffundere in alium, et ille in alium, et sic in infinitum multiplicarentur personae.


4. Adhuc, Si divina essentia intelligatur absque personis, adhuc diliget seipsum charitate, et summe et summa charitate diliget seipsum: et sic summa charitas non exigit pluralitatem personarum.

**Solutio.** Rationes præcipue quibus probatur Spiritum sanctum a Patre et Filio procedere, sumuntur ex verbis Dionysii in libro de *Divinis nominibus*4, ubi dicit, quod etiam in Deo extasim facit divinis amor, non sinens ipsum sine germine esse. Si enim non situm sine germinatione esse, consequens est ut non situm ipsum esse sine germinatione perfecto: germen autem perfectum non est, quod non procedit ad æquale generantur in substantia et virtute sive potestate. Et si facit hoc amor in germinatione nature, consequens est, ut etiam faciat hoc in germinem voluntatis sive actus. Et ideo dicitur, quod Filius et Spiritus sanctus ex Patre sunt sicut divini flores et divina germina. Hoc etiam consonat verbis Augustini in libro XV de *Trinitate*, quia in imagine similitudinis mens gignendo notitiam sui, quæ est sicut verbum intrinsicum, statim in ipsum verbum diffundit amorem tantum quanta est mens et quanta est notitia: et quod est in imagine, necesse est quod sit in primo exemplar, quod Ioannes Damascenus vocat *prototypum*. Et ideo necesse est in divinis procedere Spiritum sanctum, sicut generari Filium.

Præterea, Supra de summum bono inquirentes, ex rationibus Richardi ostendimus, quod ex convenientibus summum bono est, quod admittat personarum pluralitatem. Et ideo concedimus, quod Spiritus sanctus procedit sicut Filius in divinis: quod et hoc convenientissimum est: et secundum hoc quod dicit Anselmus, quod «quod conveniens Dei necessarium est, etiam necessarium potest dici.»

Unde rationes ad hoc inducæ procedunt.

Ad primum ergo quod contra hoc est, dicendum quod diffusio in multa, propert nature est imperfectionem: sed diffusio in tot quot exigit ordo nature, quo alter est ex altero, non quo alter est prior altero, est nature perfecte. Et hic ordo ulterior non potest multiplicari formaliter nisi in tres, quorum unus sit non ab alio per abnegationem principii, alius qui ab alio a quo alius, ac alius

---

4 S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.
qui ab alio a quo nullus. Cum enim principium sit secundum completam rationem principii quod non ab alio, quod ab alio a quo alius, et quod ab alio a quo nullus. Non potest multiplicari ultra tres: ut secundum completam rationem sit in uno Patre, secundum diminutam autem sit in duobus: et secundum quod deficit ab eo quod est non esse ab alio, est in Filio: secundum autem quod deficit ab eo quod est alium esse ab ipso, est in Spiritu sancto. Nec sunt plures differentiae positae in ratione principii: et ideo pluribus modis non potest multiplicari formalis multiplicatione. Hoc autem dictum est de principio quo persona dicitur esse principiata a persona, non de principio quo tota Trinitas principium est creaturam.

Si quis autem dicat, quod possit multiplicari materialiter. Jam dictum est, quod materialis multiplicatio non est nisi naturae deficientes, et ideo perfectissimae naturae non convenit.

Membrum II.

Qualiter Spiritus sanctus procedat a Patre et Filio?  

Secundo quaeritur, Qualiter procedat? Videtur autem, quod procedat per generationem: quia

1. In inferioribus persona non procedit a persona nisi per generationem. Dicit autem Augustinus in libro I de Trinitate, quod «haeresis est credere de Deo, cujus exemplum in nulla natura inventur.» In nulla autem natura inventur, quod persona procedat a persona nisi per generationem: ergo hoc de Deo non est credendum.

2. Adhuc, Definitio generati est, quod productum sit in similitudine speciei et formae et substantiae: Spiritus sanctus producitur in similitudine speciei et formae substantiae et naturae: ergo videtur, quod per generationem producitur.

3. Adhuc, In nulla natura est, quod si duo per omnia similes producuntur ab uno, quod unus uno modo producatur, et alius alio modo: Filius et Spiritus sanctus per omnia sunt similis in substantia et natura: ergo videtur, quod per unum modum procedunt a Patre.

4. Adhuc, Queretur causa, quare Spiritus sanctus non dicatur esse genitus? Si dicitur, quod per hoc, quod a Filio procedit, et Filius similior est Patri quam Spiritus sanctus a quo non procedit aliquis. Contra: Non oportet, quod genitus similis sit generanti, nisi in naturalibus et quaecumque naturam consequuntur, et non in existentiae modo: quia hoc est impossibile: numquam enim unum existentiae modum habent genitus

---

1 Cf. Opp. B. Alberti Comment. in I Sententiarum, Dist. XIII, Art. 4. Tom. XXV hujusce novae editionis.
et generans. Vide tur ergo, quod hoc non impediat, quin Spiritus sanctus possit dici genitus: quod enim dicitur, a quo nullus, ad modum existendi pertinet, et non ad naturam secundum intelligentiam rationem.

3. Adhuc ulterior quaeritur, Cum communiter dicitur, quod Spiritus sanctus spirando procedat, et non generans, quid sit hoc dictum?

Videtur enim, quod talis processio non sit constitutiva persona in esse personae, sed potius productiva ejus quod est in persona una in personam aliam, sicut amoris, vel affectus, vel aliequs hujusmodi.

6. Adhuc, Si propter hoc dicitur spirando procedere, quia per modum amoris procedit, videtur non esse conveniens: dicit enim Augustinus: « Nescio quare sicut sapientia dicitur Patern, sapientia Filius, sapientia Spiritus sanctus, et simul omnes non tres sapientae, sed una sapiencia: ita non dicitur, charitas Pater, caritas Filius, caritas Spiritus sanctus, et simul omnes non tres chartates, sed una charta. » Non ergo proprium est Spiritus sancti per modum charitatis procedere: quia chartae communis est toti Trinitati.

7. Adhuc, Si aliqui personae appropriatitur chartis sive amor, illi appropriabitur cujus est amor magis gratuitus: sed dicit Richardus, quod « in Patre est amor gratuitus, in Filio autem amor debitus, in Spiritu sancto amor ex gratia et debito permixtus: » maxime ergo appropriatur Patri, et minus Filio, et minus Spiritui sancto: existendi ergo modus per modum amoris non videtur convenire Spiritui sancto.


8. Adhuc, Si trinitatem imaginis referamus ad Trinitatem increatum: hunc primum quod spirit ad mens, est notitia: et in illam secundo spiritum amorem: et sic videtur, quod spira magis conveniit Filio, quam Spiritui sancto.

9. Adhuc, Si secundum Philosophos Platonicos scilicet, generationem Filii sumamus a generatione verbi intellectus universaliter agentis, formae in se similitudinem suae speciei, spiritus processionem accipiensem a spiritui vehente verbum in omnia quae per verbum sunt, sicut per arsen operativam: sic Spiritus sanctus non procedit per modum amoris, sed per modum vectoris formae verbi et virtutis: et sic non est quae Spiritus sanctus dicitur per modum amoris procedere.

10. Adhuc, Spiritus sanctus ab Augustino in libro VI de Trinitate dicitur unitas Patris et Filii, sive communio substantialis et coetera, sive nexus. Videtur ergo procedere ut communio, sive unio, sive nexus. Et sic videtur multos habere existendi modos: et cum per existendi modum multiplicentur personae, videntur esse multi Spiritus sanctus: quod non est verum.

In contrarium hujus est, quod

1. Pater et Filius seipsis natura una uniununt: videtur ergo, quod unio eorum non sit Spiritus sanctus, vel nexus.

2. Adhuc, Nexus vel vinculum semper in ratione medii est: jam autem habitum est, quod ordine nature quo alter est ex altero, Spiritus sanctus extremum est, et Filius medium: procedere ergo per modum nexus et vinculi magis convenit Filio quam Spiritui sancto.

Solutio. Dicendum est, quod procul dubio et Spiritus sanctus procedit per modum vectoris verbi, et per modum amoris, et per modum doni, et per modum nexus sive vinculi a Patre et Filio:
sol prima ratio processionis ejus, est per modum amoris sive charitatis. Amor enim quantum ad effectum proprium, vinculum est et nexus: quantum ad effectum consequentem multiplicativus est spiritus et emissivus: ut cordis bonum quod in corde est conceptum et formatum, vehat in diletum. Et hoc possimus videre in lenocinio carnalis amoris. Dictum enim Dionysius similitudines accipere a lenocinio carnali ad lenocinium spirituale. In amore enim qui dicitur tunc, quando aliquis agrotat amore tali, et nescitur quae sit quam amat, docent Galenus et Avicenna, quod medicus venam pulsantem tangat, et multas nominet, et nominata illa quam diligat, statim vena velocius et frequentius et fortius pulsat. Ex quo patet, quod amor multiplicativus et citativus est spiritus. Et ex hac similitudine prima ratio processionis spiritus, est processio amoris, et per consequens per modum nexus vel vinculi: quia hoc convenit ei secundum seipsum: et tertio per modum spiritus, quia hoc convenit et per effectum, qui a beato Dionysio dicitur exstasis.

Adhuc recolenda sunt quae dicta sunt in tractatu de bono, quod idem motus est boni ut movetis, et amantis in bonum tendentis, sed est boni ut movetis, et amantis ut moti. Propter quod omnis amans tendit et procedit in amatum ut bonum, et processio ejus est amor ejus, et processio ejus est processio spiritus, et non localis motus alicujus. Et ideo processio secundum primam et simplicem rationem processionis attribuitur Spiritui sancto: eo quod nihil addit quo in speciem trahatur processio, sicut addit generatio, in cjuis intellectu est, quod sit processio naturae in similitudinem speciei et formae. In processione autem Spiritus nihil talium est secundum intellectum: et ideo generale nonem obtinuit processiones.

Et quod quidam dicit, quod Filius dicitur Filius et genus, quia sit imago Patris in hoc quod alius est ab ipso sicut a Patre, Spiritus autem sanctus non dicitur Filius vel genus, quia dissimilis sit Patri in hoc quod nullus est ab ipso, a Patre autem aliquis. Aliquam quidem convenientiam habet ad hoc, quod Filius sit imago, et non Spiritus sanctus: sed nihil rationis afferit, quare Spiritus sanctus non dicitur Filius vel genus, sicut in objiciendo probatum est. Non enim exigitur ad id quod aliquis sit filius, quod in modo existendi conveniat cum patre, sed quod conveniat in natura et specie.

Istis sic praenotatis, respondendum est ad objecta.

Ad primum ergo dicendum, quod in inferioribus quod non procedit persona a persona per amorem, ex defectu et materialitate est personarum: scilicet quia non quidquid est in ipsis, est idem eis. Et ideo non procedit persona a persona, nisi divisione alicujus ab ipsis, quod universaliter accipit virtutem ad formandum totum. Et amor qui est in inferioribus, non est idem eis, sed passio quædam. Sed in Deo quidquid est, Deus est: et ideo cum aliquid procedit ab ipso, tali in procedendo communicat naturam divinam, et modo emanationis proprium accipit existendi modum quo persona est.

Ad aliud dicendum, quod modus emanationis amoris secundum communem modum intelligendi non dicit emanationem naturae, sed voluntatis: et quod productum per modum amoris, in similitudinem substantiae et speciei cum productur, non est ex ratione emanationis, sed ex simplicitate naturae procedentis, in qua nihil est nisi quod est ipsa.

Ad aliud dicendum, quod in nulla natura composita potest hoc esse: sed in natura quae est in fine simplicitatis necessae est, quod ita sit.

Ad aliud quod obicitur contra dicta quorumdam, patet solutio per paulo ante dicta.

Ad aliud quod ulterius quaeritur, dicendum quod causa hujus patet per ea
D. ALB. MAG. ORD. PRÆD.

quia in principio hujus solutionis dicta sunt: et quod talis modus constitutivus est personae, hoc est naturæ qua est in fine simplicitatis: quia negari non potest, quin procedens existentiae sua proprio modo distinguatur ab eo a quo procedit: et propter simplicitatem negari non potest, quin sit in eadem natura cum ipso.

Ad 6. 

Ad id quod queritur de amore, antiqui responderunt satis convenienter, distinguentes duplumam amorem, fruitionis scilicet, et amicitiae. Fruitionis amor in gustu proprii boni est, qui nec tendit in alterum procedendo, nec citat nec multiplicant spiritum, sed delectatione diffunditur in gustu boni. Amor autem amicitiae semper procedit in alterum, et per modum processionis sua, proprium et singularem accipit existentiae modum. Et a similitudine illius processio amoris dicitur processio Spiritus sancti. Ad similitudinem amoris fruitionis in divinis, dicitur amor essentialiter, et convenit toti Trinitati. Ad similitudinem amoris amicitiae, dicitur amor notionaliter, et convenit soli Spiritui sancto.

Ad 7. 

Ad aliud dicendum, quod diversis conditionibus nihil prohibet charitatem sive amorem diversis appropriari personis: sicut ex hoc quod gratituis est, appropriatur Patri: ex hoc quod debitis est, appropriatur Filio: ex hoc quod mixtus, Spiritui sancto, ut dictum Richardus. Sed si attendatur modus existentiae, per processionem notionalis erit amor et proprius Spiritui sancto, ut patet per antedictum.

Ad 8. 

Ad aliud dicendum, quod licet spirando notitia procedat a mente, tamen amor faciens est primam spirationem, et procedens amor amicitiae secundum ordinem naturae quo alter sit ex altero, spirando procedit amor jam generata notitia, qua per exstasim amoris diligens ponatur in dilecto. Notitia enim non dicit processum, sed vel motum ad noscentem, vel conversionem noscentis super notum: quorum neutrum dicit existentiae modum vel processionem. Et iste est etiam intellectus Trinitatis increatus: quia modum Trinitatis increatus accipimus ex modo trinitatis creatae in mente.

Ad aliud dicendum, quod procul dubio quidam Philosophorum se accipiunt spiritum. Distinquent enim duplicem spiritum, corporeum scilicet, et incorporeum. Corporeum, qui movetur ad modum luminum in mundo, sicut dicit Constablenluce, quem quidam Constabantum vocant, in libro de Differentia spiritus et animae. Incorpoireum autem dixent esse intellectuale voluntatem, sive amorem purae bonitatis et prae producendi bona, ducendo formas archetypi in operata qua per in intellectum agentem fiunt. Et hoc vocat estasim amoris beatus Dionysius, qui non sinit summum bonum sine germine esse. Unde patet, quod etiam secundum illos spiritus procedit per modum amoris. Amor enim intimus et simplicissimus et primus spiritus est intellectualis naturae, qui procedit ab ipsa, et modo processionis proprio singularum accipit existentiae modum, ac per hoc accipit esse personale.

Ad aliud dicendum, quod Spiritus sanctus, sicut dictum est, propter hoc quod amor est, ex conditionibus amoris multa habet sibi proprietas, sicut quod nexus est et vinculum amantium, et unio consensus amantis et amati, et quia complacent sibi in seipsis, et dilectio est in complacito. Est etiam dilectio utriusque. Tamen licet haec habeat causalem, ex his non accipit proprietatem personalem, sed tantum ex modo excessiones, quo scilicet procedit ex alio in alium, hoc est, a Patre in Filium, et a Filio in Patrem essentialis amoris diffusione: et sic procedendo ordine naturae distinguitur ab utroque a quo procedit, et singularum accipit existentiae modum in intellectuali naturae, eo modo quo dicit Richardus, quod nec natura patitur, nec intellectus admitter eum qui est ab alio,
esse eundem cum illo a quo est. Amo-
rem autem illum esse aliquem ex hoc ne-
cesse est, quod ex Deo procedit et Deus
est. Ex processu enim singularem habet
existentiæ modum: ex communicazione
autem naturæ divinæ habet, quod est
naturæ divinæ suppositum. Existens au-
tem naturæ intellectualis suppositum,
vera persona est. Unde Spiritus sanctus
notionali amore procedens persona est.

Ad in quod objicitur, quod Spiritus
sanctus non sit unio, vel nexus, dicen-
dum per Hilarium, quod Pater et Filii
præter unionem essentiam qua in ess-
entia uniuntur, habent unionem Spiritu-
tum sanctum tribus de causis. Prima est,
quia Spiritus unus quem spirant Pater
et Filii, ostendit unitatem essentiae in
ipsis. Si enim diversarum essent essen-
tiarum sive naturarum, impossible esset
spirare Spiritum unum et eundem. Se-
cunda est, quod unus Spiritus signum
est unionis Patris et Filiæ in spirando:
quemvis enim daretur, quod unius natur-
ræ essent Pater et Filius et non unum
essent in spirando, non posset unus
Spiritus ab utroque procedere. Et ista
unio notionalis est: una enim spiratione
quæ est in Patre et Filio, sunt Pater et
Filio spiratores Spiritus sancti. Tertia
causa est, quod ostendit unionem con-
sensuum, ut dicit Hilarius. Quod etiam
dicit Tullius in libro de Amicitia, quod
«amicorum est idem velle et idem
nolle.» Dissentientes enim diversos spi-
rant spiritus.

Ad ultimam dicendum, quod ordine
naturæ nihil prohibit Spiritum sanctum
extremum esse: quia sic ab alis est, a
quo nullus est: et stat in ipso persona-
rum multiplicatio: et tamen cum hoc in
quantum amor est, nihil prohibit esse
medium, in quantum unio et nexus est
duorum, significans tribus modis union-
em duorum, sicut jam dictum est.

1 Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Senten-
tiarum, Dist. XI, Art. 6. Tom. XXV hujusce

MEMBRUM III.

A quo procedat Spiritus sanctus, sive a
quibus, utrum simul procedat a Pa-
 tre et Filio

Tertio quaeritur, A quo Spiritus san-
cetus procedet, sive a quibus, utrum si-
mul procedat a Patre et Filio?

Et videtur, quod non.

1. Joan. xv. 26: Spiritum qui a Patre
procedit. Cum enim Evangelium inte-
gram fidelem continet, et non dicat,
quod a Filio procedat, videtur quod non
procedat nisi a Patre.

2. Adhuc, In vita beati Andreas, quam,
sicut dicitur in prologo ejusdem, disce-
pulè ejus descripsersunt, dicitur, quod
audierunt eum dicens, quod Spiritus
sanctus a Patre procedit, et in Filio re-
quiescit. Ergo non est dicendum, nisi
quod procedat a Patre.

3. Adhuc, Ioannes Damascenus dicit
de Spiritu sancto, a Patre procedentem
et in Filio requiescentem. Videtur ergo,
quod non procedat a Filio.

4. Adhuc, Hoc Graeci trahere volunt
de Evangelio Joannis, 1, 33: Super quem
videris Spiritum descendentes, et ma-
mentem super eum, hic est qui baptizat.
Et paulo post, 34: Et ego vidi, scili-
cet Spiritum descendens, et manentem
super eum. Constat autem, quod descen-
dens processionem significat a Patre, sic-
ut spirituale significari potest in corpo-
rals, et æternum in temporali. Mansio
autem requiem Spiritus significat, non
processionem. Si ergo recte ex Evange-
lio instruimus ad fidelem, videtur quod a
Patre procedit, et in Filio requiescet.

3. Adhuc, In Nicæo symbolo, quod

novæ editionis.

6. Adhuc, Per rationem probatur idem: quia nihil unum simplex potest intelligi esse a duobus principiis aequa immediatis, et secundum unum modum causalitatis causantibus. Dicit autem Augustinus in primo de *Trinitate*, quod «haeresis est attribuere Deo, cujus exemplum in nulla creatura, sive corporali, sive spirituali, inventur.» Cum ergo Spiritus sanctus sit unum simplex, a Patre simul et Filio et secundum unum modum principiandi et aequa immediate videtur non posse procedere.

Sed contra.

IN CONTRARIUM hujus est, quod

1. Spiritus dicitur Filii. Ad Roman. viii, 9: *Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est ejus.* Et iterum, v. 11: *Quod si Spiritus ejus qui suscitavit Iesum a mortuis habitat in vobis, qui suscitavit Iesum Christum a mortuis vivificabit et mortalium corpora vestra, propter inhabitantem Spiritum ejus in vobis.* Et queratur de habitudine quam notat nominativus regendo genitivum. Illa enim est alicujus causa: et constat, quod non est causae materialis: Spiritus enim non est materia Filii. Nec est habitudo causae formalis: quia Spiritus non est forma Filii. Nec est habitudo causae finalis: quia Spiritus non est ad hoc, quod sit Filius. Relinquitur ergo, quod sit habitudo cause efficientis: et sic sensus est, Spiritus Filii, Spiritus a Filio: et non potest esse nisi processive: ergo Spiritus procedit a Filio.

2. Adhuc, Joan. xv, 26: *Cum venerit Paracletus, quem ego mittam vobis a Patre.* Constat, quod non mittitur, nisi qui ab alio est. Omnis enim missus, ab alio quodam mittente est missus: et per ipsam missionem cognoscitur, quia ab alio est, et ab alio procedit, ut dicit Augustinus in libro IV de *Trinitate*¹, et non nisi a mittente eum. Ergo cum a Filio mittatur, a Filio procedit. Licet enim aliquis a seipso defur, sicut Pater dat se, Filius dat se, Spiritus sanctus dat se: tamen impossible est alicuem a seipso mitti: quia mitti dicit processionem missi a mittente: et sic mittere et mitti eidem convenire non possunt.

3. Si dicatur, quod temporali processione non negatur, quin Spiritus sanctus procedat a Filio: sed æterna processione non procedit ab eo. CONTRA: Temporalis processio, ut dicit Augustinus de columba loquens in qua visibiliter Spiritus sanctus processit, propria est Spiritui sancto: et hoc non potest esse, nisi in temporali intelligatur æterna: ergo sicut designat temporalis, sic est intelligendum æterna: designat autem temporalis Spiritum sanctum procedere a Filio: ergo de æterna processione credendum est, quod Spiritus procedit a Filio.

4. Adhuc, Obiect Anselmus, supponens idem quod dicit Boetius in libro de *Trinitate*, quod personæ divinae in omnibus ædem sunt, nisi ubi distinguit inter eas oppositionis relatio. Constat autem, quod paternitate et filiatione non distinguitor Spiritus sanctus a Patre et Filio: quia illæ relationes non dicunt oppositionem ad Spiritum sanctum. Nec spiratione activa qua Spiritus sanctus spiratur a Patre, distinguitur a Filio, sed a Patre: quia per illam non habet oppo-

¹ S. Augustinus, Lib. IV de Trinitate, cap. 20.
Ostitutionem nisi ad Patrem. Relinquitur ergo, quod nisi sit oppositio relationis inter Filium et Spiritum sanctum, eadem persona sunt Filius et Spiritus sanctus. Oppositio autem relationis non potest esse inter Filium et Spiritum sanctum, nisi vel Filius sit a Spiritu sancto, vel Spiritus sanctus a Filio. Nullus autem unquam dixit Filium esse a Spiritu sancto. Relinquitur ergo dicendum Spiritum sanctum esse a Filio.

II. *Utulius quaerit Anselmus*, Secundum quid Pater et Filius spirant Spiritum sanctum?

Aut enim spirant eum in quantum sunt unus Deus, aut in quantum sunt Pater et Filius? Si primo modo: tunc cum Spiritus sanctus sit cum Patre et Filio unus Deus, sequetur etiam, quod Spiritus sanctus spirat Spiritum sanctum, quod est hereticum.

Præterea, Secundum hoc deitas in Patre et Filio spiraret Spiritum sanctum: et cum spirare relationem originis includat in se, qua spirans distinguitur a spirato, sequeretur quod essentia divina in Patre et Filio distingueretur a Spiritu sancto: et sic Spiritus sanctus non esset essentia divina quæ in Patre est et Filio: quod ponitur absurdum esse, et Catholicae fidei Nicenique symboli dicentem, quod « Spiritus sanctus vere ac proprie de Patre procedit. » Et paulo post inducit Hilarium dicentem sic in libro XII de *Trinitate* ad Deum Patrem:

«Ante tempora unigenitus tuus ex te natus manet, ita quod ex te per eum Spiritus stans tua est. » Et ibidem in oratione dicet: »Conserva, oro, hanc fidei meæ religionem, ut quod in regenerationis meæ symbolo professus sum, semper obtineam, te Patrem scilicet et Filium tuum una tecum adorem: Spiritum sanctum tuum, qui ex te per unigenitum tuum est, promerear.

Quæritur ergo, Quis sit intellectus hominum verborum, si Spiritus sanctus æqualiter a Patre et Filio procedat?

Solutio. Ad primam partem quaestionis dicendum, quod indubitanter Spiritus sanctus procedit a Patre et Filio, sicut obiciendo contra Græcos probatum est.

---

1 S. *Anselmus*, Lib. de Processione Spiritus sancti, cap. 20.
2 Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sentientiarum, Dist. XII. Art. 2 et 3. Tom. XXV hujusce

---

*Solutio.* Ad primam partem quaestionis dicendum, quod indubitanter Spiritus sanctus procedit a Patre et Filio, sicut obiciendo contra Græcos probatum est.
Ad primum pro Graecis inductum, respondet Magister in Sententias, quod « Filius dicit, quod a Patre procedit: » quia ad Patrem solet referre etiam quod suum est: eo quod esse Filio a Patre est. Unde, Joan. vi, 16: Mea doctrina non est mea, sed ejus qui misit me: cum tamen non dubitaret suam doctrinam esse suam: sed hoc ipsum quod sua est, habet a Patre. Et similiter hic dicit Spiritum a Patre procedere, et non negat quin etiam a se procedat, sed vult referre ad Patrem hoc ipsum quod ab ipso procedit.

Ad alium dicendum, quod doctrina beati Andrae non intendit significare, quod Spiritus sanctus non procedat a Filio, sed quod non recedat a Filio, sed requiescat in ipso (sic) sicut frequentes ab aliis hominibus recedit. Et idem modus loquendi est Isaiae, xi, 2: Requiescet super eum Spiritus Domini.

Ad alium dicendum, quod si verum est dictum Damasceni, oportet quod per eundem intellectum sit verum. Dixerunt tamen aliqui antiquorum ad hoc, quod potest sumi spiritus procedens ad verbum interior, et spiritus procedens ad verbum exterior quod dictur angelus intelligentiae. Si sumatur primo modo, dicit Augustinus in libro X de Trinitate, quod « verbum quod insinuare intendimus, cum amore notitia est. » Ex mente enim gignitur et formatur notitia, in quam statim mens spirat amorem, et notitia amorem reflectit in mentem. Et haec similitudine inducti, quæ vera et prima et propria est, Latini dixerunt, Spiritum qui amor est, a Patre et Filio procedere. Si secundo modo comparatetur spiritus ad verbum exterior sonans: tunc spiritus a mente procedit ut in ipso corporaliter formetur verbum, et sic verbi vehiculum est. Et sic a solo dicente procedit spiritus, et in verbo est sicut in termino. Et haec similitudine inducti dixerunt Graeci, quod a solo Patre procedit Spiritus. Sed haec sententia nihil non placet: quia secundum hoc significatur: Verbum generari in Spiritu et ex Spiritu, quod omnino fidei contrarium est.

Præterea jam habitum est, quod primus et intimus amor, est unio et nexus Patris et Filii et delectatio, ad quæ nihil convenientiae ponit spiritus exterior: et ideo illa sententia non valet.

Per idem patet solution ad id quod objectur de Joanne, i, 33. Per mansionem enim voluit significare coessentialitatem Spiritus cum Filio, per quam ab ipso recedere non posset, sed fontali plenitudine in ipso maneret, et non sicut in his in quibus aliando est per inhabitamentum gratiam, et aliando recedit ab eis.

Ad id quod de concilio objectur, sufficienter respondet Anselmus dicens quod in illo primo symbolo non omnia credenda continentur explicite: quia non continetur ibidem, quod descendit ad interna Christus: quod tamen continetur in symbolo Apostolorum: et similiter quod Spiritus sanctus procedit a Filio, nec affirmatur, nec negatur in symbolo illo.

Et ad idem quod adducitur de anathemate addition, respondet Magister in Sententias, et etiam Anselmus, dicentes quod non est addere, quando id quod per intellectum intus est, extra securum per interpretationem apponitur. In hoc autem, quod Filius dicit a se mittere Spiritum, intelligitur Spiritum a Filio procedere, sicut obiiciendo probatum est. Et ideo hoc in necessitate licuit Latinis addere. Quanta autem necessitas expositionis hujus fuit, ipsi probant Graeci, qui hoc negant. Addere autem proprie, est alienum quod per intellectum intus non

---

1 S. Augustinus, Lib. X de Trinitate cap. 9.
2 S. Anselmus, Lib. de Processione Spiritus sancti, cap. 21.
est, de novo apponere. Et eos qui sic addunt, involvit anathema synodi.

Ad rationem ultimo inductam, dicendum quod a duobus quae a nullo unum sunt, quamvis secundum eundem modum causatitatis causent, unum simplex procedere non potest. Et hoc modo Pater et Filius non sunt principium Spiritus sancti, sicut statim patebit in solutione sequentis partis questionis, sed potius in quantum sunt unus Deus principium inspirationis.

Et quia in contrarium hujus adducta sunt, procedunt.

Ad id quod ulterior quæritur, dicendum quod Pater et Filius non spirant Spiritum sanctum in quantum Pater et Filius. Nec sufficienter ratio redditur, cum dicitur, quod spirant eum in quantum unus Deus, sicut probant inconvenientia adducta. Sed spirant eum in quantum sunt unus Deus, unum spiranti principium, ita quod unus Deus dictur proprius natura communicabilitatem, quae in Spiritum sanctum spirando transfunditur, ut dicit Hilarius: et unum principium dicatur, proprius proprietatem relativam una oppositio distinguat personas Patris et Filii a persona Spiritus sancti. Unde licet duo dicantur esse spirantes Spiritus sancti, eo quod actus spirandi geminatur secundum quod est in spirantibus: tamen unum principium sunt spirandi, et unus simplex Spiritus est qui spiratur ab ipsis. Et sic ex illis duobus, sic licet quod sunt unus Deus, et unum principium spirandi, sufficiens ratio habetur de eo quod quæsitur, Secundum quid Pater et Filius spirant Spiritum sanctum?

Et per hoc patet solutio ad omnia quæ objecta sunt contra hoc.

Ad id quod in tertia parte quæstionis quæritur, dicendum quod Spiritus sanctus nec prius nec plenius procedit a Patre quam a Filio. Non prius: quia ab utroque procedit ab æterno. Non plenius: quia inter Patrem et Filium nulla est inaequalitas. Tamen quia hic ipsum, quod Spiritus sanctus procedit a Filio, habet Filius a Patre, et sic originaliter auctoritas processionis in Patre est, et a Patre: propter hoc dicit Augustinus, quod principaliter procedit a Patre, et Hieronymus, quod proprius. Non tamen addunt, quod a Filio procedit secundario, vel impropius: eo quod hoc non referunt ad essentiam divinæ naturæ, sed ad originem auctoritatem, ut dictum est.

Et ad dictum Hilarii dicendum, quod ex modo loquendi Hilarii vocat principium medium, vel quasi medium esse Filium ad processionem Spiritus sancti. Media enim causa est, quæ causa ab alia causa quam antæ se habet. Et haec sicutinque loquitur Hilarii, Pater enim principium Spiritus sancti est, et hoc habet a seipsi. Filius principium ejusdem est, et hoc habet a Patre: et sic quasi medium est principium, quod a Theologis vocatur principium de principio.

Et per hoc patet, quæ est intellectus verborum Augustini, Hieronymi, et Hilarii.

MEMBRUM IV.

Cujus sit procedere ¹?

Quarto quæritur, Cujus sit propre procedere? quia jam habitum est, secundum quid procedat a duobus.

Videtur autem, quod Filii proprius sit procedere, et magis proprius quam Spiritus sancti.

1. Propriissima enim processio quae in aliqua natura esse potest, est secundum natura diffusionem: et haec est per generationem: et illa procedit Filiius: Filii ergo magis est procedere, quam Spiritus sancti.

2. Adhuc, Si quis dicat, quod processio Filii non est simplex processio, sed specificata per generationem, et sic in genere Spiritui sancto convenit procedere, et non Filio. Non solvit: quia sic ut Filiius procedit per generationem, ita Spiritus sanctus procedit per spirationem: et ita specificatur processio Spiritus sancti sicut Filiius: et reedit eadem quæstio, quare scilicet spiratio Spiritus sancti simpliciter dictatur processio, et non generatio Filii?

3. Adhuc, Si quis dicere velit, quod Spiritus sanctus procedit a duobus, Filiius autem ab uno: et sic Spiritui sancto magis convenit procedere, quam Filio. Frivolum esse videtur: quia procedere ab uno vel duobus, nihil auget de ratione processionis. Et sic videtur, quod non propter hoc procedere convenit magis Spiritui sancto, quam Filio.

4. Adhuc, Sunt quidam qui dicunt processionem Spiritus sancti ex hoc quod procedit a duobus, magis esse similem generationem, quam processionem Filii: eo quod in perfectis animalibus, sicut est homo, leo, et hujusmodi, processio quæ est ad multiplicationem naturæ, semper est a duobus, quorum unum est generans in alio ex substantia et virtute propria, alius vero generans in seipso ex substantia et virtute aliena. Et simile est, ut videtur quod dictur de Spiritu sancto: procedit enim a Patre qui habet hoc a seipso, et ab alio qui habet hoc ab alio: et sic similior videtur esse generationi processio Spiritus sancti, quam Filii.


Similiter amoris, sive spiritualis, sive carnalis, semper est procedere et manare et numquam stare. Et propter hoc dicit Chysostomus, quod «cum Spiritus sanctus in cor hominis intravit, omni fonte magis manat: et non stat, sed pro- ficit». Et, Joan. vi, 38: Qui credit in me, sicut dicit Scriptura, flumina de ventre ejus fluent aquæ vivæ. Et subdit Evangelista, y. 39: Hoc autem dixit de Spiritu. Et ideo etiam dicit Dionysius, quod est exstasim faciens divinum amor, hoc est, transpositionem: transponit enim amantem in amatum, et non sinit eum manere in seipso. Et ideo est, quod etiam apud grammaticos hoc verbum, amo, vehementis dicitur esse transitionis. Quia ergo Spiritus sanctus, et est spiritus, et est amor spiraturis, proprium ejus est simpliciter procedere: et geniti secundum quod est genitum, non est proprium procedere, sed existere in natura accepta.

Unde quod primo objectitur, jam solutum est: processio enim sonat dilatationem et quasi motum in alterum, quod non dicit generatio: et ideo generatio non simpliciter est processio, sed processio quædam. Et spiratio licet processio sit specificata sicut generatio, tamen...
IN I P. SUM THEOL. TRACT. VII, QUÆST. 32.

simpliciter est processio: quia spiritus et amoris proprius actus est procedere. Et bene concedimus, quod procedere ab uno vel duobus nihil facit ad rationem processionis.

Et quod dicitur de similitudine ad generationem quae est a masculo ad feminam, dicimus quod nihil valet, et tantae munditiae valde incongruum est exemplum, et certe temerarium videtur: quia in tali generatione, ut dicunt Philosophi, gutta maris comprehendid guttae feminæ, et intrat in eam sicut spiritus in corpus: et per formativum quae est in gutta maris, formatur guttae feminæ: et valde temerarium esset et immundum cogitare vel credere, quod virtus spiritativa in Filio haberet se ad virtutem spirativam quae est in Patre, sicut se habet virtus feminæ ad virtutem masculi in generatione. Unde ratio illorum nihil valet.

Ad ut quod quæritur, Si procedere dicatur æquivoce, vel univoce?

Dicendum, quod si simpliciter accipiatur procedere: tunc dicit motum secundum locum ab uno in alterum, et motum voluntarium. Propter quod etiam animalia per appetitum mota et voluntatem, motu processivo moveri dicuntur in III de Anima. Et secundum hunc motum simpliciter procedere convenit Spiritui sancto: quia et a voluntate, et quasi processive procedit amor et etiam spiritus. Et tunc processio non convenit Filio, nisi sub determinatione.

Si autem dicitur processio ad similitudinem processus causati de causa, sicut dicit Dionysius in libro de Divinis nominibus ¹, quod « quae sunt multa processibus, sunt unum principio: » tunc elargato nomine dicitur processio, et tunc communiter convenit generationi Filii et spirationi Spiritus sancti: et tunc nihil prohibet, quod secundum alium modum conveniat Filio et secundum alium conveniat Spiritui sancto: et quod modas secundum quem convenit Filio in natura creatae, in qua potest esse prius et posterior, principalior sit, quam modus secundum quem convenit Spiritui sancto: quia processus per generationem est in esse, processus autem amoris in tali natura non est nisi in bene esse. Sed hoc in divinis nihil est: quia nihil est ibi principale et secundarium: et sicut Filio per generationem est esse a Patre, ita Spiritui sancto per spirationem est esse a Patre et Filio: et ideo processio per hunc modum dicta, sub diverso modo æqualiter convenit Filio et Spiritui sancto.

QUÆSTIO XXXII.

De processione temporali Spiritus sancti.

Deinde quæritur de processione temporalis.
Et quia personæ quae est ab alia, convenit procedere: persona autem quae a duobus est et a qua nulla, magis est ab alio, quam persona quae sic ab alia est,

¹ S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.
quod alia est ab ipsa: id quoquerum primo de processione Spiritus sancti temporali.

Secundo, De missione Filii temporali.
Tertio, De nominibus personalibus quae secundum rationem processionum aeternarum et temporali in personis conveniunt.

De temporalis autem processione Spiritus sancti trivium quærems.
Primo, Quid sit procedere?
Secondo, Quid sit mittere et mitti?
Tertio, Quid sit dare et dari Spiritum sanctum.

MEMBRUM I.

Quid sit procedere temporaliter? 1

Primo ideo quærems, Quid sit procedere temporaliter?

Videtur autem, quod nihil sit: quia
1. Dicit Augustinus, quod temporales motus in Deo non sunt: temporali autem processio temporalis motus est: ergo in Deum cadere non potest. Spiritus sanctus est Deus: ergo Spiritus sancto non convenit processio temporalis.

2. Adhuc, Qui ubique est, ad id ubi non est, procedere non potest: quia nusquam non est. Spiritus sanctus ubique est, ut dicit Ambrosius, et per hoc etiam probatur esse Deus. Ergo Spiritus sanctus temporaliter procedere non potest.

3. Adhuc, Procedere ab alio potest esse dignitatis: sed procedere in aliquod inferius se, indignitatis est. Nihil quod est indignitatis, attribuendum est persona divinae. Cum ergo procedere in aliquod temporale et temporaliter, sit procedere Spiritum sanctum in inferius se, non est attribuendum persona Sancti.


5. Adhuc, In divinis substantia et actio et virtus ejus idem sunt. Si ergo actio Spiritus sancti est temporalium, sequitur quod substantia ejus temporalis est: quod absurdum est.

6. Si quis ad hoc velit dicere, sicut habitum est, quod processio hic dicitur sicut causa procedit in effectum, et ad similitudinem hujus Spiritus sanctus dicitur procedere in hoc in quo per novum apparet effectum. Videatur hoc frivolum esse: quia causa quando ab ea procedit effectus, secundum substantiam et secundum id quod est, non procedit in effectum, sed separata manet ab effectu et loco et subjecto, ut dicit Aristoteles, et probatur in libro de Causis. Propere quod etiam quamvis generaliter concedatur, quod omnis effectus procedit a causa: tamen non est verum, quod causa procedit in effectum. Si ergo processio temporalis Spiritus sancti ab hac similitudine diceretur, processio non referetur nisi ad dona et non ad Spiritum sanctum.


ULTERIOR quæritur, Si in omnibus do-

In 1 P. Sum. Theol. Tract. VII, Quest. 32.

nisi et gratis datis et gratum facientibus debeat dici procedere Spiritus sanctus 1?

Videtur, quod sic.

1. In omnibus enim, ut dicit Gregorius, manifestatur ad utilitatem. I ad Corinth. xii, 7: Unicumque datur manifestatio Spiritus ad utilitatem. Et dicit Gregorius, quod etiam in donis gratis datis non gratum facientibus manifestatur et Spiritus in operatione boni. I ad Corinth. xii, 11: Hæc omnia operatur unus atque idem Spiritus. Et manifestatur sanctus in demonstratione sanctitas, vel personæ in quam procedit, vel Ecclesiae cujus sanctitas hoc meretur. Per miracula enim quorum operatio est donum gratis datum, sanctitas Ecclesiae demonstratur. Et ita videtur, quod tam in gratis datis, quam in gratum facientibus debeat dici procedere Spiritus sanctus.

2. Adhuc, Jacob, i, 17: Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum. Super quod dicit Dionysius in Celestis hierarchia, quod « omnis a Patre mota manifestationis luminum processio, in nos optime et large proveniens, nos replet, et ut vivificata virtus convertit et congregat ad pacis unitatem et deiicam super simplicitatem ». Luminæ autem Patris sunt Filius et Spiritus sanctus, ut ipse dicit Dionysius: et quodlibet bonum sive naturale, sive gratium, sive gratis datum, sive gratum faciens, est manifestatio processionis luminum, Filii scilicet, et Spiritus sancti. Videtur ergo, quod in quolibet dono quod ex amore summi Patris impenditur, procedat Spiritus sanctus: est enim quodlibet donum manifestatio processionis ejus, ut habetur ex auctoritate inducta.

Ulterior quæritur, Si a viris sanctis ministris Ecclesiæ procedat Spiritus sanctus 2?


In contrarium hujus est:


Solutio. Dicendum, quod processio Spiritus sancti per effectum immediatum in quo ipsum Spiritum sanctum necessum esse esse, processio (dico) temporali, manifestativa est processionis æternæ. Unde in quantum manifestativa

---

2 S. Dionysius, Lib. de Celestis hierarchia, cap. 1.
4 S. Augustinus, Lib. XV de Trinitate, cap. 20.
5 Act. viii, 19.
6 Act. viii, 18.
est illius, dicitur processio: in quantum autem effectus ille ex tempore incipit, et aliquando ex tempore desinit, dicitur temporalis: et sic ab alio habet, quod dicitur processio, et ab alio habet, quod dicitur temporalis: et quia utrumque horum claudit in intellectu, composito nomine dicitur processio temporalis.

Ad primum ergo dicendum, quod talis processio non est motus temporalis, licet signum manifestans eam temporaliter sit. Sic enim Deus qui aeternus est, et attributa ejus aeterna, multis indicis temporalius manifestatur.

Ad aliud dicendum, quod hoc argumentum procedit ac si processio localis motus sit: et hoc non est verum, cum jam dictum sit, quod non sit nisi manifestatio aeternae processio per effectum novum, per quem non manifestabatur prius vel alibi. Sicut et Filius de seipso dicit, Joan. xvi, 42: Ego ex Deo processi et veni. Per quod non intelligitur, quod Filius desìtiterit a Patre, vel ab aliquo loco secundum divinitatem: sed quod apparuerit hic per carnis assumptionem, secundum quem modum non erat apud Patrem, vel in loco alio nisi in illo, sicut dicitur, Baruch, ii, 38: In terris visus est, et cum hominibus conversatus est.

Ad aliud dicendum, quod procedere in aliud inferius ut illud in superius reducatur, non est indignitatis, sed dignitatis. Et talis est processus amoris, ut dixit Ierotheus. Amor enim superior movet ad inferiorum provisionem, et inferiora ad superiorem conversionem, et æqualia ad connexionem sociali. Et hoc habetur ex auctoritate inducta, quod lumen processio in nos optime ac large proveniens, convertit et congregat nos ad Patris unitatem: quæ operatio maxima dignitatis est, et ideo dignissimo attribuitur.

Ad aliud dicendum, quod si operatio large sumatur, ita quod generatio et spiratio etiam operationes dicantur: tunc duplex in prima causa est operatio. Una scilicet intrinsecus manens in divinitate, et haec ex parte operantis, et ex parte operationis, et ex parte operati in momento est æternitatis. Et vocatur natural operatio a Damasceno. Sed talis modus loquendi impropius est: quia generatio et spiratio non sunt operationes, sed actus perfecti ad perfectum. Alius vero operatio secundum Damascenum est voluntatis, quæ est creatio, et est circa hoc quod est extrinsecum divinitati. Et hoc secundum quod est in voluntate operationis, in momento æternitatis est: secundum autem quod est in eo circa quod est ut circa subjectum, necessæ, est eam esse in momento temporis. Et talis operatio est processio temporalis, ut patet per ea quæ dicta sunt in principio hujus solutionis.

Ad aliud dicendum, quod actio in divinis quæ est eadem virtuti et substantia, est actio accepta in agente. Processio autem non solum dicit hoc quod est processio in procedente, sed cum hoc consignificat et connotat effectum in eum in quem fit processio: et ille effectus non est idem cum substantia et virtute procedentis. Et ideo non sequitur, si effectus sit temporalis, quod substantia sit temporalis: per illum enim effectum habitudo aliqua et modus habendi se specialis ad Deum in creatura generatur, ex quo modo habendi processio Spiritus manifustatur.

Ad aliud dicendum, quod nulla respon- sio nulla est, et reprobata in primo Sententiarum, distinct. XIV, per multas auctoritates. Quinimo, Spiritus procedit æterna processione: et processio ejus manifestatur per effectum donorum, in quibus essentialiter, potentialiter, et praeessentialiter est Spiritus sanctus. Et hujus ratio est, quia operatio talium donorum est virtutis infinitæ: virtus autem infinita nulli creato convenire potest: et ideo dona sine Spiritu sancto virtutem infinitam non habent. Negari autem non potest, ut dicit Damascenus, quin operans sit ubi per propriam virtu-
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. VII, QUÆST. 32.

tem operatur. Unde ubi apparat infinitus actus, ibi necesse est esse virtutem infinitam et operationem virtutis infinitae. Est autem infinitus actus conjungere hominem Deo ad beneplacitum voluntatis, et posse mereri æternum premium. Unde non potest esse nisi virtutis infinita, quæ non est nisi divinæ personæ essentialiter, potentialiter, et præsentialiter operantis: ad quod dona ex parte nostra disponunt, sed actum nec ex se, nec ex nobis elice re possunt sine Spiritu sancto. Et ideo erraverunt, ut dicit Magister in Sententis, qui dixerunt Spiritum sanctum non in seipsa, sed in donis suis dari vel mitti vel procedere.

Ad alium dicendum, quod in creaturis in effectibus artis vel naturæ, virtus artificiandi divisa est a virtute artis et opificis: et propter hoc non oporet, quod artifex vel opifex procedat in opus. Sed in gratuitis ad hoc fit processio Spiritus, ut in eo in quod procedit, operetur operationem virtutis infinitæ. Et ideo necesse est procedere Spiritum in ipso, et cum ipso dono. Procedit enim, ut dicit Augustinus in libro XV de Trinitate, ad sanctificandam et reducendam creaturam rationalem 1. Quæ sanctificatio et reductioni fieri non potest, nisi per actum virtutis infinitæ: quia Deus et creatura rationalis non reducta distant in infinitum.

Ad id quod ulterior queritur, dicendum quod processio Spiritus sancti dupliciter dicitur, scilicet simplex manifes tatio processionis æternæ per signum, et sic procedit Spiritus sanctus in donis gratuitis gratis datis. Et est etiam manifestatio processionis æternæ, simul et procedentis Spiritus per proprium ejus actum, quem non operatur nisi in illis in quibus habitat per inhabitantem gratiam. Et hoc modo non procedit nisi in donis gratum facientibus. Et per hoc patet solution ad omnia quæ quaesita sunt de illo. Sub hac enim distinctione intelligitur dictum Apostoli, I ad Corinth. xii, 7 et 11, et dictum Jacobi, 1, 17, et dicta Gregorii et Dionysii.

Ad in quod ulterior queritur de ministri Ecclesiae, dicendum quod cum processio temporalis sit manifestatio processionis æternæ, et ipsius procedentis æternæ processione, non potest processio temporalis Spiritus sancti esse a ministriis Ecclesiae: quia si hoc esset, non manifestaret æternam processionem et procedentem, et sic caderet a nomine et ratione processionis. Unde ministri Ecclesiae non dant, nec mittunt, nec procedunt ab eis Spiritus sanctus: sed solus Deus dat et mittit eum, et a solo Deo procedit. Ministri tamen per modum supplicationis aliquid faciunt, in quo et propter quod infallibiliter procedens a Deo Spiritus sanctus datur et mittitur eis in quos procedit. Et hoc expresso accipitur ex verbis Augustini superius inductis.

Si obiecurt, quod secundum jura qui occasionem damni dat, damnum dedisse videtur: et sic cum ministri Ecclesiae faciant hoc quod datur Spiritus sanctus, videntur dare Spiritum sanctum. Dicendum, quod illud dictum juris non intelligitur, nisi ad reputationem judicis, quo punitur damni dans occasionem, non ideo quod dederit damnum, sed ut alií terreantur, ne damni dent occasionem. Et similius est in divinis: quia per negligientiam et devotionem ministri punitur vel premiatur minister judicis providentia.
MEMBRUM II.

Quid sit mittere et mitti?

DEINDE quaeritur, Quid sic sit mittere et mitti?

Et hoc quaerendum est propter intellec
tum verborum Sanctorum, quae ponit
Magister in distinctionibus XV, XVI et
XVII primi libri Sententiarum.

Quaeremus autem circa hoc duo, scilicet
de missione secundum se in communi,
et de modis missionis.

De missione secundum se, quia difficile non est, simul tria quaeremus,
scilicet quid sit, utrum scilicet essentiale,
vel notionale, et cui conveniat mittere,
et cui mitti?

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS I.

Quid sit missio, et cui conveniat mittere,
et cui mitti et dari, utrum scilicet Patri?

De primo objicitur:

1. Dicit enim Gregorius, quo eo mitterit
Filius, quo generatur. Ergo a simili
eo mittitur Spiritus sanctus, quo proce-
dit a Patre et Filio: et sic missio notio-
num dicit, et non essentiam.

2. Adhuc, Augustinus in libro XIV de

Trinitate: «Mitti, est cognosci quod ab
alio sit». Sed non cognoscitur quod
ab alio sit, nisi per notionem sive rela-
tionem ad originem pertinentem. Ergo
missio et mitti tamem dicunt relationem:
verbum igitur est notionale.

In contrarium est, quod missio con-
notat effectum in creatura. Omne autem
connotans effectum, essentiale est: quia
omnis effectus creatus communis est tri-
bus personis: ergo videtur, quod missio
essentiale nomen sit.

ULTERIUS quaeritur, Cui conveniat mit-
tere?

Et videtur per verba Augustini posta
in distinctione XV primi libri Sententia-
rum, quod Spiritui sancto.

1. Ibi enim sic dicitur, quod Spiritus
sanctus et Deus est, et donum sive da-
tum: et ideo dat et datur. Dat quicem
in quantum Deus: datur in quantum
donum. Ex quo obiect Magister, quod
dari Spiritum sanctum a Patre et Filio,
est ipsum temporaliter procedere ab utro-
que vel mitti. Si ergo datur a se, et pro-
cedit et mittitur a se. Et Paulo post:
«Cum donatio Spiritus sancti sit opera-
tio Dei, et communis est indivisa sit
trium personarum, sequitur quod dona-
tur Spiritus sanctus non tantum a Patre
et Filio, sed etiam a seipso.» Et ex hoc
arguit iterum, Si autem seipsum dat,
tune a seipso procedit et mittitur. Et con-
sentit in hoc, subdens quod utique ve-
rum est: nam processio temporali Spiritu-
s sancti vel missio, ipsius est dona-
tio: et ipsa donatio est Dei operatio:
procedit ergo Spiritus sanctus temporali-
ter a se, et mittitur a se.

2. In eadem etiam distinctione multis
verbis Augustini et Ambrosii ostenditur,
quod mittere convenit Spiritui sancto
respectu Filii: inducens hoc quod dicitur,
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. VII, QUÆST. 32.

Isaiae, lxxi, 1 : Spiritus Domini super me, propter quod unxerit Dominus me : ut annuntiandum mansuetis misit me. Hicdem etiam dicit ex verbis Augustini, quod « Pater solus nusquam legiturmissus, sed Filius et Spiritus sanctus. » Et ex verbis illis accipit, quod cui cumque convenit dare, illi convenit et mittere : et cui cumque convenit dari, illi convenit et mitti, sive respectu sui, sive respectu aliorum.

In contrarium hujus est quod prius indutum est de Gregorio et Augustino. Si enim eo mittitur Filiius, quo generatur : sed a se non generatur : ergo a se non mittitur. Et eadem ratione non mittitur a Spiritu sancto Filiius : quia non generatur ab ipso. Et si mitti est cognosci quod ab alio sit, non potest mitti Filiius nisi a Patre, et non a se, nec a Spiritu sancto : nec Spiritus sanctus potest mitti a se, sed a Patre et Filii : quia non potest cognosci quod Filiius sit a Spiritu sancto, neque a seipso : nec cognosci potest quod Spiritus sanctus sit a seipso, sed a Patre et Filii.

1. Ulterius quaeritur, Utrum Patri convenit mitti et dari ?

Et videtur, quod sic.

Attributum enim Patris potestia est, quæ operatione Trinitatis sæpe fit un sanitis. Cum ergo per attributum Filii Filiius dicatur mitti in mentem, et per attributum Spiritus sancti operatur in mentibus Spiritus sanctus mitti dicatur, consequens est ut per attributum Patris a tota Trinitate operatur in mentibus sanctorum, etiam Pater missus dicatur.

In contrarium hujus est,

1. Quod dicit Augustinus in libro II de Trinitate, quod « solus Pater nusquam legitur missus ». Et sicut dicit Dionysi: un, « non est nobis audendum aliquid dicere, et maxime de personis divinis, propter ea quæ in sacris elogiquis nobis sunt manifestata, »

2. Adhuc, Quidam objiciunt per rationes humanas, quod in missione auctoritas importatur mittenti ad missum. Nullius autem personæ auctoritas est aliqua ad seipsam vel ad aliam personam de qua ipsa est. Ergo nulla persona mittit se, nec mittitur a se, nec mittit eam de qua est.

3. Adhuc dicit, quod dare non est mittere : quia dare non ponit distinctionem ad dantem : potest enim aliquis seipsam dare. Et ideo concedunt, quod Spiritus sanctus dat se, et datur a se : sed nolunt concedere, quod mittit se, vel mittitur a se.

Sed contra hoc est quod in eadem distinctione ex verbis Augustini dicitur, quod « donum sive datum refertur ad dantem, et seipsam repetitur, quod eo mittitur quo datur : » et tunc videtur, quod nihi sit quod dicit.

Solutio. Procul dubio si verba Augustini attendantur, tunc procedere temporaliter, et mitti, et dari, sic idem sunt, quod in codem sunt et circa idem, sed secundum diversas rationes. Cum enim dicitur, Pater mittit, vel Filiius mittit, vel Spiritus sanctus mittit, verbum, mittit, dicit actum egredientem a persona sicut a substantia : et cum actus ille fit operatio (ut dicit Augustinus) circa creaturam, et tali operatio semper sit communis tribus, oportet quod illa operatio ad personas referatur gratia essentiae quæ communis est.

Similiter cum operatum a Trinitate, appropriabile sit uni personæ, et omnis operatio secundum rationem appropriati debat fieri, et secundum relationem ad proprium, oportet quod in operato illo sit ratio et signum alicujus unius personæ.

1 Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XIV, Art. 43. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

8 S. Augustinus, Lib. II de Trinitate, cap. 5.
Adhuc etiam, cum in omni operante et operato intelligitur habitudo operantis ad operatum, oportet quod in habitudine illa, habitudo personalis proprietatis et notio sanctificetur sicut in signo: et sic oportet, quod verbum missionis et dationis secundum Augustinum tria importet, scilicet quod commune est, et quod personæ est, et quod habitudinis significativum est. Sed in hoc differentia est quod donatio sive datio non refertur nisi ad datum et non refertur ad dantem, nisi habitudine rationis, secundum quod dicit Augustinus quod «dat in quantum Deus et datur in quantum donum.» Et ideo datio est essentialis primo et proprie: et si aliquid rationis importet, hoc est ex consequenti.

Propter quod etiam expresse dicunt Sancti, quod Pater dat se, Filius dat se, Spiritus sanctus dat se. In cujus doni ratione est, quod nihil attribuitur Patri, vel Filio vel Spiritui sancto per aliquam convenientiam appropriati ad proprium. Sicut potentia attribuitur Patri: eo quod potentia proprie principii est. Pater autem solus ita principium est, quod non de principio est. De principiis autem dicit Aristoteles in IV primæ philosophiæ, et in pluribus aliis locis, quod minima sunt quantitate et maxima potestate. Et Filius appropriatur sapientia: quia verbum est et verbum est sapientiae manifestatio. Et Spiritui sancto appropriatur bonitas: quia amor est. Dictum enim est in praehabitis, quod amor est actus boni ut moventis et est actus amantis ut moti. Et hoc modo operatum a tota Trinitate, acceptum ut appropriabile signum, dicit personæ proprium: et ideo per se et primo essentiale est, ex consequenti autem personale. In mittere autem et mitti e converso est. Missio enim activa vel passiva in ipsa substantiali ratione sua auctoritate et distinctionem dicit mittentis ad missionem, et dicit processionem missae a mittente: unde primo et per se notionale est. Sed quia missio fit ad aliquid faciendum in creatura, quod sanctificetur et reducatur et haec operatio communis est tribus, ideo ex consequenti, scilicet quod missio comparatur ad eum ad quem mittitur, dicti id quod est essentiale.

Unde omnes locutiones quæ dicit, quod eo datur quo mittitur, intelligentur de eodem quoad rem, non quoad rationem significatam per nomen: et tunc eo et quo non ponitur in vice adverbiorum, sed vice pronomium vel nominum. Si autem in vice adverbiorum ponerentur, locutiones essent falsæ.

Et per hoc patet solutio ad primo quæsitum, et ad omnia quæ ad hoc inducta sunt.

Ad id quod ulterior quæritur, dicent. Ad dandum quod si mittere secundum propriissimam significacionem sui accipiatur, non eadem convenit mittere et dare, nec secundum idem: quia mittere auctoritate dicit mittentis respectu missi, et processum missi a mittente: quod non dicit dare. Sed si secundum communem accipiatur significacionem, secundum quod missio et datio in eadem sunt operatione doni convenientia, quæ fit in mentibus fidelium sanctificandorum vel reducendorum, tunc circa idem semper sunt missio et datio et tunc non importatur distinctio mittentis ad missionem. Et sic potest concedi, quod Spiritus sanctus mittit se et Filius mittit se. Et hoc est quod dixerunt antiqui, quod mittere et mitti, aliquando sumuntur proprie et stricte secundum propriam ipsius significacionem: aliquando communiter et large: et tunc est idem quod dare. Et hoc dicit Magister in Sententis, et videtur intellectus esse verborum Augustini.

Ad dicta Augustini et Gregorii quæ in contrarium inducuntur, dicendum quod Gregorius loquitur non secundum actum, sed secundum aptitudinem. Unde sensus est verborum Gregorii, quod in eo quo generatur a Patre, missibilis
esse cognoscitur: quia missio secundum strictam significationem ut signum et nota ostendit aeternam generationem, qua ab alio est, non quidem in specie secundum quod generatio est, sed in genere, secundum quod ad generationem esse, consequitur ab alio esse. Et sic etiam mittetur et mitti dicitur de Spiritu sancto. Et si separaretur id quod proprie missionis est, ab eo quod communiter est missionis et dationis: tunc quando dicitur, Spiritus sanctus mittit se, vel Filii mittit se, resolvenda est locutio in hanc, Spiritus sanctus ostensus ut existens ab alio, dat se. Et eodem modo intelligenda est ista, Filii mittit se.

Ad in quod quaeritur ulterior, Utrum mittere vel mitti Patri conveniat?

Dicendum, quod secundum strictam significationem ejus quod est mittere vel mitti, mittere maxime convenit Patri, sed mitti nullo modo. Pater enim est, qui non ab alio a quo alius: et ideo si demonstretur esse ab alio, false demonstratur. Propter quod mitti non convenit ei: quia mitti est cognosci per effectum, quod ab alio sit: quod nullo modo convenit Patri.

Ad objectum dicendum, quod potestia ab bonum a Deo multis sanctis datur, etiam ad divina opera, sicut ad miracula, et huicmodi. Sed potentia non est donum quo demonstretur aliquis ab aliquo esse, sed potius per quod demonstretur, quod alius sit ab ipso: potentia enim secundum quod potestia, est a qua alius, non quod sit ab alio.

Et pra hoc patet, quare solus Pater legitur non esse missus.

Ad id quod obicitur ratione quorumdam, dicendum, quod in veritate mitti secundum principalem significationem non est dari, sicut dicunt, sed ex additio se habet ad illud. Dari enim est per effectum in creatura factum, divinam personam accipere, et ex largitate divina habere ad actum virtutis infinitae, qui a virtute doni creati et acceptis sine virtute divina elici non possit, sicut dictum est. Unde inter damem et dominum non est nisi relatio rationis, et non distinctionis secundum originem, scilicet quod dat in quantum est Deus, et datur in quantum donum, ut dicit Augustinus. Et in hoc differunt secundum rationem, ut dicit Augustinus: quia apud se semper Deus est secundum actum: donum autem secundum actum non semper est, sed quando datur. Mitti autem addit ad hoc, quod in dono dato et in modo donandi demonstretur, quod dans ab alio sit, quod Patri convenire non potest. Et ideo quod sepe repetitur, quod eo mittitur quo datur, jam solutum est, quod eo secundum rem, sed non secundum modum significandi. Si enim in dono non daretur persona divina ut operans, cadet a fine dato et missio: finis enim dationis et missionis est sanctificatio et reductio creaturæ rationalis, quam solum donum facere non potest, nisi dispositio: sed oportet, quod persona divina in dono operetur. Unde, Joan. xvi, 23, dicitur: Ad eum veniems, et mansionem apud eum faciemus.

Et per hoc patet solutio ad totum.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS II.

De modo missionis Filii et Spiritus sancti.

Secundo, Quaeritur de modo missionis passivæ Filii et Spiritus sancti.

et 7. Tom. XXV hujusce novæ editionis nostræ.
Dicit enim Magister ex verbis Augustini in libro primo Sententiarum, distinct. XIV, quod « gemina est processio Spiritus sancti, sicut et gemina processio vel missio Filii, scilicet visibilis, et invisibilis. » *Visibilis*, sicut quando linguas ignes apparet super Apostolos ¹, et quando visibiliter descendit in columna ². *Invisibilis* autem, sicut quando per donum charitatis procedit in mente.

Dicit etiam Magister, quod istæ processiones sunt præter æternam processionem, qua ab æterno ineffabiliter procedit a Patre et Filio.

Et quæritur, Penes quid istæ processiones distinguantur? Non enim variat vel numerat processionem, si in se est processio et in alio significatur: unum enim et idem est, quod in se est, et quod in alio significatur.

Ulterior quæritur, in quo conveniunt processio visibilis, et processio invisibilis?

1. Nullam enim sanctificationem vel reductionem Spiritus sanctus operatur est, vel in igne, vel in columna: quia ignis et columna non sunt creaturaræ rationales.

2. Si quis dicat, quod in columbam et in ignem non est missus Spiritus sanctus, sed in columna et igne in hominem. Tunc cum hæ processio sit invisibilis, non est gemina processio, sed una, ut videtur: donum enim quod operatur in homine et in quo mittit significatur, invisibile est.

3. Adhuc, in missione alius est mittens, et alius missus, et alius ad quem mittitur: et si hoc ita est, tunc non debuit mitti visibiliter ad Christum: quia Filius est mittens Spiritum sanctum, qui ab ipso est, et non est ad quem mittatur. Ille enim ad quem mittitur, est indigens Spiritu: quia sine Spiritu sanctificationem et reductionem operari non potest. Unde, Joan. xx, 22, ut abundantium Spiritus notaret ab ipso in alios procedere, *insufflavit et dixit eis*: *Accipite Spiritum sanctum*.

Solutio. Didicum, quod una et eadem est processio æterna et temporalis geminata per modum. Åeterna enim significatur in temporali. Sed æterna est emanatio Spiritus sancti de Patre et Filio ut sit divina persona, et non est ad aliquid extrinsecum divinitati. Temporalis autem est ejusdem emanationis significatio, et est ad extrinsecum divinitati: quia est ad rationalem creaturam sanctificantam et reducendam et insti- tuendam per effectum et modum effectus de æterna processione Spiritus sancti a Patre et Filio.

Et per hoc patet solutio ad primum, quomodo scilicet temporalis processio sit præter æternam, et quomodo ponat in numerum eum æterna.

Ad in quod quæritur de gemina processione temporali, dicendum quod in fine una sunt: utraque enim est ad instruendam, sanctificantam, et reducendam creaturam rationalem, sed geminatur in hoc per quod instruunt. Invisibilis enim instruit per invisibilis doni experimentum et receptum, et instructo ejus est ad intellectum. Visibilis autem instruit per speciem corporalem ad sensum ordinum ad intellectulum: sicut sensibilis visio sive corporalis, ut dicit Augustinus in libro XII *Confessionum*, ordinatur ad imaginiam, et imaginaria ad intellectualem.

Ad alius dicendum, quod visibilis processio non fuit ad Christum, ut eum instrueret, vel sanctificaret, vel reducere, sed ut significaret alii in ipso et ab ipso esse abundantium Spiritus, cujus operatione sacramentali alii instrue-

² Cf. Matth. iii, 16; Luc. iii, 22; Joan. i, 33 et 34.

MEMBRUM III.

Quid sit dare et dari Spiritum sanctum? et, Quomodo dare et dari se habeant ad mittere et mitti et procedere? 

Deninde quaeritur, Quid sit dare et dari Spiritum sanctum? quod jam quidem per ea quæ dicta sunt facile manifestum est.

Sed hoc solum quaerendum est, quomodo dare et dari se habeant ad mittere et mitti et procedere?

Conceditur enim, quod essentia divina dat se, et quod tota Trinitas dat se: non tamen conceditur, quod essentia divina procedit a se, vel mittitur: nec conceditur, quod Trinitas mittit se, vel procedit a se.

Solutio. Ad hoc dicendum est, quod sicut præhabitum est, dantis ad datum non est relatio originis, quæ ab ipsis ponat distinctionem inter dantem et datum, sed tantum secundum Augustinum, relation habitudinis secundum rationem, quæ fundatur in hoc, quod per effectum in creatura rationali causatum, aliter se habeat nunc creatura rationalis ad Deum quam prius quando illum effectum non habuit in se causatum: et ideo aliter est in ea Deus nunc, quam prius. Et illa alteritas non ponitur in Deo, sed in creatura. Deus enim in quantum est de se, uno modo se habeant ad omnia: quamvis non omnia uno modo se habeant ad ipsum. Et ideo dare in Deo non ponit nisi largitatem, quæ est communis tribus: et ideo essentiale verbum est. Mitti autem et mittere principaliter dicit notionem, et consequenter essentiam, propter effectum connotatum. Procedere autem e converso primo significat essentiam, secundario notionem, propter effectum qui designat æternam processionem.

Si oblicitur, quod Spiritus sanctus procedit ab æterno. Procedit enim ut amor, et amor est donum in quo omnia alia dona donantur, ut dicit Augustinus, et ita procedere ut donum non debet esse processio temporalis.

Ad hoc dixerunt antiquis, quod donum dupliciter dicitur, scilicet ab aptitudine donandi, et ab actu. Si ab aptitudine dicatur: tunc dicunt, quod ab æterno processit ut donum: processit enim ut donabilis ab æterno. Si ab actu dicatur: tunc dicunt, quod non refertur nisi ad processionem temporalem: quia ictet ab æterno processit ut donabilis, donatur tamen non est nisi ex tempore. Et hoc quamvis satis bene dictum sit, tamen si quis inspiciat naturam vocabuli, tunc donum ab actu donandi dicitur. Unde per nomen verbale quod actu significat, definitur ab Aristotele in IV Topicorum, dicente, quod «donum est datio irredibils». » Ad Ephes. iv, 8: Dedit dona hominibus. Et ideo Sancti donum referunt ad processionem temporalem.

---

1 S. Dionysius, Lib. de Cælesti hierarchia, cap. 1.
2 Cf. Opp. B. Alberti, Comment. in I Senten-
tiarum, Dist. XV, Art. 1. Tom. XXV hujusce novæ editionis.
3 Aristoteles, In IV Topicorum, cap. 4.
QUÆSTIO XXXIII.

De temporali missione Filii.

Deinde quaeritur de missione Filii temporali.
Et de hoc tria quaeruntur sub una tempora quæstione.

Primo, An Filio conventio mitti vel procedere in creaturam?
Et secundo, Secundum quid conventio ei, si convenit?
Et tertio, Si distinctam a Spiritu sancto habet missionem vel processionem temporalem?

Ad primum obiciunt Augustinus et Ambrosius.


3. Adhuc, Ambrosius in eodem libro, cap. 2: «Datus est a Patre Filius, ut Isa. xix, 6, dicitur: Parvulus natus est nobis, et Filius datu est nobis. Datus est, audeo dicere, et a Spiritu, quia et a Spiritu sancto missus est. Dicit enim Filius Dei, Isaia, lx, 1: Spiritus Domini super me, eo quo unxerit Dominus me. Quod cum de libro Isaiae legeret Dominus, Luc. iv, 17 et seq., ait in Evangelio: Quia hodie impleta est hæc scriptura in auribus vestris, ut de se dictum esse signaret.»

In contrarium hujus est quod dicit Sed et Gregorius, quod «eo mittitur, quo generatur.» Non autem generatur a se, nec a Spiritu sancto. Ergo nec procedit nec mittitur a se, nec a Spiritu sancto.

Ultius quaeritur, Secundum quid mitti dicitur?
Visibiliter enim non est missus nisi semel, in carmen scilicet: invisibiliter au-

---

2 S. Augustinus, Lib. II de Trinitate, cap. 5.
3 S. Ambrosius, Lib. de Spiritu sancto, cap. 4.
4 Cf. Opp. B. Alberti Comment. in I Sententiarum, Dist. XVI, Art. 3. Tom. XXV hujusce novæ editionis.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. VII, QUÆST. 33.

IN QUO IPSIS CAUSE HABITUDO DEMONO- 
TUR ET SIGNIFICATUR, SICUT PROPRIUM SIGNIFICA-
TUR IN APPROPRIATO. ET SIC PROCEDERE 
ET MITTI, ET DARE ET DARI, NULLAM ORIGINIS 
DICUNT RELATIONEM ET AUCTORITATEN. 
ET HOCmodo cump opera Trinitatis indivisa 
sint, qui procedit vel datur vel mittitur 
ab uno, procedit et mittitur et datur a 
duobus aliis.

ET HOC ATTENDENTES SACERdotum dicunt, quod 
hoc modo Filius procedit, mittitur, et 
datur a se et a Spiritu sancto sicut a Pa-
tre. Et ideo cum dicitur: Exivit a Patre, 
et veni in mundum, licet exunctis a 
Patre notetur distinctio, tamen exunctis 
ad mintentem in quantum hujusmodi, non 
notatur distinctio: quia Filius et Spiritus 
sanctus communiter cum Patre id in 
quo significatur exitus ille, perfecerunt: 
cum exitus ille nihil aliud sit, nisi quod 
visibilis in carne apparuit.

ET SIMILITER IN PROCESIONE INVISI-
BILI IN MENTEM, DE QA DICITUR. PROVERB.
VIII, 31, ET LOCUTUR SAPIENTIA: Ludens in 
Orbe terrarum: et deliciæ meæ esse cum 
filii hominum. Exitus enim in orbem 
terrarum, quo sicut dicit poeta:

JUXTA HOC QUÆRITUR. CUM TAM MISSIO 
FILII quam Spiritus sancti gemina sit, 
visibilis scilicet et invisibilis, quomodo 
sit, quod Filius missus visibiliter assum-
psit et sanctificavit creaturam in quam 
missus est: Spiritus sanctus autem creatu-
ram in quam missus est, nec assump-
sit, nec sanctificavit.

SOLUTIO. SICUT PRÆDICTUM EST, MITTI ET 
PROCEDERE DICITUR DUPLICITER, ET ETIAM DARE 
ET DARI, COMMUNITER SCILICET, ET PROPIE. 
COMMUNITER PROCEDENS AB EO A QUO PRO- 
CEDEIT, ET MISSUS RELATUS AD EUM A QUO 
MITTITUR, ET DANS AD DATUM NON DICUNT 
NISI RELATIONEM RATIONIS, QUE FUNDATUR IN 
HABITUDINE CAUSE EFFICIENTIS AD EFFECTUM,
Ad quæmat.  

Ad quæmat.  
Ad id quo quæritur ulterior, Si distinctæ sint processiones Filii et Spiritus sancti, vel semper simul sint?

Dicendum, quod secundum ea in quibus sunt, distincta sunt: tempore autem simul sunt. Cum enim dico, notitia amata vel cum amore, dico quiddam quod licet unum sit, tamen duo sunt in ipso secundum actum et operationem. Actus enim notitia proprius, est illuminatio intellectus: et actus amoris proprius, est accessio affectus. Quamvis sicut etiam in exteriori lumine ab illuminatione procedit calor, ita in interiori calor amoris procedit ab illuminatione veritatis: et ideo loco et tempore separari non potest processio Spiritus sancti a processione temporalis Filii.

Ad id quod juxta hoc quæritur, dicens Ad quem quod hujus causa est, quia Filius missus est visibili missione ad complendum opus redemptionis, ut dicit Ambrosius, hoc est, ut solveret Adæ debitum: quod congruissimo modo fieri non potuit, nisi ab eo qui potuit et debuit solvere. Non autem potuit nisi Deus, et non debuit nisi homo, ut probat Anselmus in libro Cur Deus homo. Et ideo missio illa fuit, ut Deus homo fieret. Et hoc sine sanctificatione fieri non potuit, et sine naturæ humanæ assumptione et unioni ejusdem in personæ unitatem. Missio autem visibilis Spiritus sancti non ad hoc est, sed ut sanctificationem et reductionem per se operetur in dono ad hoc disponente ex parte rationalis creaturae: et sic creatura visibilis non adjungitur ut hæc operatio per ipsam fiat, sed ut adificatio fidei per ipsam demonstretur. Unde Spiritus sanctus nec ignis fuit, nec columba: Filius autem Dei fuit homo veraciter in natura humana patiens et agens. Propter quod humana natura adoratur in Christo, columba autem non adoratur.
TRACTATUS VIII.

DE NOMINIBUS PERSONALIBUS QUÆ SECUNDUM RATIONES PROCESSIONUM AÆTERNALIUM ET TEMPORALIUM PERSONIS CONVENIUNT.

Deinde quaeritur de nominibus personalibus quæ secundum rationes processionum aëternalium et temporalium personis conveniunt.

Et quaeruntur tria, scilicet primo de nominibus Patris.

Secundo, de nominibus Filii.

Tertio, De nominibus Spiritus sancti.

De nomine Patris quaeruntur duo, scilicet de impositione nominis, utrum scilicet, sicut dicit Augustinus, quia generat, Pater est: aut generat, quia Pater est?

Secundum est de nominis suppositione et significatione, quando in locutione ponitur in prædicato vel in subjecto.

QUÆSTIO XXXIV.

De nomine patris.

MEMBRUM I.

Utrum Pater est Pater, quia genuit: vel genuit, quia est Pater?

Primo ergo quaeritur, Utrum Pater est,

quia generat: vel generat, quia Pater est? Hoc est quaerere, Utrum Patrem esse, ratio sit ejus quod est generare: vel quod est generare, ratio sit ejus quod est Patrem esse?

Et videtur, quod quia generat, Pater est.

1. Dicit enim Augustinus in libro de Fide ad Petrum: «Quia generat, Pater est.»


2 S. Augustinus, Lib. de Fide ad Petrum, cap. 10.

3. Adhuc, Ponnamus, quod non gessit, constat quod tunc pater non esset. Dicit autem Philosophus \(^1\), quod causa est et ratio qua posita ponitur et res, et qua destructa destructur. Posita generatione activa, ponitur patrem esse: et destructa eadem, destructur patrem esse: ergo genuisse causa et ratio est ad patrem esse.

4. Adhuc, Anselmus in libro de Processione Spiritus sancti: « Non quia Pater est, spirat: nec quia Filius est, spirat \(^2\). » Ergo eadem ratione nec quia Pater est, generat.

5. Adhuc, Anselmus ibidem dicit, quod « ridiculum est dicere, quod per relationem divina essentia sit in Spiritu sancto. » Ergo a simili ridiculum est dicere, quod per relationem paternitatis essential divina sit in Filio. Sed per generationem Pater dat Filio divinam essentialiam, et Filius accipit eam per generationem, hoc modo quo dare et accipere potest esse in divinis. Et ad hoc quod Pater dat, consequitur esse Patrem: ad hoc autem quod Filius accipit, consequitur esse Filium. Ergo quia generat, Pater est: et non quia Pater, generat.

6. Adhuc, Aristoteles in IX Ethicorum rationem assignat, quare pater magis diligat filium, quam diligatur ab ipso: et dicit, quod causa hujus est, quia pater aliquid sui, quod tamen virtute totum est, habet in filio: filius autem nihil sui habet in patre. Et idem dicit Aspasius in commento. Pater ergo est, qui talis aliquid habet in filio: et nisi talis aliquid habeat in filio, non est pater: sed aliquid in filio non habet nisi generationem activam: ergo a generatione activa habet quod sit pater: et non e converso per esse patrem habet quod genuit.

7. Si dicas, quod hoc non est in divinis, in quibus substantia generantis non dividitur. Contra: Augustinus in epistola ad Maximinum: « Pater ut haberet Filium de seipso, non minuit seipsum: sed ita genuit de se alterum se, ut totus maneret in se, et esset in Filio tantus, quantus et solus. » Ergo in divinis magis est quam in humanis.

Adhuc, Vis est in verbis Augustini, quod dicit, « ut haberet Filium, genuit. » Per hoc enim significat aperte, quod generationis et ratio et causa est paternitatis, et non e converso.

In contrarium hujus est, quod

1. Generare actus est distinctae personae. Persona autem Patris non est distincta nisi personae proprieta, quae est paternitas. Distinctae autem esse personae, est ante agere personam. Cum ergo esse Patrem, distinctam sit esse personam, generare autem sit agere personam, videtur, quod esse Patrem sit

---

\(^1\) Aristoteles, In II Posteriorum, text. et comm. 25.

\(^2\) S. Anselmus, Lib. de Processione Spiritus sancti, cap. 6.


Solutio. Ad hoc quidam aliis satis conveniunt dederunt solutionem, dicentes quod paternitas dupliciter consideratur, scilicet ut proprietas personae distinctiva et secundum rationem positiva : et sic in divinis non habet comparationem, nec predicandi modum ad extra, sed intra. Et cum omnis predicandi modus sit inhaerentis, et ut ita dicam, insistens, ut dicit Boetius, vertitur in predicandi modum substantiae, et non vertitur in modum predicandi substantialis nisi illius cui intelligitur inesse : cui autem intelligitur inesse, proprietas est : hypostasis vertitur et accipit modum predicandi substantiae quam est hypostasis. Cujus signum est, quod hoc modo accepta paternitas est pater. Sic enim dat paternitas ei in quo est, intellectualis naturae singularem existentiam modum : et hoc est esse personam. Unde per hunc modum considerando, esse Patrem, vel paternitatem esse, est personam distinctam esse. Et hoc secundum rationem intelligentiae est
ante generare, quod est actus proprius ejusdem personæ distinctæ. Et hoc modo considerando, quia Pater est, general. Si autem paternitas consideretur ut relatio concepta et non ut exercitia (in hoc enim differunt paternitas et pater: quia paternitas dicit relationem ut conceptam, pater autem ut exercitam) tunc modus prædicandi est ad extra per comparationem et relationem, hoc est, ad correlativum. Et cum relativa posita se ponat, sic filio posito, ponitur esse patrem. Filius autem poni non potest, nisi per generationem ponatur ut sit, ut dicit Augustinus. Hoc enim modo non est comparatio vel relatio nisi postarum et jam existentium personarum. Ethoc modo procul dubio esse Patrem, consequitur ad generare sive genuisse. Et hoc modo quia generat, Pater est.

Si quis autem subliter velit ista in tueri, erit idem esse Patrem, quod generare in divinis: et re non different, sed ratione tantum: quia scilicet esse Patrem, paternitetam dicit ut proprietatem, et generare dicit eamdem ut actum. Et sic simul sunt generare et esse Patrem, et neutrum antecedit vel consequitur ad reliquum. Et hoc secundum Catholicam fidem securius dicitur.

Et per hoc patet solutio ad primum.

Ad alium dicendum, quod non est simile in divinis et in inferioribus. In divinis enim nihil est per accidens. Quia cum relatio in inferioribus sit et accidens, et relatio, utrumque modum prædicandi retinet. Propter quod dicit Augustinus in libro I de Trinitate, quod «omne relativum est etiam alius quam relativum: eo quod omnis relatio est in subjecto aliquo, quod denominatur ab ipsa, sicut a paternitate pater». Unde in talibus pater et quodlibet alius relativum est adjectivum. In divinis autem modus ille prædicandi, quem habet relatio ex hoc quod accidens est, mutatur in modum prædicandi substantiæ. Et hoc patet per resolutionem. Paternitas enim est pater, ita quod pater prædicatum de paternitate cum articulo intelligatur praeposito, loco cujus nos articulari pronome utimur, dicentes quod paternitas est ille qui est pater: quod esse non posset, nisi proprietas quæ est paternitas, amissimo modo prædicandi accidentis, mutatur in modum prædicandi substantiæ. Unde in divinis uno modo Pater per se terminus est generationis sicut a quo est generatio. Et sic secundum rationem intelligentia Pater est ante generationem, et quia Pater est, generat.

Ad alium dicendum, quod per hoc non probatur, quod ex generatione pater sit, nisi secundum quod pater est relativum et adjectivum.

Et hoc etiam probatur per dictum Anselmi in sequenti argumento. Cujus ratio est, quia non generat, nisi sit alius: aliquis autem non est, nisi singulari existentiae modo: singulari autem existentiae modo non est, nisi personali proprietate quæ est paternitas.

Ad alium dicendum, quod in veritate si quis totum principium generationis in generante determinet: tunc cum, sicut Damascenus dicit, generatio sit opus naturæ existens, et generans sit hic, et non sit hic nisi paternitate, sic dicet, quod Pater generat in quantum: est hic Deus Pater. Et hoc intelligit Anselmus dicens, quod si per relationem solam divina natura sit in Filio, ridiculum est dicere, quod paternitas ut relatio est, solum secundum modum intelligendi consequitur actum generationis, et non antecedit ipsum. Et iste terminus, pater, sic a paternitate denominatus, est adjectivum: dictus autem a paternitate secundum quod est proprietas personalis, substantivum est.

Ad alium dicendum, quod per dictum Philosophi non probatur, quod quia genuit, est pater, nisi secundum quod pater

1 S. Augustinus, Lib. I de Trinitate, cap. 7.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. VIII, QUÆST. 34.

est adjectivum: et hoc est in inferioribus: in divinis autem non est sic.

Ad aliud dicendum, quod Magister in primo Sententiarum, distinctione V, satis respondet ad illud dictum Augustini, dicens, quod cum dicitur, Pater de se genuit aliquum se, iste terminus, alium, tenetur substantive, et est relativum diversitatis, et diversitatem ponit inter hypostases generantis et geniti: et hoc pronomem, se, in generante et genito notat identitatem essentiae sive naturae divinae. Unde sensus est, genuit aliquum qui est hoc quod ipse.

Et ad id quod ulterior dicit Augustinus, « Ut haberet Filium, » non probat patrem sequi generationem, nisi secundum quod est relativum et adjectivum.

Ad duum prima quae adducuntur in contrarium, patet solutio per dicta. Illa enim probant, quod pater secundum quod pater et paternitate singularem accipit intellectualis naturae existentiae modum, secundum rationem intelligendi antecedenter se habet ad generationem: et hoc verum est in divinis.

Ad aliud dicendum, quod hoc dictum non videtur esse conveniens: quia innscebitas non ponit ordinem ad generationem activam, sed privat generationis passivae principium.


Ad aliud dicendum, quod Pater est dicitus, potens et volens generare potentia et voluntate communicantibus generationem, non autem antecedentibus, sicut in præhabitis de generatione Filii dictum est: et eadem potentia similiter et voluntas quae est in Patre ad generare, in Filio est ad genitum esse. Et hujus rationem diximus in præhabitis: quia scilicet cum dicitur potentia generandi, vel voluntas generandi, gerundivum sumitur a verbo impersonali. Et si a verbo personali sumetur activo: tunc potentia et voluntas traheanter ad standum pro persona, et non pro essentia: et non esset una voluntas trium, nec una forma trium. Sic enim potentia generandi et voluntas est potentia et voluntas ut generet: quod non convenit nisi Patri.

MEMBRUM II.

De hujus nominis, pater, suppositione vel significacione, quando in locutione ponitur in predicato vel subjecto, utrum scilicet significet substantiam, vel ad aliquid?

Secundo, Quæritur de nominis suppositione vel significacione quando in locutione ponitur in predicato vel subjecto. Et quæritur, Utrum significet substantiam, vel ad aliquid? Hæc enim sola duo predicamenta sunt in divinis, ut dicit Boetius.
Videtur, quod non substantiam:

2. Adhuc, Augustinus dicit, quod «ea quae in divinis substantialiter predicatur, ad se dicuntur.» Pater autem ad se non dicitur, sed ad alium: dicitur enim pater aliquus pater: ergo Pater non praedicitur in divinis secundum substantiam.


4. Adhuc, Si secundum substantiam dicere tur, oporteret, quod substantiam secundum ipsum dicere tur aliquus substantia: quod omnino falsum.


In contrarium est, quod
1. Essentia divina est Pater, et Pater essentia divina: quod negari non potest: quia aliter summa simplicitas non esset in divinis: et constat, quod praedictio non est per accidentem: videtur ergo, quod Pater secundum essentiam de essentia praedicitur.

2. Adhuc, Pater dicit hypostasis, ut dicit Damascenus: hypostasis autem est substantia: ergo pater in divinis secundum substantiam dicitur.

Contra hoc etiam tamen objectur: quia si substantia est Pater, vel essentia divina: et Pater est hypostasis genera
er se et non per accidens, videtur sequi, quod essentia divina sit hypostasis genera
er et sic ulterius, quod essentia divina distinguitur generatione, sicut dicit Ario, et quod non sit una essentia trium personarum.

3. Si quis ad hoc velit dicere, sicut dicitur in libro de Regulis fidei, quod hoc nomen, pater, etiam in divinis dicitur multipliciter.

Aliquando enim praedict personam, ut quando dicitur, essentia divina est Pater: tunc enim Pater substantivum est et cum articulo intelligitur, ut sit sensus, divina essentia est ille qui est Pater.

Aliquando praedicit hypostasis cum proprietate, sicut quando dicimus, Pater est Pater, hoc est, persona generans.

Aliquando praedicit relativum, sicut quando dicitur, Pater est Filii pater.


Aliquando praedicit relativum ad homines factos ad imaginem Dei per recreationem. Matth. vi, 9: Pater noster, quis es in calis.

Contra hoc esse videtur, quod cum dicitur, essentia divina est Pater, per illam praedicationem non accipit pater aliam significationem quam prius habuit: secundum se autem semper significat hypostasis cum proprietate: in illa
ergo significatione predicatur de essentia: et tunc sequitur idem quod prius, quod scilicet si essentia est pater, est aliquus pater: et si pater est generans, quod essentia est generans.


Solutio. Dicendum, quod hoc nomen, pater, a generatione activa impositum, quantum ad ipsum vocabulum significat existens per se solum secundum singularis existentiae modum, paternitate ad eundem modum determinatum: et ideo hypostasim sine proprietate non significat: quamvis quidam dicunt, quod appellare possit hypostasim. Terminus enim alius significat, et alius appellat. Appellat enim eum qui est pater: significat autem singulare paternitate ad singularitatem determinatum. Sicut et Socrates appellat Socratem, hoc est, eum qui est Socrates: significat autem singular accidendibus et substantialibus individuatis et individuabibus in esse singularis determinatum. Pater autem potest accipi dupliciter, substantiae scient, et adjective, sicut in precedentii quaestionis determinatum est. Si substantiae accipitur: tunc formam qua ad esse singularis determinatur, ponit circa proprium suppositum, et non refert eam ad alium. Si autem adjective sumitur: tunc formam quam significat, circa alium ponit, quod est suum substantivum, cui subjicitur, vel de quo predicatur, et ponit eam ut illi inhaerentem et illud determinantem. Unde cum dicitur, essentia est pater, vel pater est essentia: si substantivum est pater, vera est locutio: et paternitas quae proprietas distinguens est, non refertur ad essentiam, sed ad patris hypostasim sub hoc sensu, essentia est hypostasis paternitate determinata: et hoc est verum. Si autem sit adjectivum, formam suam ponit circa essentiam et determinat eam, et est sensus, essentia est pater, hoc est, essentia est generans, et ideo paternitate determinata: et hoc falso est, et est error abbatis Joachim.
Et his visis, facile est respondere ad objecta.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod pater ad aliquid significat: supponit tamen secundum quod substantivum est, hypostasim, cui significat proprietatem relationis inesse: et ideo de tribus non dicitur, sed de uno.

Ad 2. Per hoc etiam patet solutio ad secundum.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod iste est intellectus Damasceni. Hypostases enim quae sunt supposita divinae naturae ad hoc ut tres sint, relationibus quae in ipsis sunt ad oppositionem pertinentibus distinguuntur: et propter identitatem hypostasis ad naturam divinam, in qua propter sui simplicitatem nihil diversum ab ea potest esse, de essentia praedicantur.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod hoc argumentum procedit ac si pater adjective dicatur: tunc enim proprietas poneretur inesse vel inhaerere essentiae: et tunc sequeretur, quod essentia pater esset aliquus pater: sed sicut dictum est, pater praedicatum de essentia, non sumitur adjective: quia nunc intelligitur cum articulo, sicut dictum est superius. Articulus enim praepositivus non praeponitur nisi substantivo.

Ad 5. Ad aliud dicendum, quod essentia est pater, et pater est paternitate pater, et tamen essentia paternitate non est pater, sed potius identitate simplicissimae naturae. Cum enim dicitur, pater paternitate est pater, paternitas ut determinans refertur ad hypostasim patris, et non ad naturam. Sicut in logicos dicitur, quod determinatio explicite vel implicite circa praedicatum posita, sive circa rem praedicari, ad subjectum non habet referri. Explicite, sicut cum dicitur, iste est novus miles, novitas refertur ad militiam quae est res praeclatae, et non ad subjectum: et ideo non sequitur, quod iste sit novus. Idem est si dicatur, iste est bonus clericus, vel est bonus civis. Implicitae autem, si dicatur, iste est tyro: tyro enim est novus miles. Et similiter est hic cum dicitur, essentia est pater paternitate, ablativus qui determinatio praedicati est, rem praedicati determinat, e: ad subjectum quod est essentia, non refertur: et ideo essentia paternitate non distinguitur.

Ad aliud quod objectur in contrarium, ad dicendum est, quod licet nihil per accidentem sit in divinis, nihilominus tamen quae eadem sunt re (sicut dixerunt antiqui) non semper eadem sunt suppositione, ita quod supposito uno, supponatur alterum: nec eadem sunt attributione, ita quod quidquid attribuitur uni, attribuatur alteri. Et hoc est propter diversum modum significandi. Unde licet essentia sit idem quod pater, tamen significatur ut communis re, pater autem ut singularis: et ideo distinguui attributur patri, et non essentiae: et pater praedicat substantialiam quae est hypostasis, et non substantialiam quae est ipsis esse essentia.

Ad dictum Damasceni patet solutio.

Ad aliud dicendum, quod hoc argumentum non procedit, impediente fallacia figurae dictionis. Essentia enim quid, hypostasis autem quis: et praedicatur quis de quid ratione identitatis et simplicitatis naturae. Cum autem dicitur, hypostasis est generans, ergo essentia est generans: procedit ac si in supponendo et attribuendo idem sint quis et quid.

Ad id quod objectur de libro de Rege fidei, dicendum quod distinctio bona est.

Et ad objectum in contrarium, dicendum, quod pater non accipit novam significationem: hypostasis enim cum proprietate praedicatur de essentia: sed (sicut dictum est) proprietas non determinat essentiam, sed hypostasim.

Ad aliud dicendum, quod pater praedicit quod significat, sed non eodem modo: significat enim proprietatem ut determinantem hypostasim propriam, et non ut determinantem essentiam de qua...
Ad aliud dicendum, quod res naturae bene est in divinis, et suppositum sive hypostasis, et etiam persona, licet non eodem modo quo in humanis. In humanis enim res naturae a re naturae distinguish naturae divisione: in divinis autem non, sed relatione ad originem pertinente. Similiter suppositum in humanis est stans sub natura communi, ita quod sit ibi natura universalis et natura particularis: in divinis autem non: quinimo natura communis est re, non ratione tantum, et suppositum non est particularisem naturam sed totam habens. Individuum autem nullo modo est in divinis secundum propriam individui rationem: quia individuum non est nisi ubi dividuum, hoc est, ubi natura communis per esse dividitur: in divinis autem natura communis non dividitur per esse substantialia in personis: unum enim est esse substantialia trium personarum.

Similiter persona est in divinis: sed (ut dicit Richardus) non proprie est substantialia individua sicut in humanis: quia substantialia individua non est nisi naturae individuae sive divisibilis: in divinis autem persona est existens per se solum secundum singularem existentiam modum in natura intellectuali, quae non dividitur, sed a singulis tota possidetur. Unde pater personam dicit cum proprietate et personalitate: et proprietas et personalitas ad essentiam non referitur, sicut sepius antedictum est. Ex hoc autem patet quid significet nomen genus: hoc enim significat idem quod pater adjective sumptum, et a generatione imponitur.

QUÆSTIO XXXV.

De nominibus Filii.

Secundo, Quæritur de nominibus Filii, quae sunt tria, ut dicit Magister in primo Sententiarum, distinctione XXVI, scilicet Filiius, imago, et verbum: et ideo tria quæremus.

Primo, de Filio.
Secundo, De imagine.
Tertio, De verbo.

MEMBRUM I.

Quid sit in divinis esse Filium?

Primo ergo quæritur, Quid sit in divinis esse Filium?
1. Natura enim non differunt Pater et Filius, nec substantia, sed sola relatione. Diversitas autem relationis non facit alium et alium. Mutatio enim accidentis est mutatio de subjecto ad subjectum, ut dicit Aristoteles in VI Physicorum, et talis est, quando manente eodem subjecto mutatio est in passionibus: et ideo videtur esse hic: et sic Filius non videtur differre nisi per accidentis: et hoc veritatem personæ non facit, nec filii veritatem.

2. Adhuc, Essentia divina in Filio non est nata, nec proprietate Filii distincta: et cum nihil sit in Filio, nisi essentia divina et proprietas, videtur, quod sola proprietas determinatione sit Filius, et non natura. Talis autem non est filius vere. Et sic videtur, quod Filius Dei non sit vere filius.
Sed contra. Quod est contra Hilarium et Augustinum.


2. Adhuc, Nasi ex aliquo in similitudine formæ et speciei generantis, facit esse verum filium. Cum ergo Filius in divinis et ex alo sit per nativitatem, et simillimus sit forma et specie generantis, ipse maxime est filius, et hoc nomen habet proprium.

3. Adhuc, Hilarius in libro XII de Trinitate: « Unigenitus Deus nec fuit aliquando non filius, nec fuit aliquid antequam filius, nec quidquam ipse nisi filius. Atque ita qui semper est filius, na- scibilitatis propriete ac veritate filius est. »

Quæst.

Ulterius quæritur, Utrum æquivoce vel univoce dicatur filius de Filio Dei, et filii hominem, et filii Dei per adoptionem?

Solutio. Dictendum, quod Filius Dei vere filius est naturali et substantiali nativitate a Patre, eo modo quo hypostasis substantia dicitur.


Similiter secundum Richardum de sancto Victore in libro de Trinitate, quod Pater et Filius in eadem numero natura sunt, non officit, sed proficit ad hoc, quod vera persona sit Filius et versus filius: ex hoc enim magis connaturalis et consubstantialis est Patri, et in omnibus substantialibus et naturalibus similis.

Ad hoc autem quod objectur, dicendum quod nihil in Deo est per accidentem, ut dicit Augustinus. Nihil enim in Deo est nisi æternum: et quod æternum est, per accidentem esse non potest: et ipsa proprietates in divinis substantia est. Quamvis autem nihil sit ibi per accidentem, tamen non omnium quæ sunt in divinis, dicuntur substantiæ modo: quia relatio est in divinis, et non dicitur modo substantiæ, sed modo ejus quod est ad aliquid. Substantia autem dicitur modo ejus quod est absolutum, et ad se dicunt, ut dicit Augustinus.

Et quod dicitur, quod Filius differt a Patre sola proprietate, verum est, quod ut distinguente proprietate sola differt, sed ut distinctum differt etiam hypostasi: et ideo verissime Filius est ut alius in hypostasi a Patre genus. Plura enim non exiguntur ad hoc quod aliquid sit vere filius, nisi quod in hypostasi originis proprietate sit discretus, et in naturalibus omnibus per omnia generanti sit similis.

Ad quæ ulterius quæritur, Si Filius univoce vel æquivoce dicatur?

Dictendum, quod per analogiam. Et primo quidem convenit Filio Dei. Secundo autem filii hominem, qui in simi-
litudine formæ et speciei et non in ejusdem numero naturæ identitatem genitores nos demonstrant. Tertio, filiis adoptionis, qui patrem non demonstrant nisi per consensum voluntatis quem facit in eis spiritus adoptionis: facit enim participes filiationis divinæ per filiationem hæreditatis, sicut dicitur, ad Coloss. 1, 13: Erupuit nos de potestate tenebrarum, et transulit nos in regnum Filii dilectionis suæ. Hæ autem translatio non fit nisi per adoptionem.

**MEMBRUM II.**

*Secundum quam rationem hoc nomen, imago, conveniat Filio!*  

Secundo, Quæritur de imagine, quod nomen Hilaris dicit convenire Filio per hoc quod filius est. Quæritur ergo primo, Secundum quam rationem convenit Filio?


2. Si quis velit dicere, quod Filiius in hoc dicitur imago, et non Spiritus sanctus, quod alius est a Filio sicut a Patre, a Spiritu autem sancto nullus. Videtur esse non causa: quia et in Patre est aliqua notio in qua dissimilis est Filio, sicut inascibilitas: et tamen Filius dicitur imago Patris: ergo et Spiritus sanctus non proptes hoc minus imago est, quod deficit in hoc quod alius non sit ab ipso.

3. Adhuc, Imago ab imitando dicitur, ut dicit Philosophus in libro de Reminiscentia. Spiritus autem sanctus qui est a Patre, imitatur eum et coæquat eum per indiscrētam similitudinem. Ergo est imago ejus, ut dicit definitio seunda.

*In contrarium est, quod Sed contra.

1. Ad Coloss. 1, 13, de solo Filio dicitur: «Qui est imago Dei invisibilis.» Videtur ergo, quod soli Filio conveniat esse imaginem.


---


2 S. Augustinus, Lib. VII de Trinitate, cap. 2.
generationis passam: propter quod ad perfectam similitudinem generantis pervenire non potuit. Sed nihil tale potest esse in divina generatione, quae simplex et eterna existens, sine motu est et materia. Filius ergo eo ipso quod genus est, imago Patris est: et hoc ex genitura habet proprium, et non Spiritus sanctus qui genus non est.

Quest. 1. Utterius quæritur, Quæ sit illa imago de qua dicitur, Genes. ii, 26: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram?
Si enim illa imago est Filius: tunc non deberet dici, nostram, sed meam: quia Filius imago solius Patris est. Si autem est unitas essentiae in tribus personis, ut dicit Augustinus in libro XV de Trinitate, tunc videtur, quod male dicitur imago. Imago enim dicitur quasi imitago: quia imitando referit ad alterum quod est ante se. Unitas autem essentiae in personis nihil habet ante se quod imitetur.

Quest. 2. An nec quæritul uterius, Cum imago dicatur multipliciter, de homine, de Filio, et de unitate essentiae in tribus personis, utrum univoce, vel aequivoce dicatur?
Et videtur, quod aequivoce. Augustinus in libro de Decem chordis:

Solutio. Dicendum quod solus Filius ex ipsa ratione sui emanationis ex Patre (cum emanatio illa sit nature) habet, quod sit imago Patris invisibilis, con- venientia proprietatum principii ad Patrem intellectualiter figuratus. Cujus signum est, ut dicit Richardus, quia Pater qui totius divinitatis principium est, in hor configuratur ei, quod principium divinitatis est, totum divinitatem in alium transfundendo sicut Pater: in quo non configuratur ei Spiritus sanctus, qui in nullum transfundit divinitatem, eo quod nullus ab ipso est: nec a Patre naturæ transfusione secundum rationem ipsius transfusionis transfunditur, sed potius transfusione voluntatis et amoris, quae transfusio secundum propriam sui rationem et generalem non ponit, quod transfusum sit imago transfundentis: et si contingit, quod est, hoc est in aliquo, et non in omni: nec ex ratione ipsius transfusionis, sed ex natura transfundentis, in qua nihil nisi perfectissimum emanare potest vel transfundi. Perfectissimum autem est, quod hypostasis est ab hypostasi: et ideo necesse est amorem in divinis a voluptate transfusum, esse hypostasim: quod tamen ex ratione emana- tionis non habet. Et quia in divinis proprium est, quod secundum proprietatem originis personæ convenit, proprium est Filio esse imaginem: quia illi convenit secundum proprietatem originis. Spiritui sancto proprium esse non potest: quia illi secundum proprietatem sua originis nullo modo convenire potest. Sic enim dicitur imago notionaliter et non essentialiter. Et ideo dicit Augustinus, quod « eo imago est quo Filius: » intelligens eo quo, hoc est, eadem proprietatem originis.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicit Hilarius, species indifferens, non intelligentur species tantum natura, sed etiam ratio proprietatis secundum originem: et talem indifferentiam speciei non habet Spiritus sanctus. Filius enim ex hoc quod Filius est per nativatem, accipit a Patre, quod divinitatem transfundit in alium: quia quæ potest Pater, potest et Filius nature transfusione: quod non est proprium amoris transfusi in amante.

Similiter ad secundam dispositionem...
dicendum est. Cum enim dicit Hilarius, quod « imago est rei ad rem coequentam et imaginarum indifferens et indiscreta similitudo » non intelligitur similitudo tantum in naturalibus et substantialibus, sed etiam in proprietate et ratione proprietatis ad originem pertinentis: et hoc cum Spiritui sancto non conveniet, non indistincta neque indiscreta cum Patre habet similitudinem.

Ad alium dicendum, quod non est simile: quia ex hoc ipso quod Pater est inascibilibus, nullum habet quem imitetur; et sic cum imago, dicatur ab imitando, nomen imaginis ex ipsa proprietate Patris Patri convenire non potest. Filii autem ex eo quod ab alio est, habet quem imitetur, et ex ipsa nativitate tamquam ex proprietate originis habet quod imitetur et representet Patrem: et sic proprie imago dicitur. Et hoc secundum eandem rationem Spiritui sancto convenire non potest.

Ad alium jam per antedicta patet responsio. Spiritus enim sanctus ex ratione originis non habet, quod sit indiscreta similitudo. Dicit enim Damascenus, quod « Spiritus sanctus est imago Filii. » Sed hoc intelligitur effective: quia scilicet habitando in nobis per gratiam, facit nos imaginem Filii per recreationem. Sicut, 1 ad Corinth. xv, 49, dicit Apostolus: Sicut portavimus imaginem terrae, portemus et imaginem caelestis.

1 object. Quo in contrarium adducitur, concepitur.

1 quæst. 1. Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum quod unitas essentiae in tribus personis est imago ad quam factus est homo.

Ad id quod contra hoc objectitur, dicendum quod imago dupliciter dicitur, exemplar scilicet, et exemplatum: sive prototypos, et typus, ut dicit Damascenus. Exemplar quidem et prototypus non oportet, quod aliquid habeat ante se quod imitetur. Et sic imago est essentia una in tribus personis. Imago autem ut exemplatum est anima rationalis in tribus poenitentiis: et est imago qua imitatur, et non quam imitatuar aliquid: et ideo illam oportet habere aliquid ante se quod imitetur.

Ad ultimum dicendum, quod nec unit, nec æquivoce dicitur, sed secundum analogiam. Et prima quidem imago Patris, Filius est natura et ratione proprietatis secundum originem. Secundo, quantum ad esse, imago est unitas essentiae in tribus personis, sicut imago prius est in facie quam in speculo. Tertio, est in homine sicut in eo qui imitatur per aliquid quod est in ipso.

Ad tertium Augustini dicendum, quod Augustinius non intendit nisi, quod versus est imago Patris in Filio, eo quod sit ejusdem naturæ cum Patre, quam in nobis qui diversæ naturæ sumus: cum tamen in nobis sit impressa ex illa quam est una natura in tribus personis, et non tantum extrinsecus picta, sed in ipsis naturalibus et essentialibus impressa, non potest esse omnino æquivoce dicta primens et impressa, nec omnino unito, sed (sicut dicitur est) per analogiam dicitur de ea que imitatur, et de ea ad quam refertur imitans.

MEMBRUM III.

De hoc nomine, verbum.

Tracto, Quaeritur de hoc nomine quod est verbum. Et quaeruntur quinque. Primo enim quaeritur de multiplicitate verbi. Secundo, De ratione verbi secundum quam dicitur in divinis. Tertio, Utrum sit essentiale vel notionale in divinis?
Quarto, Utrum sit unum, vel plura in divinis?
Quinto, Utrum in divinis referatur ad dicentem tantum, vel etiam ad creaturas?

Membri Tertii

Articulus I.

De multiplicitate verbi.

Primo ergo quaeritur de multiplicitate verbi.
2. Anselmus autem in Monologio, triplex dicit esse verbum, scilicet quo loquendo sensibilibus signis utimur, et hoc est verbum vocis. Vel quo loquendo intus cogitando adpud nos volvimus quibus sensibilibus signis exprimamus: et hoc est verbum imaginationis. Et quo loquendo intelligibiliter, antequam imagines vocis volvamus intellectu, utimur: et hoc est verbum rei quod concepimus ut de ipso loquamus. Et in hoc concordant verba Augustini in libro XV de Trinitate, ubi sic dicit: «Quisquis igitur potest intelligere verbum, non solum antequam sonet, verum etiam antequam sonorum ejus imaginis cogitatione volvantur: hoc enim est quod

Ad nullam pertinet linguam, earum scilicet quae linguae appellantur gentium, quorum nostra lingua Latina est: jam potest videre per hoc speculum et in illo aenigmate, aliquam verbi illius simulitudinem de quo dictum est: In principio erat Verbum. Et ex hoc accipitur, quod triplex est verbum, scilicet, cum imaginibus soni cogitatione volutum, et verbum quod ante imaginem soni est. Unde Augustinus, ibidem: «Formata quippe cogitatio ab ea quae quin simus, verbum est quod in corde dicimus, quod nec Graecum est, nec Latinum, nec linguae aliquis alterius.»

Quaeritur ergo penes quid omnia hac in verbo accipiantur?

Solutio. Ad hoc dicendum, quod ea quae dicit Hieronymus, multiplicitatem ejus quod est λόγος in Graeco, vel verbum in Latino, determinant. Hoc enim dupliciter accipi potest: vel prout loquitur rem indistincte et implicite in primo principio rei, vel prout loquitur rem in se. Si primo modo: tunc est causa per quam subsistunt singula quae sunt. Et illum est sapientia sive ars primi intellectus universaliter agentis omnia, qui a

1 Cf. Opp. B. Alberti, Comment. in I Sententiarius, Dist. XXVII, Art. 3, Tom. XXVI hujusce nove editionis.
2 S. Anselmus, In Monologio, cap. 9.
3 S. Augustinus, Lib. XV de Trinitate, cap.

10.
*Joan. 1, 1.
*S. J. DAMASCENUS, Lib. I de Fide orthodossa, cap. 7.
Platonicis dicitur mundus archetypus. Secundum illud enim verbum intellectus universaliter agentis est mundus, et ars in qua sunt ea quae facta sunt, antequam fiant, et causa formalis et effectiva est singularum quae fiant per artem ilam, sicut ars in mente artificis causa formalis et effectiva est omnium quae facit per artem. Et sic dicit Aristoteles in septimo primae philosophiae, quod domus est ex domo, lectum ex tecto, paries ex pariete, fundamentum ex fundamento, et columna ex columna. Et explanat subdens: "Forma quae sunt in lapidibus et lignis, sunt ex his quae sunt in anima artificis." Sic verbum per appropriationem convenit Filio, secundum quod Filium est sapientia et ars Patris. Psal. cm., 24: Omnia in sapientia fecisti: impleta est terra possessione tua. Et hoc modo verbum dictum implicite ponit respectum ad creaturas.

Si autem loquitur rem in se: aut implicite, aut explicite. Si implicite: tune verbum est nomen rei. Et sic vere dicitur verbum quo significatur omne quod significatur. Et attribuitur Filio Dei secundum relationem ipsius tantum ad dictum, quo scilicet Pater perfecte dicesset se (sicut superius dictum in quaestione de generatione Filii) de sua substantia formalis simulitudinem suam in natura et specie, per quam dicendo se perfectissime manifestat. Et hoc est quod dicit Augustinus in libro XV de Trinitate: "Non enim se perfecte dixisset, si aliquid minus esset in verbo sive in Filio, quam in dicente sive in Patre." Job, xxxiii., 14: Semel loquitur Deus, et secundo idipsum non repetit. Glossa Gregorii: "Loqui Dei, est Filium generare: quem dums semel genuit, secundo idipsum non repetit." Joan, 1, 1: In principio erat Verbum, Glossa: "Hoc est in Patre Filii." Si autem explicite loquitur rem: vel loquitur eam prout definedientia sunt unum in ultimo, quod est actus respectu omnium precedentium: aut loquitur eam prout sunt in ordine ad illud. Si primo modo: tune verbum est ratio rei definitiva. Et sic verbum convenit Filio, prout ipse est ars, ut dicit Augustinus, plena rationibus idealibus rerum, quae omnes in ipso sunt vita et lux. Joan, 1, 3 et 4: Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil quod factum est. In ipso vita erat, et vita erat lux hominem. Si autem loquitur rem explicite prout sunt definiens in ordine ad unum: tune supputatio est, et convenit Filio Dei per appropriationem, prout ideales rationes quae sunt in ipso, non solum ad rem, sed ad singula rei constitutiva referuntur.

Sic ergo accipitur divisio Hieronymi. Divisio autem Anselmi accipitur secundum gradus quibus verbum pronuntiatur a nobis. Ad hoc enim exigitur, quod primo per intellectum concipiatur, et sit quasi conceptus cordis sive scientia. Secundo, ut cogitando quasi cogitando, soni quibus exprimi potest, vel imagines sonorum volvuntur et aptentur. Tertio, quod sono sensibili vestiatur et enuntietur, ut ad aures audientium venire possit. Et hoc verbum Filio Dei attribuitur, secundum quod est signum Patris, et quasi conceptus cordis ejus processit in carnum, et sensibilis factus est, et habitavit in nobis. Et haec sunt verba Augustini: et ponuntur in Glossa super epistolam I Joannis, ut, 1, super illud: Sed et si quis peccaverit, etc. Et ratio simulitudinis ponitur ibidem: quia sicut somus vestiens verbum, non mutat intentionem verbi quod est conceptus cordis, sed defert ab alios, sic caro assumpta nihil mutavit in Filio Dei, sed sensibilem fecit et visibilem inter homines. Unde etiam caro habitas Filii dicitur, ad Philipp. ut, 7: In simulitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo. Primum horum verborum dicitur verbum rei, et est quod formatur in mente, et a mente fluit sicut scientia ipsius, quando mens novit se, vel dicit se. Quia sicut dicit Anselmus in Monologio, "di-
cere summo spiritui, nihil aliud est quam per intellectum videndo intueri. » Secundum verbum est cogitationis cum imaginibus insensibilibus vocis. Tertium autem verbum vocis, sensibilibus signis vestiens verbum rei. Unde patet, quod sublato verbo rei, quod est scientia in mente, non remanet verbum secundum, neque tertium : quia nihil esset ad quod aptarentur imagines vocum, et nihil quod ipsa voce pronuntiaretur. Et sublato secundo, non remanet tertium : sublato autem tertio remanet secundum et primum, et sublatis tertio et secundo remanet primum. Unde Augustinus in libro XV de Trinitate : « Formata quippe cogitatio ab ea re quae scimus, verbum est quod in corde dicimus, quod nullius linguae est. »

Ad 2. Id autem quod dicit Basiliius, quod Dei Filio attribuitur sensus, etc., accipitur secundum ordinem verbi ad nos, et secundum effectus verbi. Unde ipse Basiliius dicit, quod « sensus est quo cognoscitur, hoc est, quo movet cognoscentem, sapientia qua ordinatur, virtus qua operatur, verbum quo pronuntiatur, lumen quo clarescit. » Verbum enim seipso movet ad sui sensum sive cognitionem, in quantum est intellectus Patris. Sapientia vero est, in quantum (ut dicit Augustinus) genita manat de sapientia ingenita. Virtus autem, in quantum artis primae virtus operativa in ipso et ipsum est, secundum quod dictur, Joan. 1, 3 : Omnia per ipsum facta sunt. Verbum vero, secundum quod loquitur Patrem omnis formas per verbum datorem. Unde dicit Augustinus in primo super Genesis ad litteram : « Filii est forma omnium, hoc est, ad quam fiunt omnia. » Lumen autem est, secundum quod forma omnium lux est : et secundum quod lumen quod est forma prima, ut dicit Dionysius, ad illustratio nem per omnia expandit se naturalis rei vultus.

In idem fere coincidit divisio Damasceni. Verbum enim quod movet intellectum ut intelligat, verbum rei est, quod est scientia mentis et conceptus. Verbum autem interius dispositum, est quod cogitando volvitur cum insensibilibus vocis imaginibus. Verbum autem quod est angelus intelligentiae, est quod sensibiliter sonat : et aptatur verbo quod de sinu Patris processit, et caro factum est, et habitavit in nobis. Quod vero dicit Damascenus : Verbum Dei non est ἀναπτυγμον, etc., ut supra, attribuitur Verbo Dei per differentiam ad verbum nostrum. Nostrum enim est transiens : Dei autem in quo nihil transit, est hypostasis subsistens. Nostrum obligatum est, non liberum : Dei autem ad electionem liberum. Isa. LV, 11 : Faciet quæcumque voluit, et prosperabitur in his ad quæ misi illud. Nostrum non operativum est, sed operatum in nobis : Dei autem operativum est sæculorum. Ad Hebr. xi, 3 : Fide intelligimus aptata esse secula verbo Dei, ut ex insensibilibus visibilia faserint. Glossa, « Sic ut exemplum ab exemplari. » Boetius in Consolatione philosophiæ :

Tu cuncta superno
Ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus
ipse
Mundum mente gerens, similique imagine
formans.

Unde etiam verba Christi Filii in carne existentis, instaurativa fuerunt creaturarum in cæcis, clauditis, mutis, leprosis, et mortuis, in signum, quod ipse primum verbum esset, quod primo creaturas instauravit, ut dictum Ambrosius.

Et sic patet de omnibus divisionibus superius inductis.

Ad cujus autem verbi similitudinem dicatur Verbum Dei increatum, in praehabitis determinatum est in quaestione de generatione Filii.

1 S. Anselmus, In Monologio, cap. 60.
2 Joan. 1, 14.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. VIII, QUÆST. 33.

MEMBRI TERTII

ARTICULUS II.

De ratione verbi secundum quod dicitur in divinis.

Secundo, Quæritur de ratione verbi secundum quod dicitur in divinis. Et videtur, quod eadem ratione qua dicitur filius.

In I Sententiârum, distinctione XXVII, dicit Magister ex verbis Augustini in libro VII de Trinitate. « Eo dicitur verbum sive imago quo filius. » Et exponit subdens: « Id est, eadem proprietate sive notione dicitur imago et verbum qua filius: sed non eo modo quo verbum, dicitur sapientia, vel essentia: quia non notione qua dicitur verbum, dicitur sapientia vel essentia. Nam sapientia dicitur secundum essentiam, sed non secundum relationem. » Hic habetur, quod eadem relatione dicitur verbum qua filius.

Sed contra hoc est, quod


3. Adhuc, Anselmus in Monologio: « Verbum quo creaturam dicit, non est verbum creaturæ, dicit enim creaturam non verbo creaturæ sed suo verbo quod est ejus similitudo. » Videtur ergo, quod verbum non dicit respectum ad creaturam, sed ad dicentem tantum. Et hoc est iterum contra praedicta.

ULTERIUS quæritur hic: quia verbum a sapientia procedit sive notitia, sicut dicit Augustinus in libro XV de Trinitate, quod « mens gignit notitiam sui dum cognoscit se. » Et sic videtur, quod Pater noscens se, dicit se.

Quæritur, quærum illa notitiat sit contemplativa, vel operativa?

Et videtur, quod operativa. Joan. 1, 3: Omnia per ipsum facta sunt. Et supponitur verbum.

IN CONTRARIUM videtur esse quod dicitur, Amos, iii, 7: Non facit Dominus Deus verbum, nisi revelaverit secretum suum ad servos suos prophetas. Revelatio autem pertinent ad contemplationem, et non ad opus: et ita videtur verbum esse notitiae contemplativa.

SOLUTIO. Sicut in praehabitis de generatione Filii dictum est, et dicitur in Glossa super Genesim, 1, 3, super illud: Dixitque Deus: Fiat lux. Et, Joan. 1, 3, super illud: Omnia per ipsum facta sunt, ubi ponit Beda exemplum.
de arca quæ in mente artificis vivi. Et Gregorius Nazianzenus dicit, quod «primum excogitavit Deus caelestes essentias: et excogitatio ejus fuit opus ejus.» Et hoc recitat Ioannes Damascenus in libro suo secundo de Fide ortho.doxa.

Ex quibus omnibus accipitur, quod aliud est in verbo proprie, et aliud appropria. Proprie est in ipso, quod ipsum est similitudo dicentis perfectissima. Et cum similitudo deficiat in creatura, eo quod non adæquat et implet eum cujus similitudo est, non estem ad potentiam perfectissimam producentis ex se sibi simile. Et ideo dicit Augustinus, quod «non se perfecte dixisset, si aliquid minus esset in verbo quam in se-ipso.» Et hoc modo proprie Pater dicit verbum. Et hoc modo verbum non refertur nisi ad dicentem. Et tunc verbum non habet respectum ad creaturas. Et de illo verum est quod eadem ratione, hoc est, eadem proprietate dicitur verbum qua filius, et non habet relationem nisi ad dicentem: et sicut generantis in quantum generans, propria et perfecta similitudo est filius: ita dicentis se hoc modo per intellectum propria et perfecta similitudo est verbum. Et ideo eadem proprietate est verbum qua est filius.

Sed quia Pater dicens dicit in verbo omnia quæ sunt in ipso: in ipso autem non est tantum potentia productionis sibi simile in essentia per generationem, sed etiam potentia productionis creaturarum: consequens est, ut in verbo dicit productionem creaturarum, secundum potentiam productionis, quæ est efficiens et formalis et finalis. Sic enim verbum per appropriatum, non proprium, est ars Patris, et quasi medium inter opus et opus, non medium quod secundum aliud factum sit, et secundum aliud faciens, sicut dixit Arianus: sed medium sit regulans in opere medium et, sit ars medium artificis, quæ tamen non nisi faciens est in arte, et nihil ipsius est factum. Et hoc modo verbum in appropriato sibi intellectu respectum ponit ad creaturas: quod non facit filius. Sic enim alia ratio est nominis filii, et alia ratio nominis verbi: non tamen alia proprietas: quia aliquid respectum habet verbum quem non habet filius: quia verbum respectum ponit ad creaturas, filius autem non.

Cavendum tamen est cum dicitur, quod Deus cogitando se, dicit se, et dicit verbum: quod est verbum Anselmi et Gregorii Nazianzeni. Quia cogitatio duobus modis dicitur, proprie scilicet, et communiter. Proprie cogitatio est cogitatio eorum quæ in mente sunt, et revolutio conceptuum mentis. Et hoc modo cogitatio non est in Deo: quia in Deo non sunt cogitationes volubiles: tales enim cogitationes sive motus imperfecti sunt, quæ Deo non conveniunt. Cogitatio etiam communiter dicitur intuitivo sive visio per intellectum, quando mens vel intellectus conversa ad se intuetur se, et formas ex se suam similitudinem, dicit se, et dicit suum proprium verbum, quod est verbum rei, quae est in ipsa, et in verbo dicit quidquid est in ipsa: sed primo dicit verbum, et oblique et ex consequenti omnia quæ in ipsa sunt, dicit in verbo. Et primo modo dicere verbum concomitantur generatio filii: et ideo verbum eadem proprietate dicitur qua filius. Secundo autem modo connotatur respectus ad creaturam per appropriatum, non per proprium.

Et attende, quod in verbo hoc modo intelligitur sapientia contemplativa, secundum quod verbum est manifestatum veritatis: et sic verbum est notitia contemplativa, et fit per ipsum revelatio, et est speculum in quo viderunt Prophetæ: et spiritus ejus vevelans est mysteria. I ad Corinth. ii, 10: Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Joan. xvi, 13: Cum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem: etc. quæ ventura sunt annunziabit vobis.


Augustinus in Glossa super illud Psalmi xti, 2: Diminutæ sunt veritates a filiis hominum.» Una veritas quæ illustrat omnes alias, quæ tamen multa sunt in hominibus illustratis: sicut una facies est, quæ plurics apparat in reflexione ad multa specula.»

Et ex his soluta sunt omnia quæ quæsita sunt de hoc.

**MEMBRI TERTII**

**ARTICULUS III.**

Utrum verbum sit essentiale vel notionale in divinis?

Tertio quaeritur, Utrum verbum sit essentiale, vel notionale in divinis?

Et videtur, quod notionale tantum.

1. Primo enim Sententiarum, distinctione XXVII, ponitur inter nomina significationis hypostases cum proprietate. Talia autem omnia notionalia sunt. Ergo verbum notionale est, non essentiale.


4. Adhuc, Verbum ipso nomine aliquid dicit quod est a dicente et procedens ab ipso. Habitum autem est ab Anselmo, quod nec natura permittit, nec intellectus admissit, quod is qui ab alio est, sit ipse a quo est. Ergo nomen verbi ipsa proprietate processionis quam dicit, distinguat inter dicentem et verbum. Et talia omnia sunt notionalia, sive persona-

---

1 Joan. i, 3.
2 Joan. i, 9.
3 Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXVII, Art. 6. Tom. XXVI hujusce
4 S. Augustinus, Lib. VI de Trinitate, cap. 2.
lia. Verbum igitur notionale est. Ipso enim nomine *verbi* processiosis proprietate quam dicit, nascitur persona procedens ab alia.


3. Adhuc, Omne quod connotat effectum in creatura, cum omnis effectus in creatura communis sit tribus personis, essentiale est. Verbum connotat effectum in creatura, sicut prius habitum est. Ergo verbum essentiale est.

Soluto. Dicendum, quod verbum *proprie sumptum notionale* est, sicut probant auctoritates et rationes primo inductae. Sed per hoc quod verbum est noscentis se, ut exprimet suam notitiam per verbum, sic verbum notitia alia cujus est, et sic verbo appropriatur sapientia. Unde ab Augustino dicitur *sapientia genita*. Et quia initium sive principium operis est: eo quod est verbum notitiae practicae sive operativae: sic verbum initium operis est, ut dicit Ecclesiasticus: et operativum est, ut dicit Damascenus. Et sic approprietur ei, quod sit ars Patris. Et hujus ratio est, quia dicens verbum dupliciter dicere potest. Uno modo, quod simpliciter dicit verbum, ita quod nihil aliud dicat nisi formatam notitiam suam quae verbum est: et sic verbum non referitur nisi ad dicentem. Alio modo, quod non dicit verbum simpliciter, sed dicit aliquid in verbo, sicut artifex in verbo suo dicit domum, vel aliquid alius artificium, quando verbum mentis suae a mente procedit in imaginationem et sensum, et ab imaginatione in manum, quando movet manum ad opus artis, et a manu in dolabrum ut recte secet, et a dolabra in ligna et lapides ut recte aptentur et componantur ad figuram domus. Sic enim primum et simplex verbum mentis procedens et assumens quodam, efficit principium operis: et sic in ipso primum intellectus universaliter agens dicit creaturas, quas tamen in ipso secundum quod simplex manifestatio est cicentis, non dicit.

Ad primum ergo quod in contrarium *Ad cib.*

---

1 S. Augustinus, Lib. VI de Trinitate, cap. 2.
3 Idem, Lib. XV de Trinitate, cap. 7.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. VIII, QUÆST. 33.

objicitur, dicendum quod dicere illud quo quilibet trium dicit se et quemlibet alium, procul dubio essentiale est, et dictum ab eo una et eadem essentia est: sed dictum illud non est verbum: et ideo non sequitur quod ulterius infertur. Ut enim dicit Augustinus, formata notitia in similitudinem dicentis verbum perfectum est. Unde in libro XV de Trinitate dicit, quod « sic mens de se gignit notitiam suam, et diliget eam tamquam placitam prolem 1. » Et taliter formata notitia hypostasis est. Et tales formationem non dicit dictum, sed dictum dicit qualcumque intellectualen manifestationem. Unde dicere dictum tribus convenit, dicere verbum soli Patri.

1. Ad aliud dicendum, quod unus est intellectus trium: sed dupliciter continent integri per intellectum. Aut enim intuendo format id quod intelligit, in imaginem et similitudinem et speciem intuentis: et sic solus Pater intuetur se per intellectum. Aut intueri per intellectum, est id quod intelligitur lumine intellectus declarare et simpliciter perstrare: et sic intueri se et quemlibet alium per intellectum, essentiale est, et convenit tribus.

Ad utIMUM dicendum, quod sicut jam patet, verbum de sua proprietate qua verbum est, non dicit respectum nisi ad dicentem: sed ex appropriato sibi, ex modo sue processionis, quae scilicet verbum notitia alicujus est: et sic sapientiae et ars est, et potest dicere respectum ad creaturas: et tunc effectus communicat: est: attribuitur tamen verbo specialiter, quia per proprium verbi magis approximat ad appropriatum quam alia persona.

P. 374.

MEMBRI TERTII

ARTICULUS IV.

Utrum verbum sit unum vel plura in divinis?

Quarto quœritur, Utrum verbum sit unum vel plura in divinis?

Et videtur, quod unum solum.

1. Augustinus in libro VI de Trinitate: « Verbum quidem solus Filius accipitur, non simul Pater et Filius, tamquam ambo sint unum verbum 2. »

2. Adhuc, Augustinus in libro XV de Trinitate: « In hac trinitate nihil dicitur verbum nisi Filius, nec donum nisi Spiritus sanctus. »

3. Adhuc, Anselmus in Monologio: « Mirum video, unum qucumque trium pariter dicere se et alios, et unum solum ibi esse verbum: nullatenus tamen ipsum verbum potest dici verbum omnium trium, sed tantum unius eorum cujus est filius et imago 4. »

IN CONTRARIUM est, quod

1. Pater et Filius et Spiritus sanctus non sunt unus dicens, sed tres dicentes: et ad numerum dictum multiplicantur verba eorum: ergo plura sunt verba in Trinitate.

2. Adhuc, Natura formans loqueland in inferioribus, exemplata est a natura divina primo loquenti. Sed in inferioribus unus dicens multa dicit verba. Ergo et in natura divina ab uno dicente multa debent fluere verba.

3. Adhuc, Verbum divinum, ut habitum est, verbum notitiae est tam contemplativae quam practice: sed notitia

1 S. Augustinus, Lib. XV de Trinitate, cap. 7.
2 Idem, Lib. VI de Trinitate, cap. 2.
3 Idem, Lib. XV de Trinitate, cap. 7.
4 S. Anselmus, In Monologio, cap. 60.
contemplativa et practica uno verbo dici non possunt, nec in unam formam verbi redigi possunt. Cum ergo, sicut dicit Augustinus, verbum sit notitia formata, videtur quod necesse est in divinis esse prae verba.

Solutio.

Sic autem dicendum, quod in divinis personis non est nisi unum verbum, et unus loquens vel dicens hoc verbum: et loco notionaliter, et non essentialiter dicitur. Et hujus ratio est: quia verbum, ut dicit Augustinus, de ea re quam scimus, formata notitia est: et iterum notitia Dei Deus est: quia, ut dicit Augustinus, Deo idem est nosse quod esse. Et iterum in Deo nihil formatum est nisi hypostasis sive persona. Hec enim distincta est proprietate, et sic formata. Et hoc essentia non convenit, ut praebitum sit. Nec Spiritus sancto convenire potest: quia ille a duobus est. Nec in divinis autem, nec in humanis intelligi potest, quod a duobus ut duo sunt, unum verbum sit. Unde, Joan. xvi, 13, ab Evangelista de Spiritu sancto dicitur: quae cumque audiet, loquetur. Audire enim quis potest a duobus. Et cum, sicut dicit Augustinus, audire illi sit esse, potest esse unus a duobus in quantum unum sunt spirando. Verbum autem a duobus esse non potest, cum unica notitia formata sit. Nec Patri conuenire potest, quod sit verbum: omne enim verbum ab alio est: Pater autem ab alio non est. Et sic relinquitur, quod soli Filio conveniat verbum esse, et soli Patri dicere hoc verbum. Quia, sicut habuitum est in questione de generatione Filii, sic dicere se per intellectum formata notitia, vel est generare, vel concomitatur generare.

Ad object. 1. Ad id autem quod in contrarium obiciitur, quod unusquisque trium dicit se et alios duos, patet soluto ex prius habitiis. Cum enim hoc dicere sit per intel-

lectum intueri, oportet quod hoc diversum sit essentiale, et non notionale: et ideo dictum ab eis est essentia: quia quae proprietate formari non potest et distinguere, verbum esse non potest, etsi hoc modo dici possit: et sic dictum cum verbo in numerum non ponit, quia verbum est essentia divina. Unde, Joan. i, 1, dicitur: In principio erat Verbum, significans in Pater esse Filium per unitatem essentiae. Et addit: Et Verbum erat apud Deum, significans distinctionem personae. Et addit: Et Deus erat Verbum, notans, quod verbum ab essentia divina in nullo distinguitur.

Ad aliud dicendum, quod in inferiore tradibo ab uno dicente multa sunt verba propter sui verbi imperfectionem: quia scilicet unum verbum non est quod se et omnia alia dicere possit. Et propter oppositam causam in divinis non est nisi unum verbum: hoc enim sufficiens est, quo Pater sufficieret se dicere possit et omnia alia. Ut enim dicit Augustinus in epist. 66 ad Maximum, « gignendo filium de se, gignit alium se, » hoc est, alium qui est hoc quod ipse, ut in praebitum dictum est, et determinatum in primo Sententiarum, distinctione quarta. Et in hoc codem verbo ut virtus et sapientia est Patris, ut dicitur, I ad Corinth. i, 24, Pater dixit omnia quae sunt generata. Unde, Genes. 1, 3: Dixit Deus: Fiat lux. Glossa, « hoc est, verbum genuit, in quo erat ut fierent. »

Ad aliud dicendum, quod in humanis alia est forma contemplativae notitiae, et alia practicae: eo quod intellectus huma- nus potentialis est, et forma ipsius scibili perfeictur ad actum, et ex seipso non est actus, qui sit causa scibili et notitiae: divinus autem intellectus perfectissimus est actus, et secundum se, et luce propria omnis noscibilis et notitiae causa tam contemplativae quam practicae: et ideo in ipso non differt contemplati-
vum et practicum: et dum dicit se, de se non procedit nisi unum verbum, quod est lux operabilium et contemplabilium.

MEMBRI TERTII

ARTICULUS V.

Utrum verbum in divinis referatur ad dicentem tantum, vel etiam ad creaturas? ¹

Quinto autem quaeritur, Utrum verbum in divinis referatur ad dicentem tantum, vel etiam ad creaturas?

Videtur enim, quod ad dicentem tantum: quia dicit Augustinus in libro VII de Trinitate ² et ponitur in primo Sententiarum, distinctione XXVII, quod eadem proprietate est verbum quo filius. Sed proprietate qua filius est, non referetur nisi ad Patrem. Ergo proprietate qua verbum est, non referetur nisi ad dicentem Patrem.

In contrarium hujus est, quia

1. Verbum notitiae verbum est, quia verbum notitiae formata est. Filius autem secundum hoc nomen non notitiae filius est. Et ita videtur, quod non eadem proprietate dicatur verbum quo filius.

2. Adhuc, Cum filius referatur ad solum patrem, non oportet quod verbum ad solum patrem referatur: quia, sicut dicit Sancti et Philosophi, notitiae sive scientiae Dei causa creaturarum est: et ita necesse est, quod ad creaturas referatur: quia verbum notitiae formata est. Unde, Psal. xxxvi, 9: Ipse dixit et facta sunt.

3. Quamvis iterum contra hoc obiciatur per deductionem ad impossibile. Si enim dixit, et facta sunt, id est, verbum genuit, in quo erat ut fierent: et positum antecedente, de necessitate ponitur consequens: et ab aeterno dixit, hoc est, verbum genuit: ergo ab aeterno facta sunt.

Solutio. Sicut in precedentibus dictum est, si verbum accipiatur in proprietate illius, qua Pater dicit se, verbum sumum producendo ex seipso, Psal. xlv, 2: Erectavit cor meum verbum bonum: procul dubio non referitur nisi ad dicentem tantum, sicut filius ad patrem. Si autem accipitur ut notitiae verbum, sic Pater non dicit verbum tantum, sed omnia que sunt in notitia, dicit in verbo: et sic verbum referatur ad creaturas sicut et notitia.

Ad 1° quod objectitur, quod Filius non est notitiae, sed verbum: dicendum, quod cum dicit Augustinus, quod eadem ratione dicitur verbum quo filius, non intelligitur de eadem ratione nominis, sed de eadem ratione que est relatio et proprietas personalis, que alio modo significandi significatur per nomen filii, et per nomen verbi: et ideo non potest dici filius notitiae sicut verbum notitiae: quia filius dicit exitum a patre per emanationem naturae, verbum autem eodem exitum dicit a patre per emanationem intellectus: et ideo aliud attribuitur verbo, et aliud filio.

Ad 2° quod objectitur de scientia, dicendum est, quod hoc non convenit verbo in quantum dicentis verbum est: sed convenit ei in quantum notitiae verbum, hoc est, non convenit ei in quantum patre dicit verbum, sed in quantum alia dicit in verbo.

Ad 3° quod objectitur, quod ab aeterno dixit: ergo ab aeterno facta sunt: dicen-
Agens autem divinum et factum creatum non sunt proportionata. Agens enim divinum incommutabiliter agit: et cum vera incommutabilitas sit vera æternitas, sequitur quod æterne agit: Deus enim est solus vel maxime cujus substantia et actio in momento æternitatis est, ut dicit Philosophus. Non tamen sequitur hoc de eo quod fit. Omne enim factum, ut dicit Joannes Damascenus, mutabile est: omne mutabile est in tempore. Unde non sequitur, si Deus ab æterno agit, quod actum ab ipso sit ab æterno: sed eo ipso quod actum vel factum est, sequitur quod sit in tempore.

QUÆSTIO XXXVI.

De nominibus Spiritus sancti quæ ex modo suæ processionis conveniunt et.

Deinde, Quæritur de nominibus Spiritus sancti quæ ex modo suæ processionis conveniunt et, quæ sunt tria, scilicet primum, Spiritus sanctus.

Secundum, donum.

Tertium, amor.

MEMBRUM I.

Utrum Spiritus sanctus sit proprium nomen Spiritus sancti sive tertie in Trinitate personæ?

Et videtur, quod non.


Primo ergo quæritur, Utrum Spiritus sanctus sit proprium nomen Spiritus sancti sive tertie in Trinitate personæ?

1 Psal. xxxii, 9.
3 S. Augustinus, Lib. V de Trinitate, cap. 41.

In contrarium est quod dicit Augustinus, quod hoc reinuit nomen proprium Spiritus sanctus, quod erat utrisque, scilicet Patri et Filio commune.

Ulterius quaeritur, Per quid appropriatur?
Non enim videtur appropriari posse per hoc quod dicitur spiritus sanctus: quia et illud commune est.

1. Est enim Pater sanctus, Filius sanctus, et Spiritus sanctus: et hi tres unus sanctus, et non plures sancti. Ex duobus autem communibus non fit proprium. Ex additione ergo ejus quod est sanctus, non videtur posse fieri proprium.

2. Adhuc, In his omnibus Spiritus sancti nulla importatur relatio. Per relationes autem distinguitur Trinitas, ut dicit Boetius in libro de Trinitate. Videtur ergo, quod Spiritus sanctus non possit esse nomen proprium aliquis personae.

In contrarium huysus est, quod


Soluio. Dicendum cum Augustino, quod spiritus nomen commune est Patri et Filio, secundum quod spiritus nomen essentiale est, appropriabile tantum Spiritui sancto per notionem propriam sive relationem quam significat. Et ad hoc intelligendum, sciendum, quod spiritus potest dici is qui active spirat: et sic Pater dicitur spiritus, et Filius, et etiam Spiritus sanctus. Potest etiam dici passive is qui spiratus est ut amor Patris in Filium, et Filii in Patrem, secundum quod Augustinus in libro VI de Trinitate dicit, quod Pater et Filii diligunt se Spiritu sancto: ita quod ablativus, Spiritu sancto, in vi quasi causae formalis constituatur cum hoc verbo,

1 Isai. lxvi, 1.
2 Cf. Luc. xi, 20.
diligunt: et accusativus se, in constructione retransitiva construatur in vi quasi cause materialis. Est enim spiratio amoris unius in alterum forma dilectionis, et Pater et Filius objecta in qua transiet et retransit dilectio. Et hoc modo spiritus spiratus, per hoc quod semper ab alio procedit in alium, relationem importat originis, et sic est nomen proprium Spiritus sancti.

Et primo modo loquitur Augustinus et Hilarius de Spiritu sancto. Et sic non notat relationem, sed operationem divinam in nobis. Secundo modo autem loquitur Richardus; quia sic spiritus notat relationem ad eum a quo spiratur. Et hoc modo etiam tripliciter accipitur spiritus, sicut dicitur in libro de Regulis fidei, scilicet pro persona, et pro personali proprietate, et relativo.

Et per hoc patet solutio ad quæsita pro utraque parte.

Sed in auctoritate Hilarii cavendum est, quod cum dicitur: Spiritus Domini super me: quod praepositio super, non notat eminentiam dignitatis vel excessus alicujus, sed tantum auctoritatem originis. Propter quod dicit Hilarius, quod licet Pater major sit Filio, non tamen Filius minor Patre: quia in omnibus univoce natus et perfecte, natus in aequalitate substantialium et naturalium poestatum et virtutum et actionum nascitur cognitio. Et ideo nativitas tollit minorationem, et ponit aequalitatem in omnibus, solum reliquos auctoritatemigniotis respectu nati: quæ tantum praedicat quod ad alterum est, et nihil absolutum quod in Patre sit et non in Filio, et quo minor sit Patre.

Ad quæst. Ad id quod ulterius quæsitur de additione ejus quod est, sanctus, dicendum sine prejudicio, quod ad hoc additur, ad coarctandum communitatem hujus nominis, spiritus. In philosophicis enim spiritus est in omnia quorum est spiritus procedens, penetrans, comprehendens, formans, distinguens, et virtutes invehens, et singula operans, sed non sanctus, quia commiscibilis est his in qua penetrat. Sed Spiritus divinus ideo spiritus dicitur, quia, siue dici Dionysius in libro de Divinis nominibus, «sanctitas est ab omni inquinamento libera et perfecta munditia»: et quia propter sui munditiam, ut dicitur, Sapient. vu, 25, nihil inquinatum in eam incurrit, scilicet in Spiritum sanctum. Dicitur sanctus, Sapient. vu, 22: Est enim in illa Spiritus intelligentiae, sanctus, unicus, multiplex, subtilis, discretus, mobilis, inde inquinatus, etc. Et hoc modo accepto sancto coarctatur hoc quod dico, spiritus, ad Spiritum spiritum a Patre et Filio: et hoc totum, Spiritus sanctus, circumlocutio est tertiae in Trinitate personarum. Ad objectum dicendum, quod a duobus communibus sumptis ut communibus, non fit proprium: sed a duobus communibus coarctatis ad propria, fit unum quod est circumlocutio proprii.

MEMBRUM II.

De hoc nomine, donum, qualiter scilicet Spiritus sanctus donum dicatur?

SECONDO, Quæritur de hoc nomine, donum, quæ sit Spiritus sanctus scilicet donum dicatur?

Ad videtur, quod hoc nomen specialiter Spiritui sancto non conveniat.

1. Jam enim in praemissis habitum est, et ponitur in I Sententiarum, distincte.

4 Isi. lxii, 1.

2 S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 12.

3 Cf. Opp. B. Alberii. Comment. in I Sententiarum, Dist. XVIII, Art. 3. Tom. XXV hujusce novæ editionis.
IN I. P. SUM. THEOL. TRACT. VIII, QUÆST. 36.

XIV, quod Pater dat se, Filius dat se, et tota Trinitas dat se: donum autem est quod datur nobis, ut dicit Augustinus: donum ergo esse non specialiter convenit Spiritui sancto.


In contrarium:

1. Ait Augustinum in libro XV Trinitate: « In Trinitate non est verbum nisi Filius, et non est donum nisi Spiritus sanctus 1. » Ergo donum esse specialiter convenit Spiritui sancto.


Solus autem amor redhibitionem non querit, sed gratis impedit.

Ulterior queritur, Utrum Spiritui sancto conveniat donum esse ab aeterno?

Et videtur, quod non.

1. Augustinus in libro XV de Trinitate: « Eo est donum quo datur alibi 2. » Sed ex tempore, non ab aeterno datur alibi. Ergo ex tempore, non ab aeterno donum est.

2. Adhuc, In I Sententiarum, distinct. XVIII, ex verbis Augustini dicitur, quod « eo est donum quo processit ut donabilis: » donabile autem dicit respectum ad creaturam: non ergo ab aeterno videtur esse donum, sed ex respectu ad creaturam.

In contrarium est:

1. Quod dicit Augustinus in libro

V de Trinitate 3, et ponitur in I Sententiarum, distinct. XVIII: « Aliter intelligitur cum dicitur donum, aliter cum dicitur donatum. Nam donum potest esse etiam antequam detur, donatum autem nisi datum fuerit, nullo modo dicit potest. Sempiterne ergo Spiritus sanctus donum est, temporaliter vero donatum. »


Ulterior queritur de hoc quod querit

Magister in I Sententiarum, distinct. XVIII, Utrum Spiritus sanctus ex eo quod datur nobis, noster dicatur 4?

Et videtur quod sic.

1. Augustinus in libro V de Trinitate: « Quod datum est, et ad eum qui dedit refertur, et ad eos quibus dedit. » Itaque Spiritus sanctus non tantum Patris et Filii qui dederunt, sed etiam noster dicetur qui accipimus.


Matth. vi, 9: Pater noster, qui es in

2. Ibid., Ibidem.
3. Ibid., Lib. V de Trinitate, cap. 11.
4. Ibid., Lib. V de Trinitate, cap. 15.
7. Luc. i, 17: Et ipse procedet ante ipsum in spiritu et virtute Eliae, etc.
Trinitate non est in omnem nisi Spiritus sanctus. Et ideo dicit, quod eo donum est quo Spiritus sanctus est.

In contrarium est, quod proprietatem Filii qua distinguitur a Patre, non referetur nisi ad Patrem, et non ad creaturas. Ergo a simili et proprietatibus Spiritus sancti qua distinguitur a Patre et Filio, non debet referri nisi ad Patrem et Filium, et non ad creaturas. Donum autem referetur ad creaturas, ut habitum est. Ergo donum notionem non dicit qua Spiritus sanctus distinguatur a Patre et Filio.

Solutio. Ad primum quasitum notandum est, quod donum dicitur dupliciter, materialiter scilicet, et formaliter. Materialiter quod quocumque modo datur, dicitur donum. Formaliter non dicitur donum, nisi quod in forma doni datur et ratione. Materialiter ergo donum esse commune est toti Trinitati: formaliter autem proprium est Spiritus sancti. Solum enim in ratione doni procedit. Voluntatis enim liberae, et charitatis sive amoris communicatio proprie donum est. Et ad illud quod dicitur, Isaiae, ix, 6: *Filius datus est nobis:* materialiter donum dicitur. Ex ratione enim processio non habet quod donum sit: generatio enim communicatio naturae est et naturalis esse, non communicatio voluntatis et amoris sub hac appellatione que est generatione et ideo donum dici proprie non potest secundum formam et rationem doni.

Et per hoc patet solutio ad omnia quae quasita sunt circa primum.

Ad solutionem ejus quod ulterior sive quæritur, notandum quod donum dicitur tripliciter, potentia scilicet, habitu sive aptitudine, et actu. Potentia, quod quocumque modo datur, sive sit in ratione doni, sive non. Et sic ab aeterno Filius processit ut donum, hoc est, qui quocumque modo dari potest. Habitu sive
aptitudine solus Spiritus sanctus ab aeterno processit ut donum, hoc est, qui ex aptitudine sua processiosis, que communicationem voluntatis dicit et amoris, donari posset. Actu dicitur donum donatum, quod non nisi ex tempore potest convenire. Unde donum Spiritus sanctus ab aeterno est: quia quod donum sit, ab aeterna habet processione: quod donatum vel datum, a temporali habet datione. Et hoc ex ipso modo significandi accipitur. Donum enim nomen est, et in quie et sub ratione habitus dicit significantum suum, et ideo donum est etiam ante quam detur. Datum autem vel donatum, participium est, cum tempore et motum suam designans, et ideo sine actuali datione et tempore esse non potest.

Et per hoc patet solutio ad omnia quae sita circa secundum.

Ad id quod ulterius queritur, Utrum Spiritus sanctus noster dicitur?

Considerandum est in nominibus divinis omnibus. Quaedam enim non dicunt respectum nisi ad aeternum. Quaedam autem dicunt respectum et ad aeternum et ad temporale, sed non connotant effectum in creatura. Quaedam autem cum his duobus connotant effectum in creatura, ut spiritus, et donum. Quaedam etiam solum connotat effectum et significantessentiam divinam, ut Deus, quando ab operatione divina imponitur, ut dicit Dionysius et Damascenus. Dicitur enim Deus a εἰκός, vel a ἐγώνιος, quod est ardere, vel a εὔαξα: quod est currere vel circumire, eo quod omnia circumit providentia et cura: vel a τεωρέω-εἰς, quod est video vides, quia omnia videt ac considerat. Quaeque ergo connotat effectum in creatura, etiamsi cum hoc respectum ad aeternum significant, recipiunt meum, tuum, suum, nostrum. Quaecumque autem dicunt solum respectum ad aeternum, vel solam essentiam divinam ut abstracta est et aeterna, nullo modo recipiunt hujusmodi pronomina possessiva. Et ideo dicitur pater noster, secundum quod pater dicitur per creationem vel recreationem. Et dicitur panis noster, redemptor noster, spiritus noster, spirans in nobis prout vult: et dicitur misericordia mea, refugium meum, protector meus, Deus meus, salus mea, virtus mea, sapientia mea, patientia mea. Sed non dicitur Deus essentia mea, vel natura: nec dicitur Filium meus, vel noster: quia sub hae appellative quae est filius, non referitur nisi ad Patrem qui aeternus est, et non ad creaturam, neque effectum connotat in creatura.

Similiter non dicitur Spiritus sanctus noster: quia, sicut dicitur, haec circumlocutio inventa est ut non designet nisi proprietatem qua Spiritus sanctus referatur ad Patrem et ad Filium. Et hujus ratio est, quia sicut in quaestione de processione temporali Spiritus sancti habitum est, Spiritus sanctus non dicitur mitti vel haber: nisi in dono gratuito gratum faciente: et ideo nisi sub appellatio nominis talem connotet effectum qui sit donum gratuitum, non dicitur haberi, vel noster esse.

Et per hoc patet solutio ad omnia quae sita sunt circa tertium.

Ad id quod ulterius queritur, dicendum quod donum esse a donabilitate habitualiter et secundum aptitudinem dicit, eadem proprietatem dicit qua Spiritus sanctus distinguat a Patre et Filio, quam dicit haec circumlocutio Spiritus sanctus, quamvis non sub eodem modo significandi per nome: sicut verbum eadem signat proprietatem quam Filium, quamvis non sub eodem modo significandi per nomen.

Ad objectum contra dicendum, quod non oportet quod eodem modo designetur proprietates distinctive personas. Unde licet donum referatur ad creaturas, et filius non preter hoc quod referatur ad creaturas, relationem etiam habet qua referatur ad donantem vel do-
natorem, quae est relatio sicut filiatio, in hoc quod utraque est ætætæ et persoonæ distinctiva.

Et per hoc patet solutio ad totum quod quæritur circa quartum.

MEMBRUM III.

Utrum Spiritus sanctus sit charitas et amor, quo nos invicem et Deum diligimus?

TERTIO, Quæritur de hoc nomine quod est amor.

Et quia de charitate tractandum erit, cum de virtutibus agetur, et de amore qui Spiritus sanctus est, supra in processione Spiritus sancti multa dicta sunt, non remanet hic querendum, nisi utrum Spiritus sanctus sit charitas et amor quo nos invicem et Deum diligimus?

Hoc enim multis auctoritatibus probat Magister in primo Sententiarum, distinct. XVII, quorum potissima est illa prima canonice Joannis, iv, 7 et 8: Charissimi, diligamus nos invicem, quia eharitas ex Deo est: et omnis qui diligit, scilicet fraterm suum, ex Deo natus est, et cognoscit Deum. Qui non diligit, non novit Deum, quoniam Deus charitas est.

Super hoc Augustinus arguit sic in libro VIII de Trinitate: «Dilectionem quantum commendat Joannes, diligenter attendamus: Qui diligit, inquit, fratrem suum, in lumine manet, et scandalum in eo non est. Manifestum est, quod justitiae perfectionem in fratri dilectione posuerit. Nam in quo scandalum non est, utique perfectus est. Et tamen videtur dilectionem Dei tacuisse: quod numquam faceret, nisi quia in ipsa fraternalie dilectione vult intelligi Deum. Apertissime enim in eadem epistola, paulo post, ait ita: Dilectissimi, diligamus nos invicem, quia charitas ex Deo est: et omnis qui diligit, ex Deo natus est, et cognoscit Deum. Qui non diligit, non novit Deum, quoniam Deus charitas est.»

Et paulo post concludit sic Augustinus: «Ista contextio sitis aperte declarat eadem ipsam fraternalie dilectionem (nam fraternalie dilectione est, qua diligimus invicem) non solum ex Deo, sed etiam Deum esse.» Et, ibidem, «Cum ergo de dilectione diligimus fratrem, de Deo diligimus fratrem: nec fihri potest ut eadem dilectionem non precipue diligamus qua fratrem diligimus, quoniam Deus dilectio est. Et, ibidem, «Qui non diligit fratrem, non est in dilectione: et qui non est in dilectione, non est in Deo, quia Deus dilectio est.»

2. Adhuc, Augustinus in libro XV de Trinitate: «Si in donis Dei nihil majus est charitate, et nullum est magus donum Dei quam Spiritus sanctus, quid consequentius est, quam ut ipse sit charitas, quæ dicitur et Deus et ex Deo esse?»

3. Adhuc, In eodem sic arguit Augustinus: «Joannes volens de hac re apertius loqui: In hoc, inquit, cognoscimus quoniam in eo manemus, et ipse in nobis, quoniam de Spiritu suo dedit nobis.» Spiritus itaque sanctus de quo dedit nobis, facit nos in Deo manere, et ipsum in nobis. Hoc autem facit dilectio. Ipse est ergo Deus dilectio.»

4. Si quis velit dicere, quod dicitur Deus dilectio per causam, sicut dicitur sapientia mea, misericordia mea. Obviam Augustinus ibidem dicens: «Hunc sensum facile refellit Scripturarum ipsa
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. VIII, QUÆST. 36.

locutio. Tale est enim, Tu es patientia mea 1, quale est, Domine, spes mea 2, et, Deus meus, misericordia mea 3: et multa similia. Non est autem dictum, Domine, charitas mea, aut, tu es charitas mea, aut Deus meus charitas mea: sed ita dictum est, Deus charitas est 4, sicut dictum est, Deus spiritus est 4.

5. Adhuc, In eadem distinctione, scilicet XVII 6, objicit Magister in contrarium et solvit. Quia si charitas augetur et minuatur per diversa temporae in homine: et si Spiritus sanctus charitas est, consequens est ut Spiritus sanctus augetur vel minuatur. Et respondeat, quod Spiritus sanctus vel charitas perpetua in immutabilis est, nec in se augetur, vel minuatur, nec in se recipit magis vel minus, sed in homine, vel potius homini augetur et minuatur, et magis vel minus datur vel habetur. Et confirmat solutionem per Augustinum in nona homilia super epistolam Joannis, ubi sic dicit: « Prohet se quosque quantum in illo profecerit charitas, vel potius quantum ipse in charitate profecerit. Nam si charitas Deus est, nec proficit, nec deficit. Sic ergo in te proficere dicitur charitas, quia tu in ea profici. » Et sic patet, quod Augustinus intendit, quod charitas qua diligitur Deus et invicem, sit Spiritus sanctus. Et dicit hoc Joannem intendere, cujus commendans auctoritatem dicit, quod « major est hujus scripturae auctoritas, quam omnis humani ingenii perspicacitas. »

Utrarius quæritur de verbis Augustini, qui dicit, quod diligit ipsam dilectionem, et tunc dilegit Deum 7.

1. Si enim dilectio dilectione diligitur: tunc illa dilectio iterum alia dilectione diligitur, et illa alia, et ibitur in infini-
tum, quod abhorret omnis intellectus.

2. Adhuc, Si nihil diliguit nisi cognitum, ut dicit Augustinus, diligens dilec-
tionem, cognoscet dilectionem: et sic alius scit se habere charitatem, et sic sciet se amore esse dignum, quod est contra illud Ecclesiastæ, ix, 1: Nescit homo utrum amore an odio dignus sit.

3. Si quis dicit, quod melius cogno-
scuntur quæ per essentiam praesentia sunt in anima, quam quæ per similitudinem sunt in anima: et sic charitas quæ pra-
senter est in anima, melius cognoscitur quam lapsis quæ per similitudinem. Hoc falsum est: quod enim res cognoscatur, non causatur ex hoc quod præsens sit in anima per essentiam: quia alter quilibet haberet scientiam eorum quæ sunt in anima sua, quod expresse falsum est. Sed oportet, quod sit in anima ut objec-
tum cognitivæ potentiae, circa quod est intellectus vel ratio secundum principia et causas et elementa ipsius: ex quibus contingit intelligere et scire circa omnes scientias, ut dicit Aristoteles in principio Physicorum. Et sic charitas non est in anima charitatem habente, nec anima est in anima hoc modo. Videtur ergo, quod illud dictum nihil sit.

In contrarium est, quod dilictio a di-
gente procedit, ut dicit Augustinus. Di-
lctio ergo qua diligitur Deus et pro-
ximo, a nobis procedit. Si ergo Spiritus sanctus illa dilictio est essentialiter, sequitur quod Spiritus sanctus essentia-
liter procedit ab homine: quod et hap-
resis est, et intellectus non capit: quod enim ab homine procedit, spiritus humano-

tibus, non divinus, neque Deus.

Solutio. Prænotandum est, quod alius est amor, et alius dilictio, et alius char-
ritas: et licet haec tria idem supponant,

---

1 Psal. lxx, 5.
2 Psal. lxx, 5 et xc, 9.
3 Psal. lviii, 18.
4 Ioan. iv, 8.
5 Ioan. iv, 25: Spiritus est Deus.
6 Cf. I Sententiarum, Dist. XVII, capp. G et H.
7 Tom. XXV hujusce novæ editionis, pug. 480.
8 Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententia,
  Dist. XVII, Art. 5. Tom. XXV hujusce novæ editionis nostræ.

Hoc visis, sciendum est, quod sicut supra determinatum est in quæstione de veritate, unum lumen est extensum super omnès animas, quod sicut primo et exemplari de omni vero judicamus. Et sicut unum bonum est primum ad quod omnes bonum referimus, et quantum bonum sit, illo judicamus: ita est una charitas diffusa per omnès animas sanctas per Spiritum sanctum qui datus est eis, ut dicitur, ad Roman. v, 5: ad quum sicut exemplar omnis amor et omnis dilectio, et omnis charitas nostra refertur, ut comparatione illius et assimilacione charitas dicit mereatur: et quod fuerit illi similior, major est charitas: quo dissimilior, minor. Et illa est Spiritus sanctus, quo sicut primo et causativo et exemplari et primo quasi formali Deum diligimus et proximum. Et hoc est quod dicit Augustinus, quod per charitatem Spiritus sanctus habitat in nobis, et quod non oportet nos longe ire querendo Deum: quia inspiciendo charitatem, quaque Deum diligimus et proximum, et invenimus et habemus Deum. Habitus tamen et affectus et passio et actus charitatis, quibus diligimus Deum et proximum, essentialiter non sunt Spiritus sanctus. Habitus enim est qualitas in modum naturæ formalis per se dici potestam disponendum, ut intelligere possit quando voluerit cum tempus sit. Dicit enim Averroes super secundum de Anima, quod hoc est quo quis aliquod agit cum voluerit: Et dicit Augustinus in libro de Bono conjugali, quod hoc est quod quis agit cum tempus sit. Et dicit Tullius, quod hoc est quod virtus est in modum naturæ rationis conscientiae habitudinum. Quod etsi in affectiva potentia dici potest, qua anima movetur ad diligendum. Et hoc notat Augustinus in libro Confessionum, dicens, quod nihil ducius est quam amare et amari: Sensus autem dulcedinis passio est. Et dicit Aspasius in libro de Passionibus animae, quod hoc est quod movetur anima, ut ira, concupiscencia, et amor, et hujusmodi. Actus autem est, quod etsi in affectiva potentia ad quam facultatem dat habitus, et cujus intentionem vel remissionem facit passionem affectus: et hoc non est essentialiter Spiritus sanctus.

Quon ergo inductum est de canonica Joannis, et de Augustino, intelligitur de charitate primo modo dicta, et sic verum est. Et quod in contrarium est, verum est de secundo modo dicta charitate. Et sic solutum est quod primo quæstum est. Et hoc est causa, quod non potest intelligi, quod per causam sit locutio cum dicitur, Deus patientia mea, vel Deus spes mea. Primo enim modo dicta charitas Spiritus sanctus est ut primum formale dilectionis, diffusum per omnes animas sanctas, quod in se nec proficit, nec deècit: sed nos in illo proficimus, vel deficimus quanto plus vel minus per assimilatio-

1 Ad Roman. v, 5: Charitas Dei diffusa est in cordibus vestris per Spiritum sanctum, qui datus est vobis.
nem habitus et affectus et actus appropinquamus.

Ad id autem quod ulterior quæritur de verbis Augustini, dicendum, quod cum dicitur, « diligat ipsam dilectionem, » dilectio ut objectum dilectionis accipitur: materialiter enim accipitur, hoc est, diligat id quod dilectio est, hoc est, quod est prima forma dilectionis in nobis: hoc enim, ut dictum est, Spiritus sanctus est: et nostra dilectio in habitu, affectu, et actu, imago illius dilectionis est, sicut dicit Boetius in libro de Trinitate, quod formas separatae verae formas sunt formantes alias, et foris manentes, ut dicit Plato: et sunt formas quæ sunt ante rem: formas autem impressæ in materiam, non verae formas sunt, sed imagines formarum.

Ad id quod ulterior inducit, dicendum quod proprie loquendo nihil presenta est in anima, nisi quod est in lumen cognitionis animae: sicut nihil presenta in sensu est, nisi quod est in lumen cognitionis sensibilis. Lumen autem ad discernendum utrum amor qui est in nobis, sit amor caritatis per quam nos inhabitat Spiritus sanctus, non est lumen cognitionis naturalis, sed oportet, quod adit lumen revelationis: frequenter enim contingit deceptive ex similitudine naturalis amoris ad gratuitem, sicut decipitur secundum consequens putantes mel esse fel. Et ideo nemo nisi per revelationem scit, utrum odio vel amore dignus sit: cum tamen suamlectionem in corde cognoscat, sed neciat quantum assimiletur ad primam formam dilectionis.

Ad id quod objicitur contra solutionem quorumdam, dicendum quod illa objectio procedit, nisi sic intelligatur, ut dictum est, scilicet quod per essentiam potenter sunt in anima, quæ per lumen principiorum, causarum, et elementorum suorum, sunt in lumine cognitionis animae. Nee valet quod quidam dicunt, quod ea quæ essentiales sunt in anima, cognoscibilia sunt secundum se quam ea quæ per similitudinem sunt in anima solum, sed non quod nos. Hoc enim non solvit. Questio enim quaerit de cognitione quod nos, et non quid cognoscibilium sit secundum se.


Ad id quod in contrarium objicitur, jam solutum est per distinctionem duplicis dilectionis, quorum una est prima forma dilectionis, altera autem est imago illius.
TRACTATUS IX.

DE RELATIONIBUS ET NOTIONIBUS QUIBUS PERSONÆ DISTINGUUNTUR AB INVICEM.

Deinde, Quæritur de relationibus et notionibus quibus personæ distinguuntur ab invicem.

Et quærenda sunt in universali tria, scilicet de relationibus distinguentibus personas.

Et quia ex distinctione personarum ex relatione originis causatur ordo naturæ in divinis, ideo secundo quærendum est de ordine naturæ, quo alter est ex altero.

Quia vero distinctio sive division est causa numeri, ut dicit Damascenus, tertio quærendum est de numero qui est in divinis personis.

De relationibus autem distinguentibus personas quæremus quatuor, an scilicet in divinis sit relatio?

Secundo, Quæ et quot sunt relationes in divinis?

Tertio, De nominibus distinctivis, quæ distinctionem relationis significat.

Quarto, De nominibus diversificativis inter personas differentias significatibus.

QUÆSTIO XXXVIII.

An in divinis sit relatio ¹.

Primo ergo quæritur, An in divinis sit relatio?

Quam quæstionem tractat Magister in I Sententiarum, distinct. XXVI.

Et videtur, quod non.

1. Dicit enim Augustinus in libro V de Trinitate 1, quod nihil in Deo secundum accidentium dicitur: quia nihil ei accidit: omnis autem relatio accidentium est: et negato consequente negatur antecedens: ergo in Deo non est relatio, nec aliquid dicitur secundum relationem.


3. Adhuc, Augustinus dicit: « Quod dicitur ad alterum, non substantiam significat. » Sed immediata divisione est, quod omne quod de altero dicitur, aut secundum substantiam dicitur, aut secundum accidentem. Omne enim quod est, aut est ens per se nullo indigenis ut ens sit, aut ens non per se, sed per aliud et in alio et alio indigenis ut sit, et nitens alii, cum non possit esse in seipso. Et si est ens per se, substantia est et substantiam praedicat. Si autem est in alio et per aliud, alio indigenis et alii nitens, de necessitate accidentem est et praedicat accidentem quando dicitur de aliquo. « Cum ergo ad aliquod non praedicet substantiam, » ut dicit Augustinus, videtur sequi de necessitate, quod praedicet accidentem: et sic ut prius arguitur, cum accidentem non sit in Deo, relatio non erit in Deo.

4. Si quis ad hoc solvere velit, sicut solvit Augustinus in libro V de Trinitate, sic dicens: « Nihil in Deo secundum accidentium dicitur, quia nihil ei accidit. Nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur, in rebus enim creatis atque mutabilibus, quod non secundum substantiam dicitur, restat ut secundum accidentem dicitur. In Deo autem nihil quidem secundum accidentium dicitur, quia nihil in eo mutable est aut amissibile. Nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur: dicitur enim ad aliquid, sicut pater ad filium, et filius ad patrem: quod non est accidentem: quia ille semper pater est, et ille semper filius. » Et ad hoc redit dictum Augustini, quod relatio in divinis ideo non dicitur accidentem, quia semper adest et immutabiliter. Et videtur non solvere: accidentem enim naturam accidentis non habet ex hoc quod mutable est, vel separabile, sed ex hoc quod inest. Ergo relatio ex hoc quod inest, licet inseparabiliter et ab aeterno, nihilominus tamen accidentem est. Et inde obiectur ut prius, quod scilicet in Deo non sit relatio: quia accidentem in Deo non est.

5. Adhuc, Inter genera accidentis relatio imperfectus est: eo quod id quod est, ad alterum est, et nihil est absolute. Quod autem imperfectum est, maxime removendum est a divinis. Relatio ergo maxime erit removenda a divinis.

6. Adhuc, Omne quod secundum veritatem est in aliquo, si ipsum est et inest, addit aliquod ei cui inest, et subtrahit minuit aliquod ab eo: et si aliquando insit, et aliquando non, mutat, vel mutationem quae secundum ipsum est, inducit. Relatio ei in quo est, nihil addit, et subtracta nihil minuit, et existens aliquando et aliquando non, nulam inducit mutationem in eo in quo est. Aristoteles enim in V Physicorum, dicit, quod in ad aliquod non est motus. Ad aliquod ergo entis aliquidus non habet veritatem. Nihil autem in Deo est nisi secundum essentiae veritatem. Ergo relatio in Deo secundum veritatem esse non videtur. Prima pars patet per se. Secundam scribit Boetius in libro de Trinitate: dicit enim, quod « relatio nec addit, nec minuit, nec mutat id in quo est. »

1 S. Augustinus, Lib. V de Trinitate, cap. 4.
2 Idem, Lib. V de Trinitate, cap. 5.

In contrarium hujus est,


2. Adhuc, Damascenus dicit, quod « Pater et Filius et Spiritus sanctus non sunt nomina significantia substantiam, sed nomina habitudinis, qua personae se habent ad invicem secundum existentiae modum. » Sed existentiae modus verissime est in Trinitate, quo quaelibet persona secundum seipsum existit. Ergo et relativum et relatio verissime significant modum illum : et ita secundum veritatem sunt in divinis.

3. Adhuc, Quod assumptum in divinam prædicationem omnino non mutatur a modo prædicandi quod prædicat, verissime manet in divinis. Relatio assumpta in divinam prædicationem, omnino non mutatur a modo prædicandi quod prædicat. Ergo verissime manet in divinis. Prima patet per se. Secunda scribitur a Boetio in libro de Trinitate.

4. Adhuc, In praedicta Augustini auctoritate habetur, quod « id quod dicetur ad aliquid, non dicitur secundum substantiam. » Aut ergo vere dicitur, aut non. Si non, tunc false diceretur : quod inconveniens est : tunc enim hae esset falsa, pater est filii pater. Si autem vere dicitur, sequitur quod vere est in divinis ad aliquid et relatio.

Ulterius queritur, Si ea quæ dicuntur in divinis, secundum substantiam possint dici?

Et videtur, quod non.

1. Substantia enim, ut dicit Aristoteles in Prædicamentis, a substante dicitur : eo quod substrat accidentibus et fundat ea in esse per hoc quod sunt in ipsa et de ipsa. Dicit autem Augustinus in libro VII de Trinitate, quod « nefas est dicere ut substrat Deus et substrat bonitati suæ, tamquam illa bonitas non substantia sit, sed in illa sit tamquam in subjecto. » Ergo videtur, quod nihil in Deo secundum substantiam dicatur.

2. Adhuc, Substantia quæ maxime substrat, est prima substantia, quæ sic subjectum est, ut dicit Aristoteles, quod ab ipsa nulla exit prædicatio, et rationem prædicati nullo modo suscipere potest, ut in Logica determinatum est. Unde illa dicitur, quæ primo et principaliter et maxime substrat : eo quod omne quod substrat, compositum est ex eo quod substrat et cui substrat. In divinis ergo nihil secundum substantiam potest prædicari.

3. Adhuc, Omne quod prædicatur de aliquo, prædicatur ut de subjecto, sive prædicetur modo substantiæ, sive modo accidentis. In divinis nihil est subjectum, vel in ratione subjecti : eo quod simplicissimum est omne quod est in divinis. Ergo videtur, quod in Deo nihil prædicetur secundum substantiam, vel secundum accidentis.
SOLUTO. Ad primam partem quaestiones prænotandum est, quod multi philosophi propter rationes superius inducetas relationem dixerunt non esse entis praedicamentum, sed aliquid per rationem omnibus existentibus, ex hoc scilicet, quod ratio comparat unum ad alterum sicut superius ad inferius, vel sicut partem ad totum, velit sicut partem ad comparatum vel par ad compar vel dispar: rationem accipientes ex hoc, quod dicunt Alexander et Boetius in commento libri Prædicamentorum, quod si accipiantur ea quae secundum dici et esse ad aliquid sunt, ut duplum et dimidium, quæ secundum eumdem casum, genitivum scilicet, ad convertentiam dicuntur, per hoc quod dicitur dimidium, nihil additur et quod entitatis sit, sed sola divisione per medium efficitur dimidium: divisio autem nihil addit, nec minuit at utroque divisorum, nec mutationem inducit qui sit in ipsis dividendibus: et idem dimidium super id quod est dimidium, nihil videtur addere quod veram habeat entitatem.

Hi tamen decepti sunt quod secundum Aristotelem. Constat enim, quod modus comparationis in ipsis comparatis est aliquid, ut proportio et habitudo, etiam si numquam compararentur ad invicem secundum actum: et ille modus aliquid entitatis est, et sic cadit in modum prædicandi speciali divisis ab omnibus aliis modis praedicamentorum, qui prædicant ens absolutum: et tales modi secundum coordinationem taliter prædicabilium sub uno communi coordinati, unum speciale faciunt prædicamentum. In hoc tamen quod nihil apponunt, vel minuunt entitatis absolutae, maxime competit summæ simplicitati distinguendi per relationes, ut dicit Boetius in libro de Trinitate, et si quis diligenter adver- tat, secundum rationem procedit omne prædicamentum, tam substantiae, quam accidentis. Principia enim prædicamenti prima sunt potentia et actus. Statim autem nominata potentia, in nomine concipitur et cointelligitur comparatio potentiae ad actum, et in ipso nomine actus cointelligitur comparatio actus ad potentiam, et comparatio utriusque ad totum: et sic relatio. Unde intellectus relationis est ante intellectum substantiae, eo modo quo substantia prædicamentum est et genus: quia sic composita est ex esse et determinante esse ad substantiam et ad id quod est: et sunt isti tres intellectus primi consequentes se, esse scilicet, et esse hoc, et determinatum ad genus. Et ante-hunc secundum intellectum est esse: ad hoc enim cointelligitur in habitudine principiorum facientium hoc esse et distinctum in esse. Et postistos tres intellectus non consequitur, sed accidit intellectus ejus quod est inesse, qui est intellectus accidentis: accidentis enim esse est inesse. Unde intellectus ejus quod est esse ad aliquid, antecedet intellectum accidentis. Et propitior hoc dicit Augustinus, quod «aliquid potest esse prædicamentum ad aliquid, quod non est prædicamentum secundum accidentis. » Prius enim natura est esse ad, quam esse in. Et ideo non sequitur, quod prædicatum secundum aliquid prædictur secundum accidentis: prius enim natura non infert posterius natura, sed posterius natura infert prius natura.

His ita quam prænotatis, facile est respondere ad objecta.

Duo enim prima nihil concludunt: eo quod intellectus ejus quod est esse ad aliquid, est ante intellectum accidentis: et ideo ablato accidente, non auferitur intellectus ejus quod est esse ad aliquid.

AD ALIUD dicendum, quod in creaturis bene sequitur, quod non prædicatur secundum substantiam, prædicatur secundum accidentis, dummodo accidentis large sumatur, ita quod commune sit ad proprium. Sed in creatore non valet, etiam secundum Philosophos: quia illi propter nimiam simplicitatem nihil accidunt: et sicut non est in genere substantiae per hoc quod substantia est, ita non est in...
genere accidentis per hoc quod ad aliquid est. Est enim per hoc quod substantia est, ante omnem substantiam: et per hoc quod relativum est, ante omne accidens. Nec prima divisio entis est in substantiam et accidens, sed secunda: sed prima divisio est in ens ab alio, et ens non ab alio: et postea entis ab alio divisio est in substantiam et accidens. Substantia enim quae dividit ens cum accidente, est substantiae subjectum. Ens autem non ab alio nullius potest esse subjectum: est enim per intellectum ante substantiale, et ante accidentale. Et ideo non sequitur in illo, quod non praedicatur ut substantia, quod praedicetur ut accidens.

Ad 4. Et ex isto patet intellectus verbi Augustini.

Et ad objectum contra, dicendum est, quod hoc verum est, quod accidens est: et sive mobiliter sive immobiliiter insit, semper accidens est. Sed in divisis relationi non inest ut accidens, sed inest ut idem, non differens ab eo cui insit, nisi secundum modum intelligendi vel significandi. Sicut enim habitum est in superioribus, ex illa parte praedicandi modus relativi mutatur in modum praedicandi substantiae: paternitas enim in Patre idem est quod Pater.

Ad alius dicendum, quod ad aliquid suo modo perfectum est, sicut et alia praedicamenta. Est enim forma respectiva, quae si absolute significaretur, jam ad aliquid non esset. Unde suo modo prout perfectionem habet, in divinam referitur praedicamentem. Et quod dicit Boethius, quod non addit, nec minuit, vel mutat, hoc facit relationem magis convenire maximae simplicitati, ut in principio solutionis istius dictum est.

Et per hoc patet solutio ad sequens.

Ad alius dicendum, quod ad aliquid, nullam habet absolutam entitatem: et ideo simplicissimo nihil addit vel minuit: et propter hoc maxime competit distinctione qua est in divinis.

Ad objectum. Ad in quod in contrarium adducitur, dicendum est, quod relatio in divinis verissimo modo est, sed modo relationis, hoc est, quod non praedicat aliquid quod insit modo formae substantialis vel accidentalis, universalis vel particularis, ut dicit Boethius: sed totum quod est, dict et praedicat ad id quod extra est, hoc est, ad oppositum correlativum: quia ad ipsum se habet sicut terminus et finis ad quem determinatur respectus oppositio- nis ejus. Et ideo dicit Philosophus, quod relativum est hoc ipsum quidquid est, ad alterum, et alterius est. Et secundum hanc veritatem verissime est in divinis. Secundum hunc enim modum nihil addit, vel minuit, vel mutat: quia hoc ipsum quod est, totum ad alterum est, et nihil sui est ad id in quo est. Propler quod etiam Porretanus dicit, quod forma relationis potius est forma assistens quam inhaerens, sicut in Logices in libro qui dicitur Sex principiorum, determinatum est. Et haec est causa propter quam nulla ei in quo est, affert compositionem secundum esse: quia cujus esse totum ad alterum est, nihil addit ei in quo est.

Ad dictum Damasceni dicendum, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt nomina habitudinis: sed habitudinis illius esse in hoc est, quod ad alterum est, et in hoc quod inest alciu: hoc enim est esse accidentis, quod in divinis non est. Habitudinem enim est, quod intellectus relationis separatus est ab intellectu accidentis in omnibus in quibus non fundatur relatio super aliquod alius accidens, sic in creaturis. Unde cum dico, similis, similitudo fundatur super unam qualitatem. Cum dico, pater, paternitas fundatur super actum generationis, qui est accidentis generantis: et ita est in omnibus creaturis. Et ideo relatio in creaturis in suo intellectu ponit accidentis. Sed in divisis substantia, virtus, et operatio, idem sunt sub diverso modo significandi et ideo relatio fundata in his et causata in ipsis, nullum ponit intellectum accidentis.
QUÆSTIO XXXVIII.

Quæ et quot relationes sint in divinis?

Secundo quaeritur, Quæ et quot relationes sint in divinis?
Sunt enim relationes superpositionis et suppositionis, ut dominus et servus.
Et sunt relationes fundatae super ali-quad dictum absolute, sicut supra qualitatem et quantitatem, ut similis, dissimilis, aequalis, et inaequalis.
Et sunt relationes fundatae super scientiam ab alio acceptam, vel non acceptam, ut magister et discipulus.
Et sunt relationes æqualitatis sive
Æquiparantiae, ut amicus: est enim amicus amici amicus, frater, soror, et hujusmodi.

Et sunt relationes fundatae super diversitatem situs, ut dexter et sinister, et hujusmodi.

Et sunt relationes fundatae super oppositionem originis, et multa alia genera sunt relationum.

Queritur ergo, Secundum quas istorum distinguuntur personae?

Et videtur quod non secundum primas, scièct superpositionis et oppositionis, Nihil enim talium est in personis divinis. Fides enim non admittit aliquam personam aliis superponi vel supponi. Et si dicatur, quod Pater major Filio est secundum Hilariam, tamen addit Hilarius, quod Filius non est minor.

Similiter videtur, quod non distinguuntur per relationes, fundatas super qualitatem, et quantitatem, vel super substantiam: quia illae quantum est de suo intellectu, non causant modum existendi singularem, sed consequuntur esse existentis secundum singularem existentiae modum. Similis enim non est similis similis, nisi qui etiam est singulariter, et cum alio qui etiam est singulariter, eadem participat qualitatem. Dicit enim Boetius, quod « similitudo est rerum differentium eadem qualitas. »

Et eadem est ratio de relatione æqualitatis. Æqualia enim ab æqualitate non accipient existere per se sola secundum singularem existentiae modum: sed jam existentia singulariter, per participationem ejusdem qualitatis dicuntur æqualia. Distinguishia autem ipsas personas, ab ipsis distinguishentibus sive per seipsa habent, quod dant et causant esse personale ei quod est existens per se secundum singularem existentiae modum: et ideo istorum secundum rationem intelligendi consequuntur esse personale, et non dant ipsum.

Et eadem ratio est de hoc quod dicitur idem. Licet enim hoc fundetur super unitatem substantiæ, tamen idem ei cum est idem non dicitur, nisi quod jam secundum intellectum est singulare: et idem dicitur idem, quod jam secundum intellectum habet esse singulare: et idem secundum intellectum posterior est illud quod dat esse secundum modum existentiae singularem.

Similiter non possunt distinguiri personæ per relationes super scientia fundatas. Licet enim Filius sit sapientia genita, et Pater sapientia ingenita, tamen per hoc quod Pater est sapientia ingenita, non habet esse et modum esse singularis existentiae, nec etiam Filius per hoc quod est sapientia genita, sed potius per hoc quod Pater est existens per se solum, et Filius existens per se solum, Pater modo ingeniti, Filius modo geniti habent, quod ille est sapientia ingenita, et iste est sapientia genita. Intellectus autem non admittit, quod id quod sequitur distinctum esse personale secundum intellectum, sit dans vel causans esse personale distinctum.

Et si objiciatur quod dicitur, Joan. xvi, 13, de Spiritu sancto, quod quicumque audiet, loquetur. Occurrat Augustinus dicens, quod audire illi esse est. Et vult, quod cum dicitur: Non enim loquetur a semetipso, consequatur ad hoc, quod non est a semetipso, sed a Patre et Filio. Singularum ergo esse, quo Spiritus sanctus sic est, quod non a semetipso, sed a Patre et Filio est, ab aliqua relatione est, quæ secundum rationem intelligendi est ante audire, et illa causat distinctum esse personale: quæ tamen per indifferentiam simplicitatis idem est et quod est audire non a semetipso. Nulla enim diversitas secundum rem est in prima simplicitate.

Similiter relationes fundatae super æquiparantiam, non possunt distinguere Trinitatem, propter eandem causam. Illæ enim nihil dicunt quod sit causa esse

1 Joan. xvi, 13.
singularis in esse personali, sed potius id quod est consequens esse personale et singularis. Jam autem antehabitum est, quod id quod est consequens esse, non potest dare esse distinctum et singularare: et ideo fraternitas in divinis personis esse non potest.

Eodem modo probatur, quod non distinguantur personae per relationes fundatas super diversitatem. In primo enim simplicissimo nec fides permittit, nec intellectus admissit aliquam esse situs differentiam.

Et si objicitur, quod Filius dicitur sedere ad dexteram Patris. Occurrunt Augustinus dicens, quod dextra symbolice dicitur. Per dexteram enim vel aequalitas, vel potissima bona intelliguntur.

Quod etiam non distinguantur per relationes fundatas super oppositionem originis, videtur ex hoc probari, quod omne quod distinctum esse accepit secundum modum esse individui singularis, accepit illud per aliquid absolutum quod est causa individuationis ejus. Et relatio qua refertur ad alium, est illud distinctum. Ergo esse non accepit a relatione.

Et si dicatur, quod hoc non tenet in divinis, ubi nihil est per accidens. In contrarium videtur ex quod dicit Augustinus in libro VII de Trinitate, quod «omne relatum est etiam alium quam relativum». Et ex hoc innuit, quod ab alio sit distinctio esse individui, et ab alio quod relativum sit, sive illud individuum sit persona, sive non sit. Iste enim intellectus consequitur se, et non sunt simul, hoc esse ab hoc per generationem, et hic est pater, et hic est filius: et ideo hunc esse patrem, et hunc esse filium consequitur hoc esse ab hoc. Et ideo esse patrem, et esse filium, neutri certus hunc esse hunc. Distinctio ergo in esse personali non potest esse a paternitate vel filiatione.

Et sic videtur, quod per relationes originis, vel alias non possit esse distinctio personalis.

Solutio. Antequam procedamus ad quaerendum, que in specie, et quo numero sunt relationes, ista que de genere relationis quaesita sunt, solvenda sunt.

Dicendum ergo, quod nulla relatio multiplicat Trinitatem, ut dicit Boetius, nisi in qua tria sunt, scilicet quod nihil addit super substantiam: quia si adde- ret, compositionem induceret. Et quod de suo intellectu ordinem naturae ponat et causet. Et quod distinctum det esse personale per oppositionem quam consignificat. Et istae sunt relationes que importantur per non esse ab alio, et esse ab alio, et esse ab aliis per duplum modum communicatis sive emanationis, naturae scilicet, et voluntatis. Cum enim in Deo idem sit substantia, virtus, et operatio, praeipue secundum quod est in operante, ab aliis nihil potest esse quod diminuat simplicitatem. Et ideo dicit Augustinus, quod «idem est Patrem generare, quod Patrem esse patrem; nec unum addit supra alterum, sed different in modo intelligendi, et non in re. Cum enim dicitur, Pater est pater, significatur relatio ut proprietas, vel habitus. Cum autem dicitur, Pater generat, significatur ut actus, vel actio: nec est ibi motus, propter æternitatem que est in divinis: nec est ibi diversitas, propter simplicitatem. Significatur etiam necessario ordo naturae, que alter est ab altero: quia in ipso nomine quod est Pater, significatur, quod aliquis ab ipso sit: et in ipso nomine quod est Filius, significatur quod alio sit: et in oppositio ipsa significatur, quod in esse personali distincti sunt: non enim potest esse, quod idem aliquis sit qui ab alio est, et qui non ab alio est: quia sic contradictory verificarentur de eodem, et secundum idem, quia secundum eandem relationem.
Adhuc, Non ab alio esse, et ab alio esse secundum propiam rationem dicunt id quod antecedat secundum intellectum, et causat et confert esse secundum modum existentis, quod existit per se solum secundum singularis existentiae modum: et ab hoc habet, quod distinguat personam secundum esse personale. Et ideo sola relatio originis habet tria quae dicta sunt, scilicet quod simplicitatem non adimit, quod in ordine naturae ponit, quod per oppositionem distinguit in esse personali.

Ad objectum contra hoc, dicendum est, quod non procedit, nisi in his in quibus relatio dicit accidens, sicut probatum est in antecedenti membro istius ejusdem questionis.

Ad dictum Augustini dicendum, quod verum est, quod omne relativum est alius quam relativum: sed in inferioribus est alius secundum essentiam, in quibus relatio est accidentes. In divinis autem sufficit, quod sit secundum modum significandi vel supponendi. Est enim hypostasis sive suppositum, quod est alius in significando vel supponendo quam sit relativum: quia alius attribuitur supposito, alius relativo: suppositum enim absolute dicitur, relativum ad alius.

Omnes autem aliae argumentationes quae contra alios modos relativorum inductae sunt, procedunt.

QUÆSTIO XXXIX.

De nominibus distinctivis quæ distinctionem relationis significant.

Juxta hoc ulterius quaeritur, Quæ in specie sint, et quot relationes distinguentes personas?

Et circa hoc duo quaeruntur, scilicet quae sint in specie, et quot in numero?

Et secundo, Quæ differentia inter notiones, et relationes, et proprietates personales, et proprietates personae?

MEMBRUM I.

Quæ et quot sint specie et numero relationes distinguentes personas in divinis?

Primo enim videtur, quod inascibilitas, quæ in libro I Sententiarum, Distinct. XXVIII, dicitur esse relatio, non ponat aliquam personam in ordine naturae.

1. Non enim dicit quem a quo esse, vel a quo alium esse. Per hæc enim solum determinatur ordo naturæ, scilicet quod quis a quo sit, vel quod quis sit a quo alius sit. Inascibilitas enim nihil horum dicit, sed dicit quis a quo non sit per generationem.

2. Adhuc, Quis a quo non sit, non dicit singularem existentiae modum: quia per negationem modus singularis existentiae non determinatur, sed potius per affirmationem alium. Videtur ergo, quod inascibilitas non sit proprietas vel relatio ad personam Patris pertinens.

3. Adhuc, De verbo Hilarii queritur, qui dicit, quod «innascibilem esse, est non ab alio esse: » cum hoc non importet per nomen, sed tantum non ab alio esse per generationem. Et hoc modo innascibilem esse etiam convenit Spiritui sancto: Spiritus enim sanctus non ab alio est per generationem: et sic non esset proprium Patri innascibilem esse.

4. Adhuc, Videtur quod potius deberet ei attribui improcessibilem esse: per hoc enim notaretur, quod ab alio non esset per generationem, nec per spirationem.

5. Adhuc, Si Patri attribuitur proprium, quod innascibilis sit, queritur, Utrum innascibilis dicatur privativa, vel negative? Si negative, videtur inconveniens: quia per negationem simplicem nulla proprietas determinari potest. Omnibus enim proprietatibus aliquis est de aliquo, ut vult Aristoteles in Topicis, qui proprium ponit inter predicata que subiecto probantur inesse. Si privativa: cum nihil sit susceptibile privacionis, nisi quod susceptibile est habitus: nihil enim dicitur injustum, nisi quod susceptibile est justitiae, sicut nihil cæcum, nisi quod est susceptibile visus: nihil erit susceptibile innascibilitatis, nisi quod innascibile est: Pater autem nascibili non est: ergo proprium ejus non potest esse, innascibile esse.

6. Si dicatur, ut quidam dixerunt, quod innascibilis dicitur Pater, eo quod nullo modo referatur ad aliquid consequens generationem, sive genus et quod ingeniüm esse, per se antecedat filium sive genus et quod per spirationem ab alio esse, referatur ad genus et per medium genus ad generationem, eo quod procedit a genito: et ideo innascibilis dicitur solus Pater, et non Spiritus sanctus. Hoc non videtur esse conveniens. Plus enim et vicinius se habet ad generationem cujus propius actus est generare, quam illa cui nullo modo convenit, nec active, nec passive. Generatio, Patris propius actus est: generare, Spiritui sancto nullo modo convenit, nec active, nec passive. Ergo Spiritus sanctus plus est innascibilis quam Pater.

7. Adhuc, Queritur de verbis Magistri in libro I Sententiarum, distinct. XXVIII, qui dicit quod «ingenitus sive innascibilis sit ratio. » Hoc enim videtur falsum. Si enim ratio est, per ipsam Patrem referetur ad aliquem, et non nisi ad nascibilem: et hoc stare non potest: per oppositum enim referetur ad nascibilem, scilicet per generativum esse: et sic videtur, quod innascibilitates non sit in praedicamento relationis.

Ulterior quæritur de paternitate.  


Eadem objectio est de spiratione passiva, et de spiratione activa in Patre et Filio.

---

1 Aristoteles, Lib. I Topicorum, cap. 3.
Cf. Opp. R. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXIII, Art. 1. Tom. XXVI bjuusce

3 Aristoteles, Lib. III Physicorum, text. et comm. 21.
Quest. 2. Ulterior videtur, quod relationum nullus sit numerus. ¹

Quacumque enim uni et eodem sunt eadem, ipsa sunt eadem: eo quod dicit Philosophus in I primæ philosophiæ, «Unum in substantia facit idem.» In divinis autem paternitas est Deus et essentia divina: similiter filiatio et communis spiratio. Istæ ergo tres relationes idem sunt cum essentia divina: ergo ad invicem sunt idem. Idem autem cum eodem non facit numerum: ergo videtur, quod in Deo non sit numerus relationum.

Sed contra. In contrarium hujus videtur, quod infinitæ sunt relationes in Deo.

Dicit enim Avicenna, quod quanto aliquid simplicius est, tanto multiplicius est in relatione. Primum autem simplicissimum est: quia ad omnia referitur quæ sunt, vel esse possunt: hoc autem infinita sunt, non enim est accipere aliquid quod a Deo sit, quin possint esse plura. Infinitæ ergo relationes sunt in Deo.

Solutio. Ad primum quæsitum descendendum est, quod innascibilitas sive ingenitum esse sic convenit Patri, quod nulli aliï, et convertitur cum ipso, ita quod in predicacione et subjectione antecedit Patrem et sequitur ipsum. Est enim Pater innascibilis, et innascibilis est Pater. Et ideo proprium sive proprietas ejus dicitur, fluens de his quæ essentia sunt paternitati ejus, sive personalitati. Non enim Pater dicitur communi ratione paternitatis: sed, ut dicit Dionysius in libro de Divinis nominibus, «patriarchia, ex qua omnis paternitas in caelo et in terra nominatur.» ² Et hoc non potest esse nisi prima paternitas, ante quam nec est, nec esse potest, nec intelligi potest alia paternitas. Et ex hoc sequitur, quod sit innascibilis. Si enim detur, quod nascibilis sit, sequitur ante primum patrem esse patrem, quod non possibile est etiam secundum intellectum. Unde innascibilitas proprietatis est primæ patris, qui (sicut dicit Augustinus in libro IV de Trinitate) est principium non de principio totius divinitatis, non tantum Filii, in quo est tota divinitas, ne tantum Spiritus sancti, in quo est tota divinitas, sed etiam totius processionis sive emanationis Filii a Patre et Spiritus sancti a Patre et Filio. Quod quid Spiritus sanctus procedit a Filio, hoc Filii habet a Patre, et habet illud per aternam generationem. Et hoc modo oportet, quod innascibilis sit Pater. Et per hoc quod innascibilis est, oportet quod sit non ab alio. Amor enim æqualis amanti, si rationalis sit, ut dicit Richardus de sancto Victore, non est nisi in eum qui procedit ab amante, ut per omnia similis et æqualis amanti. Hæc autem non est nisi genitus. Et hoc est causa propter quam genitus in ordine nature est ut medius, generans autem ut principium, et procedens per modum amoris ab utroque, est ut terminus in quo stat ordo naturæ: et ideo a Spiritu sancto non est alius, sicut in praehabitis in questione de processione Spiritus sancti dictum est. In omni autem tali ordine negato principio, negatur principiatum. Si enim non sit Pater, non erit Filius: et si non sint Pater et Filius, nec erit ab omnibus nexus, sive Spiritus sanctus. Similiter si sit Pater et non sit Filius, sequitur non esse omnium nexus, qui est Spiritus sanctus. Et hoc est quod dicit Augustinus, quod «unus est diligens eum qui ab ipso est, et unus diligens eum a quo est, et ipsa dilectio: et sic tres sunt personæ.» Et ex hoc sequitur de necessitate, quod ablata generatione

¹ Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXIV, Art. 1. Tom. XXV hujusce nostri editionis. Cf etiam comment. in I Sententiarum, Dist. XXVI, Art. 10. Tom. XXVI.

² S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 2.

³ S. Augustinus Lib. IV de Trinitate, cap. 10.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. IX, QUÆST. 39.

passiva, simul auferatur spiratio amoris a generante et genito. Ex quo sequitur, quod innascibilis est etiam inspirabilis, nec potest esse ab alio: quia si esset ab alio, ille alius a quo esset, spiritum amoris spiraret in ipsum, quod esse non potest. Et haec est causa quae innascibilis universaliter est non ens ab alio. Inspirabilis autem non tollit alium a quo sit: Filius enim inspirabilis est, et tamen habet alium a quo sit, scilicet Patrem.

Hist itaque notatis, facile est respondere ad objecta.

Ad primum ergo dicendum est, quod innascibilitas, quamvis primo intellectu non dicat quis a quo sit, tamen modum principii dicit a quo alius sit per generationem, et in quem alius procedit per amorem. Generant enim statim per hoc ipsum quod generans est, proprium est diligere placitam prolem, ut dicit Augustinus, et a placita prole diligi. Et ita determinat rationem principii de principio: et hoc est primum in ordine naturæ: et hoc modo quo primum est non dignitate, vel tempore, vel loco, sed ordine naturæ, quo, ut dicit Augustinus, alter non est prior altero, sed alter ex altero. A tali enim principio secundum rationem intelligendi incipit ordo naturæ.

Ad alium dicendum, quod licet quis a quo non sit, non dicat singularem existentiam modum, tamen dicit simplex et substantiam modum: et ideo non est proprietas personalis, sed proprietias personae: dicit enim modum ejus qui est principium non de principio: et hic est primus pater, ut dictum est, qui patriarchia pater est, ut dicit Dionysius.

Et quod objectitur, quod negatio non determinat modum ut sit aliquid, sed ut non sit. Dicendum, quod hoc falsum est: omnia enim prima determinatur per negationem, et simplicita simpliciter, sicut patet in primo Euclidis, qui determinans primum et simplex in continuo dicit: « Punctum est cujus pars non est. »

Taliam enim nihil habent a se per modum generis, vel differentiam vel per modum causae, quod per affirmativum determinari possint: et ideo nescit esse, quod per esse quo accipiantur ab intellectu, determinatur. Hoc autem esse per negationem significatur in genere, non per negationem simpliciter, sicut patet cum dictur, punctum est cujus pars non est: negatio relinquit genus, ens scilicet positum, sive positionem habens in continuo, et negat participans formam continuui. Omne enim quod participat formam continu, divisibile est et partem habet: et hoc negatur ad esse punctum, cui esse est ponit tantum in continuo, et non participare formam continu. Et similiter cum dicitur Pater innascibilis, sive non existens ab alio, ponitur Pater existere, et modus esse ejus in ordine naturæ determinatur per innascibile sive non existere ab alio: eo quod omnis primum esse nullo modo accipit potest nisi sit determinat.

Et istorum est intellectus verbi Hilarii. Et hoc modo non potest convenire Spiritui sancto. Esse enim principium quod est Spiritus sanctus, qui (sicut dicit Augustinus) est principium de utroque principio, non potest esse per abnegationem principii de quo sit: eo quod ipse est innotescens per oppositum, scilicet per esse de principio. Generatio autem que negatur, quando dicitur innascibilis, non est generationis negatio simpliciter, sed negatio placitae proles, sive negatio notiæ amatae, ut dicit Augustinus: et haec generatio cum qua spiratur amor a parente in prolem, et a prole in parentem: quæ generationi primo patri convenire non potest, ut dictum est: et negata haec generatione, negatur et nascibilitas et spirabilitas, et relinquitur non esse ab alio, vel (ut melius dicitur) esse non ab alio, nec per modum generationis, nec per modum spirationis. Et haec est solutio secundum Augustinum in libro XV de Trinitate, qui dicit, quod « sicut est in mente, et notitia, et amore, ita est in
processu divinarum personarum. \textsuperscript{4} » Notitia enim cum mens nescit se, non est generata proles sine amore: et ideo negata generatione talis prolis, simul cum illa negatione concipitur negatio spirationis. Unde hoc modo innascibilitas non convenit nisi Patri, et est proprietas ipsius.

Ad \textit{4}. \textit{Aliud} dicendum, quod improcssibilem esse, commune est et non proprium: per commune autem nihil determinatur ut per proprium, sed innascibilem esse proprissimum dicit et uni soli conveniens. Non enim efficitur commune per hoc, quod negatio unius concepta est in alterius negatione, sed magis appropriatur ad innascibilitatem divinam. Sicut enim in generatione divina et in generatione imaginis divinae quae est in mente, concipitur processus amoris in prolem, sicut dicit Augustinus in libro XV de \textit{Trinitate}: « Verbum quod insinuare intendimus, cum amore notitia est: » ita etiam in negatione talis generationis concipitur negatio spirationis, et relinquitur esse non ab alio.

Ad \textit{5}. \textit{Aliud} dicendum, quod cum dicitur pater \textit{innascibilis}, non dicitur privativa, sed negative. Sed est negatio in genere existentis in esse ordinis naturae: et ideo negatio illa ponit, et fundatur per talem negationem in esse proprietas. Tali negatione determinatum affirmatur de subjecto, cum dicitur, Pater est secundum esse personale aliquis non ens ab alio. Et hoc modo essentiae divinae non convenit innascibilem esse: quia divinae essentiae esse personale non convenit, secundum quod personale est personali proprietate determinatum.

Ad \textit{6}. Ad \textit{id} quod obiectur de responsione quorumdam, dicendum quod procul dubio insufficientis est: non enim ostendit causam dicti Hilarii. Distincti enim modi sunt, modus emanationis per generationem, et modus emanationis per spirationem. Et ideo non solvitur dubium per hoc quod dicitur Spiritus sanctus referri ad geniturum: non enim referitur ad ipsum geniturum in quantum genus est: sed referitur ad ipsum in quantum in genito spiritus amoris Patris est acceptus per generationem, et per spirationem activam reflexus in parentem: sic enim a Filio spiratur Spiritus sanctus ut nexus parentis et prolis: et quod sic spiret Spiritum sanctum Filium, habet a Patre.

Ad \textit{7} quod obiectur de verbis Magisterii in \textit{Sententias}, dicendum quod Magister non dicit, quod innascibilitas sit in praedicamento relationis tamquam positum in coordinatione predicabilium: sed dicit, quod innascibilitas negatio est in genere relationis. Sicut enim affirmat in genere relationis qui dicit nascibilem, ills negat qui dicit innascibilem: affirmatio enim et negatio sunt circa idem genus, sicut et omnis alia species oppositionis.

Ad \textit{8} quod ulterior quaeritur de paternitate, dicendum est, quod sine dubio vero modo abstractionis nihil est in divinis. In divinis enim paternitas est Pater. Et talis modus loquendi propter inopiam nostri intellectus est, qui non potest significare, quod in supponendo et attribuendo diversum modum habet proprietas ab hypostasi in qua est, eo quod hypostasis distincta est, proprietas autem distinguens, nisi significet unum per modum abstractionis, et alterum per modum conceptionis. Et sic dicitur in alia facultate, quod abstrahentium non est mendum: eo quod abstractionem non referunt ad rem, sive ad esse rei, sed ad modum intelligendi. Ita in divinis in tali abstractione non est mendum: eo quod non referitur ad esse, quod scilicet proprietas abstracta sit, et hypostasis concreta, sed ad modum intelligendi aliam, scilicet in supponendo et attribuendo proprietatem, quae in persona est ad modum distinguendis: et aliam hypostasim, in qua est ut distin-
guens in distincto, licet idem sint secundum esse rei.

Ad alud dicendum, quod illa objectio non valet, nec est simile quod inducitur. Licet enim eadem sit via inter duos terminos prout via continua est, sicut et motus continuus ut inter duos terminos: tamen respectus unius termini ad alterum non est respectus alterius ad istum. Differentia enim unius terminos, et per differentias situs terminorum: et ita relationes, cum nihil sit in medio, sed tantum in extremis relatis ad invicem, differentes et opposita sunt penes differentiam et oppositionem extremorum correlativorum: et cum unum ponitur in definitione alterius, non ponitur ut aliquid illius sive esse ejus, sed ponitur ut finis ad quem determinatur dependentia respectus ejus: et nisi ponetur, non esset finitus, sed infinitus et confusus intellectus ejus.

Ad id quod ulterior quaeritur, Utrum numerus sit in relationibus divinis?

Dicendum, quod sicut inferior probabitur, non simpliciter numerus, sed numerus quidam est in divinis relationibus et personis. Sicut enim dicit Damascenus, differentia est causa numeri: et ita secundum quod different, ita numerantur: non autem different re, sed modo significandi et attribuendi: et sic ponunt in numerum una cum alia, una et alia cum tertia. Et quod dicitur, Quaecumque uni et eidem sunt eadem, ipsa sunt eadem: non probat, nisi quod una et eadem res quae est essentia. Et ex hoc non sequitur, quin propter diversos modos attribuendi et significandi quemdam habeant numerum, ut inferior patebit. Et sic tres sunt relationes sive proprietates Patris: duas soli Patri convenientes, scilicet innascibilitas, et paternitas: tertia Patri et Filio communis, in quantum unum sunt in spirando, quae dicitur communis spiratio activa: duae convenientes Filio: una propria Filio, filiatio scilicet, alia communis Filio et Patri, quae dicit

est communis spiratio: una in Spiritu sancto, quae dicitur spiratio passiva, qua scilicet spiratus est Spiritus sanctus vel spiratur.

Et sic patet quae et quot sunt relations. Quae, quia innascibilitas, paternitas, communis spiratio activa, filiatio, spiratio passiva. Quot, quia quinque quae enumeratae sunt, duae scilicet Patris, una singulariter Filii, et una communiter Patris et Filii, una Spiritus sancti.

Ad id quod in contrarium objectur, Ad object quod infinitae sunt relations in Deo dicendum quod duplex est relatio.

Una scilicet dicta proprie, quae scilicet in utroque est relativorum secundum esse et dependentiam. Altera autem non proprie, quae scilicet in altero est secundum esse et dependentiam, in altero vero secundum rationem tautum, sicut scilicet finita ad ipsum, et non secundum esse et dependentiam ad reliquum. Exemplum est in scibili et scientia, et in omnibus quae secundum casum genitivum non dicuntur secundum convertentiam ad invicem. Dicitur enim scientia scibilis scientia: eo quod scientia secundum esse et dependentiam est ad scibile, et non scientia nisi scibilis. Scibile autem non dicetur scientiae scibile, sed scientia scibile: eo quod scibile non dependet ad scientiam, sed aptitudine propria scibile est, et ad scientiam non dicitur nisi secundum rationem et non secundum rem. Relationis autem quae in utroque extremorum secundum esse dependet ad reliquum, exemplum est pater qui filii pater est, et filius qui patris filius est. Cum autem primum quod est causa omnium et simplicissimum, reftertur ad omnia causata sua, hoc est secundum esse et dependentiam quae in altero extremorum est. Causatum enim sive creatum secundum esse et dependentiam est ad creatorem sive ad causam. Creator autem et causa secundum esse et dependentiam non sunt ad creaturam et causatum, nisi secundum rationem: quia scilicet creator et causa
secundum rationem finiunt dependentiam causati et creaturae. Et hoc modo non est inconvenienti, quod infinite relationes convenient primae causae simplicissime: quia talium relationum multiplicitas in creatore non est secundum esse et dependentiam essentialem, sed secundum rationem tantum. In creaturis autem quae sunt vel esse possunt, est secundum esse et dependentiam essentialem.

Et sic patet quae et quot sunt in numero relationes in personis.

**MEMBRUM II.**

*Quae sit differentia inter notiones, et relationes, et proprietates personae, et proprietates personae?*

Ulterius quaeritur circa idem, Quae sit differentia inter notiones, et relationes, et proprietates personales, et proprietates personae?

Et circa hoc tria quaeruntur, scilicet quae sint notiones, relationes, proprietates personae, et proprietates personales?

Secundo, Quae comparatio eorum ad essentiam divinam?

Tertio, Quae comparatio eorum ad personam?

**CIRCA PRIMUM ISTORUM DUO QUÆRUNTUR, QUÆ SCILICET SIT DIFFERENTIA HORUM AD INVICEM?**

Et secundo, Quae comparatio horum ad invicem?

**ARTICULI PRIMI**

**PARTICULA I.**

*Quomodo notio, relation, proprietas personae, et proprietas personalis distinguuntur ab invicem?*

Primo ergo quaeritur, Quae sit differentia horum quatuor ab invicem, notio, relatio, proprietas personae, et proprietas personalis?

Et dicitur communiter auctoritate Boetii, quod notio est conceptus mentis per quem innotescit persona in esse personale proprio. Et si hoc est notio: tunc videtur, quod non sunt quinque notiones, sed tantum tres.

1. Esse enim proprium personae pluribus innotescere non potest, quam sunt distinguuntia personas et esse personale conferentia. Hae autem non sunt nisi tria, scilicet paternitas, filiation, et spiratio passiva. Tres ergo erunt notiones, et non plures.

2. Adhuc, Nullum est proprium quod innotescat per commune: communis spiratio activa non est propria unius

---

personae: ergo per ipsam ut per notio-
num non innescit aliqua persona singulariter in esse personali: ergo non est notio, ut videtur.

3. Adhuc, Per innascibilitatem nulla persona innescit: non enim convenit Spiritui sancto, ut habitum est: nec convenit Filio, ut dicit Augustinus: nec videtur convenire Patri in quantum Pater est: dicit enim Augustinus, quod « multi sunt patres qui non sunt innascibles. » Et sic per innascibilitatem in notitiam non ponitur Pater in quantum Pater est: et sic videtur, quod innascibilitas non sit notio.

4. Adhuc, Notio non videtur differre a relatione. Quia ex quo notio est per quam noscitur persona in esse distincto, et, sicut dicit Aristoteles in principio Physicorum, intelligere et scire circa omnes scientias contingit ex eisdem principiis ex quibus constituitur res in esse: tunc etiam ex relationibus innescit persona in esse personali: et sic sunt idem relatio et notio.

Ulterius quaeritur similiter de proprietate personae. Utrum illa sit notio et relatione? Et videtur, quod notio sit.

Dict enim Aristoteles in libro V Topicorum, quod « proprium causa innescendi assignatur. » Et quod causa innescendi assignatur, per hoc cognoscatur res: et per quod cognoscitur persona in esse personali, est notio, ut jam habitum est: ergo idem est notio quod proprietates personae.

Quon si concedatur, in contrarium videtur esse, quod in diverso sunt numero proprietates personae et notiones: notiones enim dicuntur esse quinque, proprietates autem Patris dicuntur esse tres, Filii due, Spiritus sancti una, quae sunt sex. Et sic videtur, quod notio et proprietates personae non sunt idem.

Ulterius de hoc ipso sequitur. Videntur enim plures esse notiones, et plures proprietates personae.

1. Sicut enim Pater innescit per non esse ab alio, ita innescit Spiritus sanctus per non esse alium ab ipso in ordine naturae: et sic non esse alium ab ipso, notio et proprietas est Spiritus sancti.


3. Adhuc, Proprietas per modum formae dicit hoc quod significat: forma autem multiplicatur ad multiplicationem suppositi in quo est. Cum ergo duum supposita sint Pater et Filius, videtur quod una numero proprietas non possit esse in eis: et sic communis spiratio non est ipsa proprietas una, sed duas.

4. Adhuc, Non conceditur ista, quod Pater et Filius sunt unus spirator, vel unus spirans, vel idem principium Spiritus sancti. Ergo videtur, quod etiam non debeat concedi, quod una et eadem spiratione spirent Spiritum sanctum: et sic videtur, quod non bene assignantur proprietates personarum.

Ulterius quaeritur de his quae dicuntur proprietates personae.

Illae enim dicuntur esse, quae constituunt personas in esse personali. Et hoc videtur esse inconveniens.

1. Constituens enim in esse personali, principium est esse. Proprium autem sive proprietas secundum rationem intelligendi est post esse euis cujuus est proprium. Non ergo potest esse, quod proprietates personalis personam constitut


in esse personali: et sic videtur, quod nulla proprietat sit personalis.

2. Adhuc, Cum proprietas personae sit in persona sicut proprietat personalis, videtur quod eadem ratione constitutat in esse personali, sicut et proprietat personalis.

3. Adhuc, Cum esse personale sit esse distincti, et proprietat personae distinctuat sicut proprietat personalis: communis enim spiratio Patrem distinguat a Spiritu sancto, et etiam Filium: et tamen in Patre et Filio proprietat personae est et non personalis. Per locum ergo ab effectu videtur sequi, quod proprietat proprietat personalis sit proprietat personalis. Idem enim per se et immediatus effectus vult habere unum et eadem numero causam, maxime si est effectus causa formalis, sicut principii formalis est effectus per distinctionem ponere in esse personali.


Hispita praeotatissimum scidendum quod in divinis ponuntur notiones, proprietates personae, proprietates personales, et relationes: et haec differunt non secundum esse, sed secundum rationem intelligendi, sive secundum rationem supponendit et attribuendi, ut antiqui dixerunt. Aliquid enim attribuitur uni quod non attribuitur alteri: et uno istorum supposito, non necessario supponitur alterum. Si enim uno supposito supponeretur alterum: cum sicut dicit Boetius, talia sint praeativa sive attributa, qualia subjecta adipiscant sive supposita, maxime in per se suppositis et praearticulis oportet, quod quidquid praearticetur de uno, praearticetur de altero, quod falsum est in divinis. Essentiae enim attribuitur unum facere esse in divinis, et nec distinguere, nec distinguere, nec distinguere: personae autem discrepet esse, non unam cum alia, sed distinguendae ab alia: proprietati autem non unam esse, nec distinctam, sed distinguere, et seipsa discrepant esse ab alia proprietate, sicut in omnibus generibus entium, primae differentiae quibus alia differunt, seipsi diversum, quia alter

1 S. Augustinus, Lib. V de Trinitate, cap.
iretur in infinitum in differentiis. Unde in hoc notio differt a proprietate: quia notio dicitur id quod innotescit persona in esse personali distincto: proprietas autem dicitur per hoc, quod uni soli convenit, vel distinctum esse facit personale: unde distinctum est proprium et uni soli convenit. Et si quidem distinctum esse facit in ordine naturae, dicitur proprietas personalis. Si autem distinctum convenit, eo quod sic vel sic distinctum est, dicitur proprietas personae. Si autem dicit relationem distincti ad distinctum, sive modum quo unum distinctum referatur ad alterum: tunc dicitur relatio. Tunc enim dicit modum originis sive principii quo unum est ex altero, non quo alter prior fit altero. Propter quod ab antiquis inventi sunt tres modi prae dicandi, quid scilicet, quis, et quomodo.

Si enim in divinis quaeratur per quid, ut quid est Pater? Respondetur, Deus vel aliud nomen essentiale. Si autem quaeratur per quis, ut cum queritur, quis Deus est principium non de principio? Respondetur, persona Pater. Si autem quaeratur per quomodo, ut quomodo se habet Pater ad Filium? Respondetur, relatio, vel proprietas, vel notio, vel paternitate vel generatione. Et quoties mutatur unus modus praedicandi in alterum, incidit fallacia figurae dictionis.

Adhuc notandum, quod ipsae notiones significantur quatuor modis, scilicet confuse, et determinate, ut principium non de principio, et paternitas quae determinatum principium significat. Similiter principium de principio, ut filiatio. Et similiter principium de utroque principio, ut spiratio passiva. Unde si aliquid sic arguat: Pater per hoc quod est principium non de principio, est innascibilis: et Pater est paternitas per hoc, quod alius generando est de ipso: et est Pater: ergo paternitas est innascibilitas: ergo innascibilitas est paternitas. Incidit fallacia figurae dictionis a confusa ad determinatum. Si autem sic arguat: Quidquid est Pater, est Filius: sed Pater est Pater: ergo Filius est Pater. Incidit fallacia figurae dictionis ex hoc, quod mutatur quid in quis. Pater enim est Pater per hoc, quod quis est, et non per hoc quod quid est. Si vero sic arguatur: Quomodocumque se habet Pater ad Filium, communicando sibi naturam et naturalia, sic se habet ad Spiritum sanctum, sibi commutando naturam et substantiam: sed ad Filium se habet generando: ergo ad Spiritum sanctum se habet generando. Incidit eadem fallacia ex mutato modo in modum, vel ex eo quod mutatur quis in quomodo. Significantur etiam ut abstractae et quasi ut adjectae et denominantes id in quo sunt ut distinguens in distincto, et non ut accidens in subjecto. Cum enim dicitur, paternitas est Pater, eadem notio significatur, sed diversis modis, scilicet ut abstractum et concretum: nec per abstractum significatur ut abstractum esse habens extra Patrem, sed ut separatum modum significandi habens, quando accipitur ut principium distinctionis, a modo ejusdem, quando dicitur et accipitur ut indistincto distinctum denominans.

His ita notatis, facile est respondere ad objecta per ordinem: quastio enim hujus particulae soluta est.

Ad primum ergo quod obiicetur de notionibus, quod non sint nisi tres, dicendum est, quod hoc argumentum procedit si persona in esse personali non innotescat nisi per proprietatem personalem: et hoc falsum est. Innotescit enim etiam per proprium in persona inventum et personae attributum: et illa sunt quinque: et ideo notiones quinque sunt, tres scilicet in Patre, una in Filio propria, una in Filio et Patre, quae secundum quod est in duobus, non facit numerum, et sic in Patre et Filio non sunt nisi quattuor, et una in Spiritu sancto.

Ad aliud dicendum, quod communis spiratio licet communis Patri et Filio, et per hoc communis dicatur, quia convenit utrique: tamen ad singulare esse
in esse notionali determinatur per singularare oppositum. Regulariter enim verum est quod dicit Aristoteles in primo Toporum, quod «tantum unum unum opponitur uno genere oppositionis.» Unde cum spiratio passiva tantum unum sit in Spiritu sancto, relinquitur, quod spiratio activa tantum una sit in Patre et Filio. Hoc enim maxime est verum in oppositis relativis: in illis enim utrumque oppositorum finitur ad reliquum. Et cum impossibile sit unum ex eadem parte et secundum idem ad duo vel plura finiri, sequitur, quod impossibile sit quod unum et idem et secundum idem relatum referatur ad duo vel plura. Exemplum hujus est quod ponit Euclides in libro de Visu: Si enim secundum reflexionem speculi una forma a pluribus videatur a dextris vel a sinistris, vel supra vel infra, oportet quod omnes illi in una et eadem differentia sint, se habeant ad speculum. Unde ex quo Spiritus sanctus est unus spiratus et idem a Patre et Filio, oportet quod Pater et Filius una spiratone activa spirent Spiritum sanctum, et sint unum principium Spiritus sancti: et sic spiratio communis efficitur pro prorsum oppositum, licet non sit prorsum per suppositum, et sic habet rationem proprietatis. Quidam tamen dixerunt, quod communis spiratio dicit proprietatem confusam: sed de dicto illo non videtur nisi esse curandum. Si autem aliquis sic arguat: Quidquid est in Patre, est Pater: et quidquid est in Filio, est Filius: et sic communis spiratio est Pater, et communis spiratio est Filius: ergo Pater est Filius. Secundum praeclara constat, quod incidit fallacia figurae dictionis, ex hoc quod mutat quid in quomodo. Non enim spiratio est in Patre ut quid secundum modum significandi, sed ut quomodo se habens ad Spiritum sanctum: et eodem modo est in Filio.

Ad 2. Ad aliud dicendum est, quod innascibilitas est notio, et ponit Patrem in notitiam in esse personali in quantum Pater ex patriarchia Pater est et primae paternitatis. Et hujus ratio jam habita est in quæstione de innascibilitate.

Ad aliud dicendum, est quod relatio et notio secundum essentiam non different, sed secundum modum significandi ut dictum est. Et hoc et nihil amplius probat objectio.

Ad id quod ulterius quaeritur de differentia notionis, proprietatis, et relationis, jam solutum est: different enim non re, sed modo significandi.

Ad id quod contra objicitur, dicendum est, quod non sunt sex, sed quinque: quia communis spiratio quæ est in Filio, non ponit in numerum cum quæ est in Patre, sicut paulo ante probatum est: et sic proprietates personae sunt quinque, sicut et notiones.

Ad id quod ulterius quaeritur, Utrum aliud non esse a Spiritu sancto, sit proprietas vel notio? Responderi consuevit, quod non.

Persona enim nomen dignitatis est: et ideo nihil innotescit in esse personali nisi quod innotescit per aliquid ad dignitatem pertinens. Aliquam autem esse ab alio dignitatis est: sed aliun non esse ab ipso non dignitas est: et ideo innascibilitas notio et proprietas est: alium autem non esse ab ipso, nec notio, nec proprietas esse potest.

Ad aliud jam patet solutio. Commune enim esse pluribus suppositis, non excludit existentiam singularem modum in relativis ex relatione ad unum singulare oppositum.

Ad aliud dicendum, quod est proprietas, quæ absoluta est forma: et illa multiplicatur ad multiplicationem suppositi. Et est proprietas, quæ est forma respectiva: et illa non multiplicatur multiplicatione suppositi, sed oppositi, ut dictum est.

Ad aliud dicendum, quod spirator et spiratio secundum quod dicunt actum spirantis, nomina verbalia sunt: spirans
autem participium retinens vim verbi. Et tali dicit actionem vel passionem secundum quod ex supposito egreditur. Dicit enim Priscianus, quod «agere et pati substantiae est proprium, vocans substantiam suppositum.» Et quia supposita plura sunt Pater et Filius, propter hoc non potest concedi, quod sint unus spirator vel unus spirans, sed plures spiratores et plures spirantes. Principium autem habituinem dicit ad principatum et in quiete. Et cum illa sit respectus qui, ut probatum est, ex supposito non multiplicatur, sed ex opposto determinatur ad esse singularire, oportet quod Pater et Filius sint unum principium, quamvis non sint idem principium: eo quod idem cum sit ejus quod est idem, idem etiam dicitur ad suppositum: suppositum autem Patris non est suppositum Filii.

Et licet hoc perfecta solutio sit, tamen ad declarandum eam, oportet rememorari eorum que dicta sunt superius de Patre, scilicet quod aliquando est adjetivum, et aliquando substantivum. Et quando est substantivum, tunc intelligitur cum articulo: et tum quia Pater est, generat. Quando adjectivum est, tunc sine articulo accipitur: et tum quia generat, Pater est.

Similiter intelligendum est de hoc nomine, principium, quod si substantive sumatur et cum articulo, non potest Pater et Filius esse unum principium Spiritus sancti: tum enim sequetur, quod duo qui sunt principium, ita quod ute-rique est principium, essent unum: et hoc falsum est. Si autem adjectiva sumatur: tum quia spirant Pater et Filius, sunt unum principium: et non quia sunt unum principium, spirat: et ex hoc non sequitur, nisi quia sunt unum proprietate spirationis. Et si objicitur: Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti: aut ergo unum quod est Pater, aut unum quod non est Pater. Si unum quod est Pater, sequitur quod Pater est Filius, et Filius est Pater, quod falsum est. Si unum quod non est Pater, sequitur quod Pater non est Pater, quod etiam falsum est: hoc enim non tenet nisi principium substantivum sit, et cum articulo acceptum. Si autem adjective substantur, non sequitur nisi quod sint unum in forma et proprietate spirandi. Et quod dicit quidam, quod nec unum quod est Pater, nec unum quod non est Pater, sed quod est uterque, scilicet Pater et Filius: licet verum sit, tamen non solvit argumentationem, sed ex distinctione substantivae et adjectivi perfecte solvitur.

Ad 1 autem quod ulterior quæritur de Ad 1. personali proprietate, dicendum quod duo sunt in personali proprietate, unum scilicet quo est proprietas, alterum quo est relatio: quæ duo licet non sint duo secundum rem, sunt tamen duo secundum modum, significandi. Quod autem est proprietas, non dicitur a modo proprii in inferioribus: quia, ut dicit Bœc- tius, hoc est de genere accidentium, et in Deo nihil est per accidens, sed est per modum ejus quod sicut ultimum quod soli convenit et est convertibile cum eo cuius est actus, sicut Aristoteles in sep- timo prymæ philosophiæ dicit de differ- rentia ultima. Unde etiam Aristoteles vult, quod definitio per ultimam talem differentiam convertibilis sit et propria. Et talis proprii actum habet proprietas personalis, et non illius quod est unum de quinque praedicabilibus. Et ideo non procedit objectio, sed fallit secundum aequivocationem.

Ad aliud dicendum est, quod proprietas personæ differenter est in una persona, et proprietias personalis: proprietas enim personæ in persona est, sive in eo quod habet esse distinctive: personalis autem proprietas est in persona sicut in eo cuius confort esse distinctum. Et sic non procedit objectio, sed fallit secundum accidentis.

Ad ultimum dicendum, quod proprietas personalis distinguat personam sicut
principium distinctionis, distinctum esse conferens: proprietas autem personae ostendit distinctionem non sicut principium distinctionis, sed sicut consequens distinctum esse secundum rationem intelligendi, et sicut notificans distinctum esse et distinguens ad hoc, et non simpliciter.

ARTICULI PRIMI

PARTICULA II.

Quae sit comparatio horum ad invicem?

Secundo queritur juxta hoc, Quae comparatio horum sit ad invicem?

Diversimode enim videntur signifi cari relationes.

Augustinus enim in libro de Fide ad Petrum, sic significat eas: «Paternitas, filiatio, et processio 1.»

Hilarius autem in libro XII de Trinitate, sic: «Proprium est Patri quod semper Pater est, et Filio quod semper Filius est, et Spiritui sancto quod semper Spiritus sanctus est, » sicut ponit Magister in primo Sententiarum, distincte XXVI.

Si enim hoc verum est: tunc cui convenit unum, convenit et reliquum: sed essentiae convenit esse Patrem: videtur igitur essentiae convenire semper genuisse Filium, quod falsum est. Et hoc videtur maxime sequi ex hoc, quod Hilarius dicit, quod Patri semper convenit genuisse Filium.

2. Adhuc, Patri convenit paternitate determinati ad esse personale, si etiam convenit ei semper genuisse Filium, et convenit ut proprietas: tunc videtur, quod ista aut ex aequo conveniunt, aut secundum prius et posterius. Non ex aequo. Duae enim proprietates ex aequo determinantes personam ad esse personale, esse non possunt: quia cum esse personale unius personae sit unum et simplex, non potest esse a duobus ex aequo constituenibus ipsum. Si autem secundum prius et posterius ad hoc se habent: tunc oportet, quod prius in potentia sit ad posterius, et ut confusum ad determinantes se habeat, ut probat Aristoteles in VI Metaphysica, ubi ostendit quare definitio est unum et non multa, cum ex multis constituatur: quia ex duobus quorum utrumque potentia est, non fit unum esse; nec ex duobus quorum utrumque actus est, fit unum secundum esse: sed ex duobus quorum unum est potentia, et alterum actus, unum fit esse quod dicit definitio. Cum ergo unum esse personale sit unius personae, et duo constituant ipsum, ut praecessum est. Oportet quod illa duo sic se habeant, quod unum sit potentia, et reliquum actus ad minus secundum rationem intelligendi.

Et tunc queritur, Quod sit per prius ad alterum?


3. Videtur etiam assignatio Augustini inconveniens. Simplicissimo enim quod est in fine simplicitatis, non potest intelligi simplicius. Persona autem divina simplicissima est et in fine simplicitatis.

1 S. Augustinus, Lib. de Fide ad Petrum, cap. 10.
Ergo non potest intelligi aliquid simplicius ea. Cum autem dicitur, Pater paternitate Pater, significatur paternitas simplicior esse Patre. Male ergo assignatur proprietas Patris quando dicitur *paternitas*.


ULTERIUS quæritur, Utrum idem sit dicere Patrem esse Patrem, et Patrem semper genuisse Filium ?

Et videtur, quod non.

Non enim necesse est eum qui est Pater, generare semper Filium : genito enim Filio sive generato, jam Pater est : non oportet, quod semper generet : non ergo proprium est, ut videtur, Patris, generare semper Filium.

Adhuc ulterius quæritur, Si proprietates istæ sint in personis, vel non ?

Videtur, quod sic.

1. Abstractum enim secundum esse non est nisi in concreto : eo quod quo est non habet esse separatum, sed semper in eo quo est.

2. Adhuc, Distinguens non est nisi in distincto secundum esse : proprietates autem distinguens est persona distincta : ergo proprietates significat ut ens in persona.

IN CONTRARIUM hujus obiciunt Gilbertus Porretanus et Præpositivus, sopponeentes quasi pro principio, quod in his de quibus fides est, non licet aliquid significari nisi per modum illius quo est de illo fides. Fides autem personam dicit simplicissimam esse, et in fine simplicitatis. Et dicit Augustinus, quod « simplicissimum est esse quidquid habet. » Persona autem habet proprietatem. Ergo persona proprietas, et proprietas persona.

3. Adhuc, Distinguere et distinguiri licet correlativa non sint, tamen sunt correlative. Si ergo poneretur, quod proprietatis est distinguere, personæ autem distinguiri : cum oppositi respectus in eodem esse non possint, oportet dare, quod diversa essent distinguens et distinctum : et sic induceretur compositio, si proprietas aliquid esse in persona.

ULTERIUS quæritur, Unde veniat illa communitas, quod dicimus, quod proprietas est in Pate, proprietas est in Filio, proprietas est in Spiritu sancto ?

Nihil enim commune est tribus personis, nisi essentiam vel substantiam significans, sicut hoc nomen *persona*. Proprietias autem neutrum est : nec enim essentiam dicit, nec etiam substantiam significat. Quod essentiam non dicat, patet : essentia enim unit personas ; proprietias autem distinguat. Et quod non significet substantiam, patet per hoc, quod ea quæ sic significant substantiam, possunt dici hoc de hoc, ut persona de persona, substantia de substantia, lucem de lumine, Deus de Deo, sapientia de sapientia, sicut in antehabitatis de *generatione Filii* determinatum est. Proprietias autem nec in communi nec in speciali dici potest hoc de hoc, ut proprietias de proprietate, vel paternitates de paternitate. Videtur ergo, quod proprietatis nomen non debeat esse commune personis.

SOLUTIO. Ad hæc et similia dicendum est, quod proprietas in personis secundum Catholicam fidem et est persona, et essentia divina. Aliter enim non diceret Gregorius, quod « in personis proprietas, « et in essentia unitas, et in majestate » adoretur æqualitas. » Adoratione enim latiae, qui est cultus soli Deo debitus,
nihil adoratur nisi quod Deus est et essentia divina.


Et per hoc soluta est quæstio hujus particularis.

Ad 1. Autem quod primo objectitur, dicendum quod fallit secundum accidentes. Non enim necesse est idem subjecto et accidenti esse, sicut dicit Aristoteles in *De anima*. Propter diversum enim modum attribuendi licet essentia semper sit Pater, tamen non necesse est, quod quidquid attribuitur Patri, attribuatur essentiae. Unde cum generare attribuatur Patri, non oportet quod attribuatur essentiae.

Ad 2. Dicitur dicendum, quod illa ratio teneret si proprium univoce sumeretur in assignatione Hilarii, et in assignatione Augustini, et utrumque diceretur sicut constituenis in esse personali proprio et singulari: hoc autem falsum est, sicut jam habitum est: et ideo argumentatio non habet locum: proprium enim in uno accipitur sicut approprians, in alio autem sicut appropriatum. Et ideo prius determinatum est, quod cum dicitur: Quia genuit, pater est, pater ibi est adjectivum: et cum dicitur: Quia pater est, genuit, substantivum est. Propter hoc non valet divisio: quia nec ex aequo, nec sicut prius et posterius habent se ad esse personae, sed ut idem secundum modum intelligendi diversificatum, secundum quod unum est ut approprians, alterum autem ut appropriatum.


Ad aliud dicendum, quod si secundum rem ponetur distinctio inter distinguens et distinctum: tune verum esset quod objectitur. Nunc autem non fit ad hoc, sed ad diversum modum intelligendi tantum vel significandi. Nec tamen est vanus: in re enim ipsa secundum rei veritatem diversa attribuuntur uni et alii, et diversum habent modum predicandi: unum enim praedicatur ut quis, alterum autem ut quod modo se habet quis ad aliquem. Et ideo talis modus intelligendi non est vanus.

Ad aliud dicendum, quod quamvis in inferioribus actus generationis qui naturales est, finitus sit et desinat in genitur: tamen in genito quando genitum est, nunc quam desinit secundum Aristotelem. Id enim quod patris est in genito, continue format illud quod formabile est. Sicut enim formavit id quod a mater est in utero, sic format id quod a mater est ab umberibus postexit de utero, et sic format id quod a nutrimento est post ablationem. Et sic, ut dicit Aristoteles, non generatur caro nisi in carne, nec
nervus nisi in nervo, nec os nisi in osse. Sed hoc verum est, quod est generans a genito distinctum subjecto et loco, sicut pater, et in illo cessat generatio. Et est generans genito unitum, sicut id quod est de patre in genito, sicut dicit Aristoteles in libro de Animalibus, quod sunt sexus distincti, sicut in gallo et gallina, et generaliter in patre et matre: et sunt sexus uniti, sicut in ovo, et generaliter in partu qui constituitur ex hoc quod est maris et ex hoc quod est feminae: et in illo numquam cessat actus generantis manente genito. In divinis tamen non sic est: ibi enim formalis generatio est, vel ad modum formalis: sicut radius generatur a luce, et illi proprium est semper generare radium. Et in hac similitudine loquitur Hilarius dicens, quod «Patri semper proprium est generare Filium sive genuisse Filium: sic enim ab aeterno genuit, et numquam generando defect». Et hoc modo Dionysius dicit, quod «Filium et Spiritus sanctus sunt divina lumina, et divini flores, qui ab aeterno in eadem natura manentex cum Patre, pullulant ex ipso.»

Ad 1. In quo ulterior quaeritur, dicendum quod sine praefudicio loquendo, absurdum videtur mihi dicere, quod proprietates non sit in persona. Et licet in divinis quod est et quo est, idem sint, et quod hoc non sit nisi in divinis, sicut probatur in libro de Causis, et in alii locis a multis Philosophis: tamen etiam in divinis in modo significandi different, et secundum modum illum significandi significat quod est esse in eo quod est, vel in eo quod quis est. Et sic, sicut jam habitum est, intellectus ille non est vanus: quia aliquo modo refertur ad rem. Et sic etiam distinguens est in distincto, sicut probat sequens objecio.

Ad 2. In autem quod objectur in contrarium, dicendum est, quod sine dubio hoc movit Gilbertum ad hoc, quod dixit proprietates nec esse in essentia divina, nec esse in persona. Relatio enim ut relatio, non praedicat aliquid intrinsecum ut inhaerens essentie vel inhaerens persona: eo quod relatio secundum suum esse est ad aliud se habere, et sic praedicat ut extrinsecus existens. Propret quod dixit, quod proprietas nec essentia est, nec persona, nec est proprie res, sed ratio ex comparisone rei ad rem sumpta. Sed quia ex hoc sequitur, cum secundum Augustinum personae non differant nisi proprietatis, et quae sunt relationes et proprietates non sunt nisi in ratione ut dicit, necessario (inquam) sequitur ut personae non differant nisi ratione tantum, ut dicit Sabellius: videtur mihi, quod temerarium sit ita dicere. Si enim personae differunt re: cum non differant nisi proprietate, oportet quod proprietas sit res. Dicit enim Damascenus, quod «personae in omnibus idem sunt, praeterquam in generatione, generatione, et processione.» Et ideo etiam Gilbertus in concilio Remensi hoc suum dictum revocavit. Sed hoc verum est, quod re non differunt ab ipsis personis in quibus sunt: sed hoc non est nisi propter indifferentiam simplicitatis, et non propter hoc quod non sint res, sed rationes tantum. Et ideo Præpositivus dixit, quod personae seipsis differunt: quia differunt proprietatibus quae sunt hoc quod ipsae personae. Omnia enim prima simplicissima seipsis differunt, ut in antehabitus probatum est: quia aliter itertur in infinitum in differentis.


Ad quod ulterior quaeritur, dicendum quod sicut in Logica determinatum est, quod ex una communitate quae secundum rem est, multae causantur communitates tam secundum affirmationem
quam secundum negationem, quae sunt modi communis secundum quid, et non simpliciter, sicut cum dicitur, Socrates et Plato sunt homo: ex hoc enim quod participatione hominis sunt homo, vere commune est eius homo: et ex hoc quod participant hominem, vere efficiusetur supposita hominis, et est eius commune hoc quod dico, suppositum: et quia suppositum non est suppositum nisi quia determinatum est et singularare sive individuum, efficitur eius commune hoc quod uterque determinatum individuum et singularare est: et quia uterque singularare est, efficitur eius commune hunc non esse illum, quod uterque convenit, et est commune secundum negationem. Et omnes isti modi sunt modi communis primi quod vere commune est. Et ita est in divinis, quod nihil ibi vere commune nisi natura divina. Modi autem habendi naturam divinam, sunt modi existentiae singularis proprietate determinati, et illi sunt modi secundum negationem quo unus non est alter.

Et si inferatur ex hoc, quod tale commune est simpliciter, patet quod incidit fallacia secundum quid ad simpliciter. Natura enim commune est simpliciter in divinis, communitas autem quae causatur ex modis habendi naturam, est communitas secundum quid: et praecipue in eo quod est commune secundum negationem.

**Membri secundi**

**Articulus II.**

De comparatione notionum ad essentiam divinam, utrum scilicet sint essentia divina, vel in essentia divina?

Deinde quaeritur de comparatione istorum notionum ad essentiam divinam, et quaeritur, utrum notiones sive proprietates sint essentia divina, vel in essentia divina?

Quaeritur ergo primo, utrum proprietates sint essentia divina, vel Deus?

Videtur, quod sic.


2. Adhuc, Octava distinctione primi libri Sententiarum ponitur verbum Augustini ex libro XI de Civitate Dei acceptum, quod «ideo Deus dicitur simplex, quia est hoc quod habet, excepto hoc, quod qualibet persona relative ad alteram dicitur, nec est ipsa.» Cum igitur in Deo Patre sit paternitas, et aliae proprietates in aliis personis quae Deus sunt, sequitur quod proprietates sunt Deus et essentia divina.

3. Adhuc, Arguit beatus Bernardus contra Gilbertum Poretanum. Si paternitas vel alia proprietas non est Deus, vel essentia divina: tunc vel est major Deo, vel aequalis, vel inferior Deo, aut nihil. Non nihil: quia nihil non distin-

---


5 S. Augustinus, Lib. XI de Civitate Dei, cap. 10.
guitur persona a persona. Nec inferior: quia Pater inferiori se non est pater: paternitate autem pater est: similiter Filius filiatione, et Spiritus sanctus processione: proprietas ergo non est inferior Deo. Nec aequalis: quia non possunt esse duo aequalia principia, sicut in antehabitat determinatum est et probatum in tractatu de Bono. Nec major: quia, sicut dicit Anselmus, non potest cogitari majus Deo. Ergo relinquitur, quod proprietas sit Deus et essentia divina: quia alius esse non potest.

IN CONTRARIUM videtur,

1. Quod dicit Augustinus in libro VII de Trinitate: « Substantia Patris ipse Pater est, non quo est Pater, sed quo est. » Pater idem est cum Patre: et hae est proprietas Patris. Ergo proprietas videtur non esse substantia Patris.

2. Adhuc, Arguunt quidam, quod si proprietas essentia est, tunc supposita essentia supponeretur proprietas, et e converso. Sic enim est in his: que conversantur secundum supposita, quod supposito uno supponitur reliquam: sequitur enim, si homo currit, risibile currit: si Socrates currit, crispus musicus Sophronici filius currit. Sed supposita essentia non supponitur proprietas. Ergo a destructione consequentis, proprietas non est essentia.

3. Adhuc, Essentia est uniens personas: proprietates autem distinguens. Uniens autem et distinguens non possunt esse idem, Dicit enim Aristoteles in I de Generatione et corruptione, quod idem eodem modo se habens, semper facit idem. Cum ergo omne divinum semper eodem modo se habeat, si essentia et proprietate essent idem, sic essentia semper uniret, et proprietas semper uniret, et numquam distinguereet.

4. Adhuc, Deducendo ad inconveniens: Si proprietas est essentia: tunc aut est in Patre, aut non est in Patre. Si est in Patre: aut per eundem modum quo essentia est in Patre, aut per alium. Si per eundem: sed essentia est in Patre uniens Patrem cum Filio et Spiritu sancto: ergo proprietas est uniens Patrem cum Filio et Spiritu sancto. Quod absurdum est: quia proprietate distinguitur Pater a Filio et Spiritu sancto. Si per alium: tune cum alietales illius causa non possit esse Pater, quia ille eodem modo se habet: nec essentia, quia etiam illa eodem modo se habet: nec identitas proprietas cum essentia, quia identitas non est causa diversitatis sive alietales. Relinquitur, quod alietales illius causa non est alia, nisi quia proprietas non est essentia.

Ulterior quuritur, Si proprietas sit in essentia?

Et videtur, quod non: quia

1. Secundum hoc essentia substrat proprietatibus, quod est contra Boetium in libro de Trinitate, qui dicit, quod nulli substrat.

2. Adhuc, Secundum hoc essentia determinaretur proprietatibus et distinguereetur, quod esse non potest. In precedentibus enim determinatum est in questione de generatione Filii, quod essentia nec distinguuit, nec distinguetur, nec aliqua proprietate determinatur.


4. Adhuc, Si proprietas esset in essentia: tunc esset in ea sicut in hypostasis sive in supposito, et sic omnis proprietatis esset in ea: esset ergo ut una hypostasis omnium proprietatum, sive ut unum suppositum, quod expressa contra fide est: ex hoc enim sequeretur, quod esset

1 S. Augustinus, Lib. VII de Trinitate, cap. 7.
una persona sicut una essentia, quod fuit haeresis Sabellii.

3. Adhuc, Ex hoc sequeretur, quod illa hypostasis esset quina propter quinque notiones: et sic Deus deberet dici quis, et non trinus: esset enim quinque unus, non trium unus.

Quesst. 3. UTELEUS quæritur. Si sicut proprie tas essentia est, ita recipiat tam substantiva quam adjectiva prædicata de essentia, sive nominaliter, sive verbaliter, sive participialiter prædicentur: ut si dicitur, quod sicut essentia est unius tres personas, sic unius proprietates: et sicut essentia est creans, ita proprietates creans: et sicut Deus est regens mundum, ita proprietates regens et gubernans: et sicut est Deus de Deo, sic proprietias sit de proprietate?

Et videtur, quod sic: quia in his quas omnino eadem sunt, quod convenit uni, convenit et alteri. Si ergo ista attribuuntur essentiae, attribuuntur et proprietati.

Sed contra.


Solutio. Dicendum, quod propter indifferentiam simplicitatis quæ est in divinis, eo quod quidquid in divinis est, in fine simplicitatis est, et (sicut dicit Augustinus) Deus est quidquid habet, nulla potest esse in eo diversitas: eo quod omnis diversitas rei inducit compositionem, in tantum quod Praepositivus dixit, quod proprietates non essent in persona, sed essent ipsa persona: eo quod Aristoteles probat in IV Physicorum, quod nihil est in seipso. Praepositiones enim, ut dicit Priscianus, transitivæ sunt et diversitatem notant. Et si diceretur proprietias esse in persona, notaret diversitas inter proprietatem et personam, quà nulla est.

Et si objectur Praepositivo illud præfationis: «In personis proprietatis.» Respondet dicens impropriam esse locutionem, et sensum esse hunc: In personis proprietias, hoc est, in personis quæ sunt proprie, adoretur aequalitas. Proprius hanc ergo causam necessarium est ponere, quod proprietias sit essentia et Deus.

Unde adducta ad hoc in prima parte articuli, concedenda sunt.

Ad 10 quod objectur in contrarium, Ad dicendum quod non est intentio Augustini dicere, quod proprietias non sit essentia divina: sed cum duo secundum modum intelligendi sint in Patre, scilicet quod est absolute, et quod est Pater determinatus quis in esse personali: quod Pater est absolute, habet ab essentia: quod autem Pater est Pater determinatus quis in esse personali, secundum modum intelligendi non habet ab essentia, sed a proprietate. Cujus exemplum est, si dicitur, iste albus est: ab alio habet quod est, et ab alio quod albus est: ab essentia enim habet quod est, ab albedine autem quod albus est. Hoc tamen non est simile usquequaque: quia in inferioribus non est idem quod est et quod est: in divinis autem idem est re, differens tamen secundum modum significandi. Unde cum dicit Augustinus, Essentia est qua est, vel quod est Pater, essentia est ablativi casus: sic enim essentia est, quod Pater est: et sic proprietate non est, quod Pater est. Et eodem modo proprietate est, quod Pater est: et proprietate non est, quod Pater est, hoc est, esse absolutum habet: et est constructio ablativi in vi causæ formalis cum hoc verbo, est. Et non intendit dicere Augustinus, quod proprietias non sit essentia. Et essentia non est nominativi casus. Et in argumento est fallacia amphibologiæ, vel æquivocationis secundum quosdam alios.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. IX, QUÆST. 39.

Ad alium dicendum, quod in divinis ad hoc quod supposito uno non supponatur rei quum, magis operatur diversus modus significandi, quam identitas rei posita operari in opposito. Et causa hujus est : quia quilibet terminus in divinis postitus, modum significandi habet a seipso, sive a suo proprio significato : identitatem autem rei non habet a seipso, sed a summa simplicitate quae est in divinis. Proprio quod non sequitur, si hoc est idem illi, quod supposito hoc supponatur illud : vel quod illud quod attributur uni, attributur alteri : identitas enim rei non excludit diversum modum significandi.

Ad alium dicendum, quod uniens et distinguens in summe simplicibus sunt idem re : summe enim simplicia seipsis distinguuntur, sicut etiam distinctum et simplicissime unum idem sunt, ut patet in persona et essentia, quod idem sunt re.

Ad dictum autem Aristotelis dicendum, quod idem non eodem modo se habens sed secundum diversum modum significandi, non est inconveniens, quod diversa faciat, sicut paulo ante dictum est.

Ad alium dicendum, est, quod proprietatis est essentia, et est in Patre, et non per eundem modum. Et si quaeritur, Quis sit modus ille ? Dicimus, quod est modus significandi, et non est modus alterius rei et alterius rei. Modus enim significandi, ut jam dictum est, non ex re sumitur, sed ex modo significandi per terminum, sicut patet. Albis enim, albi, albo, vel albus, alba, album, idem nomen est, et eandem rem significat : tam secundum diversum modum significandi per terminum, aliqua convenienti uni quæ non convenienti alteri. Et per hoc patet, quod quia proprie est in Patre et per modum proprietatis, et essentia est in Patre per modum essentiae : ideo uno modo significandi significari non possunt : quia alietatis illius causa non est diversitas rei, sed diversitas propriorum modorum significandi essentiam et proprietatem.

Ad in quod ulterior quaeritur, dicemus : summum est, quod proprie loquendo proprietatis non est in essentia.

Et concedendæ sunt rationes ad hoc inductæ.

Ad hoc quod objicitur, quod Deus debet dici quinus, solvendum est non propter argumentum quod nullum est, sed propter quaestionem quæ consuevit fieri, Quare non dici minus, sicut minus ?

Dicendum, quod cum dici minus, sensus est, trium unus : et cum dici minus, trivium, intelligitur, quod quilibet trium est per se existens, sive subsistens in seipso. Dicit enim Richardus, quod persona est existens per se solum secundum singularis existentiae modum. Et propter tales tres in una natura existentiam dicetur Deus trinus et unus. Proprietas autem secundum modum significandi proprietatem, non dicit existens per se solum, sed, ut ita dicam, insistens in quodam : et ideo non dicit unum, nec duos, nec tres : sed dicit quoddam quod est unus, vel duorum, vel trium, et non ponit numerum per se existentium. Plerus enim proprietates sunt in una persona, et non faciunt numerum personarum sive per se existentium. Et haec est causa quare propter personas dicitur Deus trinus, et non propter notiones dicitur Deus quinus. Haec est etiam causa, quare propter notiones quæ sunt in Patre, non dicitur Pater trinus : et propter notiones duas quæ sunt in Filio, non dicitur Filius binus. Relatio enim sive proprietates non multiplicat hypostasim in qua est, ut una fiat plures : sed oppositio relationis unam distinguat ab alia, et sic multiplicat Trinitatem, ut dicit Boetius : novæ editionis.
eo quod opposita correlativa in uno esse non possunt. Et talis multiplicatio non est ex proprietate secundum quod proprietas est, sed ex proprietate personali, secundum quod oppositionem habet ad correlativum sibi oppositum.

Ad quæst. 3. Ad 1 quod ulterior quaeritur, dicendum est, quod modus significandi proprietatem attendendus est. Sic ut enim jam dictum est, proprietas non potest significari ut existens per se solum: et quia nihil agit nisi quod est existens per se solum, non potest significari ut agens.

Adhuc, Quia relatio existentium est quae per se sola sunt, non potest significari modo relativi quod exercitam habet relationem, licet significetur modo relativi quod conceptam habet relationem.

Adhuc, Cum proprietas in aliquo sit et singulariter conveniens, non potest significari modo essentiae quæ semper communis est, et plures uniens, licet significetur ut hoc in eo qui habet naturam. Et ideo secundum modum significandi non possunt convenire ei illæ quæ repugnant modo significandi proprietatem, sed ea quæ non repugnant. Et ideo unire vel uniens, quod modum essentiae dicit, non potest convenire proprietati: et Deus de Deo, quod modum relativi dicit, proprietati non convenit. Similiter creans, regens, gubernans, et caetera, quæ modum agentis dicunt, proprietati non convenit. Et similiter est de his quæ appropriantur per se existentibus, ut potens Patri, sapiens Filio, amans vel diligens Spiritui sancto: quæ proprietati convenire non possunt, eo quod proprietas non significatur ut per se existens, sed ut in quodam. Sed quacumque significat essentiam absolute dictam et ab omnibus his modis separatam, dicuntur etiam de proprietate. Unde paternitas deitas est, essentia est, Deus est. Vel si dicantur de essentia per abnegationem ejus quod essentiae non convenit secundum seipsam, sicut increatam esse, immensam esse, æternam esse, ubique esse, simplicissimam esse: hæc quia modo significandi proprietati non repugnant, dicuntur etiam de proprietate. Propter quod etiam proprietas, sive paternitas, sive alia, increata est, immensa est, æterna est, ubique est, simplicissima est.

Et per hoc patet solutio quaestionis.

Ad objectum in contrarium, dicendum quod diversus modus significandi proprietatem et essentiam causa est: sed hoc non impedit in persona: quia non est idem modus significandi proprietatem et personam. Persona enim significatur ut per se existens: et ideo conveniunt ei tam adjectiva quam substantiva existentis per se. Proprietas autem non sic significatur, sed ut in quodam existens: et ideo talia praedicata, sive adjectiva, sive substantive praedicata, ei non conveniunt. Cujus ratio potest esse: quia ea quæ sunt in intellectu alicujus, per se praedicantur de ipso, ut de homine animal et substantia, et ea quæ conveniunt animali et substantiæ per se similiter. Quia persona de intellectu suo ponit essentiam, persona enim suppositum essentiae est, ideo praedicata de essentia praedicantur de persona. Proprietas autem quantum est de intellectu suo, nec ponit essentiam in recto, nec in obliquo: et ideo proprietas non recipit praedicata de essentia quæ modum essentiae dicunt: proprietas enim non est essentiae, sed personæ.

Et per hoc patet solutio ad totum.
MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS III.

Quae sit comparatio notionum sive proprietatum ad personam ¹?

Tertio quæritur, Quae sit comparatio harum notionum sive proprietatum ad personam?

Videntur enim non esse persona.

1. Si enim paternitas est Pater, sequitur, quod si Pater generat, quod paternitas generat. Hoc autem falsum est, ut jam habitum est. Quod enim generat, per se existens est: paternitas autem non significatur ut per se existens.

2. Similiter, si filiatione Filius est, detur sequi, quod filiatio est ille qui est genitus. Sed in divinis genitus est in generante per indifferentiam essentiae, sic ut Filius in Patre et Pater in Filio: et sic sequeretur, quod filiatione esset in Patre: et in quocumque est filiatione est Filius: ergo Pater est Filius: quod valde est inconveniens: quia dicit Augustinus, et idem dicit Richardus, quod nec fides permittit, nec intellectus admittit, quod ille qui est ab aliquo, sit idem masculine cum eo a quo est, licet neutraliter idem sit cum ipso, quod admittent et fides et intellectus. Eodem modo sequitur, quod Filius est Pater: quia Pater est in Filio: et paternitas est Pater: ergo paternitas est in Filio.

3. Adhuc, Vicinius se habent persona et notio, quam persona et essentia. Notio enim sive proprietas ad minus in obliquo dicit personam de intellectu suo: essentiam autem non dicit: nec in di-

Solutio. Diceendum, quod secundum Catholicam fidem est proprietas persona illa cuius est proprietas: et hoc est propter indifferentiam simplicitatis et identitatem ejus quo est ad id quod quis est, sive quod est, secundum quod suppositionum quod est esse dicitur. Proprietas enim dicitur quo est persona a persona: eo quod proprietas determinans est esse personale ut sit haec substantia, vel illa. Hypostasis autem sive suppositionum est sic brutal determinatum, ut sit haec persona, vel illa. Sed si proprietas substantivae per abstractionem significaret, et non adjectiva, et quasi per contractionem: tunc nullo modo adjectiva notionalia quae conveniunt personae, vel nominativa, vel verbaliter, vel participialiter possunt attribui proprietati substantivae significativa. Et hujus causa paulo ante dicta est. Talia enim adjectiva querunt et iniuntur substantivis non solum per se existentibus, sed etiam significatis ut per se existentibus, sicut est hypostasis, sive suppositionum singularum. Proprietas autem ut proprietas, licet idem sit cum tali suppositione realiter, tamen non significatur ut per se existens, nec tali modo significari potest, quia non significaretur ut proprietas. Et ideo adjectiva per se existentis ut per se existentis, proprietati quae ut proprietats abstracte significatur, attribui non possunt. Et ideo paternitas nec est generans, nec generat, nec filiatio generat, nec processio procedit.

Ad 1. Ad primum patet solutio ex dictis: quia propter diversum modum significandi non oportet si Pater generat, quod paternitas generat.

Ad 2. Ad alius dicendum est, quod licet verum sit quod concludit, tamen ex virtute argumenti non sequitur. Quia licet in divinis genitus sit in generante, et e converso: hoc non dicitur propter hoc, quod proprietas geniti ut proprietas sit in generante, quia hoc est impossibile: sed dicitur propter divisionem et genito. Primo autem modo procedit argumentum, et ideo non valet.

Ad alius dicendum, quod vicinitas vel longinquitas ab intellectu propriostatis, non est causa quare id quod attribuitur uni, vel attribuat, vel non attribuitur alteri: sed potius repugnantia ad modum significandi unum, et ad modum significandi alterum. Id enim quod non potest esse nisi per se existentis et perfectum esse habentis in seipso, nullo modo potest convenire vel attribui ei quod non potest significari ut in seipso existens et in quodam esse habens. Et sic se habet proprietas ad personam, ut rotunditas ad circulum, et simitas ad nasum. Et ideo adjectiva significantia actus vel passiones talium subjectorum, talibus proprietatibus abstracta significativa, nullo modo attribui possunt, sicut patet in exemplis. Emungere enim vel emungi non attribuitur simitati, sed naso simo. Similiter inficere anhelitum, non similitudinem, sed naso simo attribuitur, licet similitas nasum ad hoc determinat. Similiter tangere in puncto planum non attribuitur rotunditati, sed rotundo, licet rotunditas rotundum ad hoc determinat.

Ad alius dicendum, quod non sunt omnia eadem quae realiter sunt eadem: sed oportet, quod etiam modo significandi essent eadem: et ideo non procedit argumentum, sicut patet ex praedictis.

Ad ultimum dicendum, quod ad hoc quod simplicissima seipsa determinat, oportet quod idem sit in subjecto et praedico adjectiva et substantiva significatum: sicut cum dicimus, unitas est una, et differentia seipsa differt. Sic autem non est hie, paternitas generat, et filiatio generatur: et ideo non est simile quod inducitur pro simili.

Ex omnibus his quae dicta sunt, quasi ex corollario patet etiam, quae una notio de alia non potest predicari per hoc verbum, est, etiam si proprietates sint in eadem persona, propter scilicet oppositos vel diversos modos significandi hanc notionem vel illam. Dico autem opposi-
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. IX, QUÆST. 40.


QUÆSTIO XL.

De nominibus diversificativis inter personas differentias significantibus.

Quarto, quaeritur de nominibus diversificativis inter personas differentias significantibus.

Et quaeruntur duo. Primo enim quaeritur de nominibus quæ per se distinctionem personarum significat, sicut alius, discretus, distinctus, et hujusmodi.

Secundo, De his quæ secundum intellectum suum talia excludunt, ut solus, tantum : dicimus enim solus, non alius : et dicimus tantum unus, non duo vel tres.

MEMBRUM I.

An nomina diversitatem notantia sicut alius, discretus, distinctus, etc., possint esse in Trinitate, propter distinctionem quam faciunt proprietates personales?

Primo ergo quaeritur, An nomina diversitatem notantia possint esse in Trinitate, propter distinctionem quam faciunt proprietates personales? Et videtur, quod sic.

1. Dicitur enim in symbolo Athanasii: «Alia persona Patris, alia Filiæ, alia Spiritus sancti.»

2. Adhuc, In primo Sententiarum, distinctione V, dicitur ex verbis Augustini, quod «Pater non genuit se Deum, sed alium qui est Deus.»

3. Adhuc, Ibidem, «Pater de se genuit alium se.» Et exponit Magister, hoc est, genuit alium qui est hoc quod ipse.

4. Adhuc, In primo libro Sententiarum, distinctione IV, saepe ostenditur, quod nulla res seipsam generat ut sit. Si ergo Pater genuit Filium, constat quod alium a se genuit. Et si alium : ergo diversum et differentem a Patre et distinctum. Et quæcumque alia diversitatem notabatur, videntur ex hoc inferri.

IN CONTRARII hujus est, quod

1. Cum dicitur, Alius est in persona Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus: ille terminus, alius, qui est relativum diversitatis, novam significacionem non

nova editionis nostræ.
incipit (aliter enim æquivocus esset in divinis et in aliis) sed communiter notat diversitatem substantiae. Cum enim dicitur, Alius est Petrus a Paulo, non diversitatem colorum, vel alterius qualitatis notamus, sed diversitatem substantiae. Cum ergo dicitur, Alius Pater, alius Filius, diversitas substantiae videtur notari: et haec est haeresis Ariana.


4. Adhuc, Augustinus in libro Questionum veteris ac novæ legis, quæst.122: «Unus est Deus, non singularis.» Constat, quod hoc nomen, unus, formaliter accipitur, ut sit sensus, unus Deus, hoc est, unicus: et sic unus est idem quod idem, et idem et diversum opponuntur, alius autem sequitur diversum: si ergo unus Deus est, alius et diversus in Deo poni non possunt.

5. Adhuc, Ambrosius in libro V de Trinitate dicit: «Quod unius est substantia, separari non potest, etsi non sit singularitas, sed unitatis. Deus unus cum dicitur, nequaquam Trinitatem dictatis excludit: et ideo non quod singularitatis sed quod unitatis est, prædicatur.» Videtur ergo, quod quœcumque notant separationem substantiae, sicut alius, et diversus, in divinis poni non possint.

ULTERIUS quæritur de hoc nomine, quod differens, utrum in divinis poni possit?

Et videtur, quod sic.

Dividitur enim differentia a Porphyrio in communem, et propriam, et magis propriam. Ad communem autem differentiam sufficit, quod differat proprietate. Cum ergo una persona ab alia proprietate differat, videtur quod differentia et differens et hujusmodi, sive substantiae, sive adjective sumpta, in divinis admittantur.

IN CONTRARIO est quod dicitur in praefatione: «Quod de tua gloria, revelante te, credimus, hoc de Filio tuo, hoc de Spiritu sancto sine differentia discretionis sentimus.»

ULTERIUS quæritur, quæ differentia sit inter ea quæ dicit Hilarius, solitudo, singularitas, novum, diversum, alienum, separabile quæ omnia dicit excludi a Trinitate.

SOLUTIO. Ad hoc ultimum primo respondendum est, et dicendum, quod diversitas significationum horum nominum partim ex significato, et partim ex consignificato accipitur. Si enim significatum attenditur, solitudo sive solitarius dicit exclusionem consortii a loco: et quia Deus ubique est, ita quod quælibet persona est ubique, Deus solitarius esse non potest, nec solitudo cadit in Deum. Singularitas autem et singularis dicit individuationem per accidentia quæ unis soli conveniunt: et ideo ex consequenti dicit exclusionem plurium: singularis enim est, non plures: eo quod dicit Al-
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. IX, QUÆST. 40.

Quæ in logica sua: « Singularem per accidentia incommunicabile efficitur. » Et quia in divinis nec individuatio est, nec alicuius prædicatur ut accidens, ut dicit Augustinus, et jam in antehabitis determinatum est: nec (sicut dicit Anselmus) unitas consortium plurimum exclutit, et ideo unitas illa singularitatis non est: ideo singularitas a divinis excluditur. Alienum autem est idem quod alterius generis: et genus non potest ibi accipi nisi pro natura: et quia nulla alia est natura in divinis, ideo alienum excluditur a prædicacione de divinis. Novum autem mutationem dicit. In omni enim mutatione sive substantiali, sive accidenti, sive locali, id quod mutatur, continue novum fit: est enim talis mutatio vel renovatio formae, vel renovatio situs: et quia nihil talium in divinis est, ideo dicit Hilarius, quod novum a Deo removetur. Diversum autem dicitur quasi in duo versum, vel non idem cum eo a quo diversum dicitur: et ideo diversum indicat naturam, et etiam compositionem: et quia neutrum illorum in divinis est, ideo Hilarius etiam hoc si proprii accipiatur, a divina excludit prædicatione. Discretum autem ex modo significandī per compositionem, dicit per visum singulariter acceptum ab alio separatum. Sicut dicimus nos discretre videre Paulum, quando non in communici, in homine scilicet, sed ab aliis distinctum singulariter videmus eum, in suoi propriis cognoscentes. Et ideo quia hoc fit visu interiori et exteriori: et interiori visu fidei et intellectus in suis propriis accipimus Patrem sine Filio, et Filium sine Patre, et Spiritum sanctum sine utroque istorum, ideo hoc a divina prædicatione non removetur: quia in illa magis proprii convenit. Discretum enim est, quod discernitur: discernitur autem quod distinctum est, et ab aliis in suis propriis cernitur.

Et quod objectur de præfatione, descendit est, quod non intendit dicere, quod persona sient sine personali discre-
proprietate distinctum, secundum quod substantia dicitur a subando, non a communi natura quae substantia est: eo quod vere substat, et res perfecta est in seipsa. Ideo vere est alia persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti: et tamen non differunt nisi proprietate: quia proprietas ipsa tale suppositum, sive talis hypostasis, sive etiam talis substantia est.

Ad object. 1


Ad object. 2

Ad aliud dicendum est, quod ex hoc non probatur, quod aliud vel alia notant diversitatem et alietatem, nisi substantiae quae est hypostasis, et non illius quae natura est communis. Et sic est quando dicimus Petrum alium a Paulo. Non enim notatur, quod aliud sit in natura humana, sed idem: sed notatur, quod alius sit in persona. Et hoc patet, quia quotiescumque alius ab aliio dicitur, proprii diversitas sive alietas illorum in aliquo communis designatur. Non enim dicitur homo alius ab asino, nisi in hoc communis quod est animal, in quo communis non ponitur alietas, sed in suppositis illius communis. Nec dicitur Petrus alius a Paulo, nisi per hoc commune quod est homo. Et sic dicitur alia persona Patris, alia Filii in hoc commune quod est Deus, quod commune est re, et non ratione tantum. Similiter diversum non significat diversitatem naturae comunis, sed hypostasis tantum: et hoc sufficit. Nisi diversitas valde stricte accepertur, ut solum illa diversa dicenterur, quae diversam habent substantiam quae ad se et absolute dicitur. Sic enim dicit Augustinus, quod nulla in Deo diversitas est. Et hoc probat Magister in primo Sententiarum, distinct. VIII: «Si enim talis esset in Deo diversitas, vel tale esset diversum, non posset in eo esse summa simplicitas.»


Et per hoc idem patet ad dictum Augustini quod sequitur solutio. Opposito enim quae est inter idem et diversum, non requirit nisi diversitatem hypostasis, et non natura: et quando dicitur unus Deus, intelligitur unus in natura, et unitas in natura non excludit diversitatem hypostasis.

Ad dictum Ambrosii dicendum est, quod sicut paulo ante dictum est, unitas singularitatis per individuationem est, et excludit pluralitatem hypostasium: et ideo in divinis non predicatur. Unum autem unitatis essentiae dicit unitatem unientis personas: et ideo non excludit pluralitatem personarum, nec Trinitatem: et ideo in divinis predicatur.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. IX, QUEST. 40.

ideo necesse est duo quœrere circa hoc.

Quorum unum est, Quam exclusionem notet dictio exclusiva circa terminum cui conjungitur, ut cum dicitur solus Pater est, vel solus Deus.

Secundum est, Quid circa idem a quo fit exclusive dicant nomina numeralia circa talia posita, sive talibus adjuncta, ut unus, duo, tres, sive unus, una, unum, sive etiam plures, pauciores, et hujusmodi? Ut cum dicimus, unus solus est, duo soli sunt, tres soli sunt: vel duo sunt pauciores tribus, vel tres sunt plures duobus.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS I.

Utrum possit dici, Solus Pater est Deus.

Primo  ergo quœritur, Utrum possit dici, Solus Pater est Deus.


MEMBRUM II.

De dictionibus exclusivis in predicationibus divinis.

Secundo, Quœritur de his quœ secundum intellectum suum talia excludunt, ut tantum, unus, solus. Dicimus enim solus, non alius, et tantum unus dicens, non duo, vel tres. Et quia talia nominata terminos numerales supponunt et excludunt, secundum quod denoniant ea a quibus exclusionem faciunt. Cum enim dicimus, solum unus, vel solum duo, vel soli tres, non solum exclusimus alios, sed etiam eos qui sunt in diverso numero, ut soli tres, non quatuor, non quinque, non sex, non plures.


2 S. Augustinus, Lib. VII de Trinitate, cap. 9.
D. ALB. MAG.  ORD. PRÆD.

Spiritu sancto, sed de Trinitate. » Et in nite, quod si de solo Patre intelligeretur, excluderetur Filius et Spiritus sanctus.

3. Adhuc, I ad Timoth. vi, 13: _Beatus et solus potens._ Et, ad Roman. xvi, 27: _Solisapienti Deo._ Et, I ad Timoth. 1, 17: _Invisibili, soli Deo._ Dicit Augustinus in libro III contra Maximinum 1, quod haec non de solo Patre accipienda sunt, ut dicebant haeretici, sed de Trinitate, sicut illud: _Qui solus habet immortalitatem._

Adhuc, Deuter. xxxii, 39: _Vide te quod ego sim solus._ Et intelligitur Deus. Quia Pater ibi loquitur, videtur quod sequitur, quod Pater est solus Deus.

Sed contra.

In contrarium hujus est,

1. Quod dicitur in hymno Angelorum de Filio: « Tu solus sanctus, tu solus Dominus, tu solus Altissimus. » Cum ergo isti termini, sanctus, dominus, altissimus, sint termini essentiales et non notionales de tribus personis dicti singulariter et in communi, eadem ratione potest dici solus Deus.

2. Adhuc, Augustinus dicit in libro III contra Maximinum 2, quod « etsi de solo Patre dicetur, quod solus Deus esset, non tamen excluderetur Filius vel Spiritus sanctus: quia hi tres unum sunt. »

Quest. 1.

ADHUC quæritur, Si haec concedenda sit, Trinitas est solus Deus?

Videtur, quod sic: quia

1. Jam habitum est ex verbis Augustini, quod solus verus Deus est Deus ipsa Trinitas.

2. Adhuc, Iste terminus, _sols Deus_, substantialis est, et non habet modum prædicandi relative. Si autem est essentialis terminus, hoc est, secundum essentiam de omnibus simul in singulari prædicatur et de quilibet per se, videtur quod debeat concedi, quod Trinitas sit solus Deus, et Pater solus Deus, et Filius solus Deus, et Spiritus sanctus solus Deus.


Sed contra.

In contrarium est quod Hilarius dicit 3, quod sacramentum Dei nec in solitudine, nec in diversitate consistit. Et ita videtur, quod nec Trinitas sit solus Deus, nec Pater solus Deus: videtur enim securum Hilarium excludi pluralitas personarum cum dicitur, solus Deus.


SOLUTIO. Ad haec difficile non est respondere: sophisma enim sunt. Cum enim dicitur, Solus Pater est Deus, dictio exclusiva potest sistere circa subjectum, et sic excludit oppositum subjicit, et est sensus, qui non est Pater, non est Deus: et hoc falsum est: quia Filius non est Pater, est tamen Deus. Potest etiam referri ad compositionem quae est in prædicato, et sic excludit oppositum prædicati: et sic dicunt quidam, quod est vera sub hoc sensu, Pater est Deus, et non est aliquid quam Deus. Posset ta-

---

1 S. Augustinus, Lib. III contra Maximinum, cap. 9.
2 1 ad Timoth. vi, 48.
4 S. Hilarius, Lib. VII de Trinitate.
5 Cf. Opp. B. Alberti, Comment. in I Sententiarum, Dist. XXI, Art. 6. Tom. XXV. hujuscemodi editionis.
men dici, quod adhuc duplex est: eo quod potest excludere oppositum praedicati, sicut dictum est, et vera est: vel ipsum predicatim sive communitatem prae dicati a participatione plurium subjectorum, ut sit sensus, Pater est Deus, et non sunt plures dii, sed unicus Pat er: et sic est fallacia, sicut distinguitur ista in sophismatisbus, iste comedit solus: non enim sensus est, quod non alius faciat quam commodere, sed quod alius non commodet secum. Antiqui tamen aliter dicebant sic, quod quando dictio exclusiva, ut solus, et tantum, adjungitur nomini substantivo, virtutem suam exercet in genus rei, et non in rem generis, ut cum dicitur, tantum homo currit, vel solus homo currit, hoc nomen, homo, indeterminate supponit pro homine: et licet sequatur, tantum homo currit, vel solus homo currit: ergo non asinus: tamen non sequitur: ergo Socrates vel Plato: esset enim processus ab indeterminata suppositione ad determinatam, qui processus fallit secundum consequens. Et ideo etiam dicunt non concedi has, solus Deus solum Deum genuit, ita quod solus cum articulo intelligitur et substantive: et sic indeterminatam habet suppositionem. Et si dicatur, unus unus genuit, ita quod hoc nomen, unus, formaliter accipiatur et substantive, ut sit sensus, unicus unicum genuit, dicunt non esse concedendum. In Trinitate enim nec solus Deus est, nec unicus: et ideo praedicatum quod est Deus, nec a pluribus potest excludi, nec indeterminate supponens determinatum suppositione generationis potest inferre.

Et per hoc patet solutio ad sequens etiam, scilicet ad id quod quaritur, An Trinitas sit solus Deus verus? Duplex est enim sicut et aliae. Si enim dictio exclusiva exclusat communitatem prae dicati a pluribus qui supponuntur in subjecto, falsa est: Deus enim Trinitas non est solitarius Deus. Si autem excludat oppositum prae dicati, locutio vera est, et sensus est, Trinitas est verus Deus, et non est alius quam verus Deus.

Et per hoc patet solutio ad quatuor prima.

Ad id quod in contrarium objectitur, Adjectum est, quod dictio exclusiva cum dicitur, «Tu solus Dominus, » non excludit ab opposito subjecti, sed ab opposito praedicati.

Ad dictum Augustini dicendum, quod Adjectum est, Augustinus considerat, quod subjectum non participat prae dicatum, nisi ratione essentiae: et ideo quod essentiae unum est cum subjecto, a participatione praedicati non excluditur.

Ad id quod ulterior objectitur, quod solus et solus Deus sunt termini essentialia, dicendum, quod termini essentialia duplex sunt: quidam enim in intellectu suo claudit pluralitatem, vel affirmativa, vel negative: et hi dicuntur de pluribus, et non de uno divisim, sicut duo, et tres, quando substantive ponuntur: sic enim Pater et Filius non sunt unus, sed duo: et Pater et Filius non sunt tres, sed duo. Solus autem et aliae dictiones exclusivae quando ponuntur circa terminum numerale vel distinctivum, exclusunt pluralitatem: et talis exclusio in divinis esse non potest: quia plures sunt qui sunt unus Deus. Et ideo dicit Hilaris, quod Deus nec singularis est, nec solitarius: et ideo nec Pater est solus Deus, nec Filius solus Deus, nec Spiritus sanctus solus Deus, nec Trinitas hoc modo solus Deus. In hoc enim sensu sequeretur, quod Trinitas esset solitarius Deus: quod falsum est. Et hoc est quod dicit Hilaris.

Ad hoc quod ulterior quaritur de hoc: Adjectum est.

Nemo novit Filium, nisi Pater: neque Patrem quis novit, nisi Filius; non est difficile respondere. Signum enim distri-
butivum nemo, vel nullus, si dicatur, nullus novit, supponit communiter pro omni ente creato et increato quod est cognoscitivum Patris vel Filii: et ab hac communitate haec dictio nisi, excipit Filium propter coessentialitatem cum Patre, per quam plene cognoscit Patrem et plene cognoscitur a Patre: et ideo non excluditur Pater, nec Spiritus sanctus: sed fit exclusio eorum qui in eadem coessentialitate non cognoscent Patrem et Filium, sicut homo, et Angelus.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS II.

De significationibus nominum numerorum cum dictionibus exclusivos.

Secundo quaeritur juxta idem, Quid circa id a quo fit exclusio, dicant nominia numeralia circa talia posite sive talibus adjuncta, ut unus, duo, tres, sive unus, una, unum, sive etiam plures, pauciores, et hujusmodi? Ut cum dicitur unus, unus solus est, duo soli sunt, tres soli sunt, vel duo sunt pauciores tribus, vel tres plures duobus.

Videtur, quod talia substantiam significant, et non personam, vel notionem.

1. Omne enim quod est in divinis, ut dicit Boetius, praedicatur secundum substantiam, vel secundum ad aliquid: constat autem, quod haec non praedicantur secundum ad aliquid: ergo secundum substantiam.


3. Si forte dicit aliquis, sicut dicit Magister in Sententias, quod isti termini negative, et non positive habent exponi, ut cum dicitur unus, intelligatur non plures: et cum dicitur duo, intelligatur non tres: et tres, hoc est, non qualuor. Videtur hoc non esse verum: quia non est ratio quare tales termini in inferioribus dicant proprietatem qua una res est una, et duae duae, et tres tres, et in divinis non dicant.

4. Adhuc, Si numeros non dicitur nisi privacione unitatis, et minor numeros privacione majoris, videbitur circulatio esse, et utrumque cadere in intellectu alterius, ut unum non plura, et plura non unum.

5. Adhuc, Aliqui dixerunt, quod isti termini, unus, duo, tres, unus, una, unum, officiales sunt, et nihil in re significant nisi nutum ad aggregationem divisorum: unde dicunt, quod numeros dicitur quasi nutus memeris, hoc est, divisionis. Sed hoc videtur non posse stare: quia sicut vanus est intellectus, qui ad rem referri non potest, eo quod intellectus est similitudo rei: ita nutus aninæ vanus est, qui ad nihil rei innuit: et sic vanus esset intellectus istorum in divinis.

ULTERIUS quaeritur de omnibus hujusmodi nominibus, unus, duo, tres, unus, una, unum, utrum significunt rem de aliquo praedicamento?

Et videtur, quod

1. Si dicunt rem de praedicamento quantitatis, quod tunc predicatio mutatur in predicationem substantiae, ut dicit Boetius in libro de Trinitate.
2. Adhuc, Isti termini non habent medium, nec rationem ejus quod est ad aliquid. Cum ergo predicentur in divinis, relinquitur, quod predicentur secundum substantiam, et dicant rem in genere substantiae.

Ulterior queritur, Cum adjectiva alia, omnipotens, æternus, immensus, quando substantivantur per intellectum articuli, dicantur de tribus in singulari, ut Pater et Filius et Spiritus sanctus non tres omnipotentes, sed unus omnipotens: non tres æterni, sed unus æternus: non tres immensi, sed unus immensus: utrum similiter hoc nomen, unus, substantivatum possit dici de duabus vel tribus personis, ut dicatur sic, Pater est unus, Filius est unus, et Pater et Filius sunt unus, non duo uni, ut ita locut dicere?

Si enim essentiam significat: tunc non excludit, cum dicitur unus, nisi pluritas personarum: et sic Pater et Filius sunt unus.

In contrarium hujus est, quod unus est indivisus in se, et divisis ab aliis: dividit autem ab aliis non convenit essentiae, sed personae: et sic cum dicitur, Pater et Filius sunt unus, intelligitur unitas personae: hoc autem modo falsum est, quod Pater et Filius sunt unus.

Ulterior adhuc queritur, Cum omnis partitio et distinctio fiat sub aliquo communis habente partes plures actu vel potestate vel natura, sicut dicimus, aliquid homo, quidam homo, unus homo, solus homo: aliquid phœnix, quidam phœnix, unus phœnix, solus phœnix: aliquid sol, unus sol, quidam sol, etc.: cum in divisum sub communi quod est Deus, nec actu, nec potentia, nec intellectu, nec natura sint plura, utrum ibi possint poni plura talia, ut dicamus, aliquid Deus, quidam Deus, unus Deus, solus Deus?

Et videtur, quod sic.

Boetius enim dicit in libro de Trinitate, quod «Deus a nullo differt Deo:» et sic conjungit hoc signum, nullum, quod distributivum et partitivum est, cum Deo, quod est substantivum essentiale.

Solutio. Sicut in prehabitis dictum est, tria sunt predicamenta in divinis, scilicet quis, quæ, quod: et quis querit personam, quæ proprietatem, quid vel quod essentiam sive naturam. Masculinum enim et femininum genus formatum et particulatum quid significat: neutrum autem quod dicitur per abnegationem utriusque, significat essentiam inarticulatam et informatam. Unde adjectivum quando in neutro genere substantivatur, substantivatio significatur per hoc nomen, res, quod informe est, ut album, alba res. Si substantivatur in masculino vel feminino, substantivari non potest, nisi per articulum appositorum, vel dictionem articularem nominis vel pronominis, cujus virtute stat pro supposito, ut hic albus, hujus albi. Et propter hoc trahitur tunc ad personam. Articulus enim distinctivus est: quod non nisi personæ convenit.

Unde cum queritur, Quid significent ista nomina, unus, duo, tres, per tria genera variata? dicimus, quod in neutro genere significant substantiam: et ideo Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt unum, et non duo, vel tria. In masculino autem genere etiam si substantivantur per articulum subintellec tum, quia trahuntur ad personam, Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres, non duo, nec unus. In feminino vero si articulata et substantivata intel ligantur, determinatas dicunt proprietates, sicut una persona una proprietate distincta, duæ personæ duabus proprietatibus distinctæ, tres proprietatibus distinctæ. Et sic in inferioribus quodlibet quod est unum, suis terminis intra se contentum est, et ab aliis determinatum et divisum: et hoc significat haec dicitio, unum, et duo significat aggregationem.
talium duorum unorum, et similiter tres ad summam determinatam. Et ideo unitas rei forma rei est, sub alia et alia ratione. Forma enim est, secundum quod dat esse, unitas autem secundum quod esse terminat et distinguat. Unde in divinis hæc nomina adjuncta essentialibus, significat essentiam : adjuncta personalibus, personam : et adjuncta notionalibus, notionem.

Et per hoc patet solutio partis articuli prime.

Ad 1. Ad id autem quod primo objicitur, dicendum est, quod prædicari secundum substantiam, vel secundum ad aliquid, dupliciter dicitur, silicet materialiter, et formaliter, ut silicet prædict id quod est substantia, vel id quod est persona, vel id quod est notio, vel prædict substanciali modo substantiæ, et personam modo personæ, et notionem modo notionis. Licet enim Deus prædict substantiam, hoc est, id quod est substantia : tamen cum dicitur Deus de Deo, prædicat modo personali, et non substantiali, propter notionalen præpositionem adjunctam.

Item, Licet paternitas dicat relationem, tamen modo relationis non dicit : quia dicit eam ut conceptam, et non exercitam, sicut dicit eam Pater.

Item, Aliquando dicit notionem vel personam : dicit tamen eam confuse et indeterminate in quodam communi, sicut aliquis, et unus, et duo, et tres, et huicmodi. Et tunc illud dicit personam non personaliter, et notionem non notionaliter. Et quando dicit Boethius, quod in divinis non sunt nisi duo prædicamenta, substantia scilicet, et ad aliquid, et quæ non prædicantur secundum ad aliquid, quod prædicantur secundum substantiam : intelligit de his quæ prædicant ad aliquid ut ad aliquid, et ad aliquid non ut ad aliquid, sed ut conceptum et confusum : quæ enim non prædicant sic ad aliquid, pro certo prædicant substantiam.


Ad 10 quod quæritur in expositione Magistri in Sententias, dicendum quod prima intentione non dicuntur negative, sed ex consequenti : quia silicet minor numerus excludit majorem, licet major non excludat minorem, si materialiter sumatur numerus, prout est summa ex unitatibus aggregata. Si enim formaliter accipiatur, eo modo quo dicit Aristoteles in prima philosophia, quod decem non sunt bis quinque, nec septem et tria, et nec sex et quatuor : tunc et major excludit minorem, et minor majorem. Septenarius enim non est senarius, nec octonarius, sicut animal non est lapis, et homo non est alius. Prima intentione enim et propria isti termini dicunt nutum memeris, vel divisionis ad aggregationem ad id quod vere est unus in se terminatum et individum, et ab aliis divisum vel re vel modo significandi. In terminatis enim a se involucrum et distinctis, vel seipsis, ut proprietates distinguuntur, vel proprietatibus, ut distinguuntur personæ, numerus est in divinis, quo non re sed modo differente significandi : qui tamen modus significandi vanus non est, sicut in anthemehabitis de notionibus dictum est.

Ad aliud dicendum, quod hoc procedit.

Ad aliud dicendum, quod illi qui hoc dicebant, ponebant numerum non esse nisi in numerante : et hoc modo verum dicebant : sic enim numerus non est nisi in anima numerantis. Sed quia nulla res numerata cadit in numerum quo numeramus, nisi per proprietatem, quæ individua est in se, et ab aliis divisa prout aggregabile est unum cum alio, oportet quod numerus aliquid ponat in
numerato per quod in numerum cadat:
et ideo insufficienter dixerunt.

Ad 40 quod ulterior quæritur dicendum, quod in divinis et in aliis unitas est quælibet res est una, ut dicit Euclides: et cum una sit sic terminata in se, et ab aliis determinata, et hoc sit essentialibus propriis, quæ vel terminus ejus sunt determinatus ab altero vel seipso determinatus, eo quod simplicitas prima seipsis differunt, oportet quod unum et talis terminus esse secundum suppositum unum et idem sint, differentia tantum in modo significandi. Et ideo vult Aristoteles, quod unum substantiae substantia est, et unum qualitatis qualitas, et sic de aliis. Et ita dicimus in divinis, quod unum cum substantiali dictione positum, substantiam significat, cum notionali notionem, et cum personali personam. Et similiter est de hoc quod numerum dicit, ut duo, et tres: non enim addit super unum nisi aggregacionem, quæ secundum potissimum sui esse in anima numerantis est.

Ad aliud dicendum, quod quando isti termini ponuntur cum notionibus vel personis, supponunt notionem vel personam unam vel plures: sed quia supponunt confuse, et non determinate, dicunt notionem non notionaliter, et personam non personaliter: et ideo modum ejus quod est ad aliquod, non habent. Et hoc patet ex paulo ante dictis.

post. 2. Ad 40 quod ulterior quæritur, dicendum, quod adjectiva substantivata in divinis quantum ad modum significandi duplicia sunt. Quædam enim in intellectu suo nihil important, nisi quod indifferentes in est tribus personis, et nihil penitus in se habent dictiones, ut ens, bonus, sapiens, omnipotens, et etiam privativa, ut immensus, æternus, et illa de tribus vel pluribus singulariter dicuntur in summa. Quædam etiam sunt quæ distinctionem important vel actu vel potentia, ut unus, duo, tres, et pro-
nomina discretionem notantia, ut hic, iste, ille. Et quia in divinis non distinguishing nisi persona, haec ad personam referri necessum est: et talia etiam si substantiventur, singulariter de pluribus dici non possunt in genere masculino vel feminino. Et ideo Pater et Filius non sunt unus, sed duo: et Pater et Filius et Spiritus sanctus non sunt duo, sed tres: nec sunt quis, sed qui: nec sunt hic, sed hi, secundum quod demonstracione ad intellectum demonstratur in lumine fidei.

In quo in contrarium objicitur, pro- Ad object, cedit.

Ad 40 quod ulterior quæritur, dicen-
dum, quod procul dubio in divinis locundo ut in divinis, improprie ponuntur nomina partitiva, particularia vagum vel signatum designantia, et improprie ponuntur discretiva. Et hujus causa est, quia omne particulare sub aliquo communi accipitur, quod plura potentia vel actu habet appropriata: et hoc nullo modo in divinis est: sequetur enim, quod in divinis esset universale et particulare et compositio ex naturis diversis, quod nullo modo esse potest. Similiter etiam quod discernitur per pronomem demonstrativum, sub discreto esse et singulari ponitur, et ab aliis realiter determinatur: et illud etiam non potest esse in divinis propter eamdem causam. Discretio enim talis non potest esse nisi sub aliquo communi, sicut ostendit ipsa locutio quando dicitur, hic homo, vel iste homo. Propter quod non conceditur, quidam Deus genuit quendam Deum, vel aliquis Deus genuit aliquem Deum, vel hic hunc, vel iste istum.

Et si objicitur quod, Exodi, xv, 2, dicitur: Iste Deus meus, et glorificabo eum. Vel secundum aliam translationem: «Hic Deus meus.»

Dicendum, quod hoc pronomen, hic, vel iste, non ponit discretionem sub hoc communi quod est Deus, tamquam sub communi univoco, sed tamquam sub
communi æquivoco ad unum significatum discreto. Vult enim dicere, quod tali actu miraculi discernit verus Deus ab alis qui dixi non sunt nisi nuncupative. Sicut enim terminus æquivocus potest distribui, sic per pronom demonstrati-
vum potest determinari, sicut cum dico, omnis canis est mordax: iste, demonstrato caelesti, est mordax per influentiam effectus: iste, demonstrato latrabilis, per dentium latrationem.

**QUÆSTIO XLI.**

De intentione principii et ordine naturæ in divinis.

Deinde, quia per distinctionem personarum ex relatione originis causatur ordo naturæ in divinis, ideo hic querendum est de ordine naturæ quo alter est ex altero.

Sed quia ordo talis causatur ex hoc, quod Pater est principium non de principio, Filius autem principium de principio, et Spiritus sanctus principium de principio utroque: ideo querenda sunt hic duo.

Primo scilicet, de intentione principii. Secundo, De ordine naturæ.

De intentione principii querenda sunt duo: quorum unum est, Utrum univoce de Deo dicatur respectu creature quando dicitur principium omnis creaturæ, et respectu personæ quando dicitur Pater principium Filii, et Filii principium Spiritus sancti?

Secundum est, Quid significet in divinis?

**MEMBRUM I.**

De intentione principii.

**MEMBRI PRIMI**

**ARTICULUS I.**

Utrum principium æquivoco dicatur quando dicitur de Deo respectu creaturæ et essentialiter, et quando dicitur respectu personæ et essentialiter 1?

Primo ergo quæritur, Utrum principium æquivoco dicatur quando dicitur de Deo respectu creaturæ et essentialiter, et quando dicitur de personis, et dicit rationem ordinis in ipsis?

Et videtur, quod non. Æquivoca enim sunt, ut dicit Aristote-

---


IN I P. SUM. THEOL. TRACT. IX, QUÆST. 41.

les in Prædicamentis, quorum solum nomen commune, et ratio substantiae diversa. Ubi autem ratio substantiae diversa est, ibi substantia diversa est: sed essentia et persona non sunt diversae substantiae: si ergo nomen commune dictatur eis, secundum unam rationem substantiae convenit eis, et ita univoce.

In contrarium hujus est, quod


2. Adhuc, Principium notionaliter dictum, dicit notionem sive relationem, quæ secundum esse relationis in persona divina est, et in Deo est etiam secundum rationem. Principium autem essentialiter dictum, dicit relationem quæ secundum esse relationis in creatura est, et secundum rationem tantum in Deo. Ergo non dicitur secundum unam rationem substantiae notionaliter et essentialiter: quia substantia non est una.


Adhuc, Si conceditur aliquo modo secundum analogiam dici: tunc queratur, De quo dicitur per prius?

Et videtur, quod de notionali: quia hoc est ab æterno: essentiale autem dicitur ex tempore: æternum autem est ante temporale.

In contrarium autem hujus esse videatur, quod secundum rationem intelligenti essentia est ante personam et ante notionem: et sic videtur sequi, quod essentiale est ante personale et ante notionale.

Solutio. Sicut dicit Magister in primo Sententiarum, distinct. XXIX, principium est nomen multiplex nominans relationem, et sine praedicto loquendo, est nomen significans essentiam. Et ideo Pater est principium, Filius est principium, Spiritus sanctus est principium, et hi tres unum principium. Sed virtute praepositionis notionalis sibi adjunctae trahitur ad standum pro persona, et efficitur notionale, notionem consignificans in persona, ut cum dicitur, principium non de principio, stat pro Patre, consignificans notioneu paternitatis et immutabilitatis: paternitatis in eo quod dicitur, principium: immutabilitatis, in eo quod dicitur, non de principio. Et cum dicitur, principium de principio, stat pro persona Filii, significando notionem filiationis in eo quod dicitur, de principio: et notionem spirationis in hoc.

*Ad primum* ergo quæsitum dicendum est, quod nec simpliciter univoce, nec simpliciter aequivoce dicitur, sed secundum modum analogiae.

Et sic patet solutio ad primam partem questionis et ad secundam. Identitas enim rei sive substantiae significet per nomen quæ in divinis est, propter indifferentiam simplicitatis non sufficit ad faciendum simpliciter univocum in divinis, nisi adsit etiam identitas modi significandi per terminum. Et similib diversitas modi significandi per terminum, non sufficit ad faciendum simpliciter aequovocum, nisi adsit diversitas rei ex cujus diversitate sit ratio substantiae diversa.

*Ad object. 4.* An in quod objectitur ad hoc quod non dicitur secundum analogiam, dicendum est, quod non est tantum unus modus analogiae, sed plures. Unde argumentum procedit ab insufficienti enumeratione, et peccat secundum fallaciem consequentis. Est enim analogia quando aliquid convenit alieui simpliciter, et alieud convenit ei non nisi ex adjuncto, ut hoc nomen, *Deus*, simpliciter essentiale est, notionale autem ex adjuncto, et ita sub uno nomine commune est ad essentiale et notionale: sed unum convenit ei ex se, alterum autem ex adjuncto: et sic nec univoce, nec aequivoce, sed per analogiam: et tamen simpliciter est Deus de Deo, et simpliciter Deus essentia divina, et neutrum secundum quid.

*Ad quaest.* An in quod quaeritur, De quo dicitur secundum prius?

Dicendum, quod est prius quoad nos, et prius quoad naturam rei. Quod nos turam rei prius dicitur de notionali: quia dicit Anselmus, quod «processio personarum est ante processionem creaturarum, sicut causa ante causatum.» Quod nos autem, hoc est, quod nostrum intellectum, tunc prius dicitur de essentiali quod per se principium est, et posteriorius de notionali pro quo stare habet ex adjuncto.

**MEMBRI PRIMI**

**ARTICULUS II.**

*Quid principium significet in divinis?*

Secundo quaeritur, Quid principium significet in divinis?


*Ad lucum, Cum dicitur, de utroque principio*, videtur male dicere: quia hoc
SIGNUM, utroque, distinguuit principium in plura, cum Pater et Filius non sunt nisi unum principium Spiritus sancti.

SOLUTIO. Dicendum est, quod principium in divinis dicit notionem qua procedit persona a persona, et distinguitur in ordine naturae. Sed dupliciter continuit dicere notionem, scilicet determinate et indistincte, et indeterminate et confuse. Determinate, ut Pater et paternitas, Filii et filiationi, Spiritus et spiratio. Confuse autem et indeterminate, sit principium. Unde cum dicitur, principium non de principio, hoc quod dico, principio, in Patre notionem paternitatis et spirationis activæ in communi dicit et confuse: notionem autem innascibilitatis dictit per hoc quod est, non de principio, ex consequenti et indeterminate: sequitur enim, si est non de principio, quod innascibilis sit etiam, secundum quod innascibilem esse universaliter negat esse ab alio per generationem et esse ab alio per spirationem, secundum quod in questione de innascibilitate in antehabitis determinatum est. Et cum dicitur, principium de principio, circumloquiment persona Filii: et per hoc quod dicitur, principio, communi et confuse dicit spirationem activam Spiritus sancti. Per hoc autem quod dicitur, de principio, confuse dicit filiationem. Et ideo nec dicit notiones distinctas, sed duas in communi et confuse. Et eodem modo est cum dicitur, principium de utroque principio, principio tunc dicit in communi et confuse et processionem passivam in hoc quod dicitur, de utroque principio, et relationem ad creaturas per hoc quod dicitur principium.

Et per hoc patet solutio ad totum, nisi ad id quod objectur de hac dictione, utroque, que est signum distributivum, et distribuit hunc terminum, principium.

MEMBRUM II.

De ordine naturæ in divinis?

DE INDE, Quæritur de ordine naturæ. Et quæretur tria. Primo, An scilicet ordo naturæ sit in divinis? Secundo, An possibile sit esse personal in divinis quæ sit sine ordine tali? Tertio, An non intellecto ordine in divinis, adhuc possibile sit distinctionem personarum esse in divinis?

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS I.

Utrum ordo sit in divinis 1?

Primo ergo quæritur, Utrum ordo sit in divinis? Et videtur, quod non. 1. Si enim accipiantur modi omnes quibus attenditur ordo, sive secundum

novæ editionis.

---

1 Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XX, Art. 7. Tom: XXV hujusce
tempus, sive secundum locum, sive se-
cundum numerum, sive secundum intel-
lectum, sive secundum dignitatem, sem-
per ordo ponit inaequalitatem in his quae
ordinata sunt in eodem naturae ordine :
quod patet per inductionem. In tempore
enim ponit successionem eorum quae
sunt secundum prius et posterius. In
loco ponit separationem. In natura ponit
inconvertibilitatem: quoniam natura su-
perior non convertitur cum inferiori, nec
est par ei in potestate. In intellectu ponit
causam et causatum, quae sunt inaequa-
lia secundum potentatem. In dignitate
ponit praepositionem et suppositionem,
quia inaequalia sunt. Cum ergo summa
aequalitas sit in divinis, videtur quod
nullus ordo possit esse in divinis.

2. Adhuc, Si est ordo in divinis: tunc
ordo ille aut dicit essentiam, aut notio-
netm, aut personam. Non essentiam:
quia ordo non est nisi distinctorum :
essentia autem indistincta est omnino.
Nec personam: ordo enim personarum
est: persona autem personarum non
est: sicut non sunt ordinata ordo, sed
ordo est ordinatorem. Nec potest dicere
notionem: notio enim dicit proprietatem
distinctam: ordo autem non dicit
quid distinctum, sed distinctorum redu-
cionem ad unum.

3. Adhuc, Augustinus in libro XIX de
Civitate Dei: « Ordo est parium dispa-
riumque sua cuique tribuens loca dispo-
sitio. » Si ergo in divinis non est ali-
quae dispositio quae distribuat loca pari-
bus et imparibus, non erit eis aliquid
ordo, per locum a definitione. Sed non
est in divinis talis dispositio. Ergo nullus
est ibi ordo.

4. Si dicatur, quod in divinis est
ordo naturae, et non ordo simpliciter.
Contra : Ubicumque est ordo naturae,
intelligitur distinctio naturae: sed in
divinis natura omnino indistincta est :
ergo nullus est ibi ordo naturae.

3. Adhuc, Si dicatur, quod ibi est
ordo naturae secundum principium quo
alter est ex altero. Contra : Ad princi-
pium secundum naturam sequitur prius
esse secundum naturam: si ergo Pater
est principium Filii in ordine naturae,
sequitur quod Pater prior sit Filio se-
cundum naturam, quod est heresia
Ariana.

6. Adhuc, Cum natura in divinis idem
sit quod substantia et essentia, si est ibi
ordo naturae, videtur quod ibi sit ordo
essentiae et substantiae: quod omnino
absurdum est.

7. Adhuc, Ex aequo et indifferenter et
coequae est natura in tribus personis :
ergo non secundum ordinem aliquem :
et sic in divinis non est ordo naturae.

8. Adhuc, Si est ibi ordo naturae: aut
est ibi secundum ordinem ordinantem,
aut secundum ordinem ordinatum. Non
primo modo: quia quod alter est ex alte-
ro, secundum quod attenditur ille ordo,
ut dicit Augustinus, est secundum no-
tionem, et non secundum naturam. Nec
secundo modo: quia natura in divinis
nec ordinatur a persona, nec ordinatur
ad seipsam: eo quod ordo differentium
est, et natura non differet a seipsa, nec
differat a persona.

Ulterius queritur, Cum ordo sit per-
sonarum, et ordo naturae, in qua ratione
differenti sit naturae, et personarum?
Si quis propter haec dicaret, quod in
divinis non est ordo.

1. In contrarium erit quod dicit Au-
gustinus in libro III contra Maximinum,
quod « in divinis est ordo naturae, quo
alter sit ex altero, non quo alter prior
altero. »

2. Adhuc, Quaecumque secundum or-
ginem sic se habent ad invicem, quod
unum est in ratione principii originalis,
et alterum in ratione mediis originalis, et
tertium in ratione termini terminantis

4 S. Augustinus, Lib. XIX de Civitate Dei,
cap. 13.

IN I P. SUM. THEOL. TRACT. IX, QUÆST. 41.

1. IN I P. SUM. THEOL. TRACT. IX, QUÆST. 41.

fluxum originis, in illis est ordo originis: Pater, Filius, Spiritus sanctus sic habent ad invicem: ergo in divinis est ordo originis. Prima patet per se: quia subjectum causa est praedicati. Secunda probatur ex hoc, quod Pater est principium totius divinitatis, Filius ex Patre principium Spiritus sancti, Spiritus sanctus autem ut terminus communicatae divinitatis, eo quod ab ipse non fluit alter.

3. Adhuc, in quacumque natura pluris sunt, hos melius est esse ordinatos quam sine ordine. Cum ergo melius in omnibus attribuendum sit Deo, et in divina natura plures sint personae, necesse est, quod sint sub ordine; per consequentiam quam in libro II Perihermenias ponit Aristoteles, secundum quam necesse esse sequitur ad impossibile non esse. Dicit enim Anselmus, quod «quodlibet inconveniens de Deo, impossibile est.» Unde cum sit inconveniens plures esse sine ordine, impossibile est plures non esse sub ordine: et sic necesse est plures esse sub ordine.

4. ULTERUS quaeritur, Si in divinis concedatur ordo esse, unde contingit hoc, quod in illo ordine non est prius et posterius, cum hoc videtur proprium ordinis, et generaliter consequens ad ipsum?

SOLUTIO.Dicendum, sicut dicit Augustinus, quod in divinis est ordo naturae, qui dicitur ordo originis, sive secundum relationem originis, quo alter est ex altero, qui cum ordinatis habet distinctionem, sed non habet differentiae gradum, nisi differentia largum naturae pro proprietate distinguente et modum distinctionis importante in auctoritate et sub auctoritate ejus qui procedit, ad eum a quo procedit, sicut probat ultima inducra ratio, quae movit Augustinus ad hoc ut diceret, quod in divinis est ordo naturae.

5. AD PRIMUM ergo dicendum, quod nullo istorum modorum est ordo in divinis: et propter hoc non dicitur ordo simpliciter, sed naturae sive originis, ut per hoc quod dico, naturae, extra naturam ordo extra rationem propriam et primam, ita quod non sit ordo simpliciter, sed naturae sive originis. Sicut extrahitur aliquid extra rationem suam ex affecto opposito, et relinquitur secundum aliquid et non simpliciter. Unde est ibi ordo aliquid, et non ordo simpliciter.

AD ALIUD dicendum, quod ordo non dicit essentiam, nec personam, sed dicit notionem in communi, qua alter est ex altero, et dicit eam confuse, sicut diximus in precedenti quaeuntur de principio, et sub alio modo significandi. Notio enim dicit sub modo significandi distinctionem: ordo autem sub modo significandi reductionem distinctorium ad unum quod est principium communicationis naturae, secundum quod ab uno natura communicatur alteri in quo est, per generationem vel spirationem.

AD ALIUD dicendum, quod Augustinus definit ordinem prout est dispositio inclinans ad locum. Et bene concedendum est, quod talis ordo non est in divinis: sed ex hoc non sequitur, quod nullo ordo sit in divinis: quia negata parte multipliciter dicit, negatur totum.

AD ALIUD dicendum, quod natura in divinis dicitur duobus modis. Dicitur enim id quod est natura: et dicitur natura unde est natura, hoc est vis ex qua pullulat pullulans, ut dicit Aristoteles in V primum philosophiae. Primo modo dicitur natura absolute, et est penitus indistincta in divinis: et hoc modo non est ordo naturae in divinis. Secundo modo natura supponit pro persona, consignificando notionem determinanatem modum pullulationis, quo natura communicatur personæ pullulantæ a persona ex qua fit pullulatio: et sic est in divinis ordo naturae. Talis enim pullulatio naturæ est, et talis natura distinguetur et distincta, et est ratio distinctionis. Sicut enim in antehabitis dictum est, cum dicetur potentia generandi, si gerundivum

Ad 5. Ad alius dicendum, quod principium secundum naturam, non sequitur prius esse secundum numerum, nisi in his in quibus principium secundum numerum est causa per motum, et principatium secundum numerum est causatum per mutationem. Sic autem principium secundum naturam non est in divinis, sed tantum secundum esse ab alicuius sine motu et mutatione in eadem re quae non est prior et posterior.

Ad 6. Ad alius dicendum, quod in argumento illo est fallacia accidentis. Licet enim natura et substantia sint idem in re, tamen secundum modum significandi non sunt idem: et ideo natura prout dicit pullulationem sive principium pullulationis, propter notionem quam significat, receptiva est ordinis distinctorum, quod non convenit substantiae sive essentialis.

Ad 7. Ad alius dicendum est, quod hoc argumentum procedit de eo quod est natura, sed non de natura: unde natura principium est pullulationis. Et si vult dicere, ex aequo, id est, ex eadem proprietate: tunc non est verum. In Patre enim est proprietate illa qua alius est ab eo: in Filio autem proprietate qua ipse est ab alicuius. Coaequae tamen sunt in utroque et ab aeterno. Hae autem coaequitatis ordinem naturae non exclusit, ut sapientissim dictum est.

Ad alius dicendum, quod neutro modo est ibi ordo naturae, secundum quod natura dicit rationem ordinis: principium enim talis pullulationis ratio ordinis est in divinis.

Ad alius quod ulterior quae sequitur, dicendum quod ordo in personis est sicut in ordinatis, in natura autem sicut in ratione ordinis: et sic differenter est in natura et in personis.

Et quae adducuntur in contrarium, procedunt.

Ad ultimum dicendum, quod in divinis non potest esse prius et posterior: quia omne quod est in divinis, aeternum est: et ideo in uno totum simul et perfecte possessum, et in tali nihil est prius et posterior. Et causa hujus est, quia ex principio et principiato non potest intelligi sequi prius et posterior, nisi motu principium sit principium, et mutatione principiatium sit principiatium: et si motus ab utroque auferatur, et relinquatur principium et principiatium, erit ordo habitudinis principii ad principiatum, et e converso, sine priori et posteriori. Exemplum in sole et radice, ubi sol principium est radii sine sui mutatio ne, et radius principiatus, et absque existu de potentia ad actum: et sol et radius sunt simul, non successive.
Membri secundi

Articulus II.

An possibile sit personam esse in divinis quae sit sine ordine tali?

Secundo quæritur, An possibile sit personam esse in divinis quæ sit sine ordine tali?

Et videtur, quod non.

1. Dicit enim Hilarius in libro de Synodus: « Si quis innascibilem et sine initio dicit Filium tamquam duo sine principio, et duo innascibilia, et duo innatae, duos faciat deos: anathemia sit. » Hoc est synodus. Hanc exponit Hilarius sic: « Caput enim quod est principium omnium, Filius: caput autem quod est principium Christi, Deus: sic enim ad unum initiale omnium initium per Filium universa referimur. Filium innascibilem confiteri, impissimum est. Si enim duo innascibiles ponenterur; neuer eorum haberet naturam divinam ab alio, nec ab aliquo alio, et sic non haberet ordinem naturae, secundum quod importatur ordinem naturae ab hoc quod dicitur, qui ab alio. Per innascibilitatem etiam non ordinatur ad post, ut scilicet a quo alius. Non enim necesse est, quod ab innascibili sit alius: quia per nomen non importatur plus, nisi quod innascibili non sit ab alio. » Videtur ergo, quod ordo naturae non permittis duas innascibiles esse.

2. Adhuc, Hilarius, ibidem, « Cum unus Deus sit, duo innascibiles esse non possunt. » Et quæritur, Quae sit ratio hujus, quod ad duos innascibiles sequitur

duos deos esse secundum Hilarum? Videtur enim hoc non esse necesse: essentia enim divina est indivisibilis et indistinguibilis: et unitas essentiae, sicut praehabitum est, non excludit pluralitatem personae sive hypostasis. Cum ergo innascibilem esse, dicit existendi modum singularem in divinis, sicut dicit existendi modum in uno, ita potest dicere existendi modum in pluribus: et sic possunt esse duo vel tres innascibiles.

3. Si quis dicit, quod una proprietas in duoibus esse non potest: quia contra rationem proprietatis est, quod duo quos sit commanis. Hoc nihil est: quia una proprietas distinctiva etiam est in Patre et Filio respectu Spiritus sancti.


Uterius quæritur, Utrum secundum ordinem nature duo possint esse in divinis qui ab alio, ita quod neuter eorum sit ab altero?

Et videtur, quod sic: quia


2. Adhuc, Ea quae sunt in creaturis, exempla sunt ab his quae in divinis sunt. Et hoc probat dictum Anselmi, qui dicit, quod « processio personarum precedit ut causa et exemplar processionis creaturarum. » In humanis autem sic est, quod ab uno procedunt plures, quorum nullus procedit ab alio, non violato ordine naturae. Ergo videtur, quod in divinis similiter possit esse.

Quest. 2. 

Adhuc quaeritur, Quare dicit Hilarius, quod destructo ordine ad unum innascibilem, per unum innascibilem non potest reduci universitas creatora ad unum omnium principium?

Hoc enim non videtur esse verum: quia 1. Sicut est reducere per unum, ita est reducere per duos, dummodo illi duo sint ab uno. Omnis enim numerus, ut in II Arithmeticæ probatur, ad unitatem reductur per binarium: et ita potest fieri reductio ad unum per duo.

2. Adhuc, In libro Fontis vitae dicitur, quod « post monadem est diuinum binarius. » Si ergo quæ in creaturis sunt, exempla sunt ab his quæ sunt in divinis, videtur quod secundum ordinem naturæ post unum primum innascibilem debant esse duo, quorum neuter est a reliquo.

Sed contra.

In contrarium hujus est, quod 1. Si quis ponat duos innascibiles, illi non differunt proprietate: nec possunt differre essentia, quia essentia divina indivisibilis est: ergo nec essentia, nec proprietate differunt. Sed dicit Aristotelis in septimo Topicorn, quod « idem est a quo non differuntia. » Duo ergo innascibiles unus et idem sunt.

2. Si quis dicit, quod possunt esse duo innascibiles: unus qui non ab alio a quo nullus, alius qui non ab alio a quo alius. Hoc nihil est: personæ enim divinae in omnibus idem sunt, in quibus non distinguunt eas oppositionis relatio, ut dicit Anselmus et Boetius. Duo autem innascibiles non opponuntur ad invicem relative per hoc quod ab uno nullus, et ab alio aliqui. Ergo per hoc non distinguuntur ab invicem, et sic remanent unus et idem sicut prius.

3. Si quis dicit, quod Spiritus sanctus per hoc quod ab ipso nullus est, distinguitur a Patre et Filio, disseritur est: fundatur enim super positionem falsi: non enim per hoc distinguetur Spiritus sanctus a Patre et Filio, sed potius per oppositum relationis quo ipse est a Patre et Filio: sed per hoc quod ab ipso nullus, terminus est in ordine naturæ: quia stat in ipso divinitatis emanatio.

Obicitur etiam contra alteram partem quaestionis, qua dicitur duo posses esse qui ab alio, quorum neuter sit ab altero.

1. Ilii enim cum essentiam ab uno accipiant, in essentia different non possunt, eo quod eamdem accipiant essentiam rei: nec proprietas opponuntur, sed potius conveniunt: ergo et proprietas et essentia unus et idem sunt, et non plures.

2. Adhuc, Richardus convenientias ponit ad hoc, quia scilicet inter eos quorum neuter ab altero est, non possit esse summa germanitas: summa enim germanitas ex prima et summa est connexione: hæ autem est ex hoc, quod unus accipit ex altero, et alter dat divinam naturam: et hoc esse non potest inter eos quorum neuter est ab altero: et inter quos non est summa germanitas, non possit esse summa dilectio, et per consequens summa felicitas. Et tales convenientias plures ponit Richardus in libro de Trinitate. Sed rationes vere probantes propositum, sunt quæ inductæ sunt, et extrahuntur ex verbis Anselmi et Boetii.

Ulterius posset quæri de ordine naturæ qui est inter generationem Filii, et processionem Spiritus sancti: sed quia satis patet per ea quæ dicit sunt de generatione Filii, et processione Spiritus sancti, ideo dimittitur.
Soluto. Ad primam partem quæstio-
nis dicendum est, quod supposito ordine
naturæ, impossibile est dicere duos vel
plures esse innascibiles. Si enim dicatur,
requirit duos deos esse, vel plures. Cú-
jus causa est, quod omnis unitas naturæ
in pluribus nulla potest esse causa, nec
intelligi, nisi emanatio naturæ ab uno
principio emanationis illius. Et si natura
in illo divisibilis est, fit una natura in
pluribus ratione, et non re. Si autem in-
divisibilis est omnino, fit una natura in
pluribus re et ratione. Si autem duo in-
nascibiles sint, a neutro emanat natura
in alterum, nec ab uno aliquo in ambos.
Quecumque autem sic duo sunt, quod
necuer eorum refertur ad alterum secun-
dum naturæ communicationem, nec am-
bo ad aliquod tertium, penitus sunt di-
versa secundum naturam. Si ergo duo
innascibiles ponantur, erunt duo dì di-
versi, sicut dict Hilarius. Et quod iste sit
intellectus Hilarii, accipitur ex verbis
suis ibi positis sic : " Duo innascibiles
esse non possunt : cum idcirco Deus
unus sit, cum Pater Deus sit, et Filius
Dei Deus sit, quia innascibilitas sola pe-
nenis unum sit. Filius autem idcirco Deus,
quia ex innascibili essentia natus existat,
hoc est, ex innascibili Patre qui est es-
sentia, in cadem essentia per nativatem
existat."

Ad primum ergo dicendum, quod ratio
illa procedit.

Ad aliud dicendum, quod ratio hujus
jani patuit per expositionem verborum
Hilarii positam.

Et quod dicitur, quod innascibilem es-
se, modus est existendi singularis. Di-
cendum, quod hoc verum est : sed in
duobus vel pluribus esse non potest, pro-
pter rationem in principio solutionis di-
tam : quia scilicet una natura re et ra-
tione indivisibilis, in pluribus esse non
potest, nisi illi secundum originem refe-
rantur ad unum, propter causam que
dicta est.

Ad aliud dicendum, quod una propri-
tas in duobus in quantum unum sunt,
esse potest, sicut Pater et Filius unum
sunt in spirando. Sed innascibilitas non
potest esse in duobus secundum aliquam
communionem quam duo vel plures
possint habere ad invicem ; et ideo etiam
haec proprietas consistit in negatione : et
etiam quando convenit Patri, non conve-
nit ei ut proprietas personalis, quæ sola
facit modum existendi singularem sub
una natura communis, sed convenit ei ut
proprietas personae, quæ secundum ratio-
num intelligendi consequens est ad hoc
esse personale quod est primi patris in
quantum primus est : et ideo innascibi-
litas esse personale non confert, quia non
confert modum existendi singularem in
esse personali.

Ad aliud dicendum, quod innascibilem
esse in una persona dignitatis est, in plu-
ribus confusionis et indignitatis : confu-
sionis, quia auert naturæ ordinem : in-
dignitatis, quia dividit et particulat natu-
ram ut non in quolibet sit secundum
totum esse et posse.

Ad aliud dicendum, quod haec objec-
tio supponit falsum : quia plures innas-
cibles esse, scindit unitatem : aliquem
autem esse nascibilem ab alio, ponit uni-
tatem, dum eandem et totam naturam
secundum esse et posse natus accipit a
generante.

Ad id quod ulterior quæritur, Si scili-
Ad quem, 1.
cet duo possint esse qui ab alio, quorum
neuter ab altero ?

Dicendum, quod subtiliter intuendo
non possent esse. Et de hoc de proces-
sione Spiritus sancti in queestione contra
Græcos sat is dictum est.

Ad id quod objectur, quod in creaturis
sic est, dicendum quod ea quæ sunt in
creaturis, perfecte imitari non possunt ea
quæ sunt in divinis. Creaturae enim di-
viduntur secundum esse, licet procedant
ab uno, et dividuntur secundum propri-
tates et differentias absolutas tam essen-
tiales, quæ sunt magis proprie, quam
proprias, quam etiam communes. In di-
vinis autem nulla divisio potest esse se-
cundum esse substantiale, nec secundum differentias magis proprias, proprias, et communes: sed est ibi distinctio tantum secundum oppositionem relationis originis. Et ideo inter quasquumque personas non distinguunt oppositio talis relationis, illae propter indifferentiam simplicitatis summae remanent una et eadem, unus et idem.

Ad quast. 2. AD ALIUD dicendum est, quod causa dicti Hilarii est, quod omne quod reducitur ad unum principium multorum et diversorum, per idem reducantur in ipsum quod exit ab ipso. Omnia autem quae sunt a Deo existentia per creationem, ab ipso exeunt per Verbum genitum ab eo. Ioan. 1, 3: Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil quod factum est. Per illud ergo verbum unum et idem reducantur. Superius autem probatum est in quostione de verbo, quod in divinis notionaliter dictum non potest esse nisi unum verbum. Qui ergo duo nota verba ponit, destruit reductionem ad unum. Et quod hic sit sensus verborum Hilarii, patet. Sicut enim dicit ibidem, caput omnium, hoc est, principium per quod facta sunt omnia, Filius est: sed caput Filii Deus est, Pater scilicet: et ad unum, scilicet Patrem, omnia hoc gradu et hae confessione referuntur: cum ab eo, scilicet Filio, sumant universa principium, cujus scilicet Filii, ipsa scilicet Pater principium sit.

Ad 1. AD IOD quod objectur de arithmetica, dicendum quod omnis multitudo reductur ad unum per divisionem multitudinis, sicut Gilbertus ibidem ostendit in commento: et ideo non reductur ad binarium ut ibi stet, sed ut ulterior per divisionem reductur ad unum, quod est binarii principium. In divinis autem non potest esse talis multitudinis principium, quod aggregatione suiipsius faciat multitudinem: quia primum principium creaturarum principium est sicut intellectus practicus: et intellectus practicus non est principium, nisi per verbum practicum intra se conceptum et ex se formatur: et illud est impossibile dividir secundum coaptationem quam habet ad intellectum, licet plurificatur in ratione idealis secundum coaptationem quam habet ad ea quae fiunt per ipsum. Quando autem fit reductio in primum principium per verbum, non fit reductio, nisi secundum hoc quod comparatur ad primum: et ideo non fit reductio per ipsum, nisi secundum quod unum est, et non secundum quod plura.

AD ALIUD dicendum, quod post monadem est dias in discretis. In principiis autem primis falsum est. In illis enim est, quod ab uno primo non est nisi unum, ut dicit Philosophi omnes recte philosophantes, et ab uno et secundo in ordine principiorum tertium est. Et hujus exemplar est, quod a Patre Filius, et a Patre et Filio Spiritus sanctus.

Tria quae adducuntur in contrarium, procedunt.

Ad 1 quod objectur contra alteram partem quostionis, omnino verum est et concedendum.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS III.

Utrum non intellecto ordine in divinis, adhuc possibile sit distinctionem personarum esse in divinis?

Tertio quaeritur, An non intellecto ordine in divinis, adhuc possibile sit distinctionem esse in personis divinis?

Et videtur, quod sic.

1. Sicut enim est in imagine, sic videtur in prototypo, sicut dicit Damascenus. In imagine autem est ordo naturae: est enim mens generans notitiam sui,
notitia genita, amor ab utroque procedens. Est igitur ibi ordo naturae: et tamen non est ibi personalis distinctio. Videtur ergo, quod similiter sit in prototypo, quod licet ibi sit ordo naturae, non tamen distinctio personarum.

2. Videtur etiam e converso, quod sic licet distinctio personarum possit esse a quae ordine naturae. Distinctio enim personarum de intellectu suo non dicit nisi singularis existentiae modum, ut dicit Richardus. Singularis autem existentiae modus in multis est in quibus non est ordo naturae. In omnibus enim est quae singulariter existunt in rationali natura, sive habeant ordinem ad unum, sive non. In divinis ergo similiter potest esse, vel ad minus intelligi.

3. Ulterior, Videtur confusus esse ordine, sicut patet in imagine. Dicit enim Augustinus in libro IX de Trinitate, quod «amorem rei cognitae praecedet voluntas rei cognoscendae». Amor autem rei cognitae respondet Spiritui sancto; voluntas autem cognoscendi etiam est amor ad cognoscendum, quod attenuat quis ad inquirendum, ut dicit Augustinus.

Queratur ergo, Cui respondeat ille amor? Videtur, quod non Spiritui sancto: ille enim praecedet generationem cognitionis. Amor autem rei cognitae, qui appropriatur Spiritui sancto, est amor procedens ex cognitione jam genita sive nata, sicut et Spiritus sanctus procedit a Filio. Videtur ergo, quod ante generationem Filii secundum ordinem naturae processus sit cujusdam amoris, qui non procedit nisi a Patre generante sive a mente, cujus processus tamen non sit secundum rationem intelligendi in sinitudine speciei et natura cum generante, nec situ secundum naturae communicacionem, sed secundum voluntatis communicationem, non potest referri ad generationem Filii, quia ante generationem Filii est: nec potest referri ad Patrem, quia Pater non procedit ab aliquo: amor autem procedit a mente sive generante: nec potest referri ad Spiritum sanctum, ut jam habuit est: oportet ergo, quod vel quaternitas sit in Trinitate, vel sit consensus ordo naturae, ut scilicet processio Spiritus sancti secundum ordinem naturae et praecedat generationem Filii, et sequatur.

Ulterior quæritur, Utrum secundum ordinem naturae possit dicit Pater prima in Trinitate persona, et Filius secunda, et Spiritus sanctus tertia?

Et videtur, quod non.

1. Dicit enim Priscianus, quod ista non, primum, secundum, tertium, non mina ordinaria sunt. Ordo autem in divinis, ut dicit Augustinus, non est quo alter sit prior altero, sed quo alter sit tantum ex altero propter ordinem: ergo ordine naturae non potest dici una persona prima, vel secunda, vel tertia.

In contrario hujus est, quod 1. Primum et simpliciter principium convertuntur in omnibus: et principiatum esse ab uno, praecedet et antecedet ad secundum esse: et secundum esse, inferatur ex principiatum esse ab uno: et similiter ex principiatum esse ab uno et uno, sequitur de necessitate tertium esse, ut probant Avicena et Alghazin in metaphysicis suis. Et Aristoteles etiam hoc dicit in epistola quadam de principio universi esse. Cum ergo Pater sit principium non de principio secundum ordinem naturae, Filius principium de uno principio, Spiritus sanctus de utroque principio, uno scilicet et alio, videtur de necessitate sequi, quod Pater in ordine naturae sit prima persona, Filius perona secunda, Spiritus sanctus persona tertia.

2. Adhuc, Hunc ordinem in glorificando personas tota tenet Ecclesia. Beatus enim Hieronymus qui fecit, « Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto, » et Damasus Papa qui confirmavit, et Psalm...
mis annotari fecit, hunc ordinem teneunt.

3. Adhuc, in antehabitis de processione Spiritus sancti probatum est, quod Pater in ordine naturae se habet per modum principii, ut dicit Hilarius: Spiritus autem sanctus in ratione termini: eo quod ab ipso nullus est. Cum ergo Filius sit ab alio, et ab ipso alius, oportet quod habeat se in ratione mediis: quia inter haec duo, qui a nullo a quo alius, et qui ab aliis a quo nullus, secundum rationem intelligendi medius est, qui ab alio a quo alius.

Solutio. Ad primam partem quodsi quis dicendum est, quod si persona in vera ratione personarum accipiantur et in una natura et ratione, non possunt intelligi personae distinctae non intellecto ordine naturae. Non enim in una natura sunt, quae una naturam ab uno non accipiant, ut paulo ante probatum est. Nec sub communitate unius naturae ad esse singulare distincti sunt, qui secundum relationem originis sub illa natura non habent distinctionem secundum supposita. Similiter et converso, si in rationali natura accipiatur distinctio personarum, non potest intelligi ordo naturae sine distinctione personarum propter eandem causam: statim enim in ipsa distinctione personarum intelligitur et qui non ab alio a quo alius, et qui ab alio a quo alius, et qui ab aliis a quo nullus: quod est principium medium et terminus in ordine naturae.

Ad 1. Ad id quod obiectur primo contra hoc, dicendum quod imago in anima, sicut etiam dicit Augustinus non perfecte implet id cujus est imago. Unde, I Sententiarum, distinct. III, dicit Magister, quod « in anima Trinitatis invenitur exemplum, licet exiguum. » Unde mens, intelligentia, et voluntas in anima non sunt personae, sed potentiae et in hoc defect ab exemplari: tamen orco qui est in potentissim comparatis ad habitus et actus, aliquatenus licet longe in-

feriori modo representat ordinem naturae qui est in personis. Unde ratio illa procedit ac si imago Trinitatis in anima perfecta sit, et est in argumento fallacia secundum quid ad simpliciter: procedit enim ab eo quod est secundum quid ac si esset simpliciter.

Ad alium dicentum, quod licet singularis existentiae modi sint qui non sint secundum ordinem naturae, illi modi non sunt nisi singularis individui, et non singularis personae sub una natura distinctae. Singularum enim existentiae modi personales non sunt nisi in natura rationali, ut dicit Boetius: nec distinguuntur, nisi per actum principii concomitantis naturam illam: quem actum semper concomitantur relatio originis: et ideo talis ordo naturae sine distinctione personarum esse non potest, nec distinctio personarum intelligi potest sine tali ordine.

Ad 10 quod ulterior quae sit deconfusio ordine, dicendum quod nec quaternitas est in Trinitate, nec ordo confusus. Amor enim rei cognoscendae sive voluntas, imperfectus est, nec est voluntatis quae sit determinata potestia in anima, sed est cujusdam naturae, quae placentia quaedam est diffusa per omnes potentiass, quae uniuque placet suum objectum et proprius actus: quam voluntatem Graece ὁ θέτων, hoc est antecedentem vocat Damascenus. Augustinus autem vocat eam primum motorem omnium potentiarum animae et universalem: quae voluntas quae communis est et imperfecta, ad nihil distinctum in Trinitate referri potest: et si referatur ad aliquid, refertur ad unitatem voluntatis essentialis que est una tribus personis, quia illa nihil distinctum repraesentat: ideo ex ea non potest referri quarta persona. Et quia Spiritus sanctus est amor distinctus, ideo licet praeclat generationem notitiae secundum rationem intelligendi, non potest ex hoc inferri, quod Spiritus sancti processio praeclata in ordine naturae generationem Filii: et sic non sequitur, quod sit confusus ordo.
Deinde quaeritur de numero qui est in divinis personis.

Et quaeruntur tria.

Quorum primum est, An numeros sit in divinis personis?

Secundum, Quis aut qualis numerus sit in divinis personis?

Tertium, Quantus numerus sit in divinis personis?

\[\text{MEMBRUM I.}\]

\textit{Utrum numerus sit in divinis personis?}

\text{Primo ergo quaeritur, An numerus sit in divinis personis?}

\text{Et videtur, quod non.}

\[\footnotesize{\textsuperscript{1}} \text{ Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXIV, Art. 1. Tom. XXV hujusce novae editionis nostrae.}\]
1. Boetius in libro de *Trinitate*: «Unum vere, in quo nullus numerus. » Cum ergo Deus verissime sit unum, nullus numerus potest esse in ipso.

2. Adhuc, Ambrosius, in libro I de *Trinitate*: «In Deo numquam totalitatem ponimus: quia nec numerus, nec quantitas ibi est." »

3. Adhuc, Cum numerus nutus memeris sit, hoc est, divisionis, ubi divisio non est, ibi numerus non est. In Deo autem nulla potest esse divisio. Ergo nullus numerus.

4. Adhuc, Unum numero, est unum subjecto et substantia, quamvis multas habeat proprietates et accidentia: talis enim multitudo non prejudicat uni numero, nec facit nulla numero. Quod ergo non est divisum per substantiam subjecti, non habet numerum, nec in ipso est numerus. In Deo autem per substantiam nihil divisum est. Videntur ergo, quod ibi nullus numerus sit, licet ibi sint proprietates diverse.

5. Adhuc, Numerus (ut dicunt Pythagoras et Boetius) est acervus ex unitatibus profusus. Ubi ergo non est profusus acervus, non est numerus, a destructione consequentis. Sed cum dicimus, Pater est unus, Filius est unus, Spiritus sanctus est unus, intelligentes, unus Deus Pater, unus Deus Filius, unus Deus Spiritus sanctus, nullus profundit acervus: quia hi tres sunt unus Deus, non tres dix. Ergo ex unitatibus quae sunt in divinis, nullus profundit numerus: ergo numerus non est in divinis.

6. Adhuc, Aristoteles dicit in I *Physicorum*, quod unum est indivisum in se, et divisum ab aliis, et hoc vere unum est: et intelligenti, quod sic essentieliter divisum sit ab aliis. Tale autem unum nullum est in divinis: quia nec sic unus Pater est, nec Filius unus, nec Spiritus sanctus unus. Et ubicunque non est vere unum, ibi non est vere acervus ex unitatibus profusus, qui est numerus. Ergo in divinis non est vere numerus.

Adhuc, Per se ens cum per se ente facit numerum: Socrates enim et Socrates musicus sunt unum, non duo. Relatio autem in divinis est minus quam in alio ens. Ergo multo minus facit numerum, quam accidens. Cum ergo istud non faciat, nec istud faciet, per locum a majori.

8. Adhuc, Licet differentia, ut dicit Damascenus, sit causa numeri: tamen hoc non habet nisi differentia divisiva, et in quantum dividit. Differentia enim communis qua Socrates stans differt a se sedente, non dividit, ideo in numerum non ponit. Cum ergo per relativa nihil differat substantialiter, per relativa nihil simpliciter ponitur in numerum. Dicit autem Boetius in libro de *Trinitate*, quod sola relatio multiplicat Triinitatem. Cum ergo relatio non dividit simpliciter secundum essentiam, relatio hoc quod distinguat, non ponit in numerum, et sic numerus non est simpliciter in divinis.

_In contrarium hujus est:_

1. Dionysius in libro de *Divitis nominibus*, quod Deus est principium et causa et ordo et numerus: propter quod est unitas et supertrinitas.


---

1 S. Ambrosius, Lib. I de Trinitate, cap. 2.
2 S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. ult.
Solutio.Dicendum, quod in Trinitate sive in divinis simpliciter non est numerus sicut in creaturis. Et hujus causa est: quia dicit Aristoteles in IV Physicorum, quod numerum cognoscimus divisione continui, sive divisione communis, quod quasi continuum unit divisa. Omne enim quod in numerum ponit, sub aliquo communi quod secundum se dividit est in numeratis, in numerum ponitur, ut Socrates et Plato duo homines sunt, homo et asinus duo animalia, homo et lapis duas substantias, substantia et accidentes duo entia. Cum enim dicit Damascenus, quod « differentia est causa numeri, » intelligitur hoc de differentia simpliciter, hoc est, de differentia substantialis, quae dividit esse substantialis: differentia enim accidentalis quia non recedit a substantiali uno, non ponit in numerum: Socrates enim et Socrates musicus substantialiter unum est, et non faciunt simpliciter numerum. Unde cum in divinis substantialia uniens personas in personis numeratis non dividatur, Pater enim et Filius non sunt duo, sed unus, non potest in divinis simpliciter esse numerus, sed numerus quidam, scilicet numerus personarum, quae penes quoddam numerantur, et non simpliciter, penes scilicet incommunicabilem proprietatem, qua quaelibet persona tantum possidet substantiali, et habet individuam: talis enim proprietas per hoc quod relatio est, et oppositionem relationis habet, nihil intrinsicorum dividit, quia ad nihil intrinsicorum habet oppositionem. Quod patet: si enim aliquis idem sit pater unius et filius alterius, quanquam habeat oppositas relationes, in seipso non dividitur, sed ipse unus et idem manens est pater et filius, sed dividitur ab extrinsecis duabus, ad quos per duas relations habet oppositionem, per paternitatem enim dividitur a suo filio, per filiationem autem a suo patre. Per quod patet, quod Pater non distinguitur nisi a Filio, et non a substantia divina, et Spiritus sanctus ab utroque. Numerus autem qui simpliciter numerus est, intrinseca dividit et communia substantialiter, ut Socrates et Plato sunt duo homines: et ideo in divinis non potest esse numerus simpliciter, sed numerus quidam: qui eo modo quo distinguuit, in numerum ponit: non distinguuit autem nisi in oppositione ad alium: non ergo in numerum ponit nisi ad alium. Unde Pater et Filius non sunt duo, nisi in quantum Pater opponit Filio, et Filius Patri: in omnibus autem aliis unum sunt.

Per hoc quae dicta sunt, patet solutio ad primam partem quaestionis. Illa enim non probat, nisi quod simpliciter numerus sicut in creaturis, non est in divinis: et non prohibit, quin numerus quidam qui ex oppositione relationis est ad extra, sit in divinis, sicut jam dictum est.

Ad 1o quod objectitur in contrarium, Ad object. 1, dicendum quod Dionysius non loquitur de numero personarum, sed de numero tali qui Deus est, omnia, sicut dicitur, Sapient. xi, 21, disponens in numero, pondere, et mensura. Ubi dicit Augustinus, quod disponit in seipso, qui est numerus absque numero et numerus numerans effectue. Sicut etiam Boetius in prologo Arithmetica dicit, quod « Deus omnia in numero creavit. » Et sicut Plato numerum principium entis esse dixit.

Ad alium dicendum, quod in inferioribus dieb diversitas sequitur numeros propter hoc, quod commune secundum esse dividitur in ipsis, hoc est, commune quod est substantialia ipsis et uniens ea. Et hoc non est in divinis: dividendia enim in divinis sive distinguens non dividunt communem substantialiam, sed determinat et distinguunt ab alio tantum: et ideo non sequitur ea numerus simpliciter, sed numerus quidam, ut dictum est.
MEMBRUM II.

Quis vel qualis numerus sit in divinis personis?

Secundo quaeritur, Quis vel qualis numerus sit in divinis personis?

Et quaeritur, Quis numerus numerans?

1. Videtur autem per Augustinum, quod relatio est numerus numerans in divinis. Dicit enim: «In relatione personarum numerus cernitur, in divinitate naturae quid unum sit, apprehenditur.»


3. Adhuc, In divinis personis, sicut in præhabito membro questionis probatum est, non potest esse numerus per distinguishens ad intus, sed per id quod ponit oppositionem ad extra. Nihil autem ponit tales oppositionem nisi personalis proprietatis, sive relatio. Ergo nihil ponit numerum in divinis, nisi personalis proprietates per oppositionem quam habet ad correlativem.

Sed contra.

1. Quod dicit Boetius in libro de Trinitate, quod «relatio nihil addit ad esse relativi.» In omni autem numero quo numeramus, unum addit alteri. Ergo ratio non potest esse numerus quo numeramus in divinis.

2. Adhuc, Ex cujus unitatibus aggregatio non provenit, non ponit in numerum: ex unitatibus relationum nulla congeta provenit pluralitas vel aggregatio: ergo relationibus non numerans in divinis. Prima pars patet pro se, et per numeri definitionem. Secunda probatur in exemplo. Punctum enim hoc quod principium est a quo fluit linea, et per hoc quod est finis ad quem linea terminatur, et per hoc quod est medium in quo copulantur duas lineas, nullam congestam facit aggregationem vel pluralitatem, sed remanet unum et idem. Si autem relatio hoc haberet per se, quod numerum poneter, tumque ubique haberet: et si ubique non habet, nusquam habet: relatione ergo numerus fieri non potest in divinis.

Ulterius ex hoc videtur, quod non numerus realis, sed rationis solum sit in divinis.

1. Dicit enim Joannes Damascenus, quod «in creaturis commune consideratur ratione, hypostases autem re.» In divinis autem e converso est, quod in divinis commune consideratur, re, hypostases autem ratione. Sed quo consideratur differre hypostases, eo numerantur et in numerum ponuntur: ratione consideratur differre: ergo ratione in numerum ponuntur.

2. Adhuc, Punctum per hoc quod est principium, medium, et finis, non differt re, sed ratione tantum: ergo relatio differentiam non facit nisi rationis, et non rei. Et sic a simili, in divinis inter Patrem et Filium et Spiritum sanctum non erit differentia nisi rationis tantum: et per consequens nec numerus nisi rationis: quia differentia est causa numeri, ut dicit Damascenus.

3. Adhuc, Cum dico, Pater est Deus, Filius est Deus, Spiritus sanctus est Deus, non constituo numerum realem: quia hi tres sunt una res, quae est Deus;
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. IX, QUÆST. 42.


4. Adhuc, Si aliquis dicat, quod propter ordinem naturæ in relatione originis est ibi numerus rei, et non rationis tantum. Videat hoc non esse verum. In imagine enim similitudinis quæ est in anima, ordo naturæ est secundum relationem originis, qua ex mente est intellectus, et ex mente sive memoria voluntas: et tamen haec non differunt re, nec re numerantur, sed ratione tantum: haec enim, ut dicit Augustinus in libro X de Trinitate, sunt una anima, una vita, una substantia, et non differunt nisi ratione.

Sic nunc concedatur, videbitur heresia Sabelliana incidere: quia secundum hoc personæ non differunt nisi ratione, et non re, sed solum secundum intellectum nostrum: et hoc dicit Sabellius.

Solutio. Ad questionem dicendum, est, quod pro certo sicut probatum est, hoc modo quo in divinis est numerus aliquis, ita est ibi numerus numerans, et numerus numeratus. Et numerus numerans, est proprietas personalis per oppositionem relationis distinctus in esse personali, et non in esse simpliciter, secundum quod Augustinus in libro V de Trinitate, dicit, quod « aliquid est esse Patrem, et alium est esse Filium: quamvis idem neutraliter, non masculine dictum, sit Patrem esse, et Filium esse. » Unde sic ut in rebus creatis, in quibus simpliciter numerus est, numerus numerans relatus ad rem est id quod distinguat in esse communi, et faciat unum esse individuum in se, et divisionem ab alio, per hoc quod terminat ipsum in se, et determinat ab aliis: et tale unum additum uni facit numerum in esse in quo ponit distinctionem, et non in esse in quo nullam ponit distinctionem, ut unum quod est Socrates, et unum quod est Plato, sunt duo in esse hominis: quia hoc distinguatur in Socrate et Platonae et ideo sunt duo homines, non unus homo: ita in divinis per modum quod est ibi numerus, numerus numerans est id quod distinguat in esse personali, et facit unum terminatum in se, et ab alio determinatum in esse personali in quantum personale est: et unum et unum facit duas personas, et unum et unum et

1 S. AUGUSTINUS, Lib. X de Trinitate, cap. 2.

2 S. AUGUSTINUS, Lib. V de Trinitate, cap. 5.
unum facit tres personas: sed non facit duos vel tres deos: quia in esse divino
nonnullum ponit determinationem sive distinctionem: esse enim substantia divi-
num non distinguitur nec determinatur proprietate aliqua, ut in antehabitis sæ-
pius determinatum est. Esse autem personale, in quo personæ distinguuntur, est
quod significatur in hoc verbo, est,
quando est tertium adjacens, et non alterum extremorum, quando dicitur, Pater
est persona, Filius est persona, et persona Patris non est persona Filii, et Pater et
Filius sunt duas personæ et non una: quia in esse personali distinguuntur, et
distinguuntur est incommunicabilis proprietas: et per hoc quod est distinguens
in esse personali, est in numerum ponens. Numerus autem numeratus hoc numero,
is pluralitas hypostasum sive personæ.
Unde tria prima quæ hoc modo procedunt, concedenda sunt.

Ad object. 1. An in quod objiciitur in contrarium, dicendum quod ratio nihil addit rei
absolutæ: addit tamen alicui quantum ad modum significandi: quæ tamen modus
significandi esse est in divinis: qui refertur ad esse personale, quod
vere est in divinis veritate relationis et communicabilitatis: et hoc sufficit
in divinis ad numerum aliquem qui est in divinis, licet non sufficiat ad numerum
simpliciter.

Ad object. 2. Ad aliud dicendum, quod alia est relation in divinis, et alia in puncto secundum
quod est principium, medium, et finis. Relation enim in divinis est relation
originis substantialis emanationis unius ab alio: et ideo facit eum quem distinguit,
totam divinitatem incommunicabilis proprietate possidere, et est vere id quod
est substantialia, licet differat per modum significandi, et non distinguat nisi in esse
personalæ: et id in quo ponit distinctionem, ponit in numerum verum et reale
veritate esse personalis et realitate: quia persona est ens ratum et perfectum:
et hoc numeratur in divinis. In puncto
autem secundum quod est principium, medium, et finis, non ponit relationem
ad oppositam rem, sed ad oppositam positionem in continuo, sive ad oppositum
situm: et ideo in puncto non diversum facit ens ratum, ut suppositum a supposi-
to diversum est: sed facit diversum secundum rationem, quæ causatur ex diversitate
situs, ut dictum est, ex quæ provenit diversitas actus puncti, et non
suppositi, secundum quod punctum aliiud est actione principians, copulans, et termi-
minus, nec tamen aliiud supposito vel subjecto.

An in quod ulterior quæritur, dicendum, quod ratio dupliciter dicitur, scilicet
prout est actus ratiocinatoris tanti, et prout est actus rei de quæ fit ratio.
Sicut dicitur universale ratio, non ideo quia tantum fit in nobis, sive in mente
nostra: sed ideo quia est res non in uno absolute accepta, sed quæ in collatione
accipitur, quæ est in multis et de multis: quam collationem facit ratio. Et hoc
modo Damascenus accipit rationem. Et sic ratio ad idem refertur, sicut res quæ-
dam est, quod conferendo accipitur ut unum in Socrate et Platone, et de So-
crate et Platone: et res in qua est et de qua est realiter distincte, accipitur Soc-
crates et Plato. In divinis autem e converso est: quia natura accipitur ut res
eadem secundum esse in Patre et Filio: Pater autem et Filius ut ratione et rela-
tione distincti. Et ex hoc non sequitur, quod personæ non differant nisi ratione
qua sit actus ratiocinatoris. Et hoc igno-
ravit Sabellius.

Et per hoc patet solutio ad sequens. Ad aliud dicendum, quod realiter nihil
agitur in pluralitate, nisi quod realiter distinguitur: esse autem divinum
distinguitur, ut jam habitum est, sed esse personale per oppositionem ad
alterum, et non per differentiam quam habeat ad aliquid quod sit in persona: et
ideo esse personale numeratur ut esse personale, et nihil aliud.
Ad alium dicendum, quod ex ordine naturae numerus est in divinis, in quantum natura principium pullulationis est et emanationis substantialis unius ab alio: eo quod in divinis nihil est per accidens, ut dicit Augustinus, et nihil sumptum, ut dicit Damascenus, sed unusquisque est secundum incommunica-bilis existentiae modum in hypostasi perfectus. In anima autem non est sic. Substan-tiali enim emanatione nonemanat mens de anima, nec intelligenta de mente, nec voluntas de utroque, sed ut potentiae naturales: et in talibus est ordo naturae secundum quid, et non simpliciter: propter quod personas efficere non potest, sed differentiam potentialium in una per-sona quae est homo, et in una substantia quae est anima et vita vel essentia. In divinis autem ordo naturae est secundum perfectissimam rationem naturae, qua perfectissime principium est pullulandi et emanandi, quo alter procedit ex altero: et ideo in divinis constituit perfectissime rem naturae et hypostasim, quam incommunicabili proprietate naturam possideat, perfectissime habet nomen personae et veritatem.

Ad id quod in contrarium objectur, jam solutum est. Sabellius enim dixit personas differre ratione quae est actus racionantis tantum, et non quae est res de qua est ratio.

Ad id quod ulterior quæritur, Quid numeretur in divinis?

Dicendum, quod hypostasis in esse personali in quantum personale est et incommunicabile est: hoc enim est esse Patri per hoc quod Pater est, et esse Filii per hoc quod Filius est, et esse Spiritus Sancti per hoc quod Spiritus sanctus est.

Ad dictum Boetii dicendum, quod hoc non ostendit, nisi quod illa ratio effec-tive multiplicet Trinitatem ut numerus numerans, et non ut numerus numeratus. Et quod dicitur, quod non multiplicat nisi in quantum est multiplex, fal-

445

Ad dictum Augustini dicendum est, quod esse personale et persona non est simpliciter absolutum, sicut patebit in sequentibus: sed intelligitur distinctum incommunicabilia proprietate, quae rationem incommunicabilitatis non habet nisi ex oppositione relationis originis. Quia, sicut dicit Richardus in libro de Trinitate, nec natura permittit, nec intellectus admissit, ut idem sit masculine ille qui est ab alio, cum eo a quo est.

Ad id quod in contrarium objectur, dicendum est, quod licet verum sit quod concluditur, tamen id quod proponitur, caute intelligendum est. Non enim alius est hypostasis et relatio re, sed modo significandi, ut sappius dictum est: et si relationes non essent in divinis quae sunt incommunicabiles proprietates, non esset ponere diversas emanationes et singulares modos existendi, ad quos secon-dum modum intelligendi de necessitate concomitantur incommunicabilia proprietates, determinantibus eos qui procedunt ab his in quibus procedunt: et si intelligenter sine his, impossibile esset, quod differrent ab inveniam, cum hoc solo different per incommunicabilem proprietatem.
MEMBRUM III.

Quantus sit numerus in divinis, utrum scilicet finitus, vel infinitus? Et, si finitus, in quo numero stat ut in termino? ¹

Tertio quaeritur, Quantus sit numerus in divinis personis, utrum scilicet finitus? Et si finitus, in quo numero stat ut in termino?

Videtur autem, quod infinitus.


2. Adhuc, Ad hoc videntur facere convenientiæ superius adductæ de Richardo in tractatu de bono, et tractatu de uno.


5. Adhuc, Unumquodque potentius est in sibi coessentialibus, quam in his quæ sunt diversæ essentiae: quia Deus infinitus est in creando quæ creatæ sunt in diversitate essentiae ab ipso. Ergo multo magis infinitus debet esse in producendo personas quæ sunt ejusdem essentiae cum ipso.

6. Si quis ad hoc dicat, sicut dicunt quidam, quod infinitum esse confusionis est, et non ordinis naturæ: et ideo personæ non possunt esse infinitæ: quia confusio in divina non cadit. Corinthiæ hoc est: quia id quod est de demonstratione potentiarum, non est confusionis, sed potius exigentiarum naturale. Eicit autem Aristoteles in primo Cali et mundi, quod potentia activa non demonstratur perfecte nisi in ultimo et maximo in quo est virtus ejus, et ultra quod nihil potest: sic ut et potentia passiva non demonstratur, nisi in ultimo et minimo in quo est virtus passionis ejus, et ex quo ut ex principio infertur omnis passibilitas ejus. Et dat exemplum: quia si aliquis patitur ab uno quod minimurus: est, statim infertur, quod patitur a dōcibus, et sic in infinitum. Et si aliquis potentia activa potest in centum quod maximum est, statim infertur, quod potest in nonaginta et in octoginta, et sic in infinitum. Cum ergo potentia principiandi in Deo sit infinita et activa, videtur, quod virtus ejus


² S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. IX, QUÆST. 42.

non demonstratur nisi producat infinitos.

In contrarium hujus est quod disputatum est supra in tractatu de generatione Filii, et in tractatu de ordine naturæ, ubi ostensum est, quod producitio personarum stat in tribus, quorum unus est principium, et alter medium, et tertius in ratione termini, in quo stat productio non ex impotentia quæ sit in ipso, sed ex hoc quod in ordine naturæ in ratione termini est, ex ratione proprietatis qua distinguetur a Patre et Filio.

Solutio. Dicendum est, quod nec sunt, nec esse possunt in divinis nisi tres personæ. In illis enim sufficientia perfectionis est, bonitatis, virtutis, et charitatis, delectationis, iucunditatis, et amicitiae. Et haec omnia in praehabitis ostensa sunt. Si enim attenditur ordo naturæ, perfectio in tribus est, in principio, medio, et fine. Non enim sunt nisi duo principia communicationis, natura scilicet, et voluntas. Si natura attenditur, multiplicari non potest nisi in tres, scilicet in eum qui pullulat ex seipso, et in eum qui pullulat ex alio, et in eum qui pullulat tantum ex alio passive: sive in eum qui product non productus, et in eum qui product productus, et in eum qui productur non producens: sive secundum verba Augustini, «a quo alius qui non ab alio, a quo alius qui ab alio, et qui ab alio a quo nullus.»

Si enim dicatur, quod est quartus, qui nec est ab alio, nec ab ipso alius, ille non potest esse in communicatione naturæ: in eadem enim natura non est secundum communioinem, nisi qui vel dat naturam, vel accipit: non enim habet communionem in natura, nisi accipientem eam ab alio, vel dans eam alii, vel utroque modo. Si autem diceretur, quod essent duo dantes, et non accipientes, illi proprietatem non different, sive specie: nec materia different, quia materia non potest esse in divinis: nec essentia different, quia essentia in divinis nec dividitur, nec distinguetur: et sic sequeretur, quod penitus idem essent et una persona. Idem enim est, ut dicit Aristoteles in VII Toporum, a quo non differt differentia. Penitus eodem modo probatur, quod si essent duo vel plures qui ab alio a quibus eli, quod essent una et eadem persona et proprietate et essentia. Et eodem modo probatur, quod si duo vel plures essent qui ab alio a quibus nulli, quod essent una et eadem persona.

Si autem diceretur, quod essent plures dii in diversitate essentiae, sequeretur, quod non essent in uno et eodem ordine naturæ. Et ideo dixit synodus Nicæana, quod si quis dicit duos innascibiles, duos faciens deos, anathema sit. Sic enim dicens, ut dicit Hilarius, destruit ordinem naturæ ad unum, et per consequens diversos esse deos ponit.

Similiter perfectio communicationis voluntatis in tribus est, et non in pluribus, scilicet in uno qui diligat eum qui ab ipso est, et in uno qui diligat eum a quo est, et in uno qui est nexus amorum: et si ponatur duo vel plures diligentes eos qui ab ipsis sunt, vel diligentes a quibus sunt, vel qui sunt nexus amorum, probabitur, quod omnes illi idem sunt, sicut prius probatum est, cum nec formalem nec materialem nec essentialem habeant differentiam. Et sic patet, quod utriusque communicationis perfectio in tribus est. Hoc enim patet per verba Augustini: «Omnis enim multitud quæ procedit ab uno principio, per eadem principia reducitur per quæ exit ab ipso. Exit autem omne quod exit ab intellectu agente per principium efficius, per formam qua fit, et per spiritum qui formam invehit ei quod fit. Si autem reducitur, oportet quod spiritu apprehendatur, et spiritu ordinetur. Di- co autem spiritu, quem concepit ex primo faciente. Et oportet ut formam qua exivit, sequatur, et sic in principium unde exivit, reducatur.» Sic ergo in tribus omnis faciuntis et omnis reductionis est sufficientia. Communicationis er-

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod infinitus numerus confusionis est et superfuitatis: et ideo esse non potest. Licet enim infinitum potentia sit in quibusdam causatis, tamen actu numquam est, et in ordine causatum nec est, nec esse potest. Quidquid autem in Deo ponitur, sicut in ordine causa ponitur, et non sicut in ordine causati,

Ad 2. Ad alius dicendum, quod convenien
tiae supra adductae non probant, nisi quod solitudo non potest esse in divinis, et quod sufficientia communicationis est in tribus.

Ad 3. Ad alius dicendum, quod illa ratio procedit ac si Pater principium sit motu et sui divisione et per vices temporum: et hoc falsum est. Unde ratio illa nihil probat in divinis.

Ad 4. Ad alius patet solution per idem. Sol enim non est principium generationis et corruptionis, nisi per motus accessus et recessus: quod in sphaera circuli recti fieri non potuit, qui secundum angulos rectos sphaerales secaret horizontem: et ideo oportuit, quod fieret secundum angulos circuli obliqui, qui horizontem securunt, secundum angulos acutos et obtusos. Nihil autem talium est in divinis: sed idem eodem modo se habens, semper facit idem, et ab aeterno.

Ad alius dicendum, quod in hoc infinitas notatur producentis: quia de se producit alium qui infinitus est essentia et potentia sicut ipse, et non in hoc quod infinitos numero producat. Talis enim productio non sine divisione fit: divisio autem non convenit nisi materia et continuo: unde Aristoteles in IV Physicorum dicit, quod infinitum in numero causatur ex infinito et continuo. Talia autem in divinis esse non possunt: quia talis infinitas materialis est et infirmi.

Ad alius dicendum, quod dictum illo
tum bene dictum est.

Et ad objectionem dicendum, quod multiplication in infinitum, non demonstrat aliquam potestiam activam vel virtutem ejus: sed cum multitudo in infinitum causetur ex divisione in infinitum, demonstrat infirmitatem et defectum materialis principii: sed actus infinitus in essentia et potentia, sicut Filius et Spiritus sanctus, qui sunt actus nihil potentiae habentes sive imperfectio, demonstrant infinitam potentiam producendam eos. Et ideo Philosophus dicit in libro de Causis, quod «omnis virtus unita magis est infinita, quam multiplicita.»

In quod adductur in contrarium, con- A d al ceditur.
TRACTATUS X.

DE USIA, USIOSI, HYPOSTASI, ET PERSONA.

Deinde quæritur de hoc nomine quod est persona.
Et quæruntur in communi tria. Quia enim intellectum personæ præedit intellectus usiæ, usiosis, et hypostasis: ideo primo quærendum est de his tribus.
Secundo, de persona, Quid significet, vel quid prædicet in divinis?
Tertio, quærendum est de veritate personarum, Utrum scilicet veræ sint personæ, vel non?
Circa primum horum quæruntur duo, scilicet primo de usiosi, et secundo, de hypostasi.
Cum enim civitas sit essentia, et de essentia in antehabitis satis dictum sit, de usia quærere non oportet.

QUÆSTIO XLIII.

De usiosi et de hypostasi.

MEMBRUM I.

De usiosi, qualiter distinguatur in divinis?  
De usiosi autem primo quærendum

est, Qualiter ipsum et alia tria secum distinguantur in divinis?
Et ponamus primo distinctionem eorum qui fuerunt ante nos.
Dixit enim Praepositivus, quod « alia est substantia subjecta, et alia est substantia subjecti. » Substantia subjecta est prima substantia, quæ est subjectum, quæ scilicet primo et principaliter et ma-

xime dicitur, ut dicit Aristoteles in Prædicaments. Substantia subjecti, substan-
tialis proprietas est ejusdem substantiae, hoc est, secundae substantiae cui subscript prima. Et hæc est triplex, scilicet genera-
alis, specialis, et individualis. Generalis, quæ tantum genus est, quæ scilicet Socrates est substantia. Specialis, quæ tantum species est, quæ Socrates est homo. In-
dividualis, quæ nec genus, nec speciem, sed individuum tantum constituit, ut quæ Socrates est Socrates: et hæc ficto no-
mine dicitur Socrates. Et pro his dicitur in Graeco quatuor esse nomina, scilicet oœsia, quæ generalis substantia est. Et φύσεως, quæ specialis substantia sub-
jecti est. Ἴπτασεως, quæ individualis est substantia. Ἰτόταρτος, quæ est substantia subjecta.

Sed quia in divinis nec genus, nec species est, nec individuum propriæ: ideo aliis non placuit ista distinctio. Et dixerunt, quod oœsia in Graeco sive essentia in Latino, est idem quod prima for-
ma, simpliciter faciens esse, et non esse hoc. Dicit enim Boetius in libro de Heb-
domadibus, quod « omne quod est, ab alio habet quod est, et ab alio quod hoc est. » oœsion sive subsistentiam dixer-
unt esse formam generalem vel specialis, qua id quod est hoc est, ut animal-
itate animal est, et humanitate homo est. Et hi dixerunt, quod oœsion sive subsistentia dicitur esse id quod est, sive subjectum, prout sua substantialis vel specialis forma est quod non indigens ac-
cidentibus ut sit: et quia subjectum dicit, ideo translatum est quandoque ad significantum personas, sicut Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres subs-
istentiae, id est, tres vere substantes personaæ, nullo alio indigentes ad hoc quod sint. Usia vero quia subjectum non dicit, nec quod est, non translata est ad significandam personam, sed simpliciter naturam significat. Unde quamvis Pater sit usia sive essentia, Filius usia sive

essentia, Spiritus sanctus usia sive es-
sentia: tamen hi tres non sunt tres, sed
una usia et una essentia. Substantiæm vero
dicunt, quod subjectum est, quam
Græci ἰπτάσεως vocant, quod interpretati-
tur suppositum, ec quod ut res naturæ
sub communi natura posita est, et sicut
dicit Avicenna, est ens in se completum,
et alteri occasio existendi in eo: subject
enim accidentibus. Et ideo hoc etiam
dicunt esse translatum ad supponendum
pro personis. Quia sicut substantia qua
est subjectum, substrat naturæ communi,
ita persona: et sicut substantia qua est
persona, substrat accidenti, ita persona
proprietati. Ἰπτάσεως autem sive persona
proprie dicitus est homo larvatus, ut dicit
Boetius in libro de Duabus naturis in una persona Christi, quod histriones
in comedia et tragedia personas her-
rourum sive heroicas, sive viros sive mul-
lieres, ut Simonem, Cremetem, Hecu-
bam sive Helenam, larvis pictis ad sim-
itudinem faceretur illarum personarum
et sibi ante faciem circumlagitatis repres-
sentabant: et facta earum heroica cano-
bant carmine. Propter quod personam
dicebant transumi ad significandum hy-
postasim discretam proprietatem dignitatis
alicujus ab aliis hypostasisibus sive indivi-
duis. Et ad hoc Boetius inducit ratio-
nes duas: unam ex compositione voca-
buli, aliam ex accentu. Ex composicio-
nis: quia componitur a πρες quod est
ante, et Ὠψ quod est facies, quasi ante
faciem vel affectiones. Affectiones enim
sive anterior, lacus, larva est. Accentu
vero: quia in Graeco dicitur πρότασων, in
Latino persona, circumflexa penultima:
e quod canentes inter os proprium et
os larvæ brevi vel acuto sono uti non
poterant, sed circumflexo.

Contra hanc autem distinctionem mul-
tricipiter obiectitur.
1. Dicit enim Augustinus in libro VII
de Trinitate: « Subsistere vel substare
dicitur de rebus in quibus est aliquid vel
alia quæ sunt in subjecto ut acciden-
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. X, QUÆST. 43.

Sed in simplici natura divina nihil est ut accidens. Ergo in divinis non potest esse subsistentia, vel substantia, sive usiosis, vel hypostasis.


3. Adhuc, Cum hypostasis sit idem quod substantia secundum istos, si conveniens esset distinctio eorum, sequetur quod sicut Pater et Filius et Spiritus sanctus dicuntur tres hypostases, ita differentur tres substantiae: et hoc est contra Augustinum in libro VII de Trinitate, sic dicentem: «Tam substantia quam essentia utrumque ad se dicitur non relative. Unde hoc est Deo esse quod subsistere. Et sicut una essentia Catholica dicitur, non tres, Pater et Filius et Spiritus sanctus: ita una substantia dicitur Pater et Filius et Spiritus sanctus, non tres substantiae.»

Propter hoc dixerunt quidam alii, aliter distinguentes ista quatuor. Dixerunt enim, quod essentia sive oœ̄sia significat ens nec distinguibile, nec distinctum ex se vel ex alio. Subsistensia sive oœ̄sionis significat ens ex se nec distinctum, nec distinguibile, sed ex alio distinguibile. Substantia vero sive oœ̄stas significat ens ex se distinguishibile, sed non distinctum. Personae autem sive πρόσωπων significat ens ex se distinguishibile et distinctum. Et ideo dicunt, quod essentia sive oœ̄sia numquam stat pro personis, nec numeratur, nec recipit notioalem distinctio-

1 S. Augustinus, Lib. VII de Trinitate, cap. 5.

Sed contra.

1 In divinis nihil est in potentia: ergo nihil est ibi distinguishibile. Dicunt autem isti, quod sic differunt substantia et substantia et persona. Distinctio ergo eorum nulla est.


3. Adhuc, Cum haec in Scriptura sacra non inveniantur, et dicat Dionysius, quod universaler non est nobis audendum aliquid dicere de divinis, praer ea quae in sacris eloquis sunt nobis promulgata, videtur quod ista nomina non sunt ponenda in divinis: eo quod dicit Apostolus, I ad Timotheum, vi, 20: Timotheo, depositum custodi, devitans profanos vocum novitates, et oppositiones falsi nominis scientiae.

4. Adhuc, Contra omnes distinctiones videtur esse quod dicit Boetius in commento super prædicamenta, quod «usia materia est, usiosis forma, hypostasis autem compositum.»

Ulterius quæritur, Utrum nomen subsistentiae vel oœ̄sionis sit essentiale, vel personale?

Videtur autem, quod essentiale.

1. Dicit enim Hieronymus in expositione Catholicae fidei, quod tres personas, vel ut Græci ponunt ὅπερτάς, id est, sub-

2 Idem, ibidem, cap. 4.


Et si obijicetur, quod Graeci dicunt tres substantias sive tres hypostases. Dicen-
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. X, QUÆST. 43.

جم، quod Græci accipiant hypostases pro persona.

Ad uti ergo quod objicitur contra distinctionem Præpositivi, dicendum quod Præpositivus noluit, quod genus et species et individuum proprie essent in divinis: scivit enim, quod universale et particulari propter indifferentiam maximæ simplicitatis in divinis esse non posset: Sed quia in universali duo sunt: unus quidem quod est in multis, et hoc quidem nobilitatis est et perfectionis: aliter quod est de multis, et hoc ignobilis est, quia per hoc ininitur alteri ut subjecto. Et ratione primiti dicit generaler Præpositivus quod in omnibus est suis suppositis: speciale autem in eo quod specie differat ab alio, sicut Pater specie proprietatis differat a Filio: individuale autem quod est in uno solo: quæ licet re non differant in divinis, differunt tamem modo significandi. Et hæc est intention Præpositivi.

Ad distinctionem secundum dicendum, quod satis conveniens est.

Ad ib quod primo objicitur in contraarium, dicendum quod Augustinus accipit proprie substitere, scilicet quod secundum suppositum sistent aliiad ens in seipsam ut sit: hoc enim est accidens. Unde accidens potius est esse quam essentia, ut vult Aristoteles in nono primæ philosophiæ. Et hoc modo non est in divinis, sed potius transferunt ad divina, prout determinabile est proprietate cujus esse non sint: quia proprietas substantia est in divinis, sed habet eam in se sicut determinantia habet determinans: et sic in divinam transferunt prædicationem.

Ad alius dicendum, quod cum dicitur sub, sicut substantia vel suppositum, præpositio sub non notat inferioritatem ad superius aliud secundum rem, sed secundum modum significans tantum, sicut commune rei dicitur supra, et discrete et determinantia dicitur sub: cum tamen re idem sint determinantum et commune. Unde per sub et supra non notatur nisi diversus modus significandi habens et habitum. Et si objectur, quod Augustinus dicit quod «Pater et Filius non differunt natura, sed causa et gradu.» Et, libro III contra Maximum dicit, quod «different ordine naturæ: nam ubi ordo est, ibi gradu est.» Dicendum, quod nullus gradu est in Trinitate, ut dicit Hieronymus. Dictum autem Augustinus intelligitur de gradu secundum scilicet modum intelligendi, et non secundum rem. Inter ea enim quorum unum intelligitur sine alio, et alterum non sine alio, gradu est intelligendi. Et talis gradus in intelligendo est inter Patrem et Filium. Pater enim ut innascibilis sine Filio intelligitur. Filius autem sine Patre intelligi non potest. Causam autem vocat Augustinus auctoritatem Patris ex generatione.

Ad alius dicendum, quod substantia dicitur ut substans in seipsa sive substantes, nullo indigenæ ad hoc quod sit. Et hoc modo substantia una est trium personæ. Et hoc modo accipit eam Augustinus, et sic accidens non est substantia, et proprietas non significatur ut substantia. Dicitur etiam a substare proprietati determinans: et sic trahitur ad standum pro persona: et sic dicuntur tres hypostases, et tres substantiae.

Ad distinctionem tertiam dicendum, quod satis subtiles est et bona. Et quod dicitur ens nec distinguibile nec distinctum ex se vel ab alio, significat primum simplex, quod nullo sibi adveniente distinguetur vel determinantur, sicut et ipsum ens non determinantur ab aliquo, ita quod cum ipso in numerum ponatur: sicut et essentia divina nec cum persona, nec cum proprietate numeratur. Persona enim est essentia, et proprietas est essentia, sicut et ens se habet ad ea de quibus praedicatur. Et quod dicitur substantiam esse ens ex alio distinguibile, intelligent substantiam secundam, quæ est in generebus et speciebus, quæ quidem ens distinctum et determinantum non ex se,
sed ex aliò, quod est differentia constitutiva sive generis sive speciei. Genus enim generalissimum quamvis non habeat differentiam extra se quæ sit divisa superioris alicius et sibi constitutiva, tamen intra se oportet, quod habeat differentiam qua ab aliis generibus determinetur et distinguatur, et ratione hujus dicitur subsistentia, quia non fluit ad alium ut sit: et per hanc convenientiam quia substantia alicui determinanti se, quando transmutur in divinam praedicationem, praepositione notionali vel actu notionali potest trahi ad standum pro persona, ut cum dicitur, subsistentia de subsistentia, vel subsistentia generans, vel subsistentia genita. Et sic quidem distinguitur, sed in distinctis non numeratur proprium locundo, sicut Deus de Deo, et Deus generans, et Deus genitus: sic enim dicendo, Deus qui est subsistentia, determinatur quidem praepositione notionali vel actu, non tamen numeratur in distinctis: non enim sunt tres dii, sed solum unus Deus.

Et si inventur, tres subsistentiae, ab aliquo Sanctorum dictum, resolvenda est locutio, ut abstractum ponatur pro concreto, sicut tres subsistentiae, hoc est, tres substantias personae. Tales enim locutiones non sunt extendendae: emphaticae enim sunt et figurative.

Et quod dicunt, substantiam significare ens ex se distinguibile non distinctum, volunt dicere, quod ex se, hoc est, ex seipso distinguibile sit, secundum quod ex se, hoc est, ex propria ratione significat ens distinguibile. Substantia enim secundum suum nomen, subjectum vel suppositum significat, quod apud Aristotelem vocatur prima substantia: et hoc est quod et substratum naturae communis, et subjectibile est accidentibus. Unde substratum et essentiae et subsistentiae, et ad hoc habitu habitationem, qua habitudo si consideratur ex parte suppositorum, est plurimum habitum ad unum: et sic accipitur a Graecis qui dicunt tres substantias. Si autem consideratur ex parte naturae cui substant supposita, et qua habent esse ipsa supposita, et habent ut sint et substantiae sint, tunc non potest numerari: quia hoc non est nisi unum: et hoc considerant Latini, qui ad vitandum haeresim Arii nondicere tres substantias, ne id quo sunt et quo substant in seipsis et subsistent personae, numerari credatur in personis, sicut numeratur in personis creatis secundum esse naturae communicis.

Petrus enim et Paulus et Joannes tres homines sunt, non unus homo. Unde proprissime loquentur Latini et caute.

Quod autem dicunt de προτεστάτη sive persona, planum est per antedicta. Illud enim significat ens distinctum discretivum propriate.

Ad id quod objicitur in contrarium, in dicendum est, quod in divinis nihil rea-liter est in potentia: quia totum est actus quod ibi est. Sunt tamen quaedam nomina in divinis, qua secundum proprietates nominum secundum modum significandi quod nostrum intellectum dicunt distinguibile, non distinctum. Dicunt enim suppositum, non cointellectum propriate distinguente: et sic hypostasis dicit distinguibile, persona autem distinctum.

Ad alium dicendum est, quod in creativis propter compositionem est universale et particulare secundum rem. Universalis ex parte naturae communicis, particularis ex parte rei naturae sive suppositi. Et haec in divinis propter omnimodam simplicitatem esse non possunt. Quod vero modus significandi provenit ex habitu diversa, et non ex re diversa, qua siclicet aliquis se diversi modo habet ad naturam communem, et ad propriatem, et illa habitudo multipliciter variatur: propter hoc pluribus modis oportebat significari hoc in divinis. Et ad hoc significandum accommodata sunt ista quatuor nomina, sicut in praebitatione dictum est. Significatur enim commune ut simplex, vel ut in habente, et in habente vel per aptitudinem quam habet ad commune, vel per habitudinem quam
habet ad proprietatem secundum solam habitudinem vel secundum actum, qui modi significandi uno nomine vel duobus exprimi non poterant.

Ad 1. Ad aliquid dicendum est, quod licet hæc in canone Bibliæ non inveniantur expresse, tamen eliciuntur ex his quæ expressa sunt in canone: et necessitas importunæ instantiæ haereticorum cogit illà accommodare ad expressionem veritatis. Propter quod non reputantur profanae vocum novitates.

Ad 2. Ad in quod obiicitur de Boetio in commento super Predicamenta, dicendum est, quod Boetius ibi aliter hæc nomina accipit. Vocat enim materiam materiale, hoc est, primum genus subjectum formabile differentis et distinguibile propriis et accidentibus, et hoc vocat ὅσια. Hoc enim in potentia est ad formationem propriorum et differentiarum. Et vocat ὅσια differentia formarum. Hæc enim est differentia specifica, prout significatur ut universale, et non ut forma totius. ἵπποται autem sive substantia propter hoc dicit esse compositionem: quia ambas istas habet compositiones, scilicet et primum formalis, et per differentiam formati, et individuantis et accidentis proprii: quæ quia in divinis non sunt nisi secundum modum significandi, ideo sub tali assignatione non poterant transumi ad divina. Et ideo Boetius sub alio modo significandi determinavit de his nominibus in libro de Duabus naturis sub una persona Christi.

Et per hoc patet solutio ad dictum Hieronymi et ad dictum Boetii.

Ad 3. Ad object. Ad in quod obiicitur in contrarium de Richardo, quod ipse accipit substantiam secundum quod praepositio sub dicit habitudinem suppositi ad proprietatem. Et sic verum est quod dicit: hoc tamen dicit substantia secundum proprietatem nominis: non enim dicit nisi ens in se subsistens nullo alio indigenus ut sit. Unde nomen essentiale est, quod tamen ex adjuncto trahitur ad standum pro persona.

MEMBRUM II.

De hypostasi.

Secundo, Queritur de hypostasi.

Et quærentur duo, quid scilicet sit hypostasis, et qualiter se habeat ad proprietatem distinguendum?

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS I.

Quid sit hypostasis secundum definitionem?

Ad primum sumatur definitio quæ consuevit ponit, hæc scilicet, « Hypostasis est substantia cum proprietate. »

Et videtur hæc definitio inconveniens esse.

1. Cum enim dicitur, substantia cum proprietate, si utrumque illorum est de intellectu hypostasis, aut ex æquo et se-

novæ editionis nostræ.

Cf. Off. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXIII, Art. 1. Tom. XXV hujusce

2. Et si hoc: tunc quaeratur, Quid dicat substantia? Aut enim dicit quo est, aut quod est, aut hypostasim, quae est sicut compositum.

Si quo est: tunc sequitur, quod quo esse sive essentia determinatur proprietate: et si determinatur, distinguitur: et si distinguetur, ab aliquo distinguitur de quo non praedicatur. Et hoc est valde inconveniens. Ostensum est enim in praehabitis, quod commune quod est essentia, praedicatur tam de personis, quam de proprietatibus essentiali praedicatone.

3. Si autem dicit quod est, cum in divinis non sit quod est materiale, opor-tebit quod illud quod est, sit idem quod qui est, et sit absolutum, et sic idem in tribus: et sic quod est cum paternitate acit personam Patris, et cum filiatione facit personam Filii, et cum spiratione personam Spiritus sancti. Idem ergo videtur substare diversis proprietatibus: quod (ut dicit Anselmus) etiam intellectus non admittit: quia sic sequeretur, quod idem masculine qui designatur per qui est, esset Pater, Filius, et Spiritus sanctus.

4. Si autem dicitur, quod substantia dicat hypostasim quae est sicut compositum: tunc sequitur, quod idem ponatur in definitione suippsius, quod iterum inconveniens est.

Adhuc, Quis est vel qui est Pater, non est qui est Filius, licet quod est Filius. Cum ergo dicitur, Pater est hypostasis, Filius est hypostasis, Spiritus sanctus est hypostasis: si hypostasis dicit qui

1 S. J. DAMASCENUS, Lib. I de Fide orthodoxa, cap. 6.

est, tunc nomen hypostasis non praedicatur idem in Patre et Filio et Spiritu sancto. Ergo non praedicatur univocae de ipsis hypostatismus. Univoca enim sunt, ut dicit Aristoteles in Predicamentis, quorum nomen unum, et ratio substantiae diversa.

ULTERIUS quaeritur de alia definitione quam dat Damascenus, sic: «Hypostasis est substantia cum characteristicis idiomatisbus, hoc est, cum distinctivis proprietatibus.» Et ex hoc videtur, quod

1. Hypostasis dicit essentiam aliqua addito: et sic intellectus hypostasis non est simplex.


IN CONTRARIUM hujus est, quod

1. In divinis sicut essentia est una in tribus personis, ita substantia una non multiplicata. Sed si hypostasis dicit substantiam, tunc sequitur, quod dicat eam in rectitudine, sicut homo dicit animal. Unam enim non dicit alterum, nisi actu.
et intellectu sit in ipso secundum primum modum dicendi per se. Et si hoc conceditur: tum sequitur, quod multiplicato uno, multiplicabitur reliquum, ut homo est animal, duo homines duo animalia; sed hoc falsum est: quia in divinis tres sunt hypostases, et una substantia non multiplicata.

2. Adhuc, Boetius in libro de Duabus naturis in una persona Christi: «Persona est rationalis naturae individua substantia.» Rationalis naturae obliquo venit in definitionem persona: non ergo significatur nec dicitur nomine personae. Si enim diceretur nomine personae sicut animal nomine hominis, sicut non dicitur, homo animalis, sed animal: ita non diceretur, persona rationalis naturae, sed rationalis naturae. Cum ergo substantia eodem modo se habeat ad hypostasim, quo rationalis natura ad personam, videtur quod hypostasis non dicat substantiam, sed aliquid substantiae: et sic utrque definitio nulla est: et sic non est substantia cum proprietate, nec est substantia cum characteristicis idiomatisbus, nec dicit substantiam aliquo adido.

3. Adhuc, Si dicatur, iste homo, iste dicit hypostasim, homo autem dicit substantiam quae est hypostasis: et si utrumque istorum resolvatur in sua principia, iste sive hypostasis resolvetur in corpus et animam sicut in materiam et formam, homo autem in genus et differentiam, et sic principia eorum diversa sunt. Quae autem diversa sunt, horum nonum non significatur in altero, nec dicitur dicto altero. Essentia ergo non dicitur in nomine hypostasis, per locum a suo superiori.

4. Adhuc, Si hypostasis dicit essentiam aliquo addito, id additum aut est commune, aut particulare. Si commune, commune communi additum non facit particulare: dicit autem Damascenus, quod «hypostasis particulare est: » ex illis ergo hypostasis non constituitur. Si particulare: aut dicit alium particulare ab hypostasi, aut idem. Si alius ab hypostasi, hoc commune non est factum particulare, sed alio particulare et propro: et iterum quæratur de illo, unde factum sit particulare, et ibitur in infinitum. Si eodem: tum igitur diffinitur per seipsum, quod est inconveniens.


IN CONTRARIUM tamen sunt rationes abbatis Joachim et aliorum quorumdam antiquorum: et sunt praecipe duae.

1. Una est, quod quando aliquid per prædicationem attribuitur alteri per substantiam, et non secundum accidentes, supposito uno, supponitur alterum. Cum autem dicitur, hypostasis est substantia, substantia attribuitur per prædicationem hypostasi, et non secundum accidentes. Ergo supposita hypostasi supponitur substantia.

2. Secunda est, quod quæcumque duo secundum omnimodam indifferentiam se habent ad invicem, supposito uno supponitur et alterum. Cum autem dicitur, hypostasis est substantia vel essentia, omnimoda indifferentia est inter hypostasim et essentiam sive substantiam. Ergo supposta hypostasi, supponitur essentia sive substantia. Et hic eadem ratione dicit abbas Joachim, quod id quod attribuitur essentiae, attribuitur hypostasi, et e converso. Unde dicit, quod sicut hypostasis generat et generatur, ita essentia generat et generatur.

3. Adhuc, Si hypostasis dicit essentiam aliquo addito, videtur essentia ma-
joris esse simplicitatis, quam hypostasis: quod enim cadit in intellectu alterius, simplicius est illo: unde si hypostasis dicit essentiam aliquo adito, essentia cadit in intellectu ejus, et ita simplicior est.

In contrarium hujus est, quod secundum Philosophos major est unitas particularis, quam universalis: quia unitas universalis est in multo et de multis, unitas vero particularis est in uno et de nullo: quia dicit Aristoteles in libro de Prædicamentis, quod de prima substantia nulla erit prædicatio. Videtur ergo, quod major sit unitas hypostasis quam essentia: essentia enim in multo est et de multo, hypostasis autem cum sit individua, ut dicit Boetius, in uno est, et de nullo. Et sic major est unitas, et per consequens major videtur esse simplicitas.

SOLUTIO. Dicendum, quod hypostasis dicitur ab in quo quod est sub, et præs. positio: et ideo hypostasis est idem quod suppositum secundum nominis rationem, et sicut dictum est in præhabitis, cum dicitur suppositum, præpositio sub notat habitudinem inferioris ad superius sive particularis ad commune, sive determinati et distincti ad commune indeterminatum et indistinctum: et cum nihil faicit determinatum in divinis nisi proprietis, et hypostasis dicat determinatum commune, oportet quod in intellectu hypostasis sit proprietis determinans. Iterum cum intellectus non quiescat in proprietate, cum secundum modum sua significationis non dicat ens ut subsistens per se, sed ens indigens alio ut sit, hypostasis autem dicit ens in se per se subsistens, oportet quod in intellectu hypostasis sit ens per se subsistens, nullo indigens, et hoc est substantia. Dicit enim Boetius, quod « substantia est ens per se subsistens et nullo indigens: » et propter hoc hypostasis est substantia cum proprietate, et non substantia et proprietas, ut ex proprietate habeat determinationem, ex substantia autem per se subsistere et nullo indigere.

Ad 1° ergo quod primo queritur, Quid dicat substantia in descriptione hypostasis posita?

Dicendum, quod unumquodque definitur et describitur per proximum suum superius, quod substantialiter praedicitur de ipso, et quod supputo omnia substantialia praedicata consequentia ad ipsum supponuntur. Et hoc patet in definitione hominis, qui definitur per animal: quia animali supputo omnia consequentia supponuntur, ut vivum, corpore substantia, animatum, corpus, et substantia. Et similiter in definitione hypostasis cum ponitur substantia, ponitur pro prædicto substantiali, quod secundum modum intelligendi proximum est ad hypostasin: et hoc, ut dicit Hilarius, est res naturæ actu naturæ ad hoc quod sit, determinata, in seipsa subsistens, et naturali perfectione perfecta: sicut enim in præhabitis in tractatu de generatione Filii determinatum est, hic producit hunc, et primi termini talis productionis designantur per hic et hunc: et quia hic et hunc dicunt ens ratum et perfectum apud naturam, ideo designantur per hunc terminum, res naturæ. Unde res naturæ dicit primum ens ratum constitutum opere natura: et id quod sequitur ad illud, est proprietas determinans illud. Dico autem, proprietas incommunicabilis alii, quæ licet in creatis vocetur accidens individuans, quod sic est in uno, quod impossibile est in alio inventori: tamen quia in divinis non est individuatio, loco individuationis ponitur proprietas incommunicabilis, quæ rei naturæ secundum modum intelligendi confert singularem existentiam modum, quo una res naturæ separatur ab alia. Et ita duo sunt in intellectu hypostasis, quæ quia non sunt duo secundum rem, sed secundum modum intelligendi tantum, ideo intellectus hypostasis non simpliciter est compositus: quia non est compositi, sed simplicis sec-
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. X, QUÆST. 43.

11. eundum rem: secundum modum autem intelligendi plura, non re sunt in intellectu nominis ejus: unde non ex æquo veniant in definitionem ejus, sed unum ut ens subsistens ratum in natura quod est substantialia, alterum ut determinans et incommunicabilis existentiae modum conferens: et ideo apta est definitio et propria.

Ad 1o quod quaeritur de substantialia, Utrum dicat quo est, vel quod est, vel compositum?

Dicendum est, quod non dicit quo est, nec quod est, sed dicit rem naturæ prout primus et proprius terminus est actus naturæ: et hoc est primum secundum modum intelligendi distinguibile proprietate incommunicabili.

Ad in quod objicitur, quod secundum idem est qui substat paternitati, filiationi, et spirationi, dicendum est, quod non sequitur: non enim idem est nisi in communi.

Si quis objiciat, quod universale et particulare non sunt in divinis:quia dicit Damascenus, quod in divinis commune re cernitur, et non ratione tantum.

Dicendum, quod hoc verum est: quia ubi universale et particulare, ibi sunt duæ naturæ re, quarum una est universalis, et altera particularis, et una non est alia: et hoc non potest esse nisi in compositis. Compositio autem in divinis non est. Est tamen ibi commune habitudinis, sive respectus, sive proportionis ad unum: quia sicut res naturæ quæ est Pater, determinabilis est incommunicabili proprietate, ita res naturæ quæ est Filius, incommunicabilis proprietate determinabili est, et similiter res naturæ quæ est Spiritus sanctus. Et tale commune ad suppositionem sibi substantis, sive ad suum particulare, non habet diversitatem rei, sed rationis tantum: que ratio tamen non est vana, quia ad rem refertur secundum modum significandi, quo alter designatur substans, et id cui substat: et hæc ratione communi unum est similitudine proportionis quod substrat paternitati, filiationi, et spirationi: sed ex hoc non sequitur, quod sit unum et idem masculine quod substrat: hoc enim esset idem numero et re: et hoc dicere est hæresis Sabellii. Pater enim et Filius et Spiritus sanctus, ut dicit Augustinus in libro de Doctrina Christiana, hoc modo sunt tres res, hoc est, subsistentes tres, et ens ratum apud naturam.

Ad aliud dicendum, quod hypostasis dicit subsistens singulare, et bene conce- do, quod non praedicatur idem per idem, si idem masculini sit generis: sed praedica- tur idem ut unum similitudine habitudinis, sive proportionis: quod quamvis non sit univocum vere, eo quod non est natura una, sicut nomen unum est in his de quibus praedicatur, tamen imitantur modum univoci, eo quod talis communi- tas ab univoco causatur. Ex hoc enim quod Pater est Deus, Filius est Deus, Spiritus sanctus est Deus, secundum consequentiam necessaria causatur, quod res naturæ quæ est Pater, et res naturæ quæ est Filius, et res naturæ quæ est Spiritus sanctus, uno et simul respectu secundum proportionem se habet ad naturam divinam, quæ designatur per hoc nomen, Deus: et tali una ratione respectus praedicatur hoc nomen hypostasis de tribus. Et ideo imitatur univocum, et causatur a prædicato univoco.

Et si quis objiciat, quod inter hypostasim et naturam nihil sit medium, et sic non est respectus medius. Patet per antedicta, quod non valet: quia licet non sit respectus medius secundum rem, tamen est secundum modum intelligendi: et hic modus distinguitor per nomen hypostasis.

Ad 1o quod ulterius objicitur de definitione Damasceni, dicendum quod bona est, et reedit ad idem cum prima. Characteristica enim idiomata sunt distinctivæ proprietates: et substantia dicit ens ra-
tum apud naturam in se perfecte subsistens, nullo indigens ad hoc ut sit: et hoc est res naturae, ut dictum est. Hoc autem quod obiectur de compositione intellectus, jam solutum est.


Ad 3. Ad alium dicendum est, quod cum dicit Boetius, substantia cum substrat in particularibus, hypostasis dicitur, intelligit de prima substantia, qua proprie et principaliter et maxime dicitur. Hae enim non nisi in particularibus accipitur: et illa sola subsistit ut ens perfectum et ratum apud naturam. Et ab illa confertur etiam secunda substantiae sub stared, secundum quod est secunda substantia in prima per esse, sicut dicimus, quod homo est albus, quia Socrates est albus. Et ideo illa principaliter hypostasis, hoc est, suppositum notatur. In divinis autem tamen nulla diversitas est inter suppositum, et id cui substrat sive supponitur, nisi in modo significandi.

Ad 10 quod obiectur in contrarium, dicendum quod unum dicit alterum tripliciter, proprie scilicet et communiter. Proprie dupliciter, scilicet quando unum est in intellectu alterius, et actu in ipsa, ut ens de esse ejus, sicut homo dicit animal, quia animal est de intellectu hominis et de esse ipsius. Secundo, quando quidquid attribuitur uni, attribuitur alteri. Et istic duo bus modis verum est, quod multiplicatio uno, multiplicetur et reliquam. Unde tres homines sunt tria animalia. Tertio modo dicitur unum dicere alterum large, sive communiter, quando scilicet proprium dicit significantum ut alterius aliquid: et tunc non dicit in recto, sed in obliquo: et sic hypostasis dicit naturam: dicit enim suppositum naturae communis, non quod est natura communis: et tunc si natura communis una et eadem est in suppositis, non sequitur, quod si numeratur suppositum, numeretur et natura communis. Et cum substantia dicit naturam communem, et hypostasis dicit formam in obliquo, non sequitur si tres sunt hypostases, quod tres sunt substantiae, sed sequitur, tres sunt unius substantiae.

Et si obiectur, quod in divinis hypostasis est substantia secundum rectum. Dicendum, quod hoc est ex modo decendi vel significandi, scilicet quia in divinis, ubi est omnimoda simplicitas. In humanis autem non est sic: quia ibi suppositum non est natura communis per identitatem: alter enim esset idem communicabile et incommunicabile, et verificarentur contradictoria de eodem et secundum idem.

Per hoc patet solutio ad sequens, scilicet ad dictum Boetii: quia hoc conceditur.

Ad 10 quod sequitur, similiter concendetum est, quia procedit: hypostasis enim non dicit essentiam, nec supposita hypostasi supponitur essentia ex communi modo significandi et dicendi per terminum.

Ad alium dicendum, quod hypostasis
non dicit essentiam aliquo addito vel communi vel particulari: nec dicit essentiam in recto, sed dicit aliquid essentiae. ut dictum est. 

Per hoc iterum patet solutio ad sequens: hoc enim procedit, sed fundatur super falsi suppositionem.

1 Ad rationes abbatis Joachim dicendum est, quod non valent: oporteret enim, quod unum de altero praedicaretur non solum realiter, sed etiam quod esset idem modus significandi, et etiam quod esset omnimoda identitas, non rei tantum, sed etiam modi significandi. In divinis enim plus attenditur modus significandi, quam rei identitas, sicut in antehabitis dictum est. Unde argumentatur ab insufficienti: et incidunt in utroque argumento fallacia consequentis. Et converso enim valet sic: quidquid attribuitur uni, attribuitur alteri: sequitur, quod supposito uno, suppressor alterum, et inter ea est omnimoda identitas.

Ad aliud dicendum, quod essentialia oblique cadit in intellectum hypostasis, nec cadit in diversum re, sed ut idem sub alio modo significandi: et ideo non sequitur, quod majoris simplicitatis sit essentialia quam hypostasis.

Ad id quod in contrarium objicitur, dicendum quod esse in uno vel in pluribus nihil facit ad unitatem vel simplicitatem, quando id quod est in uno et quod est in pluribus, idem sunt re: tunc enim quod est in pluribus, non multiplicatur in illis, nec accipit compositionem. Dictum autem Philosophorum intelligitur in his in quibus quod est in uno, et quod est in pluribus, non sunt idem re sicut sunt universale et particular: quinimo, ut dicit Richardus, in talibus unitas quae est in pluribus, non multiplicata in illis, sed unum faciens plures, majoris virtutis est quam unitas quae est in uno.

Et per hoc patet solutio ad totum.


Membri secundii

Articulus II.

Qualiter hypostasis se habeat ad proprietatem distinguentem? 

Secundo quaeritur, Qualiter hypostasis se habeat ad proprietatem distinguentem?

Et hoc est quærere, Utrum una et eadem hypostasis sit substantis omnibus proprietatibus personalibus diversis et oppositis, vel diversae substantes diversis?

Et videtur, quod una omnibus:

1. 'Γνώσθεις enim in Graeco idem est quod substantia in Latino: substantia autem una et eadem est omnibus tribus: si ergo hypostasis determinatur proprietate, videtur quod una et eadem hypostasis omni proprietate personali determinatur: et sic non sunt diversae hypostases diversarum personarum, sicut non sunt diversae substantiae.

2. Adhuc, Hypostasis cum sit communis tribus, nomen substantiale est: est enim Pater hypostasis, Filius hypostasis, Spiritus sanctus hypostasis: ergo de tribus in summa dicetur singulariter, et non pluraliter: videtur ergo, quod tres sunt una et eadem hypostasis.

3. Adhuc, Logice objectetur, quod inter quelibet duo extrema per affirmationem et negationem determinata, sunt duo media: sunt autem in divinis essentia nec distinguibilis, nec distincta: et est in divinis personae distinguibilis, distincta ergo duo media: unum quidem tennens se ex parte unius, et alterum ex parte alterius: et haec non possunt esse
nisi hypostasis et substantia, et substantia magis tenet se ex parte essentiae: de se enim nec distinguibilis est, nec distincta: per adjunctam tamen prapositionem trahitur ad standum pro distincto, sicut dictum est in quaestione de generatione Filii, in capitulo ubi quaeritur, quid sit generans et quid generitum. Hypostasis autem magis tenet se ex parte personae: est enim distinguibile, sed nomine suo non importat distinctum. Si ergo hypostasis est medium, sequitur quod non sit extremum, et quod non conveniet ei determinationes extremiti: non ergo convenit ei esse distinctum: et quod in divinis non est distinctum, manet unum: ergo hypostasis una in Patre manet, in Filio, et Spiritu sancto.

4. Adhuc, Eadem ratio confirmatur sic: In divinis duo sunt extrema, unum quo est omne quod est in divinis, alterum qui est post quod nihil in divinis est: unum sicut commune, alterum sicut determinatum. Ergo duo media, scilicet quod est, et qui est, sicut in humanis est natura communis qua homo est homo, et est individuum particularis quod est aliquis homo, sive quis homo. Et sunt duo media, quod est, et qui est. Quod est, quod designatur cum dicitur, homo est id quod est. Qui est, quod designatur cum dicitur, qui est generans, non est qui est genitus. Hypostasis autem dicit qui est, substantia autem quod est. Videetur ergo, quod hypostasis non dicit quis est, In divinis autem non multiplicatur nisi quis est. Hypostasis ergo non est multiplicata: et sic reliquitur, quod una hypostasis sit trium personarum.

5. Adhuc, Videetur hoc per exemplum quod multi Sanctorum inducunt: dicunt enim, quod sicut radius sive splendor est ex luce, ita Filius est ex Patre: et sicut calor ex luce et radio, ita Spiritus sanctus ab utroque. Sed nec in igne, nec in alio luminoso corpore splendor et calor quærunt pluralitatem suppositi, sed in uno et eodem supposito sunt. Ergo nec in divinis proprietates personarum diversitatem querunt suppositi, sed uno et eodem sunt supposito.

In contrarium hujus est, quod

1. Hoc directe videtur esse heresin Sabellii, qui dixit: « Idem masculine quando voluit, fuit Pater: quando voluit, fuit Filius: quando voluit, fuit Spiritus sanctus. »

2. Adhuc, Dicit Damascenus, quod « hypostases proprietatibus different: » ergo per intellectum relinquitur, quod plures sint hypostases, et per consequens plures proprietates quibus different. Intellectus enim suppositi est ante intellectum proprietatis: eo quod proprietas fuit a supposito.

2. Adhuc, Quaecumque sunt in creaturis ad esse et ad dignitatem pertinentia, principalius sunt in creatore. In creaturis autem sic est, quod hic et hic, scilicet generans et genitus, prima distinctione distinguuntur et res naturae per actum qui est naturae emanatio, quod hic est ab hoc, et per consequens distinguuntur proprietate: quia enim hic est a quo alius, ideo ille est pater: et quia hic est qui ab alio, ideo ille est filius. Ergo similiter est in divinis: et sic videtur, quod non proprietate primo hic distinguitur ab hoc, sed secundum se etiam non intellegit proprietate distincti sunt.


Solutio. Dicendum, quod diversae sunt hypostases trium personarum determinae proprietatis, quae proprietates alterae sunt in divinis, quam in humanis, in duobus. Unum est, quod in divinis proprietas est hypostasis sub-

1 S. Augustinus, Lib. I de Doctrina Christiana, cap. 3.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. X, QUÆST. 43.

prout designatur hoc nomine, *qui est.* Sic autem designatum multiplicatur in personis: et ideo non est una hypostasis trium personarum. Sicut et persona substantialia nomen est, ut dicit Augustinus: tamen de omnibus in summa non dicitur singulariter, sed pluraliter. Quod enim dicitur, quod substantialia nomen de omnibus in summa dicitur singulariter, et non pluraliter, intelligitur de his quæ significant substantialia ut quo est, vel quo est: et non de his quæ significant substantialia ut quis est, vel qui est. Qui est enim dicit rem naturæ non in specie personali determinatam. Quis est autem eamdem rem naturæ dicit determinatam in specie secundum esse personale. Propter quod substantialia dicitur in obliquo, et non in recto.

Ad alium dicitur, quod in Trinitate secundum rationem intelligentiæ extrema et media sunt: sed non sunt vere media per aequidistantiam, vel per aequalem participationem extremorum. Et ideo distinguibile non distinctum, non ideo dicitur, quod non sit distinctum, sed quia nominæ suo non importat proprietatem quæ demonstrat distinctionem. Actio enim naturæ res naturæ distincta est: actus enim generantis non stat nisi in distincto. Et sic hypostasis etiam distincta est ante secundum rationem intelligendi quam conveniat ei proprietates demonstrans distinctionem: est enim per intellectum qui est, sive hic, ante hunc esse Patrem.

Ad alium patet solutione: quia illa ratio eadem est cum priori alius verbis confirmata.

Ad alium dicendum, quod imperfectionem est simile, et demonstrat processionem personarum, nisi quantum ad duo, soliciquod incorruptibiliter procedunt personæ, sicut sine corruptione ignis procedit calor et procedit splendor, et quantum ad hoc, quod plura sunt ab uno, sed non quoad hoc, quod calor et splendor sint proprietates quæ exigant diversitatem suppositorum, sicut paternitas et substantialiter et essentialiter, quod non est in humanis: et hoc est propter omnimodam simplicitatem. Secundum est, quod in divinis proprietæ vir habet constitutivæ differentiæ: in humanis autem est esse constitutum consequens. Constituit enim proprietæ hypostasim in determinata specie esse personalis, ut Patrem in esse Patris, et Filium in esse Filii: et ideo necesse est, quod diversae et oppositæ proprietates diversas determinent hypostases.

Ad primum ergo dicendum, quod licet hypostasis et substantia sint idem, secundum quod substantia a substantia se substituit, tamen modum significandi non habet eundem secundum usum nominum. Substantia enim et nomen est prædictamentis, et nomen est substantiæ primæ. Secundum quod est nomen prædictamentis, dicitur substantia per se ens ad alium non fluens, nec alio indigens ut sit, ut dicit Boetius. Et a sic dicit substantia omne quod est in genere substantiæ, sive ut genus, sive ut species, sive ut individuum, habet quod per se est nullo indigens ut sit: et hoc non dicit hypostasis. Secundum autem quod dicit primam substantiam, non dicit nisi substantialiter principaliter et maxime: et cum substantia non possit nisi quod per se est alio non indigens, tunc operet, quod substantia primo modo dicit sit in intellectu substantiæ secundo modo dicit: et hoc non est in intellectu hypostasis. Et ideo licet Graeci dicerent tres διονυσίας, Latini nullo modo volunt dicere tres substantias: eo quod videbant, quod sequitur de necessitate tres esse essentias, et secundum primum intellectum nominis, et secundum secundum. Hypostasis autem non dicit nisi suppositum in ratione suppositi: et hoc est qui est, sive res naturæ.

Ad alium dicendum, quod licet hypostasis nomen substantialia sit, tamen non dicit substantiam in ratione prima nominis substantiæ, sed in ratione secunda, prout res naturæ substantia est: et hoc est suppositum in ratione suppositi.
filialitio diversitatem exigunt hypostasum sive suppositorum.

Ad object. 1. **Ad aliud** dicendum, quod illud quod objectum in contrarium, est concedendum. Si enim non essent diversae hypostases, Sabellius verum dixisset.

Ad object. 2. An id quod objectum de Damasceno, dicendum quod in divinis Patrem esse Patrem, et Patrem generare Filium, et Patrem determinari paternitate, idem est re, sed differunt secundum rationem intelligendi: quia Patrem esse Patrem, dicit proprietatem prout est distinguens et determinans in esse personali secundum speciem: Patrem autem generare, dicit eam proprietatem ut actum proprium Patris: Patrem vero distinguia Filio paternitate, eandem proprietatem dicit prout est relatio oppositionem habens ad Filium. Et secundum hos modos intelligendi ex primo modo Pater est quis, ex secundo Pater est hic, ex tertio Pater non est Filius. Et verum est, quod proprius terminus generationis est res naturae: et sic distinctus per actum naturae est ante proprietatem determinans et habens in eo quod est quis in persona, non re, sed ratione intelligendi. Et hoc modo loquitur Damascenus, et verum dicit: quia sic alius modus est distinguendae hypostases, et alius modus dierendi proprietatis suis: differunt enim hypostases ut res naturae, et differunt proprietatis suis.

Ad object. 3. **Ad aliud** dicendum, quod hoc verum concludit: sed in hoc solo cavendum est: quia quod est in creaturis prius et posterius tempore et causa et effectu, hoc est in divinis secundum modum intelligendi tantum: et hic modus intelligendi causatur ex defectu nostri intellectus, qui (sicut dicit Dionysius) divina non percepit nisi ex similitudine humanorum.

Ad object. 4. **Ad dictum** Augustini dicendum, quod hoc nomen, res, in divinis dupliciter mitur, scilicet essentialiter, secundum quod dicit Augustinus ibidem, quod « tres sunt una et summa res. » Secundo personaliter, secundum quod dicit, quod « Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres res, » hoc est, qui sunt entes sive existentes entitate rata in esse personali.

Notandum tamen, quod de hoc nomine, ὅτι τάσις, dicit sic Hieronymus ad Damasum Papam, ut dicit Magister in primo Sententiarum, distinct. XXVI: « Ab Arianorum præsule, hypostasis non novellum nomen a me homine Romano, non exigitur. Interrogamus, quid tres hypostases arbitrentur intelligi? Tres personas subsistentes aiunt. Respondunt: demus nos ita credere. Non sufficit eis sensus: ipsum nomen efflagit: quia nescio quid veneni in syllabis latet. Clamamus, Si quis tres hypostases, id est, tres subsistentes personas non confitetur, anathema sit. Si autem quis hypostasim ὅτι τάσις intelligens, non tribus personis unam hypostasim in dicit, alienus a Christo est: qui scilicet tres hypostases dicens, sub nomine pietatis tres naturas conatam asserere, » Item, Hieronymus ad eundem: « Sufficient nobis dicere unam substantiam et tres personas perfectas æquales: ta ceamus tres hypostases, si placet. Nomen hoc non bona suspicionis est, » cum in eodem verbo sensus dissentiat. » Sed ad hoc respondet Magister in primo Sententiarum, distinct. XXVI quod in his verbis non negat Hieronymus utendum esse nomine hypostasis in significacione qua determinatum est de ipso, sed haereticos eo prave usos ostendit: contra quos cautela et distinctione opus erat, sicut patet in praedicta determinatione 1.

1 Cf. I Sententiarum, Dist. XXVI, cap. A. Tom. XXVI hujuscì nova editionis, pag. 2.
QUÆSTIO XLIV.

De hoc nomine, persona.

Deinde quæritur de hoc nomine quod est persona, quid significet vel prædicet in divinis. De quo Magister tractat in primo Sententiarum, distinct. XXIII.

Et quæruntur quatuor, scilicet de multiplicitate nominis et intentione secundum se accepta.

Secundo, De nominibus collective personas significantibus, ut trinitas, et trinus.

Tertio, De veritate personarum.

Quarto, De æqualitate personarum.

Circa primum quærantur quatuor, quorum primum est de multiplicitate nominis.

Secundum, De definitione.

Tertia, De suppositione.

Quartum, De comparatione ejus ad essentiam.

MEMBRUM I.

De multiplicitate hujus nominis, persona 1.


1. Et dicit Richardus, quod « in divinis distinguuntur personæ origine sola. In angelis qualitate sola : quæ distinctio dicitur personalis. In humanis origine et qualitate. »


Sunt etiam diversæ sententiae de hoc nomine, persona.

Quidam enim dixerunt, ut dictum est, Sententia 1, quod aliquando significat essentiam, aliquando personam, aliquando notio-nem.

Alii dixerunt, quod non significat nisi essentiam. Sed essentia significatur dupliciter, scilicet ut essentia et non gratia suppositorum : et sic designatur per hoc nomen, essentia, deitas, et hujusmodi. Secundo modo significatur prout est in suis suppositoris et non gratia sui : et dicunt, quod hoc modo significatur per hoc nomen, persona : et ideo possunt ei attribui quæ et convenient essentiae et convenienti personis. Quæ convenienti essentiae, sicut dicit Augustinus in libro VII de Trinitate : « Certe quia Pater est persona, et Filius est persona, et Spiritus sanctus est persona, ideo dicuntur tres personæ, quia commune est eis id quod

persona est». Et illud Augustini, ibidem, « Ad se quippe dicitur persona Pater, non ad Filium, vel Spiritum sanctum: sicut ad se dicitur Deus magnus, bonus, et justus, et hujiusmodi. Persona- lia autem attribuuntur ei: quia sic dicitur persona generans, et persona genita, et hujiusmodi. »

Sentent. 3. Alii dixerunt, quod hoc nomen persona principaliter dicit essentiam, sed secundario dicit proprietatis distinctionem. Et hujius talem dabant rationem: quia dicit Isidorus, quod « persona dicitur quasi per se unum ens. » Unde quod dicitur unum, notat substantiam: quod dicitur per se unum, notat distinctionem. Ratione hujius distinctionis dicitur, Alius persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti. Ratione autem unitatis est quod dicit Augustinus, quod non est alius esse substantiam et alius esse personam. Sensus est, persona, id est, unum et per se, hoc est distinctus Pater et Filius et Spiritus sanctus: persona, id est, unum et per se distincti.

Sentent. 4. Adhuc aliis dixerunt, quod hoc nomen, persona, originem habuit in divinis ab importunitate haereticorum. Cum enim Catholici dicerent id quod continentur, I Joann. v, 7: « Tres sunt qui testimonium dant in caelo: Pater Verbum, et Spiritus sanctus: et hi tres unum sunt: quae- siverunt haeretici Ariani, Quid essent tres qui designabant per Patrem et Verbum et Spiritum, intendentes responderi sibi nomen designans substantiam: et cum non posset, ut dicit Augustinus, inveniri nomen alius quod communiter de tribus diceretur, quod singulariter de unoquo- que et in summa de omnibus simul pluraliter diceretur, inventum est hoc nomen persona, et dictum est, tres personae. Pater enim est persona, Filius est persona, Spiritus sanctus est persona: et hi tres non una, sed tres personae. Et ratio hujius fuit, quia persona licet dicit substantiam, non tamen dicit eam in ge- nere consideratam vel in specie, sed in hoc individuo designatam: substantia enim in genere designat quid magis quam quis, ut dicit Richardus in libro de Trinitate. Quærentes enim, Quid est hoc? Dicimus, quod est substantia, vel animal, vel homo. Quærentes autem, Quis est hic? Dicimus, quod est Socrate- tes, vel Plato, individuum quod a sua proprietate incommunicabile est, respondentes: et hic quidem etiam substantia est, sed substantia est, sicut suppositorivse hypostasis, quod non designatur nomen naturæ communis. Et horum dictum redit ad hoc, quod hoc nomen, persona, ante quaestionem haereticorum significatbat essentiam, prout essentia una et natura communis est trium personarum: sed post translatum est ad designandum hypostasim cum proprietate incommunicabili. Unde cum dicitur, Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres personæ, sensus est, hoc est, tres hypostases, sive tria suppositori proprii et incommunicabilibus proprietatibus a se invicem distincta.

Et sic patet, quod omnes iste quatuor sententiae conveniunt in hoc, quod persona significat substantiam: sed in hoc differunt, quod quidam dicunt, quod significat eam per modum essentiae et naturæ communis: quidam autem, quod significat eam ut in hoc singulari consideratam. Et isti etiam differunt: quia quidam dicunt, quod significat eam ut hunc aliquem qui non est quid, nisi ratione essentiae: quidam autem, quod significat eam cum proprietate determinante.

1 Ratio autem horum, quod omnes conveniunt in hoc, quod significat substantiam, ponitur a Magistro in primo Sententiarum, distinct. XXV, ubi expresse dicit Augustinus, quod persona substantiam divinam significat et essentiam, sic: « Persona ad se dicitur, et idem est Deo esse personam, quod esse: sicut idem

4 S. AUGUSTINUS, Lib. VII de Trinitate, cap.
est ei esse, quod esse Deum. Unde manifeste colligitur, quod essentiam divinum prædicamus dicentes, Pater est persona, Filius est persona, Spiritus sanctus est persona, id est, essentia; et omnino unum et idem significatur nomine persona, id est, essentia divina, cum dicitur: Pater est persona, Filius est persona, quod significatur in nomine Dei cum dicitur: Pater est Deus, Filius est Deus. »


Tot ergo sunt opiniones de persona.

Videtur tamen aliquid esse contra singulas istarum.

Si enim persona dicit essentiam, ut dicunt primi, et dicit absolute, cum dicitur, Pater est persona: si fiat relatio, reffert essentiam absolute. Sicut ergo haec est vera, Pater est essentia qua est Filius, ita haec erit vera, Pater est persona qua est Filius: et hoc falsum est.

Contra secundam autem est, quia si persona dicit essentiam prout est in suppositoris, videtur persona omnino aquivoce dici in divinis et in creatoris. In creatoris enim cum dicitur, Persona est rationalis naturæ individua substantia, persona nullo modo dicit essentiam communem, neque in se, neque in suis suppositoris; sed suppositum dicit essentiam. Si ergo in divinis dicit essentiam suppositoris, dicitur aquivoce: quia solum nominem commune est, et ratio substantiae diversa.

Contra tertiam est, quia si persona primo dicit essentiam et secundario distinctionem: tunc cum dicitur, essentia est persona, sensus erit, essentia est ens per se distinctum, quod falsum erit, et est error Arii.

Contra quartam est, quod

1. Si persona de prima institutione dicit essentiam, falsificatur dictum Boetii, qui ostendens originem hujs vocabuli, persona, dicit quod ortum est a tragediis, qui in theatra certos et determinatos homines representare volentes, larvas pictas ad similitudinem faciendam illorum alligabant, et per illam sonabant carmina: propter quod etiam persona circumflexa penultima dicitur. Persona igitur a prima institutione certum aliquid significat. Essentia autem nullum certum significat alium, nec in divinis, nec in creatoris. A prima ergo institutione non significat essentiam.

2. Adhuc, Boetius in libro de Trinitate: « Intelligimus Patrem et Filium et Spiritum sanctum personas non substantiales diceretur, de singulis et de omnibus singulariter dicetur. »


4. Adhuc, Ex Augustino in libro VII
de Trinitate: « Persona non significat idem quod substantia ». Si enim idem significaret, sicut substantia Patris ipse Pater est, non quo Pater est Pater, sed quo est, ita et persona Patris esset quo Pater est, non quo Pater Pater est, sed quo est: quod falsum est.

5. Adhuc, Si persona significaret essentiam, sicut dicimus tres personas, ita dicendum esset tres essentias: et sicut dicimus personam numerabilem in tribus, ita dicendum esset essentiam numerabilem esse in tribus: quod falsum est.

Solutio. Ad primam partem questionis dicendum, quod persona dicta de divinis, et de Angelis, et de hominibus non dicitur univocae. Cum enim persona dicitur, ut dicit Isidorus, per se una, per se autem unum sit individuum in se et divisionem ab alii divisione quae essentialis et per se divisio est, constat quod in hac perfecta ratione non dicitur de personis divinis. Illae enim essentiales unum sunt, et simpliciter indivisa. Propter quod dicit Damascenus, quod « divinae personae secundum essentiam in se invicem sunt et inseparabiles. » Et, Joan. xiv, 11: Ego in Patre, et Pater in me est. Unde si proprietates et compositiones non minimis attendatur, perfectior ratione dicitur persona de creatus, quam de increatis. In divinis enim per se unum non est nisi propria proprietate distincta, essentialiter autem per se nullo modo ab alio divisionem et secundum hunc modum persona translatione nominis dicitur de divinis, et non proprie. Et ideo dicit Augustinus in libro VII de Trinitate, quod « cum instanter quærerent hæretici, Quid tria, vel quid tres? a Catholicis invenitum est hoc nomen, persona, et dicitum est, tres personae, non ut illud dicetur, sed nó taceretur. » Per translationem enim dicit potuit, sed non per proprietatem. Si autem nomen personae per causam exprimatur, sicut fere omnia nomina divina, sic per prius dicitur de Deo. Communicabilitas enim naturae in divinis, et sub illa discretio personalis, causa et exemplar est communicabilitatis naturæ in creatis, et sub illa discretionis individualis, et maxime in creatura quæ imago Dei est, quæ est creatura rationalis sive intellectualis.

Ad alium dicendum est, quod in divinis persona dicitur secundum unam rationem in tribus personis. Sic enim dicitur persona hypostasis personali proprietate distincta.

Et quod objectur, quod aliquando dicitur essentialiter, aliquando notionaliter. Dicendum, quod hoc non variat significacionem personae principalem, sed modum significandi tantum. Unde quando dicitur, Pater est persona, persona dicit essentiam non per modum essentiae, et substantiam non per modum substantiae sed per modum quis est. Quis enim quaerit de essentia, sicut dicit Priscianus, Quis natat in mari? piscis. Et sic quis dividitur contra qualis, et contra quantus. Et hoc modo quis primo dicit quem, et secundario dicit quid. Unde dicit Richardus, quod persona tam dicit quem, quam quid. Substantia autem secundum quod persona ponitur, non tam quem, quam quid dicit. Dicit enim substantiam in habente eam. Unde cum dicitur, Pater est persona, intelligitur, quod Pater est quis perfecte ens et substantialiter personalis proprietate distinctus. Cum autem dicitur, Pater est alius in persona quam Filius, cum non possit esse alius in essentia, oportet quod sit alius in personali proprietate, et sic alius in persona: et sic per relativum diversitatis cogitum ad standum pro persona. Cum vero dicitur, Pater in persona differt a Filio, cum non differat in essentia, nec differt in communis ratione, sed differt tantum in proprietate personali, quæ differentia proprie et simpliciter non est, sed est

1 S. Augustinus, Lib. VII de Trinitate, cap. 6.
2 Idem, ibidem, cap. 4.
differentia, quædam, quæ magis propriæ
de quoque distinctio vocatur, per virtutem
et verbi differentiam notantis trahitur ad
stantum pro notione sive proprietate.
Hæc enim omnia sunt in intellectu per
sonæ. Est enim persona hypostasis sive
substantia substantialiter et perfecte exi-
sentes, proprietate personali determinata:
et ideo per adjunctionem trahi potest ad
substantiam designandum, et ad hypo-
stasim, et ad proprietatem: et per talia
variatur modus significandi ejus, et non
significatio, sicut et Boetius dicit: et reg-
ulariter verum est, quod talia sunt pred-
cicata, qualia permissurum subjecta: et
talia sunt predicata, qualia adjuncta per-
miserunt.

Ad in quod ulterior queritur de prima
sententia, dicendum quod satis sustineri
potest.

Ad id quodd contra eam objectur, di-
cendum est, quod cum dicitur, persona
dicit essentiam, non intelligunt ipsis, quod
dicit essentiam per modum essentiae
sive per modum naturae unientes perso-
nes, sed per modum substantiae, secun-
dum quod substantia a subiendo dicitur:
sic enim substantia idem est quod
hypostasis, sive suppositum, sicut dicit
Avicenna, quod suppositum sive subject
num est ens in us substantiali percom-
pletum, occasio alteri existendi in eo
quod esse non haberet nisi in eo esset:
et sic translatum in divina suppositu
est hypostasis occasio, quod proprietas
sit in ea, quæ secundum modum signifi-
candis non dicit esse per se existentes,
sed existentias in hypostasi, et non extra
ipsam. Et ideo non procedit objectio.
In illa enim accipitur essentia ut uniens
tres personas. Et est in argumento fallac-
cia aequivocationis. Substantia enim
prout est hypostasis, non dicit essentiam
prout est uniens tres personas, sed
hypostasim dicit quæ distinguatur in
personis.

Ad secundum sententiam dicendum
est, quod etiam satis sustineri potest:
quia pro certo persona dicit quid deter-
minatum ad quis et formatum. Unde
Richardus dicit, quod non tam quis
quam quid dicit. Sic autem essentia non
significatur ut essentia, nec uniens per-
sonas, sed significatur ut substantia quæ
omnibus conferit subsistere in se, et non
fluere ad alium gratia essendi: sic enim
omnibus etiam individuis substantia con-
ferit subsistere: et hoc modo est et in
divinis et in humanis. Et secundum
hunc actum persona dicit substantiam,
se nec in divinis, nec in humanis dicit
persona essentiam ut essentiam.

Et per hoc patet solutio ad objectum
contra.

Ad tertium sententiam dicitur est,
quod etiam illa satis rationabiliter sus-
tinetur, sicut probatur ex dicto Isidori.
Persona enim est substantia individuau,
ut dicit Boetius, vel substantia incom-
municabilis, ut dicit Richardus. Et cum
talis substantia in recto cadat in defini-
tione personæ, constat quod persona
dicit eam per modum substantiae in se
subsistentis, licet non dicit eam per
modum essentiae communis, sed per
modum suppositi sive hypostasis, quod
ab essentia habet in se subsistere, et
alio non incigere ut sit. In intellectu
autem suo super hoc addit distinctum
esse proprietate: et ita in obliquo dicit
proprietatem distinguendam, et ideo per
consequens et secundario.

Ad objectum contra, dicendum quod
cum dicitur, persona est essentia, præ-
dicatio fit ratione indifferenter simplici-
tatis quæ est in divinis: et hæc ut sœpius
dictum est, non tollit diversum modum
significandi, qui diversus modus signifi-
candis causat diversum modum dicendi,
et diversum modum supponendi, et
diversum modum attribuendi, et non
diversum modum rei. Dico autem diver-
sum modum dicendi, quando quidem
unum duobus nominibus vel pluribus
significatur: sed ratione modi signifi-
candis cum significato principalis aliquid
connotatur in uno quod non connotatur
in alio, sicut bonum, justum, sapiens
dicitur de Deo. Sed, ut dicunt Dionysius et Origenes, cum haec omnia de Deo dican tur per causam, licet haec omnia dicant essentiam divinam, et significant essentiam divinam, alius tamen dicitur et connotatur cum dicitur sapiens, et alius cum dicitur bonus, et alius cum dicitur justus. Dicitur enim sapiens ut sapientis creati causa, bonus ut boni creati causa, justus ut justi creati causa; et ideo aliquid dicitur sive connotatur nomine uno quod non connotatur nomine alio. Diversus autem modus supponendi est, quando quidem quae dicitur, eadem sunt re, tamen propter diversum modum significandi, supposito uno non supponitur alterum eisdem predicatis: et sic persona est essentia, tamen supposita persona non supponitur essentia respectu eorumdem predicatorum. Et ex hoc causatur quartum, sicut diversus modus attribuendi: attribuitor enim unum quod non attribuitur alteri: eo quod licet eadem sint re, modo tamen significandi different. Unde non sequitur, si essentia est persona, et predicatur persona ratione unitatis rei de essentia, quod si persona est distincta, essentia sit distincta.

Ad quartam sententiam dicendum est, quo illa procul dubio vera est. Persona enim suo nomine, ut habitum est, rem naturae significat, sive naturam naturam et distinctam ut in se subsistentem et perfectam et ab aliis divisam, et per similitudinem distinctionis quam facit proprietates in esse personali, translatum est ad significandum hypostasin, cum ante significaret naturam in esse naturalis divisionem: quod divinis non convenit: quia natura communis nec in se, nec in personis distinguetur vel dividitur: aliter enim personae non essent in se invicem per naturae communes indifferentiam. Nec hoc est contra dictum Boetii. Persona enim semper significabat certum et determinatum et in esse naturae divisionem, sed non semper significabat certum et determinatum incommunicabili proprietate distinctum in esse naturati secundum esse substantiale indivisum et aliis unitam: et ad hoc significandum, translatum est post quaestionem haereticorum.

Ad primum autem quod objicitur de communibus rationibus eorum, dicendum est, quod licet substantia et essentia idem sint re, non tamen sunt idem modo significandi. Substantia enim a substando dicitur, ut dicit Aristoteles. Per se autem et principaliter substrat suppositum. Essentia autem dicitur per modum essentientis et unientis supposita. Et cum dicitur, quod idem significamus cum dicimus Patrem esse personam, Filium esse personam, quod significamus cum dicimus Patrem esse Deum, Filium esse Deum, hoc est, essentiam divinam, intelligitur idem re, non idem modo significandi.

Per hoc etiam patet solutio ad sequens.

Ad quod objicitur, quod nihil est eis commune nisi essentia, dicendum est, quod sicut in antehabitis dictum est, quod nihil est eis commune per modum naturae nisi essentia, et per modum rei, et per modum veri univoci. Sed sicut in antehabitis dictum est, ex uno communis secundum naturam communicato secundum actum suppositi multae sequuntur communitates, que licet non omnino sint communitates univoci, tamen imitantur univocum. Ex hoc enim quod Socrates est homo, et Plato est homo, et Petrus homo, et commune est eis quod homo est secundum naturam, sequitur quod isti tres supposita sunt unus naturae, et commune eis est, quod quilibet suppositionum est ex respectu substantis ad id cui substant: que licet plurimum sit ad unum, tamen similis et aequalis est in eis, et per consequens unus rationis. Et similiter commune est eis, quod hi tres individua sunt, et tres naturae sunt. Et hoc vocatur commune habitudinis sive proportionis ad unum, et imitatun univocum, licet vere
univocum non sit: quia univocum vere a natura una causatur, quae communis pluribus participatur a singulis. Et hoc modo in divinis commune est hoc quod persona est. Quamvis enim non ab una et eadem personalitate Pater sit persona, Filius sit persona, Spiritus sanctus sit persona, sicut ab una et eadem deitate Pater est Deus, Filius est Deus, Spiritus sanctus est Deus: tamen a simili respectu hypostasis Patris ad proprietatem personalem et ad naturam communem, et hypostasis Filii ad proprietatem suam et naturam communem, et similibre hypostasis Spiritus Sancti, causatur communis predicatio personae de tribus, quae predicatur de tribus non ut commune naturae, sed ut commune habituidinis sive proportionis ad unum, quod imitatur univocum in hoc, quod in pluribus aequali et coaequuem ad unum et idem ponit respectum.

Et si objiciatur, quod secundum hoc persona videtur predicari ut universale et ens de ratione trium cum dicitur, Pater est persona, Filius est persona, Spiritus sanctus est persona.

Dicendum, quod non predicatur ut universale, nec ut ens de ratione trium: quod enim sic predicatur, est commune naturae, et non habituidinis: sed predicatur ut idem sub alio modo significandi. Idem enim est, Pater est persona, quod Pater est Pater: sed alium modum habet significandi, precipe secundum quod Pater est substantivum, non adjectivum. Et hoc patet si resolvatur. Cum enim dicitur, Pater est Pater, sensus est, Pater est hypostasis incommunicabili propriete paternitatis determinata, divinae naturae superposita: et haec est ratio personae.

Magister Gulielmus tamen Altisiodorensis ad hoc solvendum distinguat quadruplex univocum. Primum dicitur causa a conformitate communis naturae, sicut homo univocum ad omnes homines, et album ad omnia alba. Secundum dicebat causari a generali conformitate intellectus. Dicebat enim, quod intellectus in hoc imago Dei est, quia similitudinem habet cum omni re sicut Deus. Sicut etiam dicit Aristoteles in III de Anima, quod intellectus est species specierum intelligibilium: et hoc intelligitur de intellectu formali. Et hoc modo dicebat esse univocum hoc nomen, res, in divisione Augustini in libro I de Doctrina Christiana, qua dicitur: «Reorum aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum est, aliae quae utuntur et fruuntur.» Res enim sive sit creatum, sive increata, similiter est ens ratum apud intellectum. Tertium causatur per aequalis denominationem ex parte animae acceptam, sicut intelligibile univocum ad omnia intelligibilia, et opinabile ad omnia opinabila. Et hoc modo dicebat univocum esse hoc nomen, notio, ad quinque notiones quae sunt in divinis. Quarta univocatio, ut dicit, causatur ab aequali proportione ad effectum. Et hoc modo dicebat univocum esse hoc nomen, justum, de Deo et de homine: Deus enim dicitur justus, quia reddit unicuique quod suum est. Et a simili effectu dicitur homo justus. In his tamen modis non simpliciter est univocum, nisi in primo. Alii autem modi imitatur univocum: et ideo communitas illorum est magis communitas analogi, quam univoci.

Ad AIUD dicendum est, quod substantia in definitione posita non dicitur a natura substantiae quae subsistere facit, sed ab actu substandi, et sic convenit supposito sive hypostasi, ut dictum est.

Id autem quod contra singulos inducetum est, jam solutum est in praehabitis.

An in quod objicitur de Boetio, dicens: Contra sertium, quod Boetius in illo loco substantiam accipit pro natura quae substare
vel subsistere facit in se, et non alio indigere ut sit, et non acceptum eam secundum quod ab actu substanti dicitur. Et hoc modo verum est, quod persona non dicit nec significat substantiam, nisi in obliquo.

Ad 4. Per hoc etiam patet solutio ad dictum Augustini, quia similiter acceptum substantiam.

Ad 5. Ad rationem ultimam dicendum est, quod non sequitur, nisi persona significaret essentiam in recto, vel substantiam prout substantia non dicitur ab actu substanti, sed ut ens in se subsistens, alio non indigena, sicut communis et eadem est natura trium personarum. Et sic sequetur, quod tres essentiae essent tres personae, et numerant in tribus personis.

**MEMBRUM II.**

*De definitione hujus nominis, persona.*

Secundo, quaeritur de definitione istius nominis, *persona.*

Et inveniuntur quatuor definitiones. Prima Boetii, haec scilicet, «Persona est rationalis naturae individua substantia.»

Secunda est Richardi in libro de *Trinitate,* haec scilicet, «Persona est intellectualis naturae incommunicabili existentia.»

Tertia iterum Richardi, ibidem, «Persona est existens per se solum secundum quendam rationalis existentiam modum.»

Quarta magistralis est, haec scilicet, «Persona est hypostasis distincta incommunicabili proprietate ad dignitatem pertinente.»

Et quaeritur de singulis definitionibus. Videtur enim inconvenienti prima.

1. *Rationalis enim natura non est nisi in homine. Dicit enim Isaac in libro, Definitionum, quod «ratio est vis animae, faciens currere causam in causatum: et sic ratio cum collatione est et cum inquisitione. Talis autem natura non est divina, nec etiam angelica, cum tamen persona sit tam in divina quam in angelica natura. Inconveniunt ergo definitur per rationalem naturam.*


*Contra secundam etiam objicitur quae est haec, «Persona est intellectualis naturae incommunicabili existentia.»*
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. X, QUÆST. 44.

1. Et quæritur, Quæ sit natura intellec
tualis? Aut enim est quæ intellec
tualitate sicut differentia in specie consitutitur, aut quæ intellectu uitit, aut quæ intelligitur, eo quod non intelligitur nisi intellectuale, hoc est, in esse intellec
tuali acceptum. Si primo modo: tunc nat
ura divina non erit intellectualis: nulla
enim differentia in specie naturæ con
stituitur. Si secundo modo, iterum non
erit intellectualis: non enim intellectu
uitur, sed seipso intelligit. Si tertio mo
du: tunc multarum naturarum erit pers
ona: sicut enim dicit Boetius, natura
quæ in omnibus est, est quæ quoquo
modo intelligi potest: et sic omnium
naturarum esset persona, quod falsum
est.

2. Adhuc, Quod dicitur, Incommuni
cabili, non videtur convenire soli per
sonæ: cum tamen sit ultima differentia
in definitione posita, de qua dicit Aris
toteles in VII primæ philosophiæ, quod
convertibilis esse debet: omnia enim in
dividua et omnia propria incommunica
tibia sunt. Dicit enim Algazel in Logica
sua, quod individuum est ab accidente
incommunicabil, et ideo dicitur singu
lare.

3. Adhuc, Quod dicit, Existentia, vi
detur inconvenienter dici: existentia enim secundum rationem suorum component
ium dicit ens ex alio productum: hoc
autem angelicus personis non convenit,
quæ origine non distinguuntur: et etiam
in divinis Patri non convenit, quia Pater
ex alio quodam non est: et in humanis
Adæ non convenit, eo quod Adam se
cundum originem ex alio non est.

4. Adhuc, Persona potius est existens
quam existentia. Melius ergo dicetur,
quod persona est intellectualis naturæ
incommunicabile existens, quam incommuni
cabilis existentia.

CONTRA TERTIAM etiam objectur, quæ
est hæc scilicet, « Persona est existens
per se solum secundum quædam ratio
nalis existentiae modum. »

1. Secundum hanc enim non videtur
esse persona in divinis. Dicit enim Hila
rius in libro VII de Trinitate, quod
« solitudo non est in divinis, nec singu
laritas. » Existens autem per se solum
solitarius et singulare est.

2. Adhuc, Cum dicitur, Secundum
quædam modum, vagus est intellectus
et non determinatus: quia nescitur quis
sit modus ille. Definientia autem certa et
determinata debent esse: quia aliter de
finiitio non determinaret et certificaret
definitum. Male ergo dicitur, Secundum
quædam modum.

CONTRA QUARTAM etiam objectur, hæc
scilicet, quod « persona est hypostasis
incommunicabilis proprietate determina
ta ad dignitatem pertinente. »

1. Secundum hanc enim videtur, quod
intellectus personæ compositus sit, et
addat super intellectum hypostasis. Com
positus autem intellectus non est nisi
compositi. Persona ergo in divinis vide
tur esse composita, quod falsum est:
æque enim simplex persona est sicut
essentia.

2. Adhuc, Secundum hoc vide
tur, quod abstracta personalitatem per
intellectum, adhuc remaneat hypostasis:
et hoc falsum est: quia hypostasis est distinctum et determinatum
quid, quod apud Philosophum, vocatur
hoc aliquid: et si dicitur hic aliquid,
tamen hic aliquid non est tam quis,
quam quod, ut dicit Richardus, et sic
redit in idem. Sod abstracta determina
tea non remanet determinatum: persona
litas autem derminans est. Ergo abstra
cita personalitatem hypostasis determinata
non remanet. Si ergo remanet aliquid,
non potest remanere nisi essentia deter
minata: et sic sequeretur, quod pers
onalis proprietas determinaret essentiam,
quod falsum est et sæpie improbatum:
sequeretur enim, quod sicut Pater non
est Filius, ita essentia Patris non esset
essentia Filii.
Adhuc, Contra has omnes definitiones simul obiectur.

1. Videtur enim, quod secundum eas anima separata sit persona. Est enim substantia individua rationalis naturae, et est existens per se solum secundum quendam intellectualis existentiae modum.

2. Adhuc, Videtur, quod natura humana in Christo secundum hoc sit persona: est enim rationalis naturae individua substantia: et per eamdem rationem divina natura in Christo erit persona: et sic Christus est duae personae, quod falsum est.


Ad definit 1. An in ergo quod obiectur contra primam definitionem, dicendum quod ratio compositus intellectus est, et sic ratio-nalis natura pro intellectuali ponitur: tamen hoc est unum propter quod corrigit eam Richardus.


Et quod obiectur de transitione obliqui, dicendum quod transitioni quae notatur per genitivum, sufficit diversitas in modo intelligendi, sicut convenienter dicitur bonitas Dei, cum tamen bonitas Dei et Deus seipso sit bonus. Dicit tamen Augustinus in libro VII de Trinitate et ponitur in libro I Sententiarum, distinct. XXIII, quod tres personas unius essentiae dicimus, non ex eadem essentia, ne diversitatem inter essentiam et personam notemus. » Sed hoc est ex causis duabus simul junctis, quorum una est, quia ablativus est vehementioris diversitatis quam genitivus. Alia, quod prepositio quae etiam transitiva est et diversitatem notat, habitudinem designat esse materialis ad materiati et ideo tres personas ex eadem essentia non dicimus, ne persona ex essentia sicut ex materia esse credatur. Hujus signum est,
Ad alium dicendum, quod pro certo in divinis non est individuum. Individuum enim, ut dicit Plato, est in quo stat divisio descendentium a generalissimo. Sed individuum in divinis dicitur accommodata significatione idem quod incommunicabile quod pluribus non convenit.

Ad alium dicendum, quod substantia in definitione personæ non dicit essentiam vel naturam quæ est stans per se, alio non indigenœ, sive quæ dicit quod est: sed stat pro supposito quod est hypostasis, quod ab actu substantiæ substantia dicitur. Et bene conceditur secundum Græcos, quod hoc modo plures personæ plures substantiæ sint, sicut apud nos plures personæ sunt plura supposita, et plures res plures naturæ. Apud nos autem non dicitur, plures substantiæ: quia substantia apud nos dubiam habet significationem. Et aliando ponitur pro natura qua substantia, alio non indigenœ omne quod substant per se: et sic opponitur accidenti. Aliando ponitur pro supposito sive prima substantia. Unde ne detur occasio hæreticis, a Latinis inhibitus est, ne tres substantiæ dicantur tres personæ, ne diversitas naturæ in personis esse credatur 1.

Ad illum quod contra secundam obicidur dicendum quod intellectualis naturæ intelligitur, ut dicit Boëtius, secundum quod natura dicitur unamquamque rem informans specifica differentia: quam licet Deus non habeat ut cum ali-quo genere constituentem se in specie, eo quod est in fine simplicitatis, habet tamen ut idem ipsi, et ut quod est naturæ intellectualis: licet enim in Deo idem sit quod est et quod est secundum rem, differunt tamen modo intelligendi.

Ad alium dicendum, quod incommunicabile determinatum per hoc quod dicitur, rationalis vel intellectualis naturæ, soli personœ conveniens est: et sic ponitur in definitione personæ ut ultima differentia et convertibilis: simpliciter autem acceptum majoris communis est, quam persona.

Ad alium dicendum, quod existentia notat originem, ut dicit objectio: sed committer ad originem activam et passivam, hoc est, originem originantem et originem originatam. Unde haec definitio magis propria est in divinis. In Deo enim persona est incommunicabile existens incommunicabili proprietate originis determinatum. Et hoc modo Adam habuit originans, et similiter Angelus effective: quamvis originans illud non fuerit in conformitate naturæ cum ipsis: originans enim in conformitate naturæ cum originato non est de essentia personæ secundum se, sed est de essentia illius vel hujus personæ.

Ad alium dicendum, quod existentia melius dicitur, quam existeas: quia sic ut dicit Richardus, persona non tam quæ, quam quid dicit. Dicit enim quem in esse substantiali. Et hoc quod aptius importatur per existentia, quam per existens: sic enim significatur quis, qui est quid.


quod dicit exclusionem ab hoc esse personali, in divinis est: sic enim solus Pater est Pater, et solus Filius Filius: et hoc modo ponitur in definitione persona secundum se. Sed est de essentia hujus vel illius persona, sicut et in definitione individui accidentis ponitur incommunicabile, quod est collectio accidentium singularium quam impossibile est in alio reperiri.

Ad 2.

Ad id quod dicendum, quod ponit quemdam modum: quia in communi definit personam, et non hanc vel illam. Unde cum dicitur, quemdam modum, licet vagum sit quod hanc vel ad illam, non tamen vagum est quin quem determinet: dicit enim modum existendi singulariter, licet non hunc vel illum.

Ad distinc. Ad 1.

Ad id quod dicendum contra quartam, dicendum quod diversitas in modo intelligendi quae non causatur ex diversitate rei, sed ex impotentia intellectus nostri, qui rem ut est aliter designare non potest, nisi assignet eam per assimilationem ad humana, in nullo dero gat simplicitati rei: et ideo persona simplex est, sicut et natura in divinis: quia ea quae ratione nominis addit super hypostasim, non sunt diversa ab hypostasi re, sed modo significandi tantum, sine quibus perfectum esse personae designari non potest.

Ad 2.

Ad id quod dicendum, quod licet secundum communem intentionem personae abstracta personalitate per intellectum, remaneat hypostasis, quae secundum intellectum substrat personalitate: tamen meo judicio in divinis abstracta personalitate, nihil remanet: essentia enim non remanet, quia proprietati personali non substrat: hypostasis non remanet, quia proprietas ut proprium accepta, est ipsa hypostasis, secundum quod dicit Hilarius, quod proprium est Patri quod Pater est, et proprium Filio quod Filius est: et ideo ablato proprio non remanet hypostasis.

Objectio autem qua dicit, quod essentia remanet indeterminata, procedit ac si personalitias determinaret essentiam, et ac si essentia substratum personalitatis: et hoc non est verum.

Ad illud quod in communi objectum contra omnes, dicendum quod individus, quod ponitur in definitione Boetii, et incommunicabile quod ponitur in definitione Richardi, omnis communonis modum excludit secundum actum et potentiam. Communicabile autem quiddam est ut pars: et hoc nec individuum, nec incommunicabile est. Et ideo anima separata persona non est quiddam ut forma. Et ideo natura divina, vel essentia, vel persona, non est quiddam ut assumptum in unionem vel societatem alterius. Et ideo natura divina in Christo vel natura humana in Christo persona non est. Nihil enim horum in se individuum vel singulari et alii non communicans est.

MEMBRUM III.

De suppositione personae.

Tertio deberet quæri de suppositione personae. Sed quia jam satis habitum est, quod persona supposita non supponitur essentia: eo quod non dicit sam in recto, nec significat eam ut essentiam: et si significat substantiam, ut dicit Richardus, non significat eam ut naturam communem in se substantem et alio non indigentem ut sit, nec significat sub proprietate generali vel speciali, sed significat eam prout dicitur ab actu significandi ut suppositum, et sub proprietate

cf. OPP. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXVI, Art. 5. Tom. XXVI nova editionis nostræ.
individuali vel quasi individuali, prout designatur per quos, qui quis tamen est quod in esse substantiali, et talem substantiam designat tam in singulari quam in plurali. Cum enim dicitur, Pater est persona, sensus est, Pater est suppositum certa et notabili proprietate distinctum. Et cum dicitur, Pater et Filius sunt personæ, sensus est, Pater et Filius sunt supposita certis proprietatibus distincta.

MEMBRUM IV.

De comparatione personæ ad essentiam.

Et cum hæc omnia habita sint sufficienter, non restat quaerendum, nisi de quarto membro quod est de comparatione personæ ad essentiam, propter opinionem quorumdam dicentium, quod persona differt ab essentia, sed non essentia a persona.

Et ad hoc proceditur sic:

1. Aristoteles dicit in VII Topicorum: «Quantulumcumque differentiam ostendentes erimus, ostendentes erimus quoniam non idem.» Personæ convenit generare et generari, spirare et spirari, essentia autem neutrum. Ergo persona differt ab essentia non solum ratione intelligendi, sed re: quia realis differentia est generare et generari.


3. Si dicatur, quod cum dicitur, essentiae non convenit generare et distinguui, per hoc non dicitur aliqua differentia positive, sed negative, et negatio nihil ponit: per id autem quod nihil est, nihil differt ab aliquo: quia sicut dicit Aristoteles, non entis non sunt species, nec differentia: et sic stat quod dicit opinio, scilicet quod persona positive differt ab essentia, sed non e converso essentia a persona. Contra: Communicabile esse positiva differentia est, uniens esse tres personas positiva differentia est: et utraque convenit essentia, et opposita eorum privativa convenient personae, scilicet incommunicabile esse, et singularare sive distinctum esse, et ita non unitivum esse: ergo positivis differentiis differt essentia a persona, sicut et converso.

4. Adhuc, Ista opinio per se inducit, quod persona dicit aliquid additum substantiae sive supposito: dicit enim relationem determinament suppositum, sicut patet in ultima definitione personæ præinducta. Essentia autem nihil habet additum. Differt ergo persona ab essentia, et non essentia a persona per aliquam positivam differentiam.

SOLUTIO. Dicendum, quod secundum Catholicam fidem propter indifferentiam simplicitatis quæ est in divinis, persona est essentia, et e converso essentia est persona: et re neutrum differt a reliquo, sed modo intelligendi, et modo dicendi, et modo supponendi, et modo attribuendi utrumque differt a reliquo: isti enim modi, ut sepe habitum est, in nullo praedicant simplicitati. Qualiter vero non vani sunt, sed ad rem referuntur, sæpius in praebitis determinatum est.

Ad primum ergo quod obijicitur, dicendum quod generare et generari, et spirare et spirari, non dicunt differentiam personæ ad essentiam, sed dicunt differentiam personæ ad personam: et opposita ipsorum non sunt differentiae, sed negationes consequentes ex affirmatione, sit si homo est rationale, sequitur, quod id quod non supponit hominem, nec dicet eum in recto, non sit rationale. Et

similiter ex quo persona non supponit
essentiam, nec dicit eam in recto et ut
essentiam, sequitur quod proprium per-
sone non sit proprium essentiae, sed ne-
getur ab ea propter modum significandi
diversum, et propter diversum modum
supponendi: et hoc non praJudicat iden-
titati rei, sicut si dicam, demonstrata
statua ærea, hoc est artificiale, quia sta-
tua: et idem est naturale; quia æs: ergo
idem est naturale et artificiale: non valet.

De nominibus collective personas significantibus, sicut trinitas,
et trinus.

Deinde, Quæritur de nominibus collec-
tive personas significantibus, sicut trini-
tas, et trinus.
Et quaruntur duo.
Primum est de hoc nomine, trinitas.
Secundum de hoc nomine, trinus.
De hoc nomine, trinitas, duo quarun-
tur, scilicet utrum sit nomen significans
substantiam vel relationem?
Et secundo, Secundum quam intentionem
sumatur in divinis?

Membri primi

Articulus I.

Utrum hoc nomen, trinitas, significet
substantiam vel relationem?

Membrum I.

De hoc nomine, trinitas.

1 Cf. Opp. B. Alberti, Comment. in I Senten-
tiarum, Dist. IV, Art. 10. Tom. XXV hujusce
novae editionis.
singulariter, et non pluraliter. Sed hoc nomen, trinitas, non de singulis dicitur singulariter: quia Pater non est trinitas, et Filius non est trinitas, et Spiritus sanctus non est trinitas: sed hi tres simul sunt una trinitas. Ergo ad substantiam non pertinet.

3. Adhuc, Trinitas est distinctarum personarum: substantia autem non distinguuit, nec distinguuit, ut sepius habitum est: ergo hoc nomen, trinitas, non est nomen substantiae.

In contrarium est quod dicunt Augustinus, Hieronymus, Richardus et Anselmus, personam substantiam significare. Cum ergo trinitas tres personas distinctas dicit in recto in unitate essentiae, quae tali distinctioni personarum non est contraria, sed admissit eam propter excellentem virtutem sua unitatis qua realiter unit tres, necessario sequitur, quod etiam trinitas dicit substantiam et sit nomen substantiae, et non relationis.


Ad in autem quod objicitur, quod sit nomen substantiale, responderunt concorditer, quod substantia designatur multipliciter, scilicet ut quo est, sive ut essentia, et sic significatur per hoc nomen, deitas. Aliquando autem significatur ut quis est, qui quis substantiae est in esse substantiali. Sic significatur nomine suppositi vel hypostasis, vel personae. Aliquando significatur ut quod est: qui modus significandi quasi medius est inter modum significandi quo est, et inter modum significandi quis est. Et hoc modo significatur hoc nomine, Deus: Deus enim significat habentem divinitatem: et is qui habet, suppositum est sine hypostasi: habitus autem significat substantiam: et hoc modo persona significat substantiam ut quis est. Concedunt etiam, quod hoc nomen, trinitas, significat substantiam. Sed hoc non contrariatur ei quod sit nomen relativum: quia sic relativum dicit in rectitudine, et substantiam in obliquitate. Sic enim, ut dicit Boetius, persona est substantia individua, vel quasi individua rationalis sive intellectualis naturae. Et sic igitur Richardus, persona est existens per se solum secundum quodam intellectualis substantiam et universum.

Per hoc etiam dicunt esse responsum ad sequens. Quod enim dicitur, quod substantalia nomina de singulis personis dicuntur singulariter, et de omnibus simul singulariter, et non pluraliter, intelligitur de his quae significant substantiam ut quo est vel ut quod est, et non de his quae significant substantiam ut quis est.
MEMBRI PRIMI

ARTICULUS II.

Secundum quam intentionem dicatur Trinitas de divinis?

Secundo quæritur, Secundum quam intentionem dicatur Trinitas de divinis?
Videtur enim, quod de divinis dici non possit.


3. Si quis dicat, quod in Trinitate est quidam numerus, sed non numerus sim-
tate essentiae. Unde etiam dicitur unum et idem neutraliter, et non dicuntur unus et idem masculine, nec una proprietate indifferentes et uniti: et secundum hanc intentionem videtur trinitas non posse recipi in divinis: quia si trium unitas est unitas essentiae, et Isidorus dicit, quod « trinitas est numerabilis et multiplicabilis, » videtur sequi, quod unitas essentiae est numerabilis et multiplicabilis: quod Arianæ detrimentæ est.

Si aliquis dicit, quod cum dicitur trium unitas, hoc nomen, unitas, dicit unitatem personae, non essentiae. Hoc stare non potest: quia nulla una singularis persona est, in qua uniat Pater et Filius et Spiritus sanctus, ut sic trinitas dicantur.

Nec valet responsio quam quidam antiqui induxerunt dicentes, quod cum dicitur trium unitas, unitas dicit unitatem personae, non prout est in hac vel in illa persona, sed prout confusae accipitur in hoc communi quod est persona: sic enim numerabilis et multiplicabilis est in tribus personis, proprietate singulari determinante commune confusum in hanc et in illam personam et tertiam: quia secundum hoc unitas trium non esset unitas nisi rationis, et per modum universalis, sicut dicit Porphyrius, quod « participatione speciei plures homines sunt unus homo. » Et sic tres non essent una res, et una substantia sive essentia: et hoc iterum vergit in haeresim Arianam. Inde Ecclesia cantat: « Una ergo pater logos paracleatusque substantia est. » Hae igitur solution non est conveniens.

Juxta hoc ulterior quæritur, Quare secundum Augustinum sicut recitat Magister in primo Sententiarum, distinct. XX : « Deus dicitur trinitas, et non triplex sive triplicitas, » et quare secundum Isidorum aliquo modo dicitur multiplex, nullo modo triplex?

Solutio. Dicendum est, quod trinitas est in divinis, et non est nisi in divinis, et hoc est divinis proprium. Quæcumque enim distinguuntur in creaturis, eo quod simpliciter et essentialiter differunt, simpliciter faciunt numerum essentiarum ad minus et numerum secundum esse: et ideo essentiae et esse non possunt habere unitatem. In divinis autem quia distinguishentia non realiter nec essentialiter differunt, ideo nec realem, nec essentiallem in esse faciunt differentiam: et ideo unitati non repugnant, quamvis secundum oppositionem relationis originis in esse personalis notionalis quaedam faciunt numerum, sicut satis in præteritis exposition est.

Unde dicendum est, quod licet in divinis nullus sit numerus realis, qui differantiam faciat in essentia et esse personali, tamen est ibi numerus quidam proprietatum scilicet et propriorum personalium, qui identitati substantiali non repugnat, et quædam numerum facit et virtutem unitatis in essentia et esse demonstrat: et ideo trinitatem, hoc est, trium unitatem realem in essentia perfit et esse: quod in nulla creatura fieri potest perfecte, quamvis in natura hujus trinitatis exigua resultent vestigium et imago.

Ad alium dicendum est, quod in divinis divisio sive differentia quædam est, que est proprietatis personalis in esse personali, et non in esse simpliciter: et ideo quædam numerum et non simpliciter numerum facit: propter quod unitati reali non repugnat: et ideo divina remanent individua simpliciter, numerata ante quodam numero, hoc est, personali. Propter quod in ejus solis est trinitas, et non in alii: quod enim in eis est trinitas, in alii triplicitas dici debeat.

Ad alium dicendum, quod unitas essentiae et unitas notionalis et unitas personalis in divinis realiter non differunt, propter omnimodam simplicitatem et realem indifferentiam qua est in divinis:
sed differentiam faciunt secundum rationem intelligendi, et modum supponendi, et significandi per terminum, qui secundum quod significatur per terminum, ad rem refertur, et ideo cassus et vanus non est: tamen in re nullam facit differentiam, et ideo unitati rei non repugnat: quia et notio est essentia, et persona est essentia: et haec duo una et eadem essentia. Propter quod unitatem essentiae non adimunt, licet quaedam pericient ternarium in esse personali.

Ad 4. Ad alium dicendum, quod in divinis nullo modo est prius et posterius secundum Catholicam fidem, et secundum rem: quia si esset prius et posterius secundum rem, oportet, quod una naturae prior esset, et altera posterior: quod nullo modo summa admirit simplicitas. Et ideo quod dicitur natura prior esse persona, et persona proprietate, hoc non est secundum rem: quia secundum rem aequa simplicitas sunt et aequa prima: sed est secundum intellectum nostrum, qui divina intelligere non potest nisi assimilet ea terrenis. In creatis autem ita est, quod natura est ante personam, et persona ante proprietatem: et hunc modum intelligendi intellectus noster refert ad divinam, eo modo quo dicit Damascenus, quod id quod est in imagine et vestigio, refertur ad prototyrum.

Ad 5. Ad alium dicendum, quod in veritate secundum Catholicam fidem trinitas dicitur trium unitas, et intelligitur de unitate essentiae, et non de unitate personae, vel notionis, sicut bene probat objectio, quamvis propter naturam termini numeralis, eo quod nulla numeratur nisi sub aliquo communi, quod secundum rationem unum est in numeratis, sicut tres homines, tria animalia, tria entia, exigatur unum commune sub quo personae numeratur, et hoc est persona. Et quod dicit Isidorus, dicit ratione suppositi, et non ratione naturae: et hoc patet in expositione vocabuli. Cum enim dicitur, trium unitas, adjectivum numerale quod est trium, formam suam numeralem non ponit nisi circa suppositum, et non circa formam quae est unitas: aliter enim non dicetur unitas, sed trium unitates.

Et si objiciatur, quod terminus numeralis numerum ponit circa formam sui substantivae, igitur: cum dicitur, tres homines, tria animalia.

Dicendum, quod hoc est verum, quando in recto et in vi adjectivi numeralis terminus conjungitur suo substantivo. Hic autem non est sic. Cum enim dicitur, trium unitas, nec in recto est ibi terminus numeralis, nec in vi adjecti, sed potius in vi substantivi, eo modo quo adjectivum virtute articuli subintellecti fit substantivum. Est enim sensus, trium unitas, hoc est, unitas quorum dam qui sunt tres. Et concedendum est, quod responsio inducet non valet.

Ad iud quod juxta hoc queritur, dicendum quod triplex vel triplicitas cognitionem dicit: plicatio autem dicit situ partium diversa: et quod in corporalibus est situs, in spiritualibus est ordo, qui est ad minus superioris et inferioris, vel anterioris et posterioris, quae sine diversitate essentiae intelligi non possunt: et quia nulla diversitas essentiarum est in divinis, ideo Nicæa synodus anathematizavit dicentem triplicitatem esse in divinis, et Deum esse triplex. Concessit autem Deum esse trium, et trinitatem: hoc enim nullam in essentia dicit veritatem.

Ad verbum Isidori dicendum, quod in veritate proprii trinitas non est multiplex. Sed quod Isidorus dicit, intelligendum est caute: eo quod multiplex dicitur genus numeri, sicut in V Euclidis et in II Arithmeticae dicitur, quod genus multiplicis numeri sub se habet species duplicis, triplicis, et sic de aliis, superparticularis, superpartientis, et non secundum quod dicitur plicatio unius ad alterum vel super alterum. Et hoc modo quia genus minus ponit quam species: eo quod species addit super genus, quia
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. X, QUÆST. 43. 483

trinitas numerabilis est in suppositis, concessit in genere trinitatem esse multiplex, hoc est, multitudinem quamdam continentem: tamen triplicem esse negavit, eo quod id quod triplex est in specie, triplicationem dicit in situ et ordine naturali.

MEMBRUM II.

De hoc nomine, trinus.

Secundo, Quæritur de hoc nomine, trinus.

Et quæruntur duo, scilicet quid copulet sive predicet cum dicitur, Deus est trinus?

Et secundo, De quibusdam locutionibus quæ inventiuntur in Scriptura, sicut trinitas in unitate, et unitas in trinitate, et quod quidam dicunt, trinitatem esse trinam et unam.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS I.

Quid hoc nomen trinus predicet in divinis? ¹

Ad primum ergo oblicitur sic:

1. Deus est trinus, et trinus quærer diversitatatem et distinctionem: ergo est unus et alius et tertius Deus. Si dicatur, quod hoc non est inconvenientium, ut dicit Magister in libro I Sententiarum, distinct. XXV, secundum quod unus et alius et tertius per subintellectum arti-


2. Adhuc, Si trinus aliquid addit super tres, non videtur addere ordinem et associationem, sicut cum dico, isti incedunt bini, vel isti incedunt trini, intelligitur, quod associat sint bini vel trini. Per hoc autem non tollitur discretio quæ importatur in termino, nec tollitur quin discretio ponatur circa formam substantivae sicut ponitur per hoc adjectivum, tres. Adhuc ergo remanet, quod sicut haec est falsa, tres dii sunt Deus unus, ita haec falsa est, Deus unus est trinus.

3. Si forte aliquis dicat sicut Magister in Sententias videtur dicere, quod termini numerales in divinis nihil signi-

cant, sive quod adjectiva numeralia nihil copulant, et per negationem exponenda sunt: et ideo sensus est, Deus est trinus, id est, non quaternarius, vel binus, non unicus solitarius, ut dicit Hilarius. Hoc

stare non potest: quia in prædictatis oppositum vel disparatum non removetur, nisi virtute et oppositione alicujus prædicati positi, sicut cum dico, est homo: ergo non est asinus: non sequetur, non est asinus, nisi poneretur esse homo: hoc enim demonstratum est in Logiciis. A simili ergo non sequitur, non est quaternus, vel binus, vel solitarius, nisi per hunc terminum trinus, alicuius numerus ponatur, per cuius oppositio-

nem vel disparationem majores et minores alii numeri removeantur: et sic relinquitur, quod hoc nomen, trinus, alicuem numerum ponit circa hoc nomen, Deus, cum dicitur, Deus est trinus.

4. Adhuc, Constat, quod cum dicitur, Deus est trinus, alicuius intelligitur prædicator de Deo positive sive affirmativae. Intellectus autem formalis non est nisi similitudo rei. De hoc enim intelligitur dictum Empedoclis, quod Aristoteles ponit in II de Anima, scilicet quod « simile simili cognoscimus. » Sic ergo alicuius intelligitur per propositionem cum dicitur, Deus est trinus.

5. Si autem diceretur, ut quidam dixerent, quod nihil intelligitur per hoc quod dico, trinus, cum dicitur, Deus est trinus. Sermo cassus et vanus esset. Sermo enim secundum Platonem ad intellectum referendus est, et secundum Hilarium referendus est ad rem. Sic autem nec ad intellectum, nec ad rem referri posset. Ad hoc quidam dixerent, quod hoc adjectivum, trinus, in theologicis non sequitur regularum aliorum nominum numeralium. Alia enim nomina numeralia discretionem suam ponunt circa formas suorum substantivorum, ut cum dicitur, tres homines, vel trinum homines, non intelligitur unus homo tria habens supposita, sed intelliguntur tres discreti per humanitates tres perhumanitatem esse. In theologicis autem iste terminus, trinus, cum sit adjectivum hujus nominis, Deus, discretionem ponit circa suppositum quod est persona, et non circa formam. Unde sensus est, ut dicitur, Deus est trinus, hoc est, tres personæ in unitate essentiae. Et hujus dicunt esse rationem: quia dicit, quod trinus componitur a trium et unus. In divinis autem non est unitas, nisi essentiae. In persona enim non est unus Deus. Dicit enim Hilarus, quod Deus non est unus solitarius: et ideo professus est consortium cum dixit: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Similiter in proprietate non est unitas, sed potius oppositio et distinctio. Et ideo dicunt, quod trinus, scilicet trium unus, numerum qui notatur per trium ponit circa suppositum, unitatem autem quae notatur per unus, in essentia. Hoc etiam confirmant per ea quæ celebrantur ab Ecclesia, quæ cantat: « Unum in substantia, trinum in personis confitemur. »

Et quamvis hæc solutio communis sit fere ab omnibus, tamen mirabilis videatur esse. Grammaticae enim loquendo trinus non dicitur trium unus, sed tert unus, sicut et binus bis unus, et quinus quinques unus. Et secundum Priscianum constructio referetur ad intellectum eo modo quo in voce significatur. Et ideo cum dicitur, Deus est trinus, intelligitur ter unus: sic enim significatur in voce. Nec theologica constructio tollere potest modum significationis per terminum, cum dicit Basilius in Hexameron: « Modum suæ significationis in theologico non amittatur termini. » Aut enim summuntur mystice, aut symbolice. Si mystice, significatione res suas eminentius et verius esse in Deo quam in creaturis: et ideo exponendi sunt termini tales per alicationem et eminentiam, ut dicit Dionysius. Si autem symbolice accipiantur, primo referuntur ad rem: et deinde consideratis proprietatibus rei, et relativ ad proprietates spirituales proportionales illis, referuntur in Deum.

1 Gen 1, 26.
6. Adhuc, Si trinus est trium unus: tunc in hoc quod est trinus, intelligitur unus: et sic nugatorie dicitur Deus esse trinus et unus: quod tamen Ecclesia cantat in hymno Ambrosiano de Confessioribus:

Sit salus illi, decus, atque virtus,
Qui supra coeli residens cacumen,
Totius mundi machinam gubernat
Trinus et unus 1.

SOLUTIO. Dictendum, quod cum dicitur Deus esse trinus, hoc nomen, Deus, dicit substantiam secundum quod significatur per quod est, et secundum quod ab actu substandi dicitur: et ideo per adjunctum quod est trinus, trahitur ad standum pro personis sive pro suppositis: sic enim dicit deitatem in habente: habens autem est suppositum. Unde tunc indefinite et communiter supponit tres habentes deitatem. Aliquando autem per adjunctum trahitur ad supponendum pro determinata persona, ut cum dicitur Deus germinans, vel Deus procedens. Et hoc confirmatur per Augustinum in libro II de Trinitate, qui tractans illud verbum Apostoli, I ad Timoth. I, 17: Soli Deo honor et gloria, dicit, quod cum dicitur Deo, intelligitur Deus trinitas communiter, et non aliqua persona singularis: et dictio exclusiva exclusio nem notat circa oppositum esse, non circa oppositum huic vel illius personae. Et ex hoc accipituar, quod hoc nomen, Deus, communiter potest supponer pro tribus personis indefinite. Idem accipitur ex hoc quod idem Augustinus dicit, ibidem, tractans illud Genesis, xvi, 2: Apparuerunt ei tres viri stantes prope eum: quos cum vidisset, adoravit in terram. Per hoc quod non determinat, quod aliquis sit ætate vel potestate vel honore præstantior, intelligit unum Deum trinitatem. Et ex hoc quod hoc nomen, Deus, quod dicit essentiam ut substantiam et sicut in habente, potest communiter et indefinite supponere pro tribus personis, non video quare non dicatur Deus, trinus, ita quod hoc nomen, trinus, trahat hoc nomen, Deus, ad standum pro tribus personis indefinite, ita quod discretionem ponat circa suppositum, et non circa formam suppositi.

AD PRIMUM  ergo dicendum, quod non valet: quia in praemissis hoc dicitio, Deus, supponit pro essentia sive pro natura: et ideo non sequitur: ergo unus Deus et alius. Et hoc modo procedit objectio. Nos autem diximus, quod trahitur per adjunctum ad standum pro persona, sive pro supposito. Et tunc non procedit objectio facta in contrarium.

AD ALIUD dicendum, quod bene verum est, quod trinus discretionem ponit circa formam suppositi proximam: sed non oportet, quod ponat circa formam substantialem: sed sufficit ei, quod ponat circa formam communem sub qua fit divisio, quam notat discretio, sicut cum dico, Petrus, Paulus, Ioannes sunt trini, non oportet nisi quod sint tres sub hoc commun illum quod est homo: et quod in creaturis commune est ratione, ut dicit Damascenus, in divinis est commune re.

Et hoc modo dicitur Deus trinus in persona, et unus in deitate: quia una et eadem deitas est in uno, et in duobus, et in tribus.

AD SOLUTIONEM corum qui dicunt, quod termini materiales nihil ponunt in divinis, dicendum quod nulla est, sicut bene probant objectiones factae in con-

---

1 In nova editione Breviarii Romani habetur:

Sit salus illi, decus, atque virtus,
Qui super coeli solio coruscans,
Totius mundi seriem gubernat
Trinus et unus.
trarium: ponunt enim discretionem circa suppositum sub hoc communi quod est Deus, quod trahitur ad standum pro divina persona indefinite: et ideo nulla discretion posittur circa formam, sed circa suppositum tantum. Unde sicut in humanis cum dicitur, Socrates et Plato et Cicero sunt trini, non sequitur, quod sint tres homines ratione differentes et specie: ita in divinis non sequitur, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sint tres dii re et numero deitatis differentes: quia quod in creatis est commune ratione et non re, in divinis commune est re.


Ad solutionem quam quidam afferunt, dicendum quod in veritate satis iprobabilis est.

Ad objectum autem in contrarium, dicendum, quod in theologicis propter materiæ difficultatem sepe novam oportet fieri terminorum institutionem: quæ tamen observari non potest in alia materia: quia, sicut dicit Gregorius, non est dignum, ut libertas sacri eloqui regulis subjacent Donati. Unde quamvis trinus dicatur ter unus in aliis, et iste terminus, ter, numeret formam, ut cum dicitur, ter unus homo: tamen in divinis necesse fuit institui, ut non numeraret nisi suppositum sub una et eadem forma re communi, et non ratione tantum.

Ad ultimum dicendum, quod trinus in unitate secundum compositionem grammaticam non dicitur trium unus, sed ter unus. In theologicis autem propter necessitatem dictam, quae ex difficultate materiæ est, dicitur esse trium unus. Et cum dicitur trinus et unus, hoc quod dico unus, emphaticas additur, hoc est, ad expressionem. Fides enim expressa querit confessionem. Et hoc est quod saepius dicitum est, quod Ecclesia cantat: « Unum in substantia, trinum in personis confitemur. » Et sic etiam intelligitur illud quod cantamus: « Monadi trinae gloriam canamus. »

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS II.

De quibusdam locutionibus quae inveniuntur in Scriptura, sicut trinitas in unitate, et unitas in trinitate, et quod quidam, dicunt, trinitatem esse trinam et unam.

Secundo, Queritur de quibusdam locutionibus quae inveniuntur in Scriptura, sicut trinitas in unitate, et unitas in trinitate, et quod quidam dicunt, trinitatem esse trinam et unam.

Queratur ergo primo, Utrum trinitas sit in unitate, et e converso unitas in trinitate?

1. Hanc enim concedere videtur Gregorius in complenda de Trinitate 1. Si enim vera est: tum cum dicitur trinitas in unitate, aliquam habitudinem notat haec prepositio in, de octo habitudinibus quas ponit Aristoteles in IV Physicorum, quibus aliquid dicitur esse in alio. Aut ergo est sicut effectus in causa, vel e converso: aut sicut locatum in loco: aut sicut forma in materia, vel e converso:

1 Prefatio de Trinitate: "Qui cum unigenito Filio tuo et Spiritu sancto unus es Deus, unus es Dominus: non in unius singularitate personne, sed in unius trinitate substantiam."
aut sicut cognitum in cognoscente. Et constat, quod nullum illarum habitu- num potest notare praeposito in, cum dicitur trinitas in unitate, et unitas in trinitate: et sic videntur illæ locutiones esse falsæ.

2. Si quis dicit, quod praeposito in, notat identitatem et indifferentiam, pro- pet omninomad simplicitatem quæ est in divinis, videtur stare non posse. Dicit enim Priscianus, quod «praepositiones transitiæ sunt et diversitatæ notare volunt: quæ diversitas licet secundum rem in divinis salvari non possit, tamen secundum modum salvatur. Aliter enim in divinis praeposito formari non posset, et oporteret quod praepositiones caderent ab intentione significandi vel consignificandi: et sic redit, quod istæ locutiones recipi non debeant, trinitas in unitate, et unitas in trinitate.

3. Adhuc, Quidam dixerunt, quod cum dicitur, trinitas in unitate, emphatica est locutio, et est sensus, trinitas est in Deo qui est unitas. Dicit enim Proclus, quod Deus est unum, et non unicum, et est unum primum penitus indivisum, ad cuius expressionem dicitur unitas. Et hoc videtur stare non posse: sensus enim locutionis talis non est, sed potius quod circumcedent se trinitas et unitas, et unitas est in trinitate sicut natura communis re in suppositis simplicibus: trini- tatas autem in unitate sicut supposita in natura communi: et sic patet, quod non stat solutio illa.

Utriusque queritur de hac, Trinitas est trina et una, quam dicit Praepositivus esse concedendum.

Et pro prima parte copulative adducit tres rationes. Quamræ prima est hac: quia cum dicitur, trinitas est trina, trini- titas supponit tres personas distinctas: et hoc adjectivum numerale, trina, co- pulat ternarium theologicum circa illas: et sic haec est vera, trinitas est trina, sicut haec, trinitas est tres personæ.

Secunda est, quia idem est in subjecto et prædicato: et de tali propositione dicit Boetius, quod nulla est verior ea, sicut cum dicitur, album est album, homo est homo. Et ita videtur esse hic cum dicitur, trinitas est trina. Est enim sensus, ut viden-etur, trinitas est ternarius theologicus personarum divinarum.

Tertia est, quia, ut dicit, hoc adjec- tivum, trina, inventum est a theologis ad significandum ternarium theologicum suppositorum sive personarum: et ideo non sequitur regulam aliorum adjectivo- rum numerantium. Cum enim alia adjecti- va numeralia numerum quæ designant, ponant circa formam substantivæ, et discre- tionem nent circa illam, ut cum di- citur, trini homines, vel trini albi, intel- ligitur tres homines humanitatis discretis numerati, et tres albi abedinius discretis numerati. Sic non est in hoc nominæ, trinus, quando in divinis accipi- tur: cum enim dicitur, Deus est trinus, hoc adjectivum, trinus, non ponit numerum nisi in suppositis personis, et non in forma. Propter quod non sequi- tur, ut dicit, Deus est trinus: ergo non est unus: nee e converso: est unus: er- go non est trinus. Ad diversa enim refe- runtur trinus et unus: unus ad formam, trinus ad supposita: et propter hoc non mutuo se expellunt ab eodem subjecto: licet in creaturis sequatur: homo est tri- nus: ergo non est unus: homo est unus: ergo non est trinus. Cum ergo sic sit, ut dicit Praepositivus, cum dicitur, trinitas est trina, sensus est, trinitas tres habet personas: et sicut haec est vera, ita et illa, trinitas est trina: et ita concedit hanc de copulato prædicato, trinitas est trina et una.

Adhuc, Ad idem adducunt quidam quartam rationem, dicentes quod ut di- cit Augustinus in libro II de Trinitate, hoc nomen, Deus, aliquando habet inde- finitam et communem suppositionem pro tribus personis, ut, I ad Timoth. 1, 17: Soli Deo honor et gloria. Et, Genes. xxvii. 2: Apparuerunt ei tres viri stantes prope eum: quos cum vidisset, adora-
vit in terram. Et paulo post, χ. 22: Abraham stabat coram Domino. Et in hac acceptione Deus est Deus trinitas. Sicut ergo dicitur, Deus trinitas est trinus et unus, ita concede debet, trinitas est trina et un

Sed contra, In contrarium est, quod trinitas est una, et non plures: ergo non est trina: quia trinitas si trina esset, plures essent trinitates.


Ad 1. Et quod obiectur de habitudine prepositionis, dicendum quod procul dubio, sicut dicit Gregorius, excellens materiae theologice dignus verbis exprimi non potest: et ideo est, quod non subjacet regulis grammaticis. Tamen babuendo potius quam loquendo aliquo modo oportet nos significare quod intendimus. Et sic cum dicitur, unitas in trinitate, habitudo prepositionis notat quasi continentiam naturae communis, qua ut forma totius non partis continent supposita, et est in eis. Cum autem dicitur, trinitas est in unitate, habitudo prepositionis notat existentiam suppositorum in natura communis uniente supposita, et est in eis: suppositum enim est in natura quasi in forma continente, natura autem in supposito sicut habitum in habente. Et hoc modo salvatur habitudo prepositionis.

Ad 2. Et vero sine prejudicio loquendo, quod non est satis dicere, quod prepositione notet indifferentiam.

Ad 3. Similiter non opinor, quod emphatica sit locutio.

Ad quest. 2. Ad alteram partem questionis sine prejudicio loquendo, videtur dicendum, quod hæc est falsa, trinitas est trina et una: et ideo hæc copulativa falsa est, trinitas est trina et una. Et hujus ratio est, quia hoc adjectivum, trina, rem suam copulat vel ponit circa significatum hujus substantivii, trinitas. Supponit autem et significat ternarium distinctarum personarum: et hoc adjectivum, trina, sic significatum ternarium multiplicat et numerat. Unde si vera esset, oportet quod tres essent trinitates et novem personæ: quod penitus absurdum est.

Ad primam ergo rationem Prepositivi dicendum esse videtur, quod non est idem dicere, trinitas est trina, et trinitas est tres personae: quia cum dicitur, trinitas est tres personae, numerus distinctarum personarum praedicatur de personis distinctis. Cum autem dicitur, trinitas est trina, discretio hujus adjectivi, trina, copulatur sive ponitur circa significatum hujus nominis, trinitas, eo modo quin va voce designatur: et sic multiplicatur et numeratur in tres ternarios: et ideo efficitur locutio falsa.

Ad secundam rationem dicendum, quod licet idem sit in praedicato et subjecto in re, tamen non est idem in modo significandi: quia cum dicitur, trinitas, supponuntur tres personae distinctae: et illae non sic significantur in praedicato, sed potius ex modo significandi adjective intelligitur ternarius copulari circa trinitatem: et ideo numerare non personas, sed ternarium personarum. Dictum autem Boetii de propositionibus intelligitur, quando idem in re et in modo significandi est in praedicato et subjecto, ut homo est homo.

Ad tertiam rationem dicendum, quod licet ita sit dixerunt Theologi, quod trina discretionem notat circa supposita: eo quod omnis discretio circa supposita est et nulla circa naturam: hoc enim generale est tam in creatore, quam in creaturis: tamen suppositum hujus nominis, trinitas, non est persona simpliciter et absolute, sed est personae distinctae sub ternarii discretionis discretæ: et ideo si trinam rem suam ponit circa hoc et tale suppositum, suppositum multiplicabit ternarium personarum, et non personam.

Ad quartam rationem dicendum, quod verum quidem est, quod hoc nomen, Deus, aliquando communem habet suppositionem pro tribus personis, sed non
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. X, QUÆST. 46. 489

habet eundem modum suppositionis cum hoc nomine, trinitas: Deus enim supponit communiter tres personas sub una et indifferenti forma deitatis: et ideo adjectivum, trina, adveniens ei, non multiplicat eas nisi secundum quod sunt substantes deitati indifferenti. Sed hoc nomen, trinitas, supponit tres personas substantes sub forma discretionis: et ideo adjectivum, trina, adveniens ei, designat eas multiplicari sub forma sub qua supponuntur in substantivo, hoc est, sub forma ternarii distincti: et ideo trina trinitas ponit tres trinitates.

Et notandum, quod cum dicitur, trinitas est una, non est sensus ut Praesperitivus dicit, hoc est unus essentiae: quia sic potius diceretur trinitas unum, quam una: sed sensus est, una, hoc est, unus personarum ternarius, et non plures, hoc modo quo dicit Dionysius, quod omnis numerus monade participat. Binarius enim est unus, ternarius unus, et sic de singulis. Ex his patet, quod si diceretur, Trinitas est trina, idem denominaret se ipsum, sicut cum dicitur, albedo est alba.

QUÆSTIO XLVI.

Utrum in Deo sit pluralitas personarum?

Deinde quaeritur de veritate personarum.

Dicit enim Averroes, quod evadere non possumus, quin si concedamus plures personas esse in Deo, oporteat nos etiam concedere plures esse deos, vel falso vel ficto vocabulo personas vocemus. Et ad hoc inducit rationes ex definitione personae suppositorum.

1. Quorum prima est, quia ubicunque est pluralitas personarum vere, illa divisa sunt ab invicem, vel divisione materiae, vel divisione generis et differentiae. Divisione materiae, ut in hominibus Socrates et Plato, Petrus et Martinus. Divisione generis et differentiae: quales est differentia inter homines et Angelos, quas plures personas esse dicimus. Utraque istarum divisionum differentiam facit substantialem. Si ergo in divinis vera pluralitas est personarum, sequitur quod ibi sit vera pluralitas substantiarum. Cum ergo a destructione consequentis non sit ibi pluralitas substantiarum, sequitur quod non sit ibi vera pluralitas personarum.

2. Adhuc, Est differentia per accidens, et est differentia per substantiam sive substantialis. Et illa quae est per accidens, est duplex, scilicet per accidens quod facit alterum in quantitate, vel qualitate: et per accidens quod facit aliquo modo se habere. Neuter autem istorum modorum facit personam aliam et aliam. Petrus enim doctus personalem differentiam non habet ad indoeum seipsum: idem enim in persona primo est indoeus, et postea doctus. Similiter idem in persona primo est parvus, postea est magnus. Idem est de accidente quod facit aliter se habere.

1 Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXIII, Art. 5. Tom. XXV hujusce nova editionis.
Idem enim ad aliquem potest esse dexter, et ad aliquem sinister, et ad aliquem patrem, et ad aliquem filium. Tales ergo differentiae differentiarum personarum non faciunt. Si ergo persona divinae differentiae, oportet quod differentia substantia et ejus quod est hoc aliquid. Sed tali differentia non differunt, ut dicit fides Catholica. Ergo non est ibi verus numerus personarum, nec vera persona, cum dicat Damascenus, quod differentia est causa numeri, et quod in omnibus tres personae idem sunt praeter ingenationem et generationem et processionem: quae cum ad aliquid dicantur, differentiam personalem non faciunt, sed in aliquo modo habendi tantum.


4. Adhuc, Boetius in libro de Duabus naturis in una persona Christi: «Personae est individua substantia rationalis naturae.» Sed individua substantiae est hoc aliquid per se solum, et ut dicit Algazel, per proprium accidentis quod nulli alii convenire potest, ab omnibus aliis diversum; et hoc est impossibile substantia unum esse cum altero. Intellectus enim non capit hoc aliquid ab omnibus substantialiis esse diversum, et cum aliquo eorum substantialis esse unum: ad hoc enim sequetur contradicentia esse vera seu verificari de codem. Si ergo sumuntur ibi plures verae et individuae personae, erunt ibi plures et individuae substantiae. Sed hoc est falsum. Ergo et primum. Ergo in divinis non sunt plures verae et individuae personae.

5. Adhuc, Cum opposita nata sint circa idem fieri, in quibuscumque non est individuum substantiae, sive divisibile, in illis non potest esse individuum substantiae sive indivisible. Sed in divinis individuum substantiae nullum est quod accedente incommunicabili divisum ad individuum deductur et determinetur. Ergo in divinis nulla est individua substantiae. Ergo nulla persona.

6. Adhuc, In omni ordine per resolutiorum devenitur ad unum primum: et illud, ut in praehabitis probatum est, impossibile est habere parem, similem, consortem, vel contrarium. In essentia ergo necesse est devenire ad unam primam essentiam: et in his quae sunt, devenire est ad unum qui est, et quie verum est: et in his quae intellectualiter sunt, devenire est ad unum qui vere intellectualiter est, et intellectus est, et causa intellectualis est in omnibus: et ulla intellectualis natura non habebit parem, nec similem, nec consortem, nec contrarium: ergo impossibile est, quod in tali ordine in prima et intellectualis natura sit pluralitas personarum. Ubicumque enim in una et eadem natura est pluralitas personarum, ibi quicumque est, habebit parem, similem, consortem, et contrarium.

7. Adhuc, Quod generat et quod generatur, aut divisa sunt per substantiam, aut non. Si divisa sunt per substantiam: tunc utrumque est substantia individua in se, et ab alia divisa: et si sunt rationalis naturae et intellectualis, sunt verae personae. Si autem sunt indivisa per substantiam, sequitur, quod per substantiam sunt conjuncta vel unum: et sic neutrum individuum sive individua substantiae: ergo a destructione differentis personas neutrum erit vera persona: persona enim est rationalis naturae individua substantiae: in divinis ergo cum non dividatur substantia, nulla videtur esse persona secundum veritatem.

Tam in Deo enim, quam in angelo, quam in homine persona est rationalis naturæ individua vel quasi individua substantia. Similiter tam in Angelo quam in Deo et homine persona est existens per se solum secundum quemdam intellectualis naturæ existentiae modum. Et si dicatur sic univoce: cum in homine et Angelo non sit pluralitas personarum vera, nisi per divisionem substantiae, videtur quod in Deo vera pluralitas personarum non sit, nisi per divisionem substantiae: ergo a destructione consequentis, cum in Deo nulla sit divisio substantiae, nulla est in Deo vera pluralitas personarum.

9. Adhuc, Persona in divinis aut differentat a persona per substantiam, aut per relationem: haec enim sola duo praedica- menta sunt in divinis proprie, ut dicit Boetius in libro de Trinitate. Si per substantiam, sequitur quod non plures sunt personae nisi sint plures substantiae. Si per relationem solum, cum relatio non faciat differentiam, nisi in modo habendi, diversus autem modus se habendi ad aliquid possit esse in una et eadem persona, sequitur, quod non de necessitate talis modus facit numerum personarum: et sic iterum sequitur, quod in divinis non sunt verae plures personae.

... In contrarium ejus est quod superius habitum est, quod

1. Vera communicatio et vera et perfecta dilectio non potest esse nisi inter plures ejusdem naturæ existentes. Profanum autem est negare, quod in divinis non sit vera boni communicatio, et quod non sit ibi vera et perfecta dilectio. Ergo sunt ibi plures vere bonum suum sibi invicem communicantes, et se invicem vere et perfecte diligentes. Ergo vere plures personae.

2. Adhuc etiam secundum Platonicos in divinis est paternus intellectus, formans ex se verbum quod ratio omnium faciendorum, quod est quasi filius et ars et mundus archetypus, hoc est, principalis mundi typus. Aut ergo utrumque est secundum perfectissimum esse in Deo, aut secundum imperfectum. Si secundum perfectissimum, perfectissimum autem esse intellectualis naturae non est nisi secundum esse personale: utrumque ergo in Deo est secundum esse personale: et sic pluralitas est in Deo secundum verum esse personale. Et hoc est quod dicit Damascenus, quod verbum Dei non est ἀπόκτητος, hoc est, sine hypostasi, sed veram hypostasim habens et hypostasi perfecta subsistens.

3. Adhuc, Accidens in Deo non est. Nihil ergo in Deo facit differentiam per accidens. Sunt autem in Deo etiam secundum Platonom proprietates incomunicables, sicut generare sive formare ex se verbum, et generari sive formari ab alio. Sunt ergo in Deo non ab alio esse, et ab alio esse. Intellectus autem non capiat, quod idem sit numero et supposito, qui ab alio non est, et qui est ab ipso. Ergo in Deo plures sunt, quorum alter ab alio non est, et alter ab alio, et uterque habet modum singularis existentiae et intellectualis naturæ divinae. Ergo uterque habet verum esse personae. Non ergo rationi vel philosophiae repugnat in divinis plures esse personas: et has secundum ordinem naturæ multiplicari in tres, et non ultra, sicut superius sufficienter ostensum est, cum agetur de numero personarum.

Solutio.Dicendum, quod in Deo verissime est pluralitas personarum, et secundum hoc Anselmo bene dicente, et philosophia consentiente, ordo naturae in fluxu personarum ab invicem, causa est fluxus creaturarum ab uno primo et universaliter agent ei intellectu. Propter quod etiam, ut dicit Augustinus in libro XI de Civitate Dei: «Trinitas opifex per omnia opera sua significat... suae sparsit indicia: et relect trinitas in operibus suis per vestigium et imaginem, sicut dicitur, Psal. xxxii, 6: Verbo Domino cali firmati sunt: et spiritu oris ejus omnis virtus corum. Et illud Job, xxvi, 13: Spiritus Domini ornavit caelos,
et obstetricante manu ejus, eductus est coluber tortuosus. Per Dominum enim notatur potestia facientis, quae resultat in facto secundum quod est ens et unum a primo ente exiens et existens. Verbum autem quod est verbum sapientiae, resultat in forma et pulchritudine rei factae. Spiritus autem spirans dulce et bonum resultat in usu et bonitate rei creatae 1.

Ad primum ergo dicendum, quod in divinis non est materia, et ideo nec divinio secundum materiam. Et hoc dicunt concorditer theologiam et philosophiam. Similiter in divinis nec est genus, nec differentia, nec particulare, nec universale: et hoc iterum concorditer dicunt et theologiam et philosophiam. Et ideo nihil differt ibi ab alio genere, specie, vel differentia substantialia: sed in divinis differentia est existendi modus per esse ab alio. Et hoc tam secundum theologiam quam secundum philosophiam, ut praestensum est. Et per talem modum cum sint differentes et secundum tales existendi modos non possint esse nisi secundum esse perfectissimum hypostases habentes et in seipsis existentes, sequitur quod non possunt esse nisi in esse personali distincti per incommunicables proprietates, quibus alter est non ab alio, et alter ab alio per generationem, et tertius a duobus per processionem.

Ad aliud dicendum, quod sicut dictum est, in Deo non est differentia per accidentes, neque differentia substantialis, sed differentia quam facit proprietates relationis. Relationis autem dico secundum originem, quae exigit diversitatem suppositi. Oppositae enim relationes secundum originem uni et ideo supposito convenire non possunt. Hoc enim nec admittit natura, nec caput intellectus, quod idem suppositum sit qui ab alio est, et is a quo ille est: et ideo talibus proprietatibus relativis distinguuntur personae in divinis: quia non tantum faciunt aliquem se ad aliquod habere, sed consequuntur fluxum substantialem quae est inter eum qui non ab alio est, et eum qui ab alio est, qui eidem supposito convenire non potest.

Ad aliud dicendum, quod sicut in præhabitis dictum est sepe, substantia etiam in divinis duobus modis dicitur, scilicet ab actu substanti. Et sic suppositum maxime dicitur substantia. Dicitur etiam substantia per se ens, alio ut sit non indigens: et sic natura divina maxime est substantia. Et hoc secundo modo non possunt esse plures substantiae in divinis. Primo autem modo plures substantiae sunt in divinis, sicut plures hypostases et plura supposita: et hoc modo dicitur persona substantia, et plures sunt personae sicut plures substantiae.

Ad aliud dicendum, quod definitio Boetii vera est: et hoc modo intelligentia quo in præhabitis exposita est. Hoc autem modo diversa est ab omnibus aliis supposito et substantia, secundum quod substantia dicitur natura communis nullo indigenis ad hoc ut sit. Quia sicut in inferioribus in natura rationali res ejusdem naturæ sunt communes ratione naturæ communis, ita in divinis sunt communes re. Dicit enim Damascenus: «Quod in inferioribus est commune ratione, in divina natura est commune re.»

Ad aliud dicendum, quod in veritate illa objectio procedit. In divinis enim non est proprie individuum, nec est ibi proprie natura rationalis, sed intellectualis: si tamen proprie intellectualis esse dicitur. Et ideo Anselmus illam corrigit definitionem dicens, quod «persona est existens aliquid per se solum secundum quemdam singularis existentiae et intellectualis naturae modum.» Hoc autem quod est existens per se solum, Boetius elargit vocabulo vocat individuum. Hoc ergo modo est individuum in divina substantia.

Ad aliud dicendum, quod in omnino natura quae per unam rationem est in plu-

---

1 S. Augustinus, Lib. XI de Civitate Dei, cap. 24.
ribus, devenire est ad unam primam, sicut docet Aristoteles in II prima philosophiae: et in illa impossibile est habere consortem, etc. Et in personis ejusdem naturæ necesse est devenire ad unam primam, quæ est principium non de principio: sed non est necesse, quod in illa natura non habeat consortem vel parem vel consimilem.

Ad aliud dicendum, quod divisa sunt per substantiam quæ est suppositum: et hoc sufficit ad esse personæ. Non sunt autem divisa per substantiam quæ est natura communis: talis enim divisio non exigitur ad esse personæ.

Ad aliud dicendum, quod persona secundum definitionem Richardi et Boetii non æquivoce dicitur de divina, angelica, et humana natura. Et bene conceditur, quod secundum divisionem substantiæ dicitur: sed est hæc substantia quæ est suppositum sive hypostasis, et non natura communis: et ideo non sequitur argumentum. Sicut enim dicit Richardus, nihil interest ad esse personæ, utrum natura communis eadem sit ratione tantum et non re, vel eadem ratione et non re.

Ad aliud dicendum, quod divinæ personæ differunt relatione quæ est suppositum: talis enim est relatio quæ est proprietas personalis in divinis, et relatio originis: et ideo non facit solum modum diversum se habendi ad aliquid, sed etiam diversum modum existendi in una natura quæ est communis re, et diversum modum habendi naturam illam.

Quod in contrarium objectum est, sim- Ad object. pliciter concedendum est.
TRACTATUS XI.

DE ĀQUALITATĒ PERSONARUM.

Deinde quæritur de āqualitate personarum.
Et quæruntur tria, scilicet an sit āqualitas in personis divinis?
Et secundo, In quo attenditur āqualitas earum ad invicem?
Et tertio, Utrum singulæ singulis sint āquales, vel singulæ singulis, et
singulæ duabus, et singulæ tribus simul?

QUÆSTIO XLVII.

De āqualitate personarum.

MEMBRUM I.

An sit āqualitas in divinis personis?

Ad primum ergo sic objicitur:
1. In symbolo Athanasii dicitur, quod « tres personæ coæternæ sibi sunt et
coæquales. » Ergo coæqualitas est in di-
vinis personis.
2. Adhuc, Quæ sibi invicem compa-

rantur secundum quantitatem corpora-
lem vel spiritualem, et nec se extendunt
nec extenduntur, āequalia sunt. Personæ
divine secundum quantitatem spiritua-
lem ad invicem comparantur, nec se ex-
tendunt nec extenduntur. Ergo in eis est
āqualitas.

3. Adhuc, Magister tractans de hoc in
primo libro Sententiārum, distinct. XIX,
dicit sic: « Āequalis est in omnibus Patri
Filius, et Patri et Filio Spiritus sanctus :
quia (ut Augustinus in libro de Fide ad
Petrum), breviter aperiens qualiter in-

1 Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiārum, Dist. XIX, Art. 1. Tom. XXV hujusce
novæ editionis.

2 S. Augustinus, Lib. de Fide ad Petrum, cap. 1.
attenduntur proprietates quae sunt in divinis personis, non inventur aequalitas inter eas: eo quod in una persona sunt plures proprietates quam in alia, et plus et minus aequalia esse non possunt: eo quod minus pars est pluralis. In nullo autem genere pars est aequalis toti.

**Juxta hoc ulterius quæritur:**

1. Quare Magister dicit ex verbis Augustini, quod nulla persona pars est trinitatis, cum constat, quod unum sit pars duorum, et duo pars trium, sicut in arithmeticis demonstratum est.

2. Adhuc, Exodi, xvi, 39: *Gomor decima pars est ephi.* Dicit Glossa: Christus est pars trinitatis; et si pars numquam est aequalis toti, Christus qui est pars trinitatis, non est aequalis trinitati: et sic per consequens non est omnimoda aequalitas in trinitate: quia unus non est aequalis omnibus tribus.

**Solutio.** Catholica fides est, quod omnimoda aequalitas sit in Trinitate, ita quod singula personæ singulis personis sunt aequales, et quælibet una duabus, et quælibet una tribus.

**Ad primum ergo quod obiectur in contrarium, dicendum quod immensus non contradicit aequalitati, si aequalitas exponitur per negationem, ut dicatur æqualle quod nec excedit nec exceditur: sic enim immensus immenso æqualle est.

Et ad dictum Euclidis dicendum, quod in divinis quantum ad modum significandi, quantitas non est molis, sed virtutis. Dicit enim Augustinus in libro de *Quantitate animae*, quod cum quæritur, Quantus sit Hercules? quodque duplex est, scilicet aut quantæ sit molis, aut quantæ sit virtutis. Unde licet in divinis non sit quantitas molis, est tamen quantitas virtutis, quæ (ut dicit Augustinus) attenditur in æternitate, magnitudine, et potentia, in quibus omnimodam habent aequalitatem personæ: cum nulla alia sit anterior, major, vel potentior, ut dicit Augustinus in libro de *Fide ad Petrum,*
et ponitur a Magistro in primo libro Sententiarum, distinctione XIX.


Ad object. 3. Ad aliud dicendum, quod in veritate in personis est essentia et proprietas. Et per essentiam est identitas et simplicitas: sed haec simplicitas non includit æqualitatem, et identitas æqualitatem facit: quia quantitas virtutis in divinis est ipsa essentia. Dicit enim Boetius, quod «cætera prædicamenta a relatione cum quis in divinam transtulerit prædicationem, omnia mutatur et substantiam prædican.» Unde quantitas virtutis in divinis essentiam dicit secundum modum tumum significandi ut virtutem et secundum talenum modum significandi penes essentia præicipitur æqualitas in personis. Penes proprietates autem non attenditur æqualitas, sed oppositio.

Et quod dicitur, quod in una persona sunt plures proprietates quam in alia, et sic plus et minus. Dicendum, quod sicut in praehabitis ostensum est, in talibus non est simpliciter numerus numeratus, et sic non simpliciter plus et minus: et si est numerus ibi secundum quid, ille est numerus habituimum secundum quod una persona pluribus habituibus se habet ad aliquod quam alia. In numero autem habituimum nec in creatore nec in creaturis attenditur æqualitas vel inæqualitas. Dicit enim Boetius, quod «tales habituines nec addunt, nec mutant aliquid in re cui adventiunt.»

Ad id quod juxta hoc quæritur, dicendum quod in divinis nulla persona potest esse pars. Omnis enim pars sive sit integralis, sive essentialis, sive potestativa, imperfecta est ad totum, et exigit compartem ut totum constituat. Imperfectio autem et relatio ad compartem cum qua constituat, summæ perfectionis non potest convenire: quælibet enim persona totum est, secundum illam rationem totius quam ponit Aristoteles in III Physicorum dicens: «Totum et perfectum idem dico.» Solus enim Pater tota essentia divina, et simuliter solus Filius, et eodem modo solus Spiritus sanctus: et hi tres tota essentia divina, non constituta ex tribus tanquam ex partibus, sed tota et simplex in singulis, et tota et simplex in omnibus simul.

Ad aliud dicendum, quod locutio metaphorica est. Et est sensus: Christus signatus per partem ephi, est pars Trinitatis, hoc est Trinitatis quædam persona, non pars constitutiva, cum sit totum quod est Trinitas. Non autem sequitur, si per partem est significatus, quod sit pars: sicut non sequitur si per petram est significatus, quod sit petra.

MEMBRUM II.

In quo attendatur æqualitas divinarum personarum?

Secundo quæritur, in quo attenditur æqualitas earum ad invicem?

1. Et per Magistrum in primo Sententiarum, distinctione XIX, videtur, quod

cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XIX, Art. 3. Tom. XXV hujuscem

novae editionis.
attendatur in tribus, scilicet coæternitate, magnitudine, potestate. Inducens enim Augustinum in libro de Fide ad Petrum 4, dicit sic: « Nullus horum alium aut praecedat ætertitate, aut excedit magnitudine, aut superat potestate. » In his ergo tribus attenditur.

In contrarium esse videtur, quod

1. Augustinus dicit ibidem: « Ob hoc et tres unum recte credimus et Deum dicimus: quia una prorsus æterna, una immensitas, una naturaliter trium personorum est divinitas. » Ista ergo videntur facere ad identitatem, et non ad æqualitatem.


3. Adhuc, In Deo est scientia et bonitas: et in his optert personas æquales esse, vel plene æquales non essent.


Solutio.Dicendum, quod in veritate quantitates in creatis, penes quam attenditur æqualitas, duplex est, scilicet magnitudinis et virtutis. Et ea quæ est magnitudinis, duplex est, scilicet intus et extra mensurans. Intus, longitudio, latitudio, profundum, Extra, locus, similiter esse rei, ut dicit Gilbertus, mora mensuratur: et haec mora est tempus. Quantitas autem virtutis proprie non mensuratur nisi objecto circa quod est virtus. Et dicimus eae æquales virtute, qui et in æqualia possunt objecta, sive illa virtus sit intellectualis, sive operaiva. Ad modum hunc secundum rationem intelligendi æqualitas personarum divinarum dicitur attendi in tribus, scilicet penes mensuram esse in coæternitate, scilicet quod nullus trium alio anterior, vel posterior est. Et penes mensuram virtutis in potencia: quia scilicet nullus horum trium potestior est in quodcumque objectum, sive illud sit virtutis intellectualis, sive operationæ: unusquisque enim horum trium omnisciens, et omnino sciemus est, et per se ipsum sciemus est, et unusquisque horum omnipotens ad faciendum et operandum, et omnino potens, et per se ipsum potens. Magnitudine autem molis in inferioribus per idem genus et speciem non habet respondens in Deo: sed proportionaliter respondet ei incomprensibilitas: quia scilicet unusquisqueorum per essentiam incomprehensibilitis est loco, capacitate creaturarum corporalibus, et capacitate creaturarum intellectualibus: cum tamen ubique sit et omnia impleat tam corporalia quam spiritualia: et hoc vocatur magnitudo. Et cum non sint plura penes quæ possunt attendi æqualitas in continuis vel quasi continuis, non penuntur plura in Deo respondentia in quibus attendatur æqualitas divinarum personarum.

Et per hoc patet ratio dicti Augustini.

Ad in quod primo objectitur contra rium, dicendum quod ista faciunt et ad identitatem, et ad æqualitatem secundum diversam considerationem. Si enim considerentur secundum id quod sunt in Deo, et secundum id quod dicunt et supponunt, cum unum quodque istorum sit essentia divina et dicat eam, sic faciunt identitatem. Si autem considerentur secundum modum significandi, scil-
cet quo essentiam divinam significant per modum quantitatis cujusdam, sic faciunt æqualitatem.

Ad 2. Ad alium dicendum, quod licet in omnibus alis attendatur æqualitas, tamen oportet quod ipsa redigantur et referantur ad rationem virtutis: et sic ad unum terminum superius dictorum referuntur.

Ad 3. Ad alium dicendum, quod per idem quod dictum est, patet responsio: oportet enim, quod scientia et bonitas ad rationem virtutis referantur quando sunt de perfectione scientis vel boni.

Ad 4. Ad alium dicendum, quod identitas essentiae sufficit quantum ad id in quo est æqualitas, non autem sufficit quantum ad rationem æqualitatis.

**Membrum III.**

*An singulae personae singulis sint æquales, vel singulae singulis, et singulae duabus, et singulae tribus?*

Tertio quæritur, Utrum singulae singulis sint æquales, vel singulae singulis, et singulae duabus, et singulae tribus.

Videtur enim, quod non singulae singulis.

1. Joan. xiv, 28, dicit Filiius de Patre: *Pater major me est. Major ergo excessum dicit: ergo privationem æqualitatis.*

2. Si quis autem dicat, sicut communiter dicitur, quod major non dicit excessum potentiae, vel aternitatis, vel magnitudinis, sed principalitatem auctoritatis. Hoc nihil valere videtur: principalitas enim auctoritatis de genere potestatis est, et attestatur potestati. Unde si principalitate auctoritatis Pater major est Filio, videtur quod potestate major sit, et non æqualis.

3. Adhuc, Si scientia Patris se exter-
derat ad aliquod scibile ad quod non extendet se scientia Filii, sequeretur quod Pater et Filius non essent æquales in scientia. A simili ergo si potentia Patris extendit se ad aliquod ad quod non extendit se potentia Filii, sequitur quod Pater et Filius non sunt æquales in potentia. Sed potentia Patris extendit se ad generandum, ad quod non extendit se potentia Filii. Ergo Pater et Filius non sunt æquales in potentia.

4. Adhuc, In causis creativis sic est, quod causa primaria in ordine est majoris influentiae et majoris potentiae quam secundaria: et hoc est nobilitatis et bonitatis. Quodquid autem in creaturis est nobilitatis et bonitatis, exemplatum est a divinis. Ergo in divinis est eodem modo. Est autem in divinis principium non de principio, et principium de principio, et principium de utroque. Videtur ergo, quod principium non de principio, in quo est prima ratio principii, majoris sit potentiae quam principium de principio, vel principium de utroque principio.

**Ulterius videtur, quod Spiritus sanctus non sit æqualis Patri et Filio.**


2. Adhuc, Bonum est diffusivum sui, ut dicit Dionysius. Ergo ubi est major diffusio sui, ibi majus bonum: sed major est diffusio sui in eo qui se diffundit generando et spirando, quam in eo qui spirando tantum: et nulla vel minima in eo qui nec generando, nec spirando, sed per gratiae effectum tantum se diffundit. Et ex hoc videtur sequi, quod major sit bonitas in Patre, minor in Filio, et minima in Spiritu sancto. Videtur ergo, quod in bonitate non sint æquales.
1. Ulteriorius quæritur, Si quælibet una æqualis est quibuslibet duabus, et tribus hoc enim videtur

1. Per hoc quod dicit Magister in primo Sententiarum, distinct. XIX, sic : « Sciendum igitur est, quod Pater non est major Filio, nec Pater vel Filius major Spiritu sancto, nec majus aliquld sunt duæ personae simul quam una, nec tres simul majus aliquld quam duæ : nec major est essentia in tribus quam in duabus, nec in duabus quam in una, quia tota est in singulis. »

2. Adhuc, Augustinus in libro VIII de Trinitate : « Non solum Pater non est major quam Filius, sed nec Pater et Filius simul majus aliquld sunt quam Spiritus sanctus, aut quælibet persona minus aliquld est quam ipsa trinitas 1. »

in contrarium tamen hujus videtur esse, quod

1. In omni genere pars minor est toto. Quælibet autem persona pars est trinitatis, sicut unum est pars duorum, et duo pars trium. Videtur ergo, quod una persona non possit æqualis tribus esse.

2. Adhuc, Si tres personas æqualis potentiae ponamus, tamen si duas æqualis potentiae coniungamus, illæ superabunt tertiam in dimidio potentiae coniungæ. Duplum enim superat dimidium. Ergo quamvis tres personæ sint æqualis potentiae duarum personarum, tamen potentiae coniungæ superabunt tertiam : et sic videtur, quod non est æqualitas unius ad duas, nec unius ad tres, nec trium ad duas.

6. Ulteriorius quæritur de quodam corollario quod Magister concludit de æqualitate personarum in libro primo Sententiarum, distinct. XIX, dicens, quod « tanta est æqualitas trium personarum atque indifferentis magnitudo, quod cum
dicimus tres personas unam esse essentiam vel substantiam, neque ut genus de speciebus, neque ut speciem de individuis prædicamus. » Et hoc ostenditur una ratione ab Augustino in libro VII de Trinitate 2. Quæ est hac : Genus secundum esse multiplicatur in speciebus : et genus et species secundum esse multiplicatur in individuis : dicimus enim hominem et equum non animal, sed animalia, Petrum et Paulum non hominem esse, sed homines. Essentia autem divina aut substantia una et eadem non multiplicata secundum esse est in tribus personis. Ergo nec prædicatur de eis ut genus de speciebus, nec ut species de individuis.

Ulteriorius concludit Magister in eadem quest. 4. distinctione alii corollarium, quod tanta est æqualitas trium personarum, quod essentia de ipsis non ut materia de ipsis prædicatur: ista ute us ratione quam ponit Augustinus in libro VII de Trinitate 3. Quia in omnibus materiatis sic est, quod in duobus materiatis plus est de materia quam sit in uno : et sic unum secundum materiam inæquale est duobus. Sed in personis divinis æqualis est essentia in duabus et in una. Ergo essentia de personis non ut materia prædicatur.

Ulteriorius concludit adhuc alterum, sicut quod tanta es æqualitas, quod essentia non prædicatur de personis ut una natura : vocans unam naturam unam proprietatem naturalem unius modi numerum consequentem, sicut una sanitas, vel una contemplatio corpora similis complexionis consequens. Ad quod probandum nitiitur eadem ratione : quia sicut in duobus plus est in duobus quam in uno.
Quæritur ergo de omnibus his, et qualiter ista ab æqualitate causentur?

Solutio. Catholica fides est, quod et singula singulis, et singulae duabus, et singulae tribus sunt æquales. Et hujus ratio est, quia unitas essentiae et identitas in omnibus essentialibus quæ non major est in una quam in alia, nec major est in una quam in duabus, nec major in una vel duabus quam in tribus, causa est æqualitatis. Ex quæ de necessitate sequitur, quod æquales sunt singulae singulis, et singulae duabus, et singulae tribus, et duæ tribus, et e converso.

Ad primum ergo dicendum est, quod cum Filius dicit: Pater major me est ¹, majoritas illa non dicit aliquem excessum in essentialibus, sed auctoritatem originis tantum secundum ordinem naturæ, quo alter non major vel prior est altero, sed quo alter tantum est ex altero: et ideo non dicit quid in quo alter alterum excedat, sed ad aliud, hoc est, quo alter ad alterum se habeat secundum originem. Propter quod dicit Hilarius, quod non sequitur, Pater est major Filio: ergo Filius est minor Patre. Sed si est Filius, sequitur quod sit æqualis, cum per generationem eamdem naturam non diminutam vel demutatam accipiat.

Ad alius dicendum, quod principalitas auctoritatis duplex est, scilicet ex additione potestatis, sicut principalitas potestatis est in rege, et subauctoritas in duce, et haec attestatur potestati. Et est principalitates auctoritis ex relatione originis, non potestatis, sed potentis: sicut dicimus in patre rege principalitatem esse auctoritatis, in filio autem subauctoritatem: eo quod habet hanc a patre: cum tamen per omnia æqualis sit potestas et patris et filii, nec in aliquo diminuta. Unde talis auctoritas in nullo attestatur potestati, sed origini tantum.

Tales enim relationes, ut dicit Boetius, nihil addunt, nihil minuunt, nihil mutant in eo in quo sunt: et ideo inæqualitatem induere non possunt.

Ad alius dicendum, quod in scientia verum est quod inducitur: quia cum scientia dicatur respectu scibilis, si scientiæ Patris extenderet se ad aliquid ad quod non extenderet se scientia Filii, offereret quod aliquod scibile esset in Patre quod non esset in Filio. Scibile autem in scientia in creatis est per modum qualitatis: et cum in Deo non sit qualitas, nec accidens: sed quidquid in creaturis dicitur secundum qualitatem, in Deo dicitur per essentiam: ex hoc relinquitur, quod aliquid essentiale esset in Patre quod non esset in Filio: et per consequens esset inter Patrem et Filium quædam inæqualitas. Potentia autem generandi non est talis: generatio enim processum dicit geniti [a generante secundum originem, et non dicit quid vel quale, sed tantum modum habendi unius ad alterum secundum originem. Unde in praebitis diximus, quod cum dicitur potestia generandi, duplex est locutio. Si enim generandi sit gerundivum verbi personalis activi: tunc potentia generandi potentia est relata et conjuncta ad actum generationis, et est de praedicamento relationis, et non de praedicamento substantiae: et hoc modo potentia generandi est quÆ in Patre, et non in Filio. Sed hoc non causat aliquam inæqualitatem: sicut inæqualitatem non causat, quod aliqua est relatio in Patre quæ non est in Filio. Si autem potentia generandi a verbo impersonali trahatur, ut sit sensus, potentia qua generetur, vel fiat generatic: tunc dicit essentiam. Sed tunc eadem potentia est in Patre et in Filio: in patre ut generent, in Filio ut generetur. Et haec est causa æqualitatis: quia omne quod perfecte generatur et univoce in omnibus essentialibus, generatur ad æqualitatem generantis.

¹ Joan. xiv. 28.
Ad alius dicendum est, quod in causis creatis secus est quam in ordine nature personarum. In ordine enim caussarum secundam gradus omnes descendunt et minoratio essentiae, quam consequitur restrictio potentiae, propter quam causa primaria majoris est influentiae quam secundaria. In ordine autem nature in personis divinis quo alter est ex altero, æqualis manet essentia et eadem, et esse idem, et nosse et posse idem: etideo ex tali ordine nature nulla causatur inæqualitas.

Ad id quod ulterius quaeritur de Spiritu sancto, dicendum quod Spiritus sanctus per omnia æqualis est Patri et Filio.

11. Ad id quod obiectur de potentia produceendi, eodem modo respondendum est sicut dictum est de potentia generandi. Si enim potentia produceendi a gerundivo secundum quod est verbi personalis activi sumatur, tunc est ad aliquid: et tunc non sequitur, nisi quod aliqua relatio est in Patre et Filio quæ non est in Spiritu sancto: et hoc non causat inæqualitatem. Si autem sumatur a verbo impersonali: tunc sensus est, quod potest quæ producatur aliquid, vel quod fiat productio aliquid: et tunc eadem potentia est in Patre quæ est in Spiritu sancto ut producatur; sed in Patre et Filio ut producatur, in Spiritu sancto ut producatur. Et cum nihil sit in Deo nisi secundum rationem summae perfectionis, productus ex producendibus non procedit nisi in identitate essentiae, et per consequens in æqualitate et simulitudine.

42. Ad alius dicendum, quod illa boni descriptio secundur Dionysium etiam de personis tenet. Dicit enim, quod bonum Patris non sinit eum sine germine esse, sed facit producere Filium et Spiritum sanctum, tamquam divina lumina et divinos flores: sed tamen non est magis diffusivum. Unde cum Pater diffundat se, generando Filium, et spirando Spiritum sanctum: et Filius diffundat se, spirando Spiritum sanctum: et Spiritus sanctus non diffundat se, nisi in donis: sequitur quidem, quod diversis modis diffundant se: et ex hoc causatur diversa relatio originis. Et cum diffusum penitus sit idem, et penitus idem, ut dicit Richardus, sibi inæquale esse non potest, sequitur quod æqualis bonitas sit in Patre et Filio et Spiritu sancto.

Ad alius dicendum, quod illud quod Ad quest. 2.

Magister dicit, et ad sequens quod dicit Augustinus, similiter concedendum est: quia hæc Catholica fides est.

Ad id quod obiectur in contrarium, Ad object. 1.
dicendum, quod nulla persona pars trinitatis est, propter rationem que in antehabitis posita est: quia scilicet omnis pars imperfecta est ad totum, et dicitur ad comparten cum qua totum constituit: et hoc non convenit summae perfectioni.

Et quod obiectur, quod unum est pars duorum, et duo pars trium, dicitur quod hoc verum est in his in quibus summam ternarii aggregatur ex duobus quæ simpliciter plura sunt, et uno quod ex se simpliciter individum est et ab aliis divisionum ultima et perfecta separatione quæ est secundum esse et id quod est et secundum situm et essentiae divisionem. Et sic non est in trinitate, in qua idem et individum est quod supponitur in uno, et quod supponitur in duobus, et quod supponitur in tribus: et nullo modo multiplicatum. Et ideo in illis unum non est pars duorum, nec unum et duo pars trium.

Ad alius dicendum, quod hoc est verum in his in quibus divisionum est esse et posse: in his enim una quantitas virtutis vel molis causa est æqualitatis: et sic non est in trinitate. In personis enim unum et indifferentes esse et posse causa est æqualitatis, quod simplicum est in duobus sicut in uno, et in tribus sicut in duobus. Et ideo sicut in uno non diminuitur a duobus, ita in duobus non augetur
super unum, et in tribus nihil augetur super duos.

Ad quest. 3. Ad id quod ulterior quæritur, concedendum est, ut probat Augustinus, quod tanta est æqualitas, quod essentia nec ut genus, nec ut species, nec ut universale aliquid predicatur de personis. Et licet Augustinus sufficientem causam de hoc assignaverit, tamen multæ sunt, quorum tres sufficiunt ad præsens.

Una et potissima est, quia omne universale secundum esse dividitur in particularibus suis sive subjectis, et essentiam numeratam habet in eis et multiplicatam: essentia autem divina nec secundum esse, nec secundum essentiam dividitur vel numeratur vel multiplicatur in personis.

Secunda ratio est, quod universale et particulare non sunt nisi in quibus differunt quo est et quo est. Universale enim est ex parte ejus quod quo est: particular autem ex parte ejus quo quod est. In Deo autem idem est esse sive quo est et quo est, sicut etiam Philosophi probaverunt. Unde in Deo nihil potest prædicari per modum universalis et particularis, propter indifferentiæ summae simplicitatis.

Tertia ratio est, quod universale est de multis et in multis, sicut dicit Aristotelis in primo Posteriorum. Et cum dicitur de multis, non intelligitur tantum inhaerentia per praæpositionem, sed notatur etiam partitiva constructione, scilicet quia est aliquid de eis, et non totum. Genus enim non est totum esse speciei: species enim addit super genus. Nec species est totum esse individui: individuum enim materiam et accidentia addit super speciem. Nec differentia est totum esse speciei, nec proprium totum esse speciei, nec accident ejus est totum esse de quo predicatur ut de subjecto. In divinis autem omne quod est, totum esse est de quo predicatur ut de subjecto, et nihil predicatur ut pars esse. Unde quamvis dicit Hilarius, quod « Filius habet ejus-

dem generis naturam cum Patre, » constat quod genus aliter accipit, quam quod est universale: accipit enim genus pro proprietate qua natura distinguitur ab aliis naturis, sicut dicimus naturam dividam esse alterius generis quam humam. Et hoc modo loquitur etiam Dusmenius, qui dicit, quod « natura divina communis est re, et non ratione sola ἐν οὐκ οἷς personarum, et personæ sunt sicut particularia sive singularia, non quod proprie singularia sunt: quia particularia particular naturam communem: quod non convenit personis divinis: singulæ enim personæ possident totum. » Particularia etiam proprie divisa sunt per materiam et per individuationis in Deo autem nec materia, nec accidentes est. Sed secundum modum loquendi dicuntur particularia: quia suis proprietatibus personalibus sunt discretæ et ab invicem distinctæ in esse personali: his enim singularis existentiae modum accipiant sub natura divina intelligibili, cujus sunt supposita sive hypostases.

Ad id quod ulterior objectitur, quod non prædicatur ut materia, concedendum est, et bona est ratio Augustini: quia in diversis per materiam impossibile est, quod id quod de materia in uno est, sit idem et eodem tempore in alio: et impossibile est, quod tantum de materia sit in uno, quantum in duobus simul. Sicut Augustinus dat exemplum de auro, de quo plus est in duabus statuis aures, quam in una. Essentia autem divina eadem est in una et in alia persona: et eadem est æqualis in una et in duabus et in tribus: et id est ut materia prædicari non potest.

Ad id quod ulterior quæritur, dicendum, quod verum est, quod natura divina non prædicatur ut una natura, sive una proprietas naturalis, divisæ secundum esse duas naturas vel plures, quæ tamen unum sunt specie vel genere, con-
sequens: quia illæ naturæ dividuntur secundum esse et essentiam, divisis eis quorum naturæ sunt. Essentia autem divina nullo modo dividitur prout est in una persona et in alia, et prout est in una et in duabus et tribus: et ideo ut talis natura prædicari non potest.

Ex his relinquitur, quod in divinis proprie propositio formari non potest. In omnino propositione aliquid est subjectum, et aliquid prædicatum, et aliquid compositio, quod notat prædicatum inesse subjecto. De essentia autem divina dicit Boetius in libro de Trinitate, quod subjectum esse non potest: quia ut dicit idem in libro de Hebdomadibus, subjectum sive id quod est, habere aliquid potest præter id quod ipsum est: esse vero nihil habet admixtum. Unde cum natura divina sit in fine simplicitatis, nihil habere potest præter id quod ipsa est: sed ipsa est quidquid habet: et ideo subjectum esse non potest. Nec prædicatum esse potest: eo quod nulli insit. Id enim quod inest, et id cui inest, essentialiter non possunt esse idem.

Præterea, nulla compositio est in divina natura, cum sit in fine simplicitatis. Et ita proprie loquendo non potest fieri propositio in divinis. Propter necessitatem tamen loquendi de divinis potius halbutiendo quam proprie loquendo oportet proferre quod fide tenemus, sicut dicitur, ad Romanos, x, 10: Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem. Propter necessitatem loquendi modo nostro formamus aliquid simile propositioni: et in his idem sujkjectur et prædicatur sub alio modo significandi: et nota compositionis quæ interponitur, non est nota inhaerentiae, sed identitatis. Quamvis enim essentia de persona prædicetur in quid et sine conversione, tamens non prædicatur ut universale et ut inhaerens, sed ut commune re et idem, ut dicit Damascenus.
TRACTATUS XII.

DE APPROPRIATIS.

Consequens intellectus est ut post propria de quibus jam habitum est, tractetur de appropriatis, de quibus Magister tractat in primo libro Sententiarum, distinct. XXXI.

De quibus quærendum est primo de assignatione Hilarii quæ est hæc: «Æternitas est in Patre, species in imagine, usus in munere. »

Secundo, De propriatione Augustini quæ est, quod unitas est in Patre, æqualitas in Filio, in Spiritu sancto autem unitatis æqualitatisque concordia sive connexio.

Tertio, Tractandum est quod Magister tractat in distinctione XXXII, scilicet quomodo Patri potentia, Filio sapientia, Spiritui sancto voluntas sive bonitas approprietur.

Quarto, Quærendum est de verbo Apostoli, ad Roman. xi, 36: Ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia. Ubi dicit Augustinus, quod ex ipso dicit propter Patrem, per ipsum propter Filium, in ipso propter Spiritum sanctum.

Circa primum quæruntur duo.

Primo, Secundum quam rationem fit appropriatio in communi?

Secundo, De appropriatis secundum Hilarium in speciali.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XII, QUÆST. 48. 503

QUÆSTIO XLVIII.

De appropriatione secundum Hilarium.

MEMBRUM I.

Secundum quam rationem fit appropriatione in communi 1.

Ad primum ergo sic objicitur:


Et hoc quidem concedendum est. Cum autem Deus sit causa efficiens, formalis, et finalis, secundum quod in tractatu de bono dictum est, quod bonum est quod a bono est, plantatum in bono, et ad bonum, ex adjunctis fit aliquando appropriatio ex habitudinis præpositionum. Et quia hæc praesignitio, ex, non notat nisi originem causæ, quando materialis non est, propter hoc cum dicitur, ex ipso, intelligitur Pater, in quo non designatur nisi origo et non originatum, ut per pronomen notetur discretio personalis, per adjunctam praesignitionem trahatur ad Patrem, et sic per adjunctum fit appropriatio. Praesignitio autem per, modum causa medieæ denotat, et quasi causa rectiva in opere, sicut dicimus, quod statuarius facit statuam per artem statuarium. Et ideo cum Filii ars sit Patris, per quam omnia facit sicut per

virtutem et sapientiam, cum dicitur per ipsum, discretio personalis quæ notatur in pronomine ex adjuncta prepositione, trahitur ad standum pro Filio, in cujus forma fit et plantatur omne quod fit : et ideo per ipsum sicut per primam formam fieri dicitur. Eodem modo haec praespositio, in, constructionem et continentiam notat : et quia omnia conservatur et continentur hono, quod Spiritui sancto appropriatum est, ideo cum dicitur, in ipso, discretio personalis quæ in pronomine est, ex adjuncta prepositione trahitur ad standum pro Spiritu sancto : ut ex eodem pronomine quod substantiam significat, intelligatur consubstantialitas, ex trina iteratione personarum trinitas, ex transitione praepositionum et modo significandi intelligatur uniuscujusque personæ proprietas.

Et hoc etiam concedendum est : haec est enim vera traditio cognoscendi appropriata.


Adhuc, In appropriato intelligitur proprium : sed quod intelligitur in alio, cogit nomen ad standum pro illo : ergo appropriatum stat pro proprio : sed quod stat pro proprio, non potest, esse commune vel essentiale : ergo appropriatum essentiale esse non potest.

Respnsio. Dicendum est, quod prima doctrina appropriatorum vera est.

Distingendum tamen est, quod in divinis nominibus quedam sunt propria, quaedam appropriata, et quedam appropriabilia.

Propria sunt, quæ ex incommunicabili proprietate personali quam significat, vel incommunicabili proprietate personæ sunt imposita, ut ingenitus, innascibilis, Pater, Filius, et Spiritus sanctus.

Appropriata sunt quæ ex modo relativi quod designant, proprio de necessitate conjuncta sunt : ut imago et verbum appropriata sunt Filio : quia eadem relatione quæ dicitur Filius, dicitur verbum et imago, ut dicit Augustinus. Et hoc modo principium non de principio appropriatum est Patri, et principium de principio Filio, principium autem de utroque principio appropriatum est Spiritui sancto. Eadem enim relatione qua Pater est ingenitus et Pater, dicitur principium non de principio : et eadem relatione qua Filius est a Patre, dicitur principium de principio : et eadem relatione qua Spiritus sanctus procedit de utroque ut Deus plenus, dicitur principium de principio utroque.

Appropriabilia autem sunt, quæ quidem significant essentiam, nec sunt propria, sed communia, sed ex modo significandi eadem possunt supponere pro persona. Et quis sit ille modus, satis determinatum est in tractatu de generatione Filii, in ille articulo ubi queritur, Ex quo fit generatio? Modus enim ille significandi sumitur aliquando, quod significat esse quam ut in habente, sicut Deus. Aliquando quod significat eam ad actum, ut sapientia et virtus. Actus enim, ut dicit Aristoteles, particularium sunt.

Et hoc solo modo queritur hic de appropriatis, quæ scilicetessentialia sunt secundum significationem : ex modo tamen significandi quo accedunt ad aliquam personarum, supponunt pro persona illa ad quam inclinantur ex modo significandi.

1 Cf. supra, Tract. VII, Quæst. 30, Membr. 2.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XII, QUÆST. 48. 507

MEMBRUM II.

De appropriatis secundum Hilariun in speciali.

Secundo, quæritur de appropriatis secundum Hilariun in speciali, qui dicit æternitatem esse in Patre, speciem in imagine, usum in munere. Quæ verba tractans Augustinus in libro VI de Trinitate, magnæ difficulitates dicit esse.

Videtur enim æternitas non appropriata Patri:
2. Adhuc, in libro I Sententiarum, distinct. VIII, dicitur, quod æternitas est proprietas divinae essentiae. Et sic æternitas non est approbata Pace.
3. Quæ obdicit specie esse in imagine? Si enim species est ad expressam simulitudinem, cum expressam simuliduo sit in Spiritu sancto sicut in Filio, videtur quod Spiritus sanctus sit species Patris sicut et Filius.
4. Adhuc, Objecitur de verbo Augustini quod dicit assignans rationem: Imago si perfecte implet illud cujus est imago, ipsa coaequatur ei, non illum imaginini. Ex hoc enim videtur, quod Filius sit coaequalis Patri, et non Pater Filius, quod falsum est.

SOLUTIO. Hæc, ut dictum est, nomina essentialia sunt, ex modo significandi inclinationem habentia ad personam hanc vel illam: et ideo cum æternitas mensura sit immutabilium carentium principio et fine, et sic principium ævi et temporis, est quidem aëmen essentialie, et sic convenit tribus: ex modo tamen significandi accidit ad rationem Patris, qui est principium non de principio, quod non convenit Filio vel Spiritui sancto, et sic appropriatur Patri.

Species vero attribuitur Filio, qui est imago Patris: cujus ratio supra assignata est in quaestione de imagine, in tractatu de generatione Filii. Omne enim quod generatur, si perfecte et univoce generatur, ad speciem generantis et similitudinem in specie. Præterea, species principium cognitionis est: Filius autem procedit a Patre ut notitia sive cognitione a mente: et sic iterum inclinationem ponit ad Filium, et non ad Patrem vel Spiritum sanctum.

Quare vero usus sit in munere, sive in dono, ratio est: quia sicut dicit Au-
De appropriatione secundum Augustinum.

Deinde, Quæritur de appropriatione Augustini, quæ est, quod unitas est in Patre, æqualitas in Filio, in Spiritu sancto autem unitatis æqualitatisque concordia sive connexio. Quam ponit Magister in libro I Sententiarum, distinct. XXXI, Augustinus autem in libro I de Doctrina Christiana.

Videtur autem, quod unitas non debit appropriari Patri.


2. Adhuc, Augustinus in libro VI de Trinitate de Spiritu sancto dicit sic: «Sive spiritus, sive unitas amborum, sive charitas dicatur, manifestum est, quod non est alter duorum, quo uterque conjungitur.» Ex hoc videtur, quod unitas magis appropriatur Spiritui sancto, quam Patri.

3. Adhuc, Ad Ephes, u, 14, de Filio dicitur, quod ipse est pax nostra, quæ fecit utraque unum. Pax autem ad concordiam et nexus reductur. Et sic videtur, quod Filio magis approprietur concordia et nexus quam Spiritui sancto.

4. Adhuc, Unum et ens convertuntur:

1 S. Augustinus, Lib. I de Doctrina Christiana, cap. 3.
3 S. Augustinus, Lib. VI de Trinitate, cap. 5.
et sic videtur, quod unitas essentiae est proprietas, et non aliquis personae.

5. Adhuc, Ubi major est divisio, ibi major est unitas. Sed tres personae indivisae sunt propter unitatem essentiae. Ergo videtur, quod unitas approprietur essentiae et non personae.


### ULTERIUS QUÆRITUR DE VERBO AUGUSTINI

in primo libro de Doctrina Christiana, quod inducit Magister in libro primo Sententiarum, distinct. XXXI, in cap. Ilud ettam sciri oportet. Ubi sic ait:

«Et hæc tria unum omnia propter Patrem, æqualia omnia propter Filium, connexa omnia propter Spiritum sanctum.» Sed propter Patrem unum est Filium, unum Spiritus sanctus: omnia etiam quaecumque creada sunt, unum sunt ab unitate quam habent a Patre. Ergo a simili omnia æqualia sunt æqualitate quam habent a Filio, et connexa connexione quam habent a Spiritu sancto. Ergo quod Pater est æqualis Filio et connexus Spiritui sancto, hoc habet a Filio et Spiritu sancto. Ergo Pater habet aliquid a Filio, et aliquid a Spiritu sancto, quod penitus absurdum est.

### SOLUTIO

Dicendum est, sicut dicit Magister in libro I Sententiarum, distinct. XXXI, quod unitas attribuitur Patri secundum Augustinum, sicut et æternitas secundum Hilariunum: propter hoc quod unitas secundum rationem suam accedit ad proprium Patris: unitas enim principium numeri est non de principio, sicut Pater principium pluralitatis personarum non de principio. Patrem enim in ordine naturæ est qui de nullo, a quo Filii per generationem, et Spiritus sanctus per processionem. Et hæc ratio est una et sufficiens. Posset tamen addi, quod sicut unum si sæpius ducatur in seipsum, non multiplicabit essentiam, sed remanebit tantum unum: ita Pater communicando essentiam Filio per generationem, et Spiritui sancto per processionem, non multiplicabit essentiam, et non constituit nisi unum neutraliter. Et hoc videtur velle dicere Magister in libro I Sententiarum, distinct. XXXI, in cap. Hic dici oportet, ubi dicit, quod ea quæ dicuntur unum, oportet quod sint ejusdem essentiae, sic ut, Joan. x, 30, dicitur: Ego et Pater unum sumus. Et sic Pater et Filius et Spiritus sanctus dicuntur unum: quia sunt una essentia. Ea vero quæ dicuntur unus vel una, non dicuntur de pluribus, nisi addatur in quo unus. Sicut, I ad Corinth, vi, 17, dicitur: Qui adhæret Domino, unus spiritus est. Unitatem ergo essentiae Pater habet non ab alio, Filius a Patre habet eadem, Spiritus sanctus eadem ab utroque. Et ideo unitas secundum rationem auctoritatis attribuitur Patri: quia licet unitas principium numeri sit, principium tamen pluralitatis non est, sed potius binarius, ut in Arithmetici dicit Pythagoras. Unde unitas ad unitatem essentiae refertur: appropriatur tamen Patri propter rationem quæ dicta est.

Ad aliud dicendum est, quod unitas quæ appropriatur Spiritui sancto, non est simpliciter nec primo unitas, sed est unitas quædam, scilicet consensionis et concordiae, quæ ostendit Spiritus sanctus in hoc, quod per modum amoris procedit a Patre et Filio, in quantum unius essentiae existentis unum principium sunt spirandi Spiritum sanctum.

Ad aliud dicendum est, quod Filius secundum carmem attribuitur, quod est pax nostra, et quod fecit utraque unum, parietem inimicitiarum solvens. Et hoc.
est unum quoddam, et non simpliciter unum, quod simplicem et primam habet rationem unitatis.

Ad 4. Ad aliquid dicendum est, quod unum et ens convertuntur secundum supposita, et non secundum rationes nominum. Ens enim habet absolutam rationem: unum autem addit rationem primi et principi: et per hanc propriatur Patri: secundum ordinem enim naturae qui est in divinis, per hoc quod Pater est non ab alio, Pater est persona ante quam nulla in ordine naturae, in quo ante dicit auctoritatem, non durationem vel dignitatem: et est principium pluralitatis personarum per generationem et spirationem.

Ad 5. Ad aliquid dicendum est, quod in veritate essentia indivisa est in tribus personis, et unitas essentiae causa est divisionis: et licet prima unitas sit in essentia, tamen propter modum significandi quem unitas addit super essentiam, nihil prohibet quin unum proponitur Patri.

Ad 6. Ad aliquid dicendum, quod æqualitas appriatur Filio duplici ratione. Una est, quia æqualitas, ut præhabetum est, supponit pluralitatem. Prima autem pluralityas incipit in secundo: secunda autem in ordine naturae persona est Filius: et propter hoc æqualitas sibi appriatur. Secunda ratio est, quia procedit per modum æqualis. Omne enim quod generatur ab alio, univoce procedit ab ipsa in æquali specie naturae et virtutis. Et sic procedit Filius: et ideo appriatur ei æqualitas. Talem autem rationem non habet ex ipsa ratione processus id quod procedit ab alio per modum amoris, vel doni. Unde quod Spiritus sanctus est æqualis, non est ex ratione processionis, si generalis sumatur ratio, sed ex hoc quod procedens accipit a Patre et Filio unde æqualis sit.

Ad quest. Ad id quod ulterior quæritur, dicen-
QUÆSTIO L.

De appropriationibus divinis.

Deinde tractandum est quod Magister tractat in libro I Sententiarum, distinguente XXXII, scilicet quomodo Patri potentia, Filio sapientia, Spiritui sancto voluntas sive bonitas appropriatur?

Et quæruntur tria.

Primo enim in communi quæritur, Qualiter horum trium sit appropriatio?

Secundo, Utrum Pater sit sapiens sapientia genita vel ingeniata?

Tertio, Utrum Filius sit sapiens sapientia genita vel ingeniata?

Has enim duas quæstiones movet Magister in libro I Sententiarum, distinctione XXXII.

MEMBRUM I.

Qualiter potentia, sapientia, bonitas, appropriatur personis divinis?

AD PRIMUM ergo objicitur sic:


2. Adhuc, Primum secundum rationem intelligendi videtur debere appro-

priari personæ quæ secundum ordinem naturæ prior est. Cujus probatio est, quia principium in ratione intelligendi principium est ad sequiens, et non convertitur, et non est de alio ut de principio, sicut Pater non est de alio, et est principium Filii. Sed hæc tria, scilicet potentia, scientia, et voluntas, sic se habent in Deo, quod scientia videtur esse ante potentiam, et voluntas ante utrumque. Cujus probatio est, quia quidquid potest Deus, scit : sed non convertitur, scit enim mala, et non potest mala facere. Prius autem est secundum ordinem naturæ a quo non convertitur consequentia. Ergo videtur scientia esse ante potentiam. Et quod ante est, principium est respectu secundii. Videtur ergo scientia appropriari illi personæ quæ est principium non de principio : et hæc est Pater.

3. Adhuc, Sapientiae, xii, 18 : Subest enim tibi, cum volueris, posse. Hoc tractans Augustinus dicit, quod « in omnibus in quibus est voluntas et potentia ad aliquid operandum, voluntas praebet potentiam, sicut cum dicitur, Possum ambulare, praèintelligitur, si volo : possum loqui, si volo. » Et ex hoc accipit Anselmus, quod « voluntas est generalis motor omnium potentiarum tam exteriores quam interiorum, sicut patet : possunt enim intelligere si volo, possunt eligere si volo. » Et ex hoc videtur, quod

voluntas sit prior in ordine inter haeclaria: et si est prior, est principium ad ea: ergo videtur, quod voluntas appropriatur Patri qui est principium non de principio, et sapientia Filio, et potentia Spiritui sancto.

4. Adhuc, Hugo de sancto Victore in Sententis: «Voluntas movet, sapientia disponit, potentia perfit. In omnibus autem primum movens est principium de non principio, de quo sicut de principio est disponens: et de his duobus ut de principiis procedit potentia exsequens. »Videtur ergo, quod voluntas quae principium est non de principio, approprianda est Patri quem est principium non de principio: et sapientia quae est principium de principio, approprianda sit Filio: et potentia quae est principium de utroque, approprianda sit Spiritui sancto.

5. Adhuc, Constat, quod in omnibus in quibus est potentia, sapientia, et voluntas, finis est principium movens, quod non movetur ab alio: finis enim movet efficientem: efficientem autem materiam: et motus materiae sive sua mutatione stat in fine. Propter quod finis causa causarum est, ut dicit Aristoteles in II Physicorum. Dicit autem Aristoteles in II Ethicorum, quod «voluntas finis est, consilium vero corum quae sunt ad finem. » Et sic voluntas primum videtur esse principium non ab alio motum. Et propter hoc voluntas videtur esse approprianda Patri, et non Spiritui sancto.

Sed contra. In contrarium hujus est quod obicit Richardus in libro de Trinitate, inquit illi quod dicit Aristoteles in Pradicationem, quod prius natura et intellectu est, a quo non convertitur consequentia. Sic autem se habet potentia ad potentiam scienti: sequitur enim, si potentiam habeo scienti, quod habeo potentiam: quia posse scire est posse: sed non convertitur. Et sic videtur potentia esse ante scientiam, et esse principium ad illam. Similiter posse et scire videtur esse ante voluntatem: quia veliss aliquid posse est, et non convertitur. Et similiter velle bonum, praeedit eligere bonum: eligere autem bonum cum sit ex consilio, ut dicit Aristoteles in II Ethicorum, aliqua scientia est: et sic velle bonum principiatur ex potentia et scientia. Et secundum hunc ordinem concluditur, quod potentia attributur Patri, sapientia Filio, et voluntas Spiritui sancto.

Uterius queritur, Qualiter sapientia attributur Filio?

Videtur enim non esse appropriatum, sed proprium.


2. Adhuc, Augustinus in eodem: «Sicut unicum Dei verbum proprio vocabulum nomine sapientia, cum tamem Pater et Filius et Spiritus sanctus sint sapientia: sic charitas proprio dicitur Spiritus sanctus, cum tamem communiter de tribus dicitur, quod una sit charitas. » Et si est proprium, sequitur, quod non est appropriatum: proprium enim numquam convenit tribus: appropriatum autem cum sit essentiale, semper tribus convenit.

3. Adhuc quaeratur, Quae sit causa, quod charitas Spiritui sancto et proprium est et appropriatum, et sapientia Filio est appropriatum, non proprium? Eadem enim ratio videtur esse de uno et de alio.

1 S. Augustinus, Lib. XV de Trinitate, cap.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XII, QUÆST. 50.

Ulterior queritur, Si sapientia secundum quod dicitur essentialiter et secundum quod dicitur personaliter, dicitur æquivoce vel univoce?

Videtur enim, quod æquivoce : quia


Secunda ratio est, ut instruatur veritas : quia cum principium in genere potentiae sit : eo quod principia omnibus potentiora sunt : et quo priora et simpliciora sunt, eo potentiora sunt. Pater autem solus in ordine naturæ habet rationem perfectam principii, sicut is in quo est principium totius divinitatis, ut dicit Augustinus in libro IV de Trinitate : « Est enim principium non de principio, Filium autem principium de principio, et Spiritus sanctus principium de utoque principio : esse autem de principio non est de ratione principii : merito Patri attribuitur potentia, et non Filio, vel Spiritui sancto. Similiter cum Filius per generationem procedat a Patre sicut notitia a mente, ut dicit Augustinus in libro XV de Trinitate : notitia autem sapientia sit formata a mente sive intelligentia, habens in se et sapere et saporem : est enim, ut

1 S. Augustinus, Lib. IV de Trinitate, cap. 20.
2 Idem, ibidem, cap. 7.
dicit Augustinus, notitia amata : merito attribuitur Filio sapientia. Similiter cum Spiritus sanctus a Patre et Filio procedit per modum amoris : amor autem intimus et optimus affectus sit voluntatis, quando non est privatus et est honesti : merito attribuitur voluntas Spiritui sancto. De Spiritu enim sancto dicitur, quod est *amanus bonum, acutus, quem nihil vetat, benefaciens* 1.

Istis sic habitis, respondendum est ad argumenta.

Ad primum ergo dicendum est, quod virtus est potentia quaedam : est enim potentia in ultimo, et sic ex additione se habet ad potentiam, et sic cadit a ratione primi, et accipit rationem medii vel quasi medii : sicut virtus media est inter potentiam et actum, et sic appropriatur Filio virtus, et non potentia. Filius enim est, per quem Deus facit omnia. Joan. 1, 3 : *Omnia per ipsum facta sunt.* Potentia autem ut simpliciter accepta dicit rationem primi, et non medi.


Ad alium dicendum, quod est accipere ista tria simpliciter et generaliter, et ut ad hoc. Simpliciter et generaliter accipiendo potentia attribuitur Patri, ut dictum est, sapientia Filio, voluntas Spiritui sancto. Sic enim ad id quod potest et per sapientiam ordinatum est, voluntas ut perfecta impetu facit : et sic fit appropriatio Sanctorum. Si autem accipit voluntas ut ad hoc, hoc est ut finis : cum sapientia in unoquoque negatio ex ratione finis sit rationem redere uniuscujusque ordinati ad finem istum et dispositionis, sic voluntas praeit quae est finis, et sapientia sequitur quae disponit, et potentia ultima est quae exsequitur. Hoc autem modo non fit adaptatio.

Per idem pater solutio ad sequens quod movet Hugo de sancto Victore.

Per hoc etiam patet solutio ad sequens, quod codem modo procedit.

Ea vero quae in contrarium obiciuntur, simpliciter concedenda sunt.

Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum, quod quaedam sunt nomina essentialia, nullo modo appropriabilia uni personae, quae significant generaliter essentiam et simpliciter, ut essentia, deitas, divinitas, et hujusmodi. Quaedam vero sunt propria, nullo modo essentiam significant nec supponentia, ut Pater et Filius. Quaedam vero sunt media, quae licet essentiam significent, non tamen significant essentiam ut essentiam, sive ut quo est, sed significant eam ut quod est in habente. Et hoc dupliciter, scilicet quia vel significant eam concretive, vel quasi concretive : vel quia significant eam ut ad actum qui particularium est.

Et haec possunt significare essentiam, et supponere personam per adjunctum. Et de his satis determinatum est in tractatu de *generatione Filii*, questione, Ex quo fit generatio ? Unde quod dicit Augustinus de sapientia, quae significant essentiam ut ad actum, et fit particulare ut in habente, dicit quod suppositum, non quod significationem : significat enim commune, et supponit pro proprio.

1 Sapient. vii, 21.
Per idem patet solution ad sequens: quia omnino eodem modo procedit.


Ad id quod ulterior quaeritur, dicitur univoce de persona et essentia. Aequovocatio enim vel univocatio respicit significationem, et non suppositum. Sapientia autem idem significat, supponens pro essentia, et supponens pro persona: et ideo cum non mutet significationem, semper est univocum: ex adjuncto enim, et non per se supponit pro persona aliquando, sicut et hoc nomen, Deus, semper significat essentiam ut quod est, licet aliquando supponit pro persona ex adjuncto, ut cum dicitur, Deus de Deo, ve Deus genuit Deum.

Ad 3. Utultimo dicendum, quod nihil prohibit idem secundum significationem esse in uno pradicamento, et secundum suppositum in alio, ut album quod secundum suppositum est in pradicamento substantiae, secundum significationem in pradicamento qualitatis, et non est aequovocum, sed univocum: et ita est de sapientia qua trahitur ad supponendum pro persona, et significat essentiam.

**QUÆSTIO INCIDENS.**

Utrum Pater et Filius diligant se Spiritu sancto? 4

Juxta hoc ulterior quaeritur de appropriate Spiritui sancto.

Voluntas enim et dialectio appropriantur Spiritui sancto. Propter quod Magister querit in libro primo Sententiarum, distinct. XXXII, utrum Pater et Filius diligant per Spiritum sanctum, vel Spiritu sancto?

Et disputat ad utramque partem.

Quod enim diligant se per Spiritum sanctum, vel Spiritu sancto, sic probat ex verbis Augustini in libro VI de Trinitate: « Manifestum est, quod non aliquis duorum est quo utrique conjugitur, quo genitus a gignente diligatur, genitoremque suum diligat, sitque non participatione,

sed essentia sua, neque dono superioris alicujus, sed suo proprio, servantes unitem pacis 1. »

Ex his arguit Magister sic : Si Spiritus sanctus amor est quo Pater et Filius se invicem diligunt, et diligunt se amore qui ab ipsis procedit, videtur consequens esse, quo diligant se per Spiritum sanctum, vel Spiritu sancto.

Sed contra.

IN CONTRARIAE objecitur sic :
1. Si Pater et Filius dicantur diligere per Spiritum sanctum : cum diligere sit esse, quia non est aliqui Deus esse, et alii diligere, sed idem, videtur consequens esse, quia si diligunt Spiritum sancto, quod sint Spirito sancto : quod absurdum est : Spiritus enim sanctus est a Patre et Filio, et non e converso.

Hanc questionem dicit Magister altitudinem nimirum profunditate habere : et ideo discutienda est. Quod enim Pater et Filius diligant se Spiritu sancto, jam in verbis Augustini habitum est.


3. Adhuc, Omnes diligentes spirant amor et invicem, et diligunt se dilectione spirata invicem : hic autem Spiritus sanctus est : ergo per Spiritum sanctum et Spiritu sancto diligunt se invicem.

4. Adhuc, Constat, quod Spiritus sanctus est nexus Patris et Filii : nec potest esse nexus, nisi uno trium modorum, scilicet quia diligat Patrem et Filium : vel quia est dilectio qua Pater et Filius diligunt se, et connectuntur ipsa dilectione : vel quia Pater et Filius diligunt Spiritum sanctum. Primus modus stare non potest : quia non est necesse, si aliquis tertius diligat duos, quod illi duo ad invicem connectantur aliqua dilectione. Nec tertius modus stare potest : quia non est necesse, si aliquis duo dili-

1 S. AUGUSTINUS, Lib. VI de Trinitate, cap. 5.

Sed licet ita dicatur et bene ad impedimentum talis processus, questio tamen remanet non soluta dupliciter. Quaeritur enim adhuc, Si similis locutiones concedenda sunt, Pater diligit Filium Spiritu sancto, vel per Spiritum sanctum? Et si conceduntur aliquo modo: tunc quaeritur, In qua habitudine ablativi Spiritu sancto, vel accusativo cum dicitur, per Spiritum sanctum, construuntur cum hoc verbo, diligit. Videtur enim non esse concedendum, quod Pater diligit Filium per Spiritum sanctum, vel e converso. Cum enim verbum, diligit, dicat actum notionalem, et haec determinatio, per Spiritum sanctum, propter habitudinem prepositionis dicat causalitatem vel quasi principium esse Spiritum sanctum illius actus, constat quod Spiritus sanctus non est principium notionale communis quae Pater et Filius spirant Spiritum sanctum: Pater enim et Filius in quantum unum sunt in spirando, principium sunt Spiritus sancti, et non e converso Similiter Spiritus sanctus non potest esse principium actus spirationis prout est a Patre et Filio, sed potius e converso. Nec Spiritus sanctus potest esse principium amoris spirati: quia sic esset principium sui ipsius. Videtur ergo, quod in nulla habitudine potest construiri hoc quod dico, Spiritu sancto, vel per Spiritum sanctum, cum hoc verbo, diligit: et sic haec constructio ad intellectum referri non potest: et ideo secundum Priscianum nulla est.


4. Adhuc, Etiam si concedatur quod Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto aliquo modo, non sequitur quod diligant se per Spiritum sanctum: quia in hac, diligunt se Spiritu sancto, determinatio nullam notat auctoritatem vel principium respectu hujus verbi, diligent, secundum quod dicit actum Patris et Filii, sed modum tantum quemdam dilectionis. Cum autem dicitur, per Spiritum san-
etum, ex habitudine prepositionis notatur principium vel auctoritas: et ideo talis processus non valet.

Ad hoc dixerunt alii, quod diligere in divinis duplex est, scilicet essentiale, et notionale. Essentiale, ut cum dicitur, Pater diliget se, Filius diligat se, Spiritus sanctus diligat se, Pater diliget Filium, Filius Patrem, Pater et Filius diligunt Spiritum sanctum, et e converso essentia sua, hoc est, dilectione, quae est essentia sua. Et secundum hoc conceditur, ut dicunt, quod Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto: quia diligent se essentia quae est Spiritus sanctus: eo quod essentia in nullo distinguetur a persona. Dicunt etiam, quod tune non valet talis processus, diligunt se Spiritu sancto: diligere est esse: ergo sunt Spiritu sancto. Dicunt enim, quod est commutatio prae dicamentii: eo quod cum dicitur, diligunt se Spiritu sancto, accipitur diligere notionaliiter. Cum autem dicitur, diligere est esse, accipitur diligere essentiialiter: et sic mutatur praedicamentum, et incidit fallacia figure dictions. Hi dicunt, quod cum dicitur, Pater et Filius diligunt se, sensus est, Pater et Filius spirant sibi invicem Spiritum sanctum quo diligunt se. Eundem sensum dicunt esse cum dicitur, Pater et Filius diligunt nos: sensus est, ut dicunt, hoc est, spirant in nos Spiritum sanctum quo diligunt nos.

Sed si hoc est verum: tune sicut conceditur hae, Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto, ita haec concedenda est, Pater et Filius spirant Spiritum sanctum Spiritu sancto, quod falsum est.

Adhuc, Diligere idem est quod velle bonum. Si ergo haec conceditur, Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto: tune etiam haec debet concedi, Pater et Filius volunt sibi bonum Spiritu sancto, quod absurum est.

Propter hoc fuerunt aliqui qui aliquid addiderunt, dicentes quod in divinis duplex est dilectio: naturalis scilicet, et gratuita. Naturalis quae est idem quod essentia divina: quia dicit Augustinus: «In Deo quidquid secundum qualitatem dici videtur, propter niam simplicitatem quae est in divinis, totum ad essentiam referitur. » Et haec dilectione Pater et Filius et Spiritus sanctus diligunt se invicem, ut dicit Augustinus. Direc tio autem gratuita est, quae procedit per modum doni ab uno in alterum, de qua dicit Augustinus, quod « non dono superioris alicuius, sed suo proprio dono serv ant unitatem spiritus in vinculo pacis: » et quod neuter eorum est quo genus a gignente diligatur, et genitorem suum diligat. Et de haec dilectione concedunt, quod Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto.

Sed contra hoc videtur esse: quia secundum hoc hujus propositionis, Pater et Filius diligunt se, sensus est, a Patre procedit donum amoris in Filium, et idem donum procedit a Filio in Patrem. Si ergo ista conceditur, Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto: tune etiam illa debet concedi in quam resolvitur, haec scilicet, donum amoris procedit a Patre in Filium Spiritu sancto, et idem donum procedit a Filio in Patrem Spiritu sancto, quod falsum est: quia per hoc notare tur, quod Spiritus sanctus esset auctor vel principium processions sua Patre in Filium, et a Filio in Patrem: quod absurdum est.

Ideo fuerunt aliqui qui dixerunt, quod cum dicitur, Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto, quod ablativi construuntur in ratione causae formalis, vel quasi causae formalis. Et addunt, quod isti ablativi, Spiritu sancto, hanc constructionem habent non ratione modi significandi per dictionem: quia isti ablativi, Spiritu sancto, secundum modum significandi important procedens et distinctum, et relatione oppositum ad id a quo procedit: et sic Spiritus sanctus accipitur ut tertia in Trinitate persona, et non ut necens Patrem et Filium, sed ut distinctum ab utroque: sed habent isti ablativi hunc modum construendi, ut dicunt, a modo ejus ad cujus similitudinem pro-
cedit Spiritus sanctus; procedit enim ad similitudinem amoris et bonæ voluntatis, non secundum quod voluntas est poten-
tia, sed secundum quod voluntas est motus sive affectus boni ab uno in alium procedens.

Sed contra hoc videtur esse, quod causa formalis sive etiam formae multi sunt actus, sicut continere, unire, per-
ficere, conservare: et nullo illorum modorum habet se Spiritus sanctus ad Paterem et Filium, prout significatur per
hunc terminum, Spiritus sanctus, sed potius ut procedens, distinctus, et oppositus secundum relationem: et si con-
structio secundum quod designatur sub voce, ad intellectum referenda est, ut dicit Priscianus, tunc nullam habitudinem
formae vel quasi cause formalis possunt isti habere ablative, Spiritus sancto, ad hoc verbum, diligunt, cum dicitur, Pater
et Filius diligunt se Spiritu sancto.

Propter hoc alii fuerunt, dicentes quod cum Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto, isti ablative, Spiritus sancto, con-
struuntur cum hoc verbo, diligunt, in habitudine et demonstratione signi: et est sensus, Pater et Filius diligunt se, quod
significatur Spiritus sancto, qui unius, et ab uno principio concorditer procedit ab eis.

Sed hoc facile refellitur: quia non potest esse, quod diversus modus construendi sit in locationibus similibus: sed cum dicitur, isti diligunt se dilectione quae ab uno procedit in alterum, in ablative non notatur habitudo signi, sed formae: ergo nec in ista, Pater et Filius dil-
ligunt se Spiritu sancto.

Solutio. Sine praedico melioris sententiae videtur dicendum, quod omnes istae locationes, Pater et Filius diligunt se
Spiritum sanctum, Pater diliget Filium Spiritum sanctum, Filius diliget Patrem Spiritum sancto, Spiritus sanctus diliget Pa-
trem et Filium Spiritum sancto, si secundum quod sunt in voce, referuntur ad intellectum, ut dicit Priscianus, absolute
et simpliciter falsae sunt: et si inveniantur in auctoritate, non sunt extensae, sed exponentes, sicut Pater et Filius dilig-
gunt se amore qui est Spiritus sanctus: et Pater et Filius connectuntur Spiritu sancto, hoc est, nexu qui est Spiritus
sanctus: Pater et Filius uniuntur Spiritu sancto, hoc est, unione vel unitate quae est Spiritus sanctus. Similiter haec, Pa-
ter et Filius copulantur Spiritu sancto, hoc est, copula quae est Spiritus sanctus. Similiter haec, Pater et Filius uniuntur
Spiritum sanctum, hoc est, vinculo quod est Spiritus sanctus. Et aliae similes similiter sunt exponendae. Et ratio hujus dicta est
in obiciendo: quia scilicet licet idem sit amor, nexus, vinculum, unitas, pax, dictio, quod Spiritus sanctus, tamen res
designata secundum quod sub voce est, non habet eamdem modum significandi, et per consequens non potest habere
eamdem habitudinem constituendi: quia sicut sepius dictum est, significatum constructionis non referunt ad intellectum
nisi secundum quod sub voce est.

Si autem quæratur, In qua habitudine construatur ablative cum dicitur, Pater et Filius diligunt se amore qui est Spiritus sanctus, eo quod amor qui est Spiritus sanctus, non potest esse causa vel principium dictionis Patris et Filii qua se diligunt?

Videtur dicendum, quod construatur in habitudine quasi formae. Est enim forma duplex. Una quae constituit forma-
tum, et haec est causa et principium. Alia quae procedit a formato. Et consuevit dari exemplum, quod duo linea congluti-
tinantur humore qui fluit ab utroque, sicut in scientia Vegetabilium dicitur, quod sit in insertionibus. In illis enim
conglutinatio sit ab humore qui procedit ab inserto in id cui inseritur, et ex humore qui procedit ab eo cui inseritur, in
id quo inseritur. Et similiter dicunt esse in conglutinatione amoris, quando duorum corda conglutinantur amore, qui
procedit ab uno in alterum, et e converso.
Unde sicut non sequitur: ego diligo te dilectione, quod dilectio sit principium vel causa, quod ego diligo te ex parte mei, sed potius, quod sit principiata a me, et sit quasi forma, et non vere forma qua ego et tu unumur in idem velle et idem nolle, quod proprie amatorum est, ut dicit Tullius in libro de Amicitia: ita non sequitur, Pater et Filius diligunt se dilectione quae est Spiritus sanctus, quod dilectio sit principium vel causa qua Pater et Filius diligunt se, sed potius, quod sit principiata ab ipsis. Et hoc volebat dicere Prepositivus, qui dixit, quod cum dicitur, Pater et Filius diligunt se amore qui est Spiritus sanctus, ablativus amore, subauctoritate donis notat respectu Patris et Filii dilatione s. Sed quod diximus, artificiosius et melius dictum est, licet idem intenderet Prepositivus. Si autem sic arguatur, Pater et Filius diligunt se amore qui est Spiritus sanctus: ergo diligunt se Spiritu sancto. Jam in antehabitis dictum est, quod incidunt accidens per diversum modum significando: propter quem non necesse est idem subjecto vel quasi subjecto, et accidenti vel quasi accidenti inesse.

Et per hoc patet solutio ad quaestit: Improbata enim, sicut improbata sunt, credimus esse falsa.

MEMBRUM II.

Utrum Pater sit sapiens sapientia genita vel ingenita?

SECUNDO quaeritur, Utrum Pater sit sapientia genita, vel ingenita? Quam quaestionem movet Magister in libro I Sententiarum, distinct. XXXII, cap. Præter-

ea diligenter investigari oportet, et disputatius:

1. Si Pater diligit amore qui ab ipso procedit, cur non et sapientia vel intelligentia quam genuit, sapit vel intelligit? Quasi dicit, una ratio est. Ergo si cededitur, quod diligit amore qui ab ipso procedit, oportet etiam concedi, quod sit sapiens sapientia quam genuit.


3. Adhuc, Augustinus in libro LXXXIII Questionum: « Pater est sapiens sapientia quam genuit. » Ergo ista concependa est simpliciter.

4. Si quis dicit, quod Augustinus in libro Retractionem hoc retractavit. Contra: In libro Retractionem dicit sic Augustinus: « Dixi de Patre, quod ea ipse sapiens est quam genuit sapientia: sed melius hanc questionem in libro de Trinitate tractavi. » Hic nihil per haec verba retractat. Licet enim melius dixerit in libro de Trinitate, tamen non dicit se male dixisse in libro LXXXIII Questionum.


6. Adhuc, Augustinus super Joannem in principio, et ponitur in libro I Sententiarum, distinct. XXV, dicit, quod « Filii est ars Patris. » Sed unusquisque...
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XII, QUÆST. 50.

que arte sua sapiens est. Ergo videtur, quod Pater Filio sit sapiens. Dicit etiam in libro XV de Trinitate, quod « Filius est sapiencia genita. » Et videtur esse consequens, si Filio sapiens est, quod sapiencia genita sapientis est.

IN CONTRARIO:

1. Disputat Magister ex verbis Augustini, in eodem capit, sic: « Si hoc est ibi esse quod sapere, non per illam sapientiam quam genuit, sapiens est Pater: aliocquin non ipsa ab ipsa, sed ipsa ab illa est. »

2. Adhuc, Ibidem, « Si sapiencia quam genuit, causa est ut Pater sapientis sit, etiam ut sit, ipsa eadem causa est illi: quod fieri non potest, nisi vel gignendo eum, vel faciendo: sed nec genetricem, nec conditricem Patris ullo modo quisque dixerit sapientiam genitam: quid enim est insanius? »

3. Adhuc, Sapientia genita ex adjuncto supponit pro Filio. Sed, at dicti Augustini, intellectus non caput, quod ille qui ab alio est, idem sit cum eo a quo est: vel quod ille a quo ipse est, vice versa sit ab eo qui ab illo est: quia aliquem principium esset principium, et esset circulus non ordo nature, et esset idem a seipso: quia principium principii est principium principiati, sicut causa causae est causa causati: quæ omnia refugit intellectus: ergo non potest esse vel intelligi, quod Pater sit sapiens sapientia genita.

SOLUTIO. Dicendum secundum Catholicam fidem, quod haec nullo modo est est vera: Pater sapit per Filium, vel Pater est sapiens sapiens genita, sicut bene probant objectiones factae in contrarium: quæ objectiones omnes sunt secundum verba Augustini.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod in praecedentibus assignata est ratio: quia scilicet hoc verbum, sapit, alienum modum significationis vel generis habet, quam haec verba, diligat vel procedit. Sapit enim dicit motum ad animam, et propter hoc significat qualitatem sapienti inhaerentem: et talis qualitas in divinis esse et substantia est. Diligere autem vel amare dicit motum a diligente procedentem: propter quod talis motus in divinis notionalis est. Et propter hoc non est simile: quia si sapere est esse, sequitur quod diligere sit esse. Quia sapere semper essentiale est. Diligere autem secundum quod dicit motum, personale est: et secundum quod dicit habitum vel formam, essentiale est: et ideo non est simile quod indutum est pro simili.

Ad ALIUD dicendum, quod non est simile: quia cum dicitur, Pater operatur per Filium, opus Patris non terminatur nisi ad creaturas, quorum Filius est causa quasi media: et ideo praesepio per, auctoritatem notat in Patre, et suaviteritatem in Filio: quia Filius principium est creaturam quas Pater operatur: et hoc Filius habet a Patre. Cum autem dicitur, Pater sapit per Filium, habitudo praepositionis non potest notare aliquam auctoritatem vel causalitatem ad quam Filius sit principium nisi respectu Patris. In Patre autem nulam habet rationem auctoritatis vel principii vel causae: et ideo locutio falsa. Sic ut bene dicitur, rex regit per praepositionem hanc villam: et non bene dicitur, rex regnat per praepositionem. Quia in prima cum dicitur, rex regit per praepositionem, notatur quod regimine praepositi principium est respectu rectoris, et non respectu regis. Cum autem dicitur, regnat per praepositionem, notatur quod praepositiones principium sit regnandi in rege, et non respectu rectoris.

Ad ALIUD dicendum, quod cum dicit Augustinus, quod « Pater est sapiens sapientia quam genuit, » locutio duplex est: eo quod hoc quod dico, quam, potest facere relationem personalem, vel simplicem sive essentiale. Si facit relationem personalem, locutio falsa est. Sensus enim est, Pater est sapiens sapientia Filio, scilicet quam genuit, hoc
est, Filio quem genuit: et hoc est falsum et haereticum. Si autem faciat relationem simplicem sive essentialem, sensus est, Pater est sapiens sapientia essentiali, quæ est essentia sua, existens eadem cum sapientia quam genuit. Et haec est vera: quia Pater est sapiens sua essentia, quæ est eadem cum Filio qui est sapientia quam genuit.

Ad alium dicendum, quod in veritate nihil retractavit per haec verba Augustinus: sed quia in libro de Trinitate determinavit, quod haec dicitio, quam, potest facere relationem personalem, in quo sensu falsa est locutio, quod imperitis occasionem errandi dare potuit, ideo dixit se melius dixisse.

Ad alium dicendum, quod cum dicitur, Pater novit omnia in seipso, et Pater novit omnia in Filio, praepositio, in, non eadem notat habitudinem. Quod patet per determinationem quam facit Augustinus. Dicit enim, quod novit omnia in se tamquam seipsum: ipse enim sibiipsi principium est et ratio cognoscendi seipsum, et Filium, et Spiritum sanctum, et omnia alia: quia omnium est principium. Cum autem dicitur, in Filio tamquam suum verbum, verbum quo dicit, non est principium cognoscendi nisi creaturas: quia illas dicit verbo: nec enim seipsum, nec Filium, nec Spiritum sanctum, sed creaturas solas dicit verbo. Et ideo cum dicit, novit omnia in Filio, quia est suum verbum, haec distributio, omnia, non potest distribuere nisi pro creaturis. Tamen si quis subtiliter inspiciat, cum dicitur, Pater novit omnia in Filio, duplex est locutio: eo quod haec determinatio, in Filio, potest determinare hoc verbum, novit, respectu suppositi sive nominativi ut sit sensus, Pater novit in Filio omnia: et sic locutio falsa est, et composita: quia tunc praeposito in, notat auctoritate: scendo cum Patre: esse a Filio: et hoc est falsum. Vel potest determinare hoc verbum, novit, in comparatione ad appositionem, sive ad accusativum: et sic vera est locutio: quia sic principium noscendi creaturas a Filio est: quia Filius est causa essendi. Unde sensus est, novit omnia in Filio, in quantum est suum verbum, hoc est, novit creaturas esse in Filio sicut in causa, in quantum est et principium et verbum creaturam.

Ad alium dicendum, quod secus est in divinis et in humanis. Sapiens enim homo non est nisi arte quæ informat ipsum: et ideo ars causa est sibi ut sapiens sit et principium. In divinis autem duplex est: quia si ars essentialiter accipiatur, tunc Pater sapiens est seipsos, hoc est, essentia sua. Si autem personaler accipiatur, tunc ars dicit sapientiam quæ ab ipso procedit. Sapiens autem quæ ab ipso procedit, nemo sapiens est, formaliter loquendo, sed potius sapiens quæ procedit in ipsum. Unde magister vel doctor non est sapiens sapiens quæ procedit in discipulum, sed potius discipulus: magister autem seipsos sapiens est.

Quæ objiciuntur in contrarium, de necessitate procedunt.

MEMBRUM III.

Utrum Filius sapiens sit sapientia genita vel ingeniata?

Tertio quaeritur, Utrum Filius sapiens sit sapientia genita vel ingeniata? Quam questionem Magister movet in libro primo Sententiarum, distinct. XXXII, cap. Post haec solet quern a quibusdam, Utrum Filius sit sapiens sapientia genita, vel ingeniata?

1 Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXII, Art. 4 et 5. Tom. XXVI

hujusce novæ editionis.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XII, QUAEST. 30.

Et disputat ad eam sic: Si non est sapiens sapientia genita, nec seipso sapientis erit; quod falsum est. Seipso enim sapiens est, qui in propria natura sive essentia habit unde sapiens sit. Filius autem in essentialibus habit unde sapiens sit. Seipso ergo sapiens est.

Quod si conceditur, obicietur in contrarium sic: Si sapientia genita sapiens est, non videtur esse sapiens sapientia ingenita: cum sapientia genita et ingenita opposuntur relative. Si autem sapientia ingenita non est sapiens, cum Pater sapiens sit sapientia ingenita, videtur non esse sapiens a Patre; quod iterum falsum est, cum a Patre habeat omnia.

Ad hanc quaestio respondet Magister sic: Ad quod dicimus, quod una est sapientia Patris et Filii et Spiritus sancti, sicut una essentialia; et tamen Filius tantum est sapientia genita, et Pater tantum est sapientia ingenita: et sapientia genita est de sapientia ingenita, vel a sapientia ingenita. Et sumit hanc solutionem ab Augustino in libro XV de Trinitate 1.

Sed hæc solutio videtur mirabilis: quia si Pater est tantum sapiens sapientia ingenita et in quantum est ingenita: cum per hoc ipsum quod dico, ingenita, sapientia trahatur ad supponendum pro persona Patris in quantum est innascibilis, per innascibile autem nihil ponatur, sed privetur origo, videbitur Pater quasi formaliter sapiens esse sapientia determinata notione: et cum essentia numquam determinetur notione, videbitur non esse sapiens sapientia essentialia: quod absurdum est: quia una est sapientia trium qua sapientes sunt, et sic sapientia essentialia quasi formaliter quilibet trium sapiens est.

ULTERIUS quaeritur de dicto Augustini, quod ponitur in libro XV de Trinitate, qui dicit, quod «Spiritus sanctus est sapientia procedens de Patre, et Filio sapientia.» Hoc enim videtur non esse verum: quia, sicut habitum est, sapientia non appropriatur nisi Filio, et sic Spiritus sanctus non potest dici sapientia: sicut enim propium unius non est proprium alterius, ita appropriatum unius non est appropriatum alterius.

ULTERIUS quaeritur de hoc quod movet Magister in præhabita definitione, cap. Ex praecipit constat, An seilicet Filius sit sapiens seipso, vel per se ipsum?

Videtur enim per seipsum sapiens esse, sed non a seipso. Dicit enim Hilarius in libro IX de Trinitate: «Nature, qui a se aget, et in se aget, ut ita per se aget Filius, ne a se aget: et ita non a se aget, ut per se aget. Intellige Filium agentem, et per eum Patrem agentem. Non a se aget, cum Pater in eo manere monstratur. Per se aget, cum secundum nativitatem Filii agit ipse quæ placita sunt.» A simili dicunt quidam, quod per se sapiens est, quamvis non a se sapiens sit.

QUEANT etiam Magister ulterius, quod tamen non oporteret, An una tantum sit sapientia in divinis, vel plures?

SOLUTIO. Dicendum, quod Filius sapiens sapientia genita sapiens est, sicut dicit Magister, et ex seipso sapiens est: quia ipse est sapientia genita. Sed cum dicitur, quod sapientia genita sapiens sit, ablativus sapientia, construitur in habitudine cause quasi formalis: et hæc determinatio, genita, circa ablativum notat positionem originis. Omnes codem modo cum dicitur, Pater sapiens sapientia ingenita, ablativus notat quasi fornam: et hoc cum additur, ingenita, privationem designat originis. Cum autem dicitur, sapiens est seipso, isti ablativi se ipso pronominales designant

1 S. Augustinus, Lib. XV de Trinitate, cap. 7.
identitatem suppositi ejus qui est sapiens, et ejus quod est sapientia genita qua sapiens est qui est sapiens. Omnis eodem modo dicendum est de hac, Pater est sapiens sapientia ingenita, et Pater est sapiens seipso. Et iste est intellectus solutionis Magistri.

Ad id quod objectit in contrarium, dicendum quod sapientia in divinis dicitur essentialiter et personaliter. Quando essentialiter dicitur: tunc sapientia genita quae est Filius, est sapientia ingenita, hoc est, non genita, quae est essentia divina: non enim est distinctio inter essentiam et personam. Quando autem personaliter dicitur: tunc sapientia genita per adjunctum participium trahitur ad supponendum pro persona Filii, et sapientia ingenita per eamdem rationem trahitur ad supponendum pro persona Patris. Et sic verum est, quod opponuntur relative ratione adjuncti. Et sic alia est sapientia genita, et alia ingenita: sicut alia est persona Patris, et alia Filii. Sed non est concedendum, quod sapientia ingenita et sapientia genita sint alia et alia sapientia simpliciter, sed potius una et eadem sapientia: quia sapientia sine adjuncto notionali participio supponitur pro sapientia essentiali. Unde sicut non sequitur, alius est Deus generans, et alius Deus genitus: ergo generans et genitus sunt alius Deus, sed potius idem neutraliter: ita non sequitur, alia est sapientia ingenita, et alia sapientia genita, ergo ingenita et genita sunt alia et alia sapientia, sed potius eadem. Relativum enim diversitatis quod est alius vel alia, diversitatem suam ponit inter participia notionalia adjuncta, et non in nomine essentiai cui adungitur, quod est sapientia.

Ad id quod objectit, quod essentia determinatur notione, dicendum quod hoc non est verum: imo terminus essentialis ex modo significanti inclinationes ad suppositionem, ex adjuncto notionali cogituri ad standum pro supposito: et istud suppositionem intelligitur determinandi notione et non essentiae.

Ad id quod ulterius quaeritur de dicto Augustini, dicendum est, quod verum est, quod Spiritus sanctus est sapientia procedens de Patre et Filio sapientia. Ad objectum in contrarium, dicendum quod licet sapientia appropriabilis sit Filio secundum se, et non Spiritui sancto, tamen cum sit de appropriabilibus et non appropriatis, per adjunctum potest trahiri ad supponendum pro Spiritu sancto, ut cum dicitur sapientia procedens: procedere enim non convenit nisi Spiritui sancto proprie.

Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum est, quod procul dubio propterea loquendo Filii per se sapiens est, sed non a se. Per se enim propterea loquendo exclusionem dicit ejus quod est per accidentes. Et ideo per se agit qui per naturam propriam sapit et agit. A se autem dicit exclusionem quasi efficiens sive origines: et tunc Filius non a se agit, nec a se sapit: quia in omnibus talibus principiis et originem habet Patrem: sicut ipse dicit, Joan. xiv, 10: Pater in me manens, ipse facit opera. Et, Joan. vii, 16: Mea doctrina non est mea, sed ejus qui misit me.

Ad id quod ulterius quaerit Magister, An una sit sapientia vel plures ? Dicit Magister et bene, quod indignum est responsione. Omnibus enim etiam parum peritis in theologiam notum est, quod relationes sive proprietates non distinguunt essentiam. sed personas tantum. Unde sicut una est deitas trium, ita una sapientia et una bonitas. Et per hoc quod dicitur, sapientia genita, et sapientia ingenita, non agitur in pluralitatem secundum rem, sed in plures modos significandi tantum, per quod plures modos cogituri ad supponendum pro diversis, licet res sit eadem.
MEMBRUM IV.

De verbo Apostoli ad Romanos, xi, 36: Ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia.

Deinde quaeritur de verbo Apostoli, ad Roman. xi, 36: Ex ipso, et per ipsum, et in ipso.

1. Ubí dicit Augustinus, quod ex ipso dicit propter Patrem, per ipsum propter Filium, in ipso propter Spiritum sanctum.

In contrarium autem hujus est quod dicit Ambrosius in libro de Spiritu sancto, ubi tractat idem, sic dicens: «Hæc tria, Ex ipso, per ipsum, et in ipso sunt omnia, quæ verbum esse diximus: eamdem enim vim habent omnia hæc in ipso, et per ipsum, et ex ipso, et cum ipso, et unum in his atque simile omnino et non contrarium intelligitur.

2. Adhuc, Si per habitudines harum præpositionum causa notatur, cum unus modus causandi sit in omnibus tribus personis, videtur quod et ex et in et per referantur ad omnes tres personas æqualiter.

Solutio. Dicendum est, quod si attendatur substantia causalitatis, tunc procul dubio, sicut dicit Ambrosius, hæc ad omnes tres personas referuntur æqualiter: quia sic omnia sunt ex Patre, per Patrem, et in Patre: et omnia sunt ex Filio, per Filium, et in Filio: et omnia sunt ex Spiritu sancto, per Spiritum sanctum, et in Spiritu sancto. Si autem attendatur modus causalitatis, tunc ex dicit rationem principii primi, quod non est ab alio, sed ab ipso est alius: et cum Pater in ordine naturæ sit principium non de alio de quo alius, per hunc modum signifìcandi appropriatur ei ex. Et similiter cum per dicit habitudinem mediae causa et quasi instrumentalis, sicut dicimus, iste percit per baculum, vel ædificat per securum: media autem causa mota sit ab alia et moveat alii: sic accedit ad Filium, qui est ab alio a quo alius. Et cum præpositio in dicit continentiam vel conservationem: continentia autem et conservatio bonitatis sint et amoris, quæ appropriantur Spiritui sancto: sic habentur præpositionis in accedit ad Spiritum sanctum. Ideo dicit Augustinus, quod ex ipso dicit propter Patrem, per ipsum propter Filium, in ipso propter Spiritum sanctum.

TRACTATUS XIII.

DE NOMINIBUS QUÆ TEMPORALITER DEO CONVENIUNT.

Consequenter quærendum est de his quæ temporaliter Deo conveniunt, quæ licet significant divinam essentiam, tamen connotant effectum in creatura: qui effectus dependentiam et respectum habet ad Deum, qui intelligi non potest sine correspondi in Deo: et ideo ex tempore Deo conveniunt, ut Deus, dominus, creator, causa, et hujusmodi.

Quæruntur igitur quinque, quorum primum est de hoc nomine, Deus. Secundum, De hoc nomine, Dominus. Tertium, De hoc nomine, Creator. Quartum, De hoc nomine, Causa. Et quintum, De tribus causis quæ sigillatim Deo conveniunt.

QUÆSTIO LI.

De hoc nomine, Deus.


Ex his accipitur, quod hoc nomen, Deus, ab operatione compositum est: quia scilicet providet omnibus: quæ pro-
visio a Philosophis *cura* vocatur: quæ cura quia fieri non potest nisi impleat receptivas potentialias creaturarum, quæ vacuæ sunt nisi bonitatis a Deo influentibus impleantur, et impletæ conservantur et continantur, ideo additur, quod sicut existens circumit omnia in omnibus et conservans et continens: quod quia non fit nisi ex amore et zelo, ideo additur, quod ignis est consumens malitiam creaturarum. Consumit autem bonitatem immittendo, et a defectu purgando: et sic perfecta operatio a qua imponitur hoc nomen *Deus*, est ex ardore amoris omnibus providere, ad omnia currere ex zelo amoris, et nihil relinquere imperfectum in quantum capax est suæ bonitatis. Hoc autem operatio si secundum actum accipiatur, constat quod non nisi ex tempore Deo convenit. Hoc ergo non, *Deus*, non dicitur de Deo nisi ex tempore.

*contra.*

1. In contrarium est quod dicitur, Baruch, iv, 7: *Exacerbasitis eum qui fecit vos, Deum aeternum.*

2. Adhuc, I ad Timoth. i, 17: *Soli Deo honor et gloria.* Et, ibidem, vi, 16: *Qui solus habet immortalitatem.* Glossa, hoc est, æternitatem. Ab æterno ergo Deus est: ergo Deum esse non convenit ex tempore.

*ad. 1.*

1. Adhuc, Magister in distinctione IV primi libri *Sententiarium* ex verbis Augustini disputat, An ab æterno Deus Deum genuit, aut se Deum, aut alium Deum. Quæ omnia nihil essent, nisi Deus esset ab æterno. Non ergo convenit ex tempore.


*contra hoc est quod dicitur,*

1. In symbolo Athanasii: « Et tamen non tres dii, sed unus est Deus. » Unus autem Deus non est alius et alius.

2. Adhuc objicit sic: Si Pater Deus genuit Filium Deum: aut genuit Deum qui est Deus Pater, aut Deum qui non est Deus Pater. Si genuit Deum qui est Deus Pater, sequitur quod idem seipsum genuit, quod est inconveniens. Si genuit Deum qui non est Deus Pater, sequitur quod Filius et Pater non sunt unus et idem Deus, quod etiam est inconveniens.

Adhuc, Juxta hoc quaritur de hujusmodi locutionibus, Deus est, et ille non est trinitas.

1. De his enim disputat Praepositus et disputat sic: Pater est, et ille non est trinitas: ergo Deus est, et ille non est trinitas. A simili ergo, Socrates non est Plato: sequitur, ergo homo non est Plato, vel quidam homo. Ergo similiter Pater non est Filius: et Pater est Deus: ergo Deus non est Filius.

2. Adhuc, Cum dicitur, Deus est, et ille non est trinitas: constat, quod pronomen certam vult significare personam, et pro proprio nomine poni; sed de certa persona vera est propositio: Pater enim est Deus, et ille non est trinitas: ergo videtur, quod Deus est, et ille non est trinitas: ergo ulterius Deus non est trinitas.

*Quon si concedatur, contra est.*

1. Quod dicit Augustinus in libro VII de *Trinitate*: « Recte ipse Deus trinitas intelligitur cum dicit Apostolus: Soli Deo honor et gloria. » Ergo Deus est ipsa trinitas.

potens, unus et solus verus Deus qui est ipsa trinitas, intelligitur.  
3. Adhuc, Augustinus in sermone de fide: « Credimus unum verum Deum unam esse divini nominis trinitatem. » Hæc ergo vera est, Deus est trinitas.

In contrarium tamen hujus
1. Objicit Porretanus. Dicit enim, quod terminus positus in subjecto stat pro supposto et non pro significato, nisi secundum quod significatum accipitur in supposto: et ideo hæc est falsa, homo est omnis homo. In predicato autem positus stat pro significato: unde hæc est vera, omnis homo est homo. A simili ergo cum dicitur, Deus est trinitas, iste terminus, Deus, pro supposto stat, et de qualibet supposito falsa est: hæc enim falsa est, Pater est trinitas, et similiter hæc, Filius est trinitas, eodem modo hæc, Spiritus sanctus est trinitas: ergo et hæc, Deus est trinitas, similiter est falsa.

2. Adhuc, Dicunt et Boetius et Augustinus in libris suis Trinitate, quod omne nomen dictum de Deo, dicitur secundum substantiam, vel secundum ad aliquid. Hoc nomen, Trinitas, dictum est de Deo: et non est dictum secundum ad aliquid: ergo secundum substantiam: sed omne quod dicitur secundum substantiam, ut idem dicunt, Boetius scilicet et Augustinus, dicitur de qualibet persona sigillatim in singulari, et de omnibus simul, non pluraliter, sed singulariter: ergo a destructione consequentis, si aliquod nomen substantiam significans non dicitur sigillatim de qualibet persona, falsa attribuitor Deo: constat autem, quod hæc falsa, Pater est trinitas, et similiter falsa est hæc, Filius est trinitas, et hæc, Spiritus Sanctus est trinitas: ergo et hæc, Deus est trinitas.


Et per hoc patet soluto ad prima quaestia.

Ad quæ, quod ulterior quæritur de disputazione Magistri in Sententiiis, dicendum est, quod Magister satis convenienter solvit illam disputacionem: supponit enim, quod hoc nomen, Deus, ex modo

Quæst. 3. Ulterius quaerunt quidam de multiplicitate hujus nominis, Deus, secundum quod dicitur de eo qui per essentiam

1 S. Augustinus, Lib. III contra Maximinum, cap. 9.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XIII, QUÆST. 31.

significandi significat essentiam divinam, et supponit indifferenter pro persona: et ideo quandoque stat pro una persona ex adjuncto, ut cum dicitur, Deus generans, vel Deus genitus, vel Deus procedens: quandoque pro duabus ex adjuncto, ut cum dicitur, Deus est spirans: quandoque pro tribus committit, ut cum dicitur, Deus trinitas. Supponit etiam regulam Grammatici, quod relativum identitatis refert et suppositum et significatum sui antecedentis. Unde ad veritatem hujus, Socrates et Plato sunt idem homo, exigitur, quod Socrates et Plato sint idem suppositum, et eadem numero habeant humanitatem.

Et si objectitur, quod dicit Porphyrius, quod participatione speciei plures homines sunt unus homo. Diceendum, quod hoc verum est, participatione speciei, et non simpliciter. Et si sic arguatur: participatione speciei plures homines sunt unus homo: ergo plures homines sunt unus homo. Incidit fallacia secundum quid ad simpliciter. Dicit ergo Magister, quod cum dicitur, Deus genuit, ergo se, vel alium Deum genuit, quod neutron sequitur. Se enim genuit, non sequitur: quia pronomem se quaerit identitatem suppositi: quod non potest esse: quia generans et genitus non sunt idem suppositum. Alium autem Deum genuit, non sequitur: quia relativum diversitatis quaerit diversitatem significat sicut suppositi: et hoc etiam non est verum: quia generans et genitus ejusdem sunt divinitatis. Et similiter non sequitur: ergo eundem Deum vel alium Deum. Et ideo dicit, quod cum dicitur, alium Deum genuit, quod si hoc adjectivum, alium, accipiatur adjectivum, tunc rem suam ponit circa suum substantivum quod est Deus: et sic falsum est, quod alium Deum genuit: quia Pater et Filius, generans et genitus, sunt unus Deus. Si autem intelligatur substantive substantivatum per subintellectum articulum prepositivum: tunc rem suam non ponit circa hunc terminum, Deum, sed stat in se ipsum alietatem ponens in suppositis suis: nec construitur cum hoc nomine, Deum, ut adjectivum cum substantivo, sed cum eo habet appositivam constructionem vel quasi appositivam, ut sit sensus, genuit alium Deum, hoc est, alium qui est Deus.

Similiter dicendum est de hoc, genuit Deus qui est Deus Pater, vel qui non est Deus Pater. Vult Magister, quod si hoc quod dico, qui est Deus Pater vel qui non est Deus Pater, sit quasi circumlocutio unius termini et vice unius dictioinis, ita quod quasi dictionaliter stet ibi pro Patre, quod tunc affirmativa falsa sit, haec scilicet, genuit Deum qui est Deus Pater: et in eodem sensu negativa vera, scilicet haec, genuit Deum qui non est Deus Pater. Si autem hoc quod dico, qui est Deus Pater, pro oratione summatur, vult Magister, quod adhuc sit dupliciter: quia hoc relativum, qui, cum hoc termino, Deus, potest referri ad subjectum, et cum hoc nomine, Pater, quasi appositivam habere constructionem: et sic est sensus, genuit Deum qui est Deus Pater, hoc est, qui Deus est Pater: et in hoc sensu affirmativa vera est, nec negativa falsa. Vel hoc relativum, qui, cum hoc quod dico Pater, potest ut praedicatum referri ad subjectum: et sic falsa est affirmativa, et negativa vera: sensus enim est, genuit Deum, qui Deus generans est Pater Deus.

An in quod ulterior quaeritur de hac Adiectivum 2.
proposizione, Deus est, et ille non est trinitas, sine prejudicio videtur dicendum, quod tales locutiones falsae sunt. Et hoc est ideo, quia hoc nomen, Deus, significat essentiam: sed ex modo significandi, quia scilicet significat eam ut quod est, et non ut quo est, indifferentem et in communi supponit personam, et aliquando unam, et aliquando duas, et aliquando tres, ut dictum est. Et propter hoc haec est vera, Deus est trinitas. Et
licet pronomem discretionem notet et certam personam, tamen ad hanc discretionem et certitudinem sufficit persona secundum quod in grammaticis accipitur ubi dicitur, prima persona est quae loquitur, secunda ad quam loquitur, tertia de qua loquitur, secundum quod quaelibet res discreta et certa de qua fit sermo, persona est. Unde cum essentia significata in hoc nomine, Deus, res discreta et certa sit: et hoc pronomens, ille, referatur ad hunc terminum, Deus, prout est res discreta et certa, et non prout est rationalis naturae substantia individua: sensus hujus, Deus est, et ille non est trinitas, est idem cum hac, Deus est, et Deus non est trinitas: et propter hoc falsa est: et hoc appareat quando antecedens ponitur loco relativi. 

Ad in quod ad improbandum inducit Prepositivus, quod in omnibus processibus illis est mutatio predictamentia et fallacia figurae dictionis. Cum enim dicitur, Pater est Deus, et ille non est trinitas, supponit Deus ut quis: et cum infertur: ergo Deus non est trinitas: supponit Deus ut quod: et sic mutatur quis in quod. Nec potest dici, quidam Deus non est trinitas: quia non potest dici particulariter quod non est communi partitum sive participatum. Deus autem non dicit commune partitum: quia totum quod est Deus, est Pater et Filius et Spiritus sanctus: et ideo Pater et Filius et Spiritus sanctus quidam Deus dici non possunt. Et ideo non est simile quod inductum est de suppositione hominis et de suppositione Dei: homo enim supponit et indefinie et particulariter et discrete per adjunctum pronomem: hoc autem nomen, Deus, simpliciter supponit pro essentia divina, secundum quod est in habente, sive secundum quod significatur ut quod est. Et quia sic non repugnat ab eo hoc prae dicatur, trinitas, ideo communiter dicit Sancti, quod Deus est ipsa trinitas, et quod trinitas est unus et solus verus Deus.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XIII, QUÆST. 32.


Ad quod ulterior quæritur, patet soluto per idem : quia si a proprietate singulari hoc nomen, Deus, imponitur, impossibile est ut significetur pluraliter. Si autem imponitur a proprietate communicabilis per prius et posterior, nihil prohibet habere plurale. Et haec quidem in prioribus satis determinata sunt.

QUÆSTIO LII.

De hoc nomine, Dominus, utrum sit essentiale?

Secundo, quœritur de hoc nomine, Dominus, de quo

1. Dicit Dionysius in libro de Divinis nominibus : « Dominatio est non peior excessus tantum, sed omnis et pulchrorum et honorum perfecta et omnimoda possessio, et vera et cadere non valens fortitudo. Unde et ab eo quod est dominium facere, dicitur dominatio et dominus et dominans. » Nihil continetur in hac definitione quod personae conveniat in respectu ad personam.

Peiores enim sicut subditos excedere nulli personae convenit respectu alterius : eo quod in præhabitis probata est inter personas omnimoda æqualitas.

---

1 S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 12.
2 Cf. Supra, Quæst. 29, Membri 1 Art. 1 et 2.
3 Cf. Opp. B. Alberti, Comment. in I Sententiarum, Dist. XXX, Art. 3. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.
Item, Perfecta et omnimoda possessio pulchrorum et honorum, aequaliter convenit tribus personis. Et dicitur in hoc perfecta et omnimoda, quia simpliciter et in uno essentiali bono omnia possident, et ad nutum habet et hoc aequaliter convenit tribus.

Similiter tertium quod additur: « Verum et cadere non valens fortitudo, » aequaliter convenit tribus.

Et sic videtur, quod hoc nomen, Dominus, essentiale nomen sit.

2. Adhuc, in Psalmo lxvii, 5: Dominus nomen illi. Constat, quod non est nomen personarum. Relinquitur ergo, quod sit essentiale: non enim dicitur per translationem, sed per veritatem de Deo.


5. Adhuc, In symbolo Athanasii: « Et tamen non tres Domini, sed unus est Dominus. » Quod non esset, nisi Dominus essentiale esset nomen. Ex omnibus his relinquitur, quod Dominus nomen essentiale sit: et si essentiale est, videtur ab aeterno convenire, et non ex tempore: ab aeterno ergo convenit, et non ex tempore, ut videtur.


Quod si concedatur, in contrarium est sed...

1. Quod inducit Magister in libro primo Sententiarum, distinct. XXX: « Si Dominus non dicitur nisi cum habere incepit servum, etiam ista appellatio relative, Dominus, ex tempore est Deo. Non enim sempiterna creatura est, cujus ille dominus est. Ergo dominum esse non sempiternum habet, ne cogamus etiam creaturam sempiternam dicere: quia ille sempiterne non dominaretur, nisi etiam ista sempiterne famularetur. Sicut autem non potest esse servus qui non habet dominum, sic nec dominus qui non habet servum. » Hac sunt verba Augustini de verbo ad verbum in libro V de Trinitate. Et ex his conclusitur, quod hoc nomen, Dominus, non convenit ab aeterno.

2. Adhuc, Augustinus facit objectionem et quæstionem in libro V de Trinitate, et dicit sic: « Quisquis exstiterit qui æternum Deum solum dicat, tempora vero non esse æterna propter varietytem et mutabilitatem, sed tamen tempora non in tempore esse cepisse, quia erat tempus antequam inciperent tempora: et ideo non in tempore accidere Deo ut dominus esset, quia ipsis temporum dominus erat, que utique non in tempore esse ceperunt: quid respondebit de homine qui in tempore factus est? cujus utique dominus non erat antequam esset. Certe ut dominus hominis esset, ex tempore accidit Deo. Et ut omnis amorevat contraresia, certe ut tuus dominus esset aut meus, qui modo esse coepimus, ex tempore habuit. »

3. Adhuc, Constat quod dominus est relativum superpositionis. Relativa au-

---

1 Vulgata habet, Sapient. ix, 43: Quis hominum potest scire consilium Dei? aut quis poterit cogitare quid velit Deus?

2 S. Augustinus, Lib. V de Trinitate, cap. 46.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XIII, QUÆST. 52.

1. Si enim est creatus et dicitur de Deo, videtur quod aliquid creatum dicatur de Deo, quod falsum est. Si autem est increatus, sequitur quod sit æternus: et quod est æternum, ex tempore non cæpit: et sic falsum est quod dicit Augustinus, « quod ex tempore incepit esse dominus. »

2. Adhuc, Quidquid incepit esse, creatum est: divinum incepit esse, ut dicit Augustinus: ergo videtur, quod divinum quo Deus dominus est, creatum sit. Sed sicut ab albedine is qui albus est, habet quod albus sit: sic a dominio is qui dominus est, habet quod dominus sit: et sic a creatura habet Deus, quod dominus sit, quod valde impium est dicere.

ULTRIUS quæritur de dicto Augustini qui dicit: « Quod dominus omnium rerum est, ex tempore cæpit esse. »

Hoc enim videtur falsum.

1. Dicit enim Isidorus, quod quatuor sunt coæquava, scilicet tempus, cœlum empyreum, materia prima, et angelica natura. Si autem coæquava sunt, unum non est ex alio. Ideo dicit Augustinus, quod « ideo dominus temporis non est ex tempore, quia non erat ante tempus in quo tempus fieret. » A simili ergo si tempus et materia prima coæquava sunt, non erat prius tempus in quo inciperet esse materia prima: et sic non erat dominus primæ materie ex tempore: et sic falsum est quod dicit Augustinus, quod sit dominus omnium rerum creaturarum ex tempore.

2. Adhuc, Si quatuor sunt coæquava, videtur non esse magis ratio quare sit dominus coel, et angelii, et prima materie ex tempore, quam e converso dominus temporis ex coelo et prima materia et angelica natura.


ULTRIUS quæritur de respectu superpositionis qui significatur in hoc nomine, Dominus, utrum sit creatus, vel increatus?

1. Si enim est creatus et dicitur de Deo, videtur quod aliquid creatum dicatur de Deo, quod falsum est. Si autem est increatus, sequitur quod sit æternus: et quod est æternum, ex tempore non cæpit: et sic falsum est quod dicit Augustinus, « quod ex tempore incepit esse dominus. »

2. Adhuc, Quidquid incepit esse, creatum est: divinum incepit esse, ut dicit Augustinus: ergo videtur, quod divinum quo Deus dominus est, creatum sit. Sed sicut ab albedine is qui albus est, habet quod albus sit: sic a dominio is qui dominus est, habet quod dominus sit: et sic a creatura habet Deus, quod dominus sit, quod valde impium est dicere.

ULTRIUS quæritur de dicto Magistri in Sententiis, ubi dicit, quod accidit Deo dominum esse, non per accidens quod insit Deo, sed per accidens quod insit creaturæ. Et sic videtur, quod respectus quo Deus dominus est, insit creaturæ ad Deum relatae.

Quod dictum valde mirabile videtur.

1. Ille enim respectus, aut est creatus, aut increatus. Si creatus: cum omni creaturæ respectus sit ad creatorem, illi respectui inerit alius respectus: et de illo respectu iterum quæritur, utrum creatus vel increatus sit? Et si creatus est, habebit alium respectum: et sic ibitur in infinitum. Similiter si dicitur, quod est increatus: tunc sequitur, quod aliquid increatum formaliter insit creato, quod est haereticum.

2. Adhuc, Ille respectus non potest intelligi nisi cointelligatur corresponsus eius. Relativa enim in se invicem sunt per intellectum et rationem diffinitivam. Sed cum relativa sint opposita, impossibile est, quod isti oppositi respectus sint in eodem. Si ergo famulatus vel subjectio est in creatura, superposition et dominium est in creatore. Et sic non per accidens quod accidit creaturae, dominus est, ut dicit Magister in Sententiis, sed per accidens quod sibi accidit, ut videtur.

3. Ad hoc quidam dixerunt, quod omnes hujusmodi respectus creaturæ sunt et creati sunt, et de Deo non praedican-
tur nisi per causam: sicut cum dicitur, medicina est sana, quia scilicet causa est sanitatis. Sed ista solutio stare non potest: quia cum dicitur, Deus est dominus, nec in principali significato, nec in connotato significatur aliquod creatum a Deo: sed potius significatum est divina essentia, connotatum autem dominium, quod est respectus superpositionis quo quasi formaliter Deus dominus est: et hoc in Deo etiam est divina essentia. Unde Boetius in libro de Trinitate: « Dominium est potestas coercendi, quae in Deo divina essentia est. » Non ergo per causam dictum est, Deus est dominus.

4. Propter hoc Porretani dixerunt, quod dominium dicit respectum assiduatem in Deo, non insistentem: distinguunt enim inter subsistens, existens, insistens, et assistens. Subsistens dicit esse, quod sibi ad esse sufficit et alio non indiget, sicut est divina essentia. Existens autem dicit esse, quod alio quodam ut causa indiget ex quo sit, sicut causatum et creatum. Insistens autem dicit esse, quod ad alium fuit ut ad subjectum in quo insit. Assistens vero dicit, quod non inest, sed per habitudinem alicujus extrinseci dicit respectum unius ad alterum. Sicut relativa quorum esse est ad alium. Et tales respectus dicit esse in his nominibus, dominus, et creator. Et ideo dicit Boetium dicere, quod relationi non addit, nec mutat, nec minuit in eo in quo est. Et Philosophus in V Physicorum dicit, quod motus vel mutatio non est in relatione: quod intelligent tam de motu per se, cujus sex sunt species, quam de motu per accidentem, qui in omnibus est, ut dicit Philosophus in I Physicorum. Dicent enim, quod si relation prædicaret alicuius inherens vel insistens, quod motus esset ad alium: sicut de non albo fit album, et de non causato causatum, et de non existente hic, existens hic, et de non agente agens, et de non patiente patientis, et de non cappato cappatus, et de superiori inferior: sed quia nihil insistens praedicat vel inherens, et nihil addit vel minuit vel mutat, ideo non dicit nisi assistens extrinsecus, et hoc est respectus habitudinis ad alium, et hoc est potius ratio quam res, et potius est in comparatione quam in comparatis.

Sed contra hoc est, quod licet in relatione non sit motus, tamen ex motu causatur relatio, sicut ex generatione pater, et (sicut dicit Augustinus) ex aliqua mutatione voluntatum fit, quod amicus est: cum enim amare incipit, amicus est: et similiter ex mutatione contrahentium et pactis causatur, quod nummus pretium sit vel pignus, secundum quod dicit Aristoteles in V Ethicorum, quod « nummus est fidejussor futurae necessitatis. » Cum autem dicitur Dominus Deus, tria dicitur, superpositio scilicet, causa superpositionis, quae est perfecta et omnimoda possessio pulchrorum et honorum, et potestas coercendi vel continendi subjectam creaturam, quae intelligitur in hoc, quod est vera et cedere non valens fortitudine, sive (ut alia translatio habet) immutabilis firmitas. Quæ omnia in Deo sunt, et sunt essentia divina: et ideo divinum non potest dicere tantum assistentem, habitudinem, sed etiam illud quod in Deo essentialiter est et essentia divina.

Et quia circa hoc magnorum sunt diversæ opiniones, ut melius intelligatur veritas, inquiratur ulterius, Si creator referitur ad creaturam 1?

Videtur enim, quod non.

1. Dicit enim Dionysius, quod in causato et causa non recipimus reciprocationem: causatum enim ad causam referitur, et non e converso. Cum ergo creator sit causa, et creatura causatum, licet

1 Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXX, Art. 5. Tom. XXVI hujusce

novæ editionis.
creatura referatur ad creatorem, non tan-
men e converso creator referitur ad crea-
turam.

2. Adhuc, Quod referitur ad aliquid, 
dependet ad illud et non finitur nisi ad 
ipsum : Deus autem ad nihil dependet, 
nec finitur ad aliquid extra se, cum infinitus sit : ergo videtur, quod ad nihil 
referitur.

Sed in contrarium est, quod

1. Cum dico, Deus est dominus, vel 
Deus est creator : aut praedico aliquid 
absolute, aut praedico in habitudine ad 
alii. Si praedico absolute : tunc falsum 
dicit Augustinus : dicit enim, quod do-
minus et creator dicunt relationem ad 
aliu, sicut nummos dicitur pretium ad 
aliu. Si autem praeclud quod est in 
habitudine : tunc quæatur, In quo sit 
illa habitudo sive respectus ? Si enim di-
catur esse in Deo : tunc cum ex tempore 
conveniat Deo esse dominum et creato-
rem, et non ab æterno, et incipiat esse 
in Deo, ut dicit Augustinus, videtur ali-
quid mutationis fieri in Deo, quod om-
nino harmonicum est. Si vero est in crea-
tura, hoc non videtur posse stare. Op-
positus enim respectus in creatura est :
et oppositi respectus non possunt esse 
in eodem simul : oporet ergo, quod 
respectus qui importatur per dominum, 
in Deo sit.

2. Adhuc, Augustinus in quinto de 
Trinitate : « Deus dominus est, sicut 
nummus pretium est per relationem quæ 
est in ipso 1. » Ergo et Deus dominus 
est per relationem quæ est in ipso.

3. Adhuc, Nummus pretium est per 
relationem quæ accedit ei : ergo et Deus 
dominus est per relationem quæ accedit 
ei, si verum dicit Augustinus, et si simile 
est quod inducit pro simili.

4. Adhuc, Habitudo relativorum talis 
est, quod utrumque referetur ad alterum, 
et respectus unius non est respectus al-
terius. Si ergo inter Deum dominum et 
subjectam creaturam tales duo sunt re-
spectus : si respectus servitutis est in 
creatura, erit superpositionis respectus 
in creatore.

5. Adhuc, Cum dicitur, Deus est do-
minus, relativum in recto pradicatur de 
Deo. Illi autem inest relatio, de quo 
relativum in recto pradicatur. Ergo vi-
detur, quod relatio quæ importatur per 
hoc nomen, Dominus, sit in Deo et non 
in creatura.

Solutio. Notandum, quod inter Phi-
losophos semper fuit disputatio de rela-
tivis. Quidam enim dicunt relationem 
non esse differentiam entis vel speciem, 
nec esse aliquod pradicamentum : eo quod 
omne pradicamentum species entis est, quod additum alii vel auget, vel 
minuit, vel mutat in ipso : relatio autem 
adveniens alii, ut dicit Boetius, nec 
addit, nec mutat, nec minuit aliquid. Et 
est exemplum Boetii de eo qui fuit ali-
cui sinister, qui sine mutatione sui, alio 
transseunte in oppositum situm, efficitur 
dexter. Exemplum autem Augustini est 
de nummo, qui sine omni mutatione 
sui, in possessore facta mutatione, em-
ptionis efficitur pretium, nummo peni-
tus eodem modo se habente ut prius. Et 
ideo licet ex motu sive mutatione cause-
tur relatio, tamen non oportet, quod ex 
mutatione relativi relatio causetur in 
ipso. Et haec fuit opinio Zenonis, sicut 
apparet in Logica Zenonis.

Aristoteles autem qui haec subtilius 
tractavit quam alii, videns quod omne 
illud quod esse aliquod pradicat, diffe-
rentia et species est entis : relativum 
autem esse aliquod pradicat absque du-
bio, et esse illud specialem habet coordi-
nationem pradicabilium, quæ non est 
reducibilis ad esse quod alia pradicat 
genera, relativum dicit esse speciale 
pradicamentum. Quoc ut intelligatur, 
notandum quod triplex est esse in gen-
ere. Est enim esse substantiae subsi-
scentis et nullo indigentis, et hoc est esse

1 S. Augustinus, Lib. V de Trinitate, cap. 16.
absolutum ad nihil dependens, et nullo indigens ut subjecto ad hoc ut sit. Et est esse inhaerentis, subjecto indigentis ad hoc ut sit, et hoc est esse accidentis. Et hoc multiplicatur secundum differentias inhaerendi subjecto. Quoddam enim inhaeret ut mensura subjecti, et est quantitas. Et quoddam inhaeret ut dispositio subjecti, et hoc est qualitas. Et utrumque istorum est esse absolutum: secundum modum tamam praedicandi neutrum reducibile est ad alterum: quia esse quod praedicatur in uno, non praedicatur in altero. Tertium est esse secundum Aristotelem, quod nec est per se esse, nec est inesse, sed est ad alium esse: et tale est esse relativum, et nec reducibile est ad per se esse, nec ad inesse, sed habet prae dicandi speciale modum. Propter quod dicit relativum esse speciale prae dicamentum: et inventur tam in substantias quam in accidentibus, et est in habitudine substantiarum ad invicem substantia, et in habitudine accidentium ad invicem accidentis. Quod patet. Non enim potest dici, quod identitas ejus quod est idem, sit accidens: nec potest dici, quod similium ejus quod est simile, non sit accidens. Et ideo speciale esse est, quod praedicant relativa.

Hoc autem distinguat Aristoteles in duo, scilicet quod quaedam sunt relativa secundum esse et secundum dici, quaedam autem secundum dici tantum. Secundum esse et dici relativa sunt, quorum utrique innascitur relatio ex mutatione qua fit in utroque relativorum, ut pater et filius: pater enim a generatione activa dicitur pater, et filius a generatione passiva dicitur filius. Secundum dici autem relativa sunt, quibus innascitur relatio secundum mutationem in altero relativorum tantum factam: et est exemplum Boetii ad hoc, sicut si aliquid dicitur ex sinistro habens columnam immobilem, per transitum suum ad oppositum situm, eidem columnae fieri dexter: huic enim columna dextra est

secundum dici tantum: columna enim non sit dextra per mutationem columnae immobiler stat, sed per mutationem sui tantum ad oppositum. Unde omne dextrum dextro dextrum sit, respectus qui importatur per dextrum, secundum esse non est nisi in eo quod mutatur secundum situm: quia cum respectus dependens est ad alterum et non finitur nisi ad alium, eo quod esse ejus est ad alium esse et non esse simpliciter, propter hoc columna non est dextra secundum esse, sed secundum dici tantum: eo quod non potest dextrum intelligi nisi intellecto eo cui dextrum est. Et est regulariter verum, quod secundum quod contingit intelligi, sic contingit significari dictione: et ideo non potest intelligi, quod iste sit dexter ad columnam, nisi columna condicatur esse a dextris ejus. Et in talibus relativum illud in quo relatio causatur a mutatione, refertur ad alium secundum esse et dici. Illud autem in quo non causatur a mutatione, non refertur ad alterum secundum esse: hoc est quia illud quod nullam sustinuit mutationem, secundum dici tantum refertur ad relinquum: quia secundum dici non finitur intellectus alterius, nisi istud dicatur ad illud.

Et sic est in his nominibus, dominus, et creator, in quibus per mutationem creaturae quae est exitus in esse vel subjecto, famulatus respectus est in creaturis secundum esse et dici: in creatore autem non est secundum esse, sed secundum dici tantum, hoc est, secundum dici creaturae: quia scilicet serva vel creatura non intelligitur dici, nisi is cujus serva et creatura est, condicatur et cointelligatur: servus enim aliquus servus est, et non nisi domini: et creatura aliquus creatura est, et non nisi creatoris. Et sic dicit Porphyrius: « Necessest est in talibus rationibus utrorumque utrisque uti. »

Et per hoc jam patet solutio ad omnia quae objecta et quaesita sunt.

Quod enim primo quæritur, Utrum sit
nomen essentiale vel non? patet quod nomen essentiale est, sed connotat habitudinem superpositionis ad creaturam famulatem: et talia nomina essentia sunt et significant divinam essentiam, et connotant cum divina essentia quam significant, habitudinem superpositionis: et hanc non connotant ex mutatione facta in divina essentia, sed ex opposito, quod est suppositio et famulus creaturae, qui nec intelligi nec dici potest, nisi cointelligatur et condicatur superpositio creatoris ex supposito. Omne enim suppositum et famulans, aliqui suppositum et famulans est, et non nisi supposero et dominanti.

Et per hoc patet solutio ad sex prima quae inducuntur ad hoc. Conceimus enim, quod dominus nomen essentiale est quantum ad id quod significat, licet quantum ad modum significandi connotet respectum superpositionis, propter quem dicitur relativam ad subjectam creaturam et famulamem.

Ad 1o quod objicitur in contrarium secundum Augustinum et Magistrum in Sententias, quod « dominus accidit Deo ex tempore, » dicendum quod hoc Augustinus et Magister dicunt ratione connotati. Et quod dicunt, accidit. Accidit enim dicitur ab acciddendo secundum dici, et non ab acciddendo secundum esse: creatura enim existente et famulante, accidit Deo secundum dici, quod dominus sit, secundum quod dominus ab actuali dominatione dicitur: quamquam habitualler secundum possessionem pulchrorum et bonorum, et secundum facultatem virtutis immutabilis contentiva subjectorum, ab aeterno sit dominus. Et ideo dicit Augustinus, quod non fuit ausus precipitare sententiam: quia habitualler ab aeterno dominus est, actualiter autem ex tempore.

Per hoc patet solutio ad dictum Magistri et Augustini.

Ad alius dicendum, quod hoc quod relativa posita se ponunt, etc., intelligitur de relativa, quae secundum esse et dici sunt relativa. Dictum est autem, quod hoc relativum, dominus, de Deo dictum, tantum secundum dici est relativum: et ideo posito famulatu in creatura, non de necessitate ponitur dominus, nisi de actuali dominazione intelligatur.

Ad iv quod ulterior quæritur de dicto Augustini, dicendum quod dictum Augustini rationabile est. Et hujus non est causa quam quidam dicunt, scilicet quod tempus intelligitur non intellecta creatura, et sic tempus est secundum intellectum ante creaturam: sed creatura non intelligitur sine tempore: quia creatura incipit a versione, ut dicit Damascenus: quod autem in versione et generatione et corruptione metitur, tempus est: et sic creatura sine tempore intelligi non potest. Et quia posterius est ex priori secundum ordinem, ideo omnis creatura est ex tempore, et id quod accidit Deo ex hoc quod est ex tempore, dicitur esse ex tempore. Quamvis autem hoc bene dictum sit et vere, tamen haec non est causa dicti: sed potius quia mensura certificat quantitatem mensurati, et non e converso, et tempus est mensura esse rerum mutabilium, ideo esse mensurati dicitur esse ex tempore, et non e converso: ideo dominus est omnium rerum creaturarum ex tempore, et non e converso: esse enim rerum creaturarum non mensurat tempus, sed e converso.

Per hoc patet solutio ad sequens.

Ad alius dicendum, quod cum dicit Augustinus, quod cepit esse dominus temporis cum tempore, et non ex tempore, cum dicit cum tempore, vocat tempus quidquid est essentialiter temporis, et non tantum hoc quod formaliter et substantialiter est tempus. Vocat enim tempus initium temporis, quod essentialiter principium temporis est, et a quo essentialiter fuit tempus secundum diffusionem Prisciani et Dionysii. Dicit enim Priscianus, quod « tempus est mo-
ra mutabilium rerum. » Et propter hoc accidit actioni et passioni, quae semper in renovacione sunt vel formae vel situs. Quia, sicut dicitur in libro Sex principiorum, secundum quod motus in movente est, omnis actio est in motu, et omnis motus in actione firmatur. Passio autem secundum quod in patiente est, absque dubio motus est. Et sic tempus non tantum mensura est motus primi mobils, sed mensura omnis motus et mutationis, et mensura est mutabilium. Eadem enim mensura, ut dicit Aristoteles in V Physicorum, mensurantur motus et quies. Et sic certificatio esse mutabilium est ex tempore, et non e converso.

Ad quem. 2. Ad id quod ulterior queritur, dicendum quod respectus superpositionis qui importatur per hoc nomen dominus, si habitualiter dominus dicatur, est in Deo et est æternus, ut dictum est. Si autem dominus ab actuali dominatione dicatur, tunc respectus secundum esse est in creatura, et non est in Deo nisi secundum dici. Dico autem dici quo contingit significari dictione nostrum intellectum, quo non possimus respectum creaturarum significare dicendo, nisi condicamus primum corresponsum in creatore.

Ad aliquum dicendum, quod quidquid incipit esse secundum esse, est creatum; sed quod incipit esse secundum dici, non oportet quod sit creatum: eo quod non dicit aliquid quod vel insit, sed quod ad aliquum sit: et hoc est ratione dicendi, et non in esse: et ideo non oportet, quod ineceperit, nisi mutatione alterius: et ideo non inecepit in esse, sed in dici tantum.

Ad quem. 3. Ad id quod ulterior queritur de dicto Magistro, dicendum quod oppositus respectus ad respectum quem dicit dominus, inest creaturæ secundum esse: respectus autem dominii non inest Deo nisi secundum dici, ut supra dictum est. Et respectus qui inest creaturæ, creatus est. Sicut enim est de terminis generationis et actionis, quod quidam est terminus per se, quidam per accident, quidam per consequens. Per se quidem hic generat hunc: et quia genitus est homo et generans homo, ideo per consequens homo generat hominem: et quia hic est generans et hic est genitus, ideo per accident generans est pater, et genitus filius: et sic pater generat filium. Ita est hic, quod per se creator producit creaturam: et quia creando possessione multorum honorum superponitur, ideo creator dominus est: et quia passiva creatione creaturam supponitur et exceditur, ideo ex hoc ipso quod creatur, respectus servitutis concreatur in ipso per accident, quia ex hoc quod creatur et de nihil producitur: et hic respectus creatur ex seipso refertur ad dominum: et ideo non deductur ad infinitum: quia non alio respectu, sed seipso statim refertur. Nec sequitur, quod increatum formaliter insit creato: quia respectus illi concreatus est.

Ad aliquum dicendum, quod respectus famulatus et subjektionis et obedientiae secundum esse inest creaturæ. Dico autem secundum esse habitudinis, ut praedictum est. Oppositus autem respectus qui notatur in domino creatore, non est in Deo nisi secundum dici. Et hoc intenditur Magister cum dicit, quod sit per accident creaturæ, non per accident Deus. Accidit enim Deo ex tempore dominum esse: quia hoc accident secundum esse non accidit nisi creaturæ, et Deo tantum secundum dici: quod potius est in nobis quam in Deo: quia scilicet dominum non dicimus nec intelligimus, nisi quia habet servum, quando dominum secundum actum dominandi dicimus, et non tantum secundum habitum.

Ad aliquum dicendum, quod responsio illa non est bona, sicut ibidem probatum est.

Ad dictum Porretanorum dicendum, quod licet relatio secundum quod rela-
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XlII, QUÆST. 33.

Ad id quod ulterior quaeritur, concedendum est sicut probatum est, quod secundum esse creator non refertur ad creaturam, sed secundum dici, ut probatum est.

Ad illa quinque qua in contrarium objiciuntur, dicendum quod cum dicitur, Deus dominus, principaliter significatur divina essentia: quia dominium Dei divina essentia est: quidquid enim in Deo est, Deus est: et connotatur respectus superpositionis, qui secundum quod sumitur ab actu dominandi, in Deo non est nisi secundum dici. Et propter hoc non sequitur, quod aliquid novi fiat in Deo ex tempore, vel quod aliquid accidat Deo, sed quod dictio nova sit de Deo ex tempore, et quod aliquid accidat dici de Deo: et hoc accidente quodam alio non circa Deum, sed circa creaturam quæ incipit esse in tempore: et ideo accidit ei ex tempore subjectam esse. Et dictum Augustini in hoc est simile, quod nummus fit pretium non mutatione nummi, sed commutacione emptionis et ventionis factæ circa alios. Et, sicut dicit Aristoteles in V Physicorum, mensura valoris in emptis et venditis nummus est: et in quantum est mensura valoris, dicit pretium, et dicit relativum et respectivum ad alterum.

Et per hoc patet solutio ad totum.

QUÆSTIO LIII.

De hoc nomine, Creator.

Tertio, Quæritur de hoc nomine, Creator.

Et quærantur duo, de respectu creatoris scilicet quem ponit ad creaturam, et de respectu creaturæ ad creatorem.

Respectus enim creatoris ad creaturam causa est creatio actio, et respectus creaturæ ad creatorem causa est creatio passio.

1 Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXX, Art. 3. Tom. XXVI hujusce

MEMBRUM I.

Quid significetur per hoc nomen, Creator? novæ editionis nostræ.
Et dicitur communiter, quod divina
essentia, et connotatur effectus in creatu-
ra, qui est exitus rei in esse ex nihil,
causante hoc voluntate creatoris.

1. Sic enim dicit Damascenus in primo
su libro de Fide orthodoxa, distinguens
inter generationem et creationem :
« Creatio enim est in Dei voluntate opus
existens, non coeterna Deo : quia non
aptum naturam est, quod ex non ente ad
esse deducitur, coeternum esse ei quod
sine principio est et semper est. » Ex hoc
dicitur, quod creatio est actio divinæ
voluntatis, non ex substantia crean-
tis, sed ex nihil aliud ad esse deduc-
centis : et ab hac actione creator dicitur
creator. Ex hoc autem quod ex nihil est
ad esse deducens, quod homini non con-
venit, ut dicit Damascenus ibidem, vi-
detur iste actus omnipotentiae esse de-
monstrativus. Et hoc dicitur, ad Roman.
1v, 18 : Qui vocat ea quæ non sunt, tam-
quam ea quæ sunt. Videtur ergo, quod
per omnipotentiam determinari debeberet,
et non per voluntatem.

2. Adhuc, Dispositio voluntatis est bon-
num : propter quod, sicut in principio
habitum est, bonum dicitur a βαςω-, quod
est voco, as : et ideo probatum est in an-
tecedentibus, quod bona sunt, quae sunt
a bono. Et sic videtur terminus creatio-
nis esse consummatur in bono. Sed hoc
falsum est : quia super illud Genesis, i,
1 : In principio creavit Deus caelum et
terram, dicit Augustinus, quod per ce-
lum et terram informis materia intelli-
gitur. Informe autem non est consumma-
tum in bono.

3. Adhuc, Augustinus in libro I Contra
adversarium legis et prophetarum dicit
sic : « Facere est quod omnino non erat :
creare vero, ex eo quod jam erat ordi-
nando alius constituere. » Et inducit
illud Isaïæ, xlvi, 6 et 7 : Ego Dominus...
formans lucem, et creans tenebras : fa-
ciens pacem, et creans malum. Et addit

Augustinus : « Ideo hoc loco dictus est
Deus creans mala : quia peccantibus ea
convertit in malum, quæ bonitatis ejus
largitate facta sunt bona. » Ex hoc vide-
tur, quod creatio non est ex nihil ad
esse deducere, sed potius ejus quod ad
esse deductum est, ordinatio.

4. Adhuc, In Psalmo cxlviii, 5 : Ipse
dixit, et facta sunt : ipse mandavit, et
creata sunt. Ubi praemittit factum esse,
ante creatum : et sic innuit, quod facere
sit ex nihil ad esse deducere, et creare
factum ordinare : et sic connotatum ejus
quod est creator, non videtur esse exitus
de nihil in esse, sed potius ordinatio
facti.

5. Adhuc, Quod dicitur, quod significet
essentiam divinam, videtur esse falsum:
si enim hoc esset verum, creatio actio es-
set : Deus et divina essentia æterna sunt,
creatio autem ex tempore.

6. Adhuc, Creatio multiplex est valde
in effectibus : Deus autem et divina es-
sentia nullam habent multiplicatam.
Alia enim est creatio hujus, et alia illius :
quod nullo modo convenit divinæ essen-
tiae sive Deo.

IN CONTRARIUM tamen hujus est, quod

1. Quidquid est in Deo, Deus est :
creatio actio constat, quod in Deo est
quando creat, omnis enim actio in aget-
te est quando agit : ergo videtur, quod
creatio actio Deus sit.

2. Adhuc, In solo Deo idem est quod
est et quo est : sed creatione actione
creator est creator : ergo creatio actio
non differt ab eo quod est creator : sed
quod est creator, est Deus et divina es-
sentia : ergo creatio actio Deus est et di-
vina essentia.

3. Adhuc, Potentia creandi et actio
quæ est creatio, incommunicabilia sunt
creato. Unde Damascenus : « Non si-
militer facit homo et Deus : homo enim
nihil quidem ex non ente ad esse de-
ducit, sed quod facit, ex materia præ-

1 S. J. DAMASCENUS, Lib. I de Fide orthodoxa,
cap. 8.
2 S. AUGUSTINUS, Lib. I contra adversarium
legis et prophetarum, cap. 23.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XIII, QUÆST. 33.

jacente facit: Deus autem volens sol-

um ex non ente ad esse deduxit universaliter. Ex hoc accipitur, quod potentia
creandi et actus qui est creatio, non sunt communicabilia homini.

4. Si forte dicetur, quod sunt communica-bilia Angello, Contra: Augustinus in tertio libro de Trinitate: Sicut nec parentes dicimus creatores hominum, nec agricolas creatores frugum, quamvis eorum extrinsecus adhibitis motibus Dei virtus ista creando interius operatur: ita non solum malos, sed nec bonos Angelos fas est putare creatores esse. Videtur ergo, quod potentia creandi et actus qui est creatio, ita sint solius Dei, quod incommunicabila sint creaturae: quod tam
ten est contra opinionem tam Pelagia-
norum quam Judæorum.

4. Adhuc probant quidam cum Magistro in Sententiarum, quod creatio sit ex tempore. Crea

SOLUTIO. Dicendum, quod in veritate multiplicantur dicitur creare, similiter et facere. Si enim crearet de nihilo aliquid facere, secundum quod multiplicantur dicitur nihil, ita dicitur multiplicantur creare.

Dicitur autem nihil et omnino et simpliciter nihil: et sic cum dicitur, ex nihilo, per præpositionem ex, habitudo notatur defectus principii essentia ad id quod fit: quia scilicet id quod sic fit, ex nullo essentia principiio fit, et nihil est principium ejus ex quod deduce-

1 S. Joannes Damascus, Lib. I de Fide orthodoxa, cap. 8.

2 S. Augustinus, Lib. III de Trinitate, cap. 8.
tur in esse. Principio dico intrinsecum: quia hoc solum essentiale est facio. Et sic nihil sumitur propriissime. Unde sic ex nihil aliud facere, propriissime creare est. Et hoc est quod connotatur in hoc nomine, Creator. Et ideo creator quantum ad id quod significat, essentiam divinam significat: et quantum ad id quod significat, connotat in creatura talem scilicet exitum, de nihil scilicet ad esse. Et haec est proprius significatio hujus nominis, Creator.

Dicitur etiam nihil secundum quod dicit privationem esse vel negationem, secundum quod esse diffinuit Boetius: «Esse est quod ordinem retinet servatque naturam.» Et sic dicitur dupliciter. Uno modo quod deficit ab ordine, et est corruptio ordinis: et hoc est peccatum culpae, sicut dicit glossa super Joannem, 1, 3, super illud: Sine ipso factum est nihil, hoc est, peccatum quod nihil est. Et nihil fuit homines cum peccant. Pecatum enim nihil habet de esse ordinato et servante naturam. Quia, sicut dicit Augustinus in libro de Natura boni, peccatum est corruptio modi, speciei, et ordinis. Et Damascenus: «Pecatum est recessus ab eo quod est secundum naturam, in id quod est contra naturam.» Et sic dicitur in Psalmo 1, 12: Cor mundum creas in me, Deus. Sed non est hoc creare propre: quia hoc nihil, licet nihil habeat de esse ordinato, tamen non simpliciter nihil habet de esse. Et sic creare potius est reformare, quam creare simpliciter. Unde talis exitus de non esse ad esse non connotatur in hoc nomine, Creator, quando de eo dicitur simpliciter et sine determinatione.

Alio modo dicitur creare secundum quod nihil dicit aliud deficiens ab esse per poenam vel corruptionem: sic enim quod de malo poena reductur in esse, de nihilio fieri dicitur. Malum enim, ut dicit Dionysius, in non ente fundatur. Dicit enim in libro de Divinis nominibus, quod «malum nec aliquid existentium est, nec aliquid in existentibus.» Et tale creare idem est quod recreare, et non est creare proprie. Unde nec hoc connotatur in hoc nomine, Creator.

Similiter facere dicitur multipliciter, proprie scilicet, et communiter. Proprie faciens dicitur, ut dicit Damascenus, qui super praebentem materiam et ex praebentem materia aliud operando producit. Et hoc modo dicit Aristoteles in VI Ethicorum, quod «ars est factivum principium cum ratione.» Et hoc modo creare non est facere nisi in seconda et tertia acceptione. Communiter autem dicitur faciens, a quo ut movent fluit versus vel mutatio in esse simpliciter, vel in esse quodam ejus quod fit quocumque modo. Et sic creare est facere, et agere est facere: et creare hoc modo est in praedicamento actionis, quamvis actio proprie sit illatio ejus quod est actus, in id in quod agitur secundum quod est in agente, et non secundum quod est in acto: sicut intelligere actio est intellectus in intelligibile, et velle actio voluntatis in volitionem. Et hoc modo dicit Aristoteles in VI Ethicorum, quod «prudentia est activum principium cum ratione.»

His habitis, facile est respondere ad objecta.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod ratio Damasceni bona est, et ideo concedenda est. Et ad id quod infert, quod omnipotentiae demonstrativus potius est, quam voluntatis, dicendum quod utriusque demonstrativus est. Quantum enim ad eliciens actum qui libere et non ex necessitate fit a Deo, voluntatis demonstrativus est. In quantum autem nihil presupponit coadjuvans, vel in quo fundetur, infinitae potentiae demonstrativus est: hoc enim nihil convenit vel subjectum vel instrumentum quo juvetur ad actum.

---

1 S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.
2 S. J. Damascenus, Lib. I de Fide orthodoxa, cap. 8.
Ad aliud dicendum, quod Augustinus ibi et Isaia sumunt creare in tertia ejus significatio, et non in principali: et sumunt facere communiter, quod autonomasticon convenit primo facienti, qui ex arte quae verbum suum est et sapientia, omnia facit quae facit. Sicut enim supra dictum est, ars factivum principium est cum ratione. Et sic distinguunt inter facere primum artificis et creare tertia modo dictum.

Per hoc etiam patet solutio ad sequens. Per dictum enim, hoc est, per verbum fiunt omnia quae fiunt: et per mandatum cum requirat obedientiam, ordinatur quecumque ordinantur. Ad aliud dicendum est, quod creatio actio secundum quod est in Deo, absque omni dubitate Deus est et divina essentia: sed quia actio est exitus potentiae in opus, et sic opus est terminus ejus, ideo ex parte termini habet quod non est aeterna, et non ex parte agentis. In omni enim actione principium est agens, et terminus id quod agit.

Per hoc etiam patet solutio ad sequens. Creatio enim non est multiplex ex parte agentis, sed ex parti acti. In agente autem simplex est.

Et duo quae sunt in contrarium, concedenda sunt.

Ad tertium dicendum, quod pro certo potentia creandi incommunicabilis est creaturae, sicut bene dicit Damascenus. Et ratio hujus duplex est. Una est, quia omnis potentia creatae existentis est post non esse. Potentia autem existentis post non esse, in esse fundata est, et in eo quod est esse consequens: et ideo in nullo habet respectum ad non esse, eo quod ipsa est non esse consequens: et consequens non habet posse super antecedens in tempore, sed e converso: antecedens enim duratione principium est consequentis, et non e converso: principium enim habet nihil in principio, sed e converso. Secunda ratio est, quia omnis creatum creatione deducitur ad esse et ad posse: et quidquid est et quidquid potest, creatione est et creatione potest: et ideo nulla ratio admittit, quod aliquid possit creando, vel potentiam creantem accipere. Altioris enim potentiae est potentia creans, quam potentia creati. Et sicut potentia causati in quantum causatum, non potest esse potentia causae in quantum causa est: sic potentia creati in quantum hujusmodi, non potest esse potentia creantis, nec similis ei.

Ad in quod ulterius quaeritur de dicto Magistri, quod etiam dictum est Augustini, patet solutio. Creatio enim ex tempore non est nisi ex ratione termini.

Ad objectum autem dicendum, quod creatio principium temporis est ut causa


Ad object. 2. Ad alium dicendum, quod in omniscientia non est sicut in omnipotentiæ: scientia enim est ex motu scibilis ad animam: et ideo activa potentiæ in scibili est in omniscientia, passiva tantum in anima: et creaturae est bene multum sustineræ, sed non multum facere. In omnipotentiæ autem e converso est: omnipotentiæ enim est infinita facere: quod convenire non potest creaturae quæ finitæ potentiae est. Et quamvis hoc bene dictum sit, tamen multæ et magni dixerunt, quod omniscientia non convenit animæ Christi secundum se, et in quantum est creatæ, sed in quantum est unita divinitati: sic enim non ex se, sed ex divinitate cui unitur, est potentia infinite.

1 Hæc ultima verba sunt Marci, ii, 7.
articulus fidei est quod dicitur in symbolo Niceno: « Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, factorem coeli et terræ. »

MEMBRUM II.

De respectu creaturarum ad creatorem. Et quid sit creatio passiva 1?

Secundo, Quæritur de respectu creaturarum ad creatorem. Hujus enim causa est creatio passiva qua res creatur et ideo oportet quaerere, quid sit creatio passiva?

Quid autem non potest determinari, nisi sciatur in quid sit genere, et quæ sint ejus differentiae constituentes. Et etsi quia accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est, oportet determinare ejus accidentia consequentia propria.

Videtur autem, quod si in aliquo genere est creatio passiva, quod est in genere mutationis.


3. Adhuc, In Psalmorum 27 et 28:


In contrarium hujus est, quod nihil est sed contra, in genere, quod non sit in aliqua specierum generis illius. Si ergo creatio mutatio est, vel est mutatio de non subjecto in subjectum, et erit generatio: vel de subjecto in non subjectum, et erit corruptione: vel de subjecto in subjectum, et erit alteratio, vel augmentatio, vel diminutio, vel secundum locum mutatio. Sed nihil horum est. In omni enim mutatione unum et idem est quod est subjectum mutationis. Dico autem unum et idem in termino a quo et in termino ad quem et in medio. In generatione enim et corruptione unum et idem est, quod est materia quæ transmutatur. In aliis autem quatuor mutationibus unum et idem est, quod est subjectum salvatum in esse substantiali, et mutatum in quantitate vel qualitate vel ubi, ut docet Aristoteles in quinto Physicorum. Et propter hoc dicit in primo de Generatione et Corruptione, quod « universale est subjectum generationis et corruptionis primum. » In creatione autem nihil unum et idem est subjectum ejus quod est nihil, et ejus quod est aliquid, et ejus quod est fieri ex nihil. Ergo creatio non est mutatio.

Ulterius quæritur de differentiis constitutentibus hanc mutationem, si mutatio est in esse speciali quod est creatio. Cum enim dicit Averroes super ter-

---

2 S. Augustinus, Lib. I contra adversarium
3 S. J. Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 6.
tium Physicorum, quod motus et mutatio non est nisi forma post formam, vel ubi post ubi, quod cum creatio sit mutatio ad esse ex nilhilo, quod creatio non est nisi esse post esse: et sic videtur esse exitus de potentia ad actum. Esse enim post esse, et forma post formam, non est, nisi processus esse et formæ de potentia ad actum in tempore continuo, et non subito, sicut dicit Avicenna.

Quod si concedatur, in contrarium est, quod

1. Talis processus de esse in esse, vel de non esse in esse est processus agentis, quod non potest in totum esse, et est agens imperfectum. Creatio autem est ab agente perfecto, quod potest in totum esse, et ab agente primo quod est a per se et propria causa esse. Et sic videtur, quod creatio non potest esse nisi perfecti esse collatio, quod est esse perfectum totius creati. Non ergo videtur esse mutatio, sed influxo esse perfecti.

2. Adhuc, Creari est nunc primo esse, et ante nihiluisse. Hoc autem non dicit exitum de potentia ad actum, sed esse perfectum ejus quod ante nec secundum potentiam, nec secundum actum fuit. Ergo videtur, quod creari non sit mutari, sed nunc primo esse a voluntate creatoris, quia solus potest dare esse: eo quod ipse est causa prima et omnis esse principium.

3. Adhuc, Si creari diceret fieri, cum omne fieri praecedat suum factum, oporteret quod creari, esset ante suum creatum esse: et hoc est inconveniens. Crea-ri enim est effectus et illatio actionis primi agentis, secundum quod dicitur in Sex principiis, quod «passio est effectus illatique actionis». Talis autem actio cum temporalis sit et, cum fieri praecedat factum, non est agentis primi: cum, sicut probatum est in libro de Causis, agens primum sit substantia, cujus substantia et actio est in momento æternitatis. Videtur ergo, quod creatio secundum quod est creati passio, non sit nisi esse acceptio postquam non fuit.

In contrarium tamen hujus videtur esse: quia

1. In rebus quæ sunt citra primum, differt quod est et quo est: sed esse creatum est quod est, creatio autem quod est: ergo creatio non est esse acceptum nec primo.

2. Adhuc, Creatio passio, et creatio actio, principium est ejus esse quod est nunc primo: nihil autem est id cujus est principium: ergo creatio non est esse nunc primo.

3. Adhuc, Secundum hoc creari medium esset inter createm et creatum, et tunc esset medium inter creatorem et creatum: et tunc quæratur de illo, an esset creatum, vel creator? et quodcumque dicatur, inconveniens sequitur. Si enim creatum est: tunc creatione existit de non esse: et sic creationis est creatio, et abibt hoc in infinitum. Si autem est creator: cum creator sit ab æterno, erit creatio quæ est creati passio ab æterno, quod falsum est. Et sic videtur, quod per nullam differentiam poni possit in esse specialis mutationis.

4. Si quis forte dicat, quod ponitur in speciali differentia per id cujus est creatio. Est enim exitus principium compositionis, sicut formæ et materiæ, et non est compositi. Et sic hoc modo diffinitur, quod creatio est exitus principiorum compositi, formæ scilicet et materiæ, de non esse in esse. Hoc enim quidam dixerunt, et ad hoc adduxerunt tres rationes. Prima est, quia quod ex principiis exit ad esse, principia sui esse habet ante se, et sic non potest fieri ex nilhilo, sed ex potentia: videtur ergo, quod principiatur creatum esse non potest, nec principiato convenit creatio. Secunda est, quod principium secundum quod principium non habet ante se nisi nihil: si ergo fiat, oportet quod fiat ex nilhilo: et sic sibi proprium convenit creari: sic enim omnes Philosophi locuti sunt de creatione. Tertia ratio est theologica. Super illud Genesis, i, 1: In principio creavit Deus coelum et ter-
ram, Glossa Augustini dicit, quod « per cælum et terram intelligitur materia informis. » Creari ergo proprius est materie informis quam ante se non habuit nisi nihil.

Sed contra hoc est quod dicit Augustinus contra Manichæum, quod cum dicitur: In principio creavit Deus cælum et terram, nomine coeli et terræ universa creatura significata est, quam fecit et condidit Deus. Et sic videtur, quod creari non tantum convenit materie et formæ, sed etiam compositis.

Ulterius quaeritur de opinione quorumdam dicentium, quod in omnibus, sive in naturalibus, sive in voluntariis, ultima forma non sit nisi per creationem. Et ad hoc adducunt rationes.

Quarum prima est, quod dicunt, quod natura et voluntas non possunt ultra quam disponere materiam, et quod formam dare non possunt: sed dispositione perfecta, a Deo creator forma. Et hoc confirmant per Augustinum in libro III de Trinitate. Dicit enim sic: « Sicut matres gravidæ sunt foetuibus, sic ipse mundus gravidos est causis nascentium, quæ in illo non creatur, nisi ab illa summa essentia, ubi nec oritur, nec moritur aliquid, nec incipit esse, nec desinit. »

Adhuc, Secundo adducunt quod dicit Augustinus in libro VI super Genesim ad litteram, sic: « Consummassa ista intelligimus Deum cum creavit omnia simul, ita perfecte ut nihil ei adhuc in ordine temporum creandum esset, quod non hic ab eo jam in ordine causarum creatum esset. » Ex quo accipitur, quod omnia quæ sunt natura sive voluntate, non nisi disponuntur a natura et voluntate ut susceptibilitia sint esse et formæ. Forma autem et esse non dantur nisi a primo creante.

Tertia ratio est, II Machabæorum, vn, 22 et 23, ubi dicit mater ad filios: Nescio quid propter ex animam, quæ in utero esset, et quæ in natura esset, quæ in voluntate esset. In principio creavit Deus cælum et terram, nomine coeli et terræ universa creatura significata est, quam fecit et condidit Deus. Et sic videtur, quod creari non tantum convenit materie et formæ, sed etiam compositis.

Sed contra tamen illud dicitur, Genes. ii, 2: Requiescit Deus die septima ab universo operis qui patrat. Si requiescere est ab omni operis cessare, videtur quod Deus nihil de novo creavit post diem septimum.

Sed quia haec opinio antiqua fuit Stoicorum, Socratis scilicet et Platonis, qui dixerunt, quod omnes formæ sunt a datore formarum, et quod nihil facit natura nisi disponere materiam, et secundum varietatem dispositions varias meretur formas a datore formarum, quæratur, Utrum creatura in aliquo cooperatur creatori in creatione?

Et videtur, quod non.


2. Adhuc, Creatio actio est ante substantiam creati secundum naturam: natura ergo creati in eo quod est ante se per naturam cooperari non potest.

3. Achuc, Si cooperarentur, hoc induceret imperfectionem in creante: agens enim non summe perfectum est quod indiget cooperante.

In contrarium tamen hujus est quod Sed contra, dicit Augustinus in libro III de Trinitate: « Exteriores operationes sive honores sive malorum, vel Angelorum

---

1 S. AUGUSTINUS, Lib. III de Trinitate, cap. 9.
2 Ibidem, Lib. VI super Genesim ad litteram, cap. 41.
3 Ibidem, Lib. III de Trinitate, cap. 8.
vel hominum, sive etiam quorumcumque animalium, secundum imperium suum, et a se impertitas distributiones potestatum et appetitiones commoditatum, ita rerum naturae adhibet in qua creat omnia quemadmodum terrae agriculturam. » Unde de agricultura similitudinem assumens ait Apostolus, I ad Corinth. iii, 6: Ego plantavi, Apollon vigavit, sed Deus incrementum dedit. Ergo tam natura quam alia creature cooperatur ad creationem.

**Quest. 4. Ulterior quemcunque sit creari?**

Hoc enim videtur esse contra rationem accidentis. Accidentis enim esse est inesse, et est ex illo in quo est accidentem: ergo semper ex aliqlo est, et habet in ratione sua ex aliquo esse. Quod autem creatur, semper ex nihil est. Ergo intellectus accidentis repugnat creationi, et sic creari non potest.

**Sed contra.** In contrario est, quod omne illud creator, quod nunc primo est et ante hoc nihil fuit: accidentes quod nunc primo et ante hoc nihil fuit, accidentes est: ergo creatur.

**Solutio.** Ad primum quasitum, in quo scilicet genere sit? Dicendum, quod mutatio duplex est, scilicet in totum esse, et in partem esse. Mutatio in totum esse non potest esse nisi ab agenti quod largitur totum esse: et haec mutatio nihil supponit pro subjecto. Si enim aliquid supponeret, illi quod supponeret, esse non largiret, et sic non esset ad totum esse: sicut generatio esse materiæ non largitur, nec corruptio adimit esse materiæ. Propter quod Aristoteles in fine primi Physicorum probat, quod materia ingenerabilis et incorruptibilis est. Similiter est de aliis quodam motibus, in quibus salvatur: subjectum secundum esse substantiale subjecti: eo quod non est ibi mutatio nisi ad esse accidentis, et non ad totum esse. Mutatio autem quæ est ad totum esse, confert esse tam compositum quam principiis componentibus, et tam subjecto quam accidentibus quæ in subjecto sunt. Unde haec mutatio non proprie mutatio dicitur, sed communiter. Magis autem proprie versio vocatur: quod enim creatur, vertitur in esse ex non esse. Propriissime autem vocatur creatio.

Et per hoc patet solutio ad omnia prima quæstæ. Sancti enim qui dicunt mutabilia esse quæ a mutatione incipient, elargito vocabulo vacant mutationem versionem in totum esse, Philosophi autem quorum rationes adducuntur in contrario, non loquentur nisi de mutatione quæ est in partem esse: quia in illis aliquid mutatur quod subjectum est mutationi, et mutari illorum est ante mutatum esse, et fieri ante factum esse: tales enim mutationes mensurant tempore. Mutatio autem quæ est in totum esse, fit in momento, et fieri ejus es cum factum esse, et mutari cum mutatum esse.

Et per hanc distinctionem solutum est quidquid pro prima parte et contra quasitum est.

**Ad 4o quod ulterior quemcunque de differentiis constituentibus definitionem ejus, dicendum quod creatio non est mutatione quæ sit esse post esse. Et dicitur Averrois non se extendit nisi ad mutationem quæ est in partem esse, et non totum esse: et ideo dicitum illud nihil probat de creatione.**

**Ad 4o quod in contrario adducitur.** Dicendum quod creatio et creari est acceptio esse nunc primo: et licet acceptio esse non sit ipsum esse secundum rationem et modum significandi, est tamen cum ipso in eodem momento, in quantum creatio est simplex actus creantis, cujus terminus est esse creati.

**Ad alius dicendum, quod licet principium non est id cujus est principium, nihil tamen prohibet quin in simplicibus quæ successiva non sunt, sit cum altero in eodem momento. Et est simile, licet**
emanatio lucis a sole quae est principium
diei, non sit dies: tamen emanatio lucis
a sole et esse diei, sunt simul in uno et
codem momento.

1. Ad alium dicendum, quod creatio re
nihil est medium inter creatorem et crea-
tum: si tamen dicetur creatum, non
iretur in infinitum: quia seipsa referre-
tur ad creatorem, nec alia creatione
createtur nisi seipsa. Unde re non est
medium, sed cum esse creati, et concrea-
tur cum illo. Medium tamen est secun-
dum rationem, secundum quod actio et
passio media sunt inter agens et patienti.

1. Ad in quod quidam, quod spe-
cificatur per id quod est principiorum et
non principiorum, dicendum quod ni-
hil valet dictum illorum: sed specificatur
per hoc quod est mutatio in totum esse.

Et primae dux rationes quas inducunt
pro se, nihil concludunt de creatione
simpliciter dicta, quae est actio primi
creantis, quae est educitio entis de nihil,
sed de creatione quomun Philoso-
phi et illa æquivoce dicitur creatio cum
creatio quae est actio primi agentis:
unde ullaque illarum rationum peccat
secundum æquivocationem.

Ad tertiam rationem quae theologica
est, dicendum quod cœlum et terra et
materia prima non dicuntur in principio
creatae, quod per se creatio sit in illis et
non de aliis: sed quia prima sunt in ord-
ine creatorum: in hoc enim ordine
prior est capacitas dispositionis et for-
mationis et ornatus, quam sit esse dis-
positi formati et ornati. Et ideo materia
qua per hoc quod formulatur, capax
formarum est, in principio dicitur: et
duplici nomine nominatur, cæli scalarum,
et terræ: quia secundum subtilem con-
 siderationem Philosophorum non est una
materia corruptibilium et incorruptibi-
lium: et ideo uno nomine nominari non
potuit.

Quod per Augustinum in contrariar
objicitur, concedendum est.

2. Ad id quod ulterior queminitur de crea-
tione formae, dicendum quod si quaera-
tur de prima inchoatione formae in ma-
teria, et de esse formae inchoate: tunc
videtur concedendum, quod forma talis
et esse ejus non sit nisi per creationem
primi esse: hoc enim esse et haec inchoa-
tio non est nisi splendor perlustrans to-
tam materiam, in quo splendore radica-
tur et inchoatur omne id quod esse et
cognoscibilitatem dat materiae: et hoc
nihil aliud est nisi ex quo ut inchoativo
et fundamentali educitur omnis forma,
que dat esse et rationem materiae et ei
quod est. Si autem quaeratur de forma
qua dat esse actu, et qua constituit in
haec specie vel illa: tunc non fit per crea-
tionem, sed per generationem, quae est
ducito potentiae ad actum, ita quod
potentia illa habitualis sit et confusa
formae inchoatio, sicut genus confusa
est inchoatio specierum. Et ideo talis
forma non fit ex nihilus suaessentiae,
sed ex aliquo. Et haec est opinio Aris-
totelis et omnium Peripateticorum, qui
omnes concorditer dixerunt, quod ex
tali potentia educitur forma: aliter enim
neg differentiae potestate essunt in genere,
nec formae in materia. Sicut enim dicit
Aristoteles in VI Physicorum, et sicut
probatur in libro de Causis multis ra-
tionibus, omne quod est in aliquo, est
in eo secundum potestatem ejus in quo
est, et non secundum potestatem ejus
quod inest illi.

Et sic intelligitur auctoritatesinductae.
Illa est enim originalis causa omnium
quam invenit Deus, ut dixit bona Macha-
bœorum mater: et ista est seminale causa
quam sparsit Deus in universaliteria, ut
dicit Augustinus. Et si quid aliud oritur
a materia ad imperium Dei, hoc non est
secundum causam seminalen, sed sec-
cundum rationem obedientialem, qua
quelibet creatura mirabiliter obedit Deo
in omne id quod voluerit, sicut dicitur,
Matth. ii, 9: Potens est Deus de lapidi-
bus istis suscitare filios Abraham. Et si-
cut dicit Anselmus, quod « Deus de
trunco potest facere vitulum. »

Ad quest. 3. Ad id quod ulterius quaeritur de opinione Stoicorum, dicendum quod non est vera, nisi secundum modum dictum, de prima scilicet inchoatione formarum. Tamen hoc modo non dicebant Stoici, sed potius, quod ante quamlibet formam esset forma actu, ex qua sicut ex sigillo prodirent omnes formas ejusdem speciei. Et secundum hunc modum improbat eam Aristoteles: quia secundum hunc modum non essent nisi monstra et figmenta facta ab imperitis: et non essent causae eorum que sunt, nec principia cognoscendi ea que sunt: quia secundum hunc modum nihil sunt in his que sunt.

Et quod quaeritur, Utrum creatura aliquid cooperetur ad creationem? Dicendum quod impossibile est, quod in aliquo cooperetur, sicut jam paulo ante probatum est. Cooperatur tamen ad hoc, quod res quae est in potentia, exeat ad actum: hoc enim non est creationis, sed generationis.

Per hoc patet solutio ad ea quae inducuntur ad hoc, quod creatura non potest cooperari creatori in creatione.

Ad id est in contrarium, dicendum quod secundum dictum Augustini intellectu, quod natu ratio et alia quae dam cooperantur ad naturae actionem, que est eductio actus de' potentia: in qua etiam operatione secunda causa habet a prima causa, quod est, et quod causa est, et quod operatur, ut dicitur in libro de Causis: sed potentiae creandi nihil cooperatur, ut probatum est: hae enim est potentia super totum esse, et de nihilo ad esse deducens, et nullo indigens.

Ad id quod ulterius quaeritur de creatione accidentium, dicendum quod alium est de esse accidentium simpliciter, et alium est de esse actu. Esse enim accidentium simpliciter proprie ex creatione est: hoc enim est esse post non esse. Esse autem accidentis actu secundum quod accidentis esse est inesse subjecto, reductur ad causam aliquam immediatam que est in subjecto. Unde esse accidentis simpliciter ex creatione est. Esse accidentis ut est accidentis in actu, ex aliquo est: quia est ex causa que est in subjecto. Et primum esse accidentis non repugnat creationi: secundum autem repugnat intellectui creationis.

Et per hoc patet solutio ad totum: quod enim in contrarium est, de primo esse procedit.

---

1 ARISTOTELES, Lib. I Posteriorum, text. 33.
QUÆSTIO LIV.

Secundum quam rationem nomen causæ conveniat Deo?

1. Deus enim est in fine simplicitatis: finis autem simplicitatis repugnat multitudini intentionum causarum. Ergo videtur, quod intentio triplicis causæ in Deo esse non possibilit.

2. Adhuc, Licet Aristoteles in II Physicorum dicit, quod tres in unam coincidunt, hoc intelligitur, quod in unam rem. Impossible enim est, quod tres secundum rationem causæ et secundum rationem causandi in unam coincident intentionem causæ. Tres igitur non coincidunt in unam rem, nisi in illa re tria sint, secundum quæ accipiantur intentiones trium causarum. In Deo autem qui in fine simplicitatis est, non est nisi unum et idem. Ergo videtur, quod in eo non sit intenio triplicis causa.

3. Adhuc, Videutur imperfectionem inducere in Deo si ita dicatur. Perfectius est enim agent quod sequo agit, non indigens exemplari sive forma ad quod respiciat, quam id quod indiget exemplari: sed Deus ponitur perfectissimun agentis: videtur ergo, quod non agit ad formam sive exemplar.


5. Adhuc, Videutur quod ista tres in-
tentiones causae uni essentiae convenire non possunt. Quod enim non invenitur in opere exemplato, non invenitur in causa, quando causatum vestigium est vel imago causae. Sed in opere quod est vestigium vel imago causae primo, non inveniuntur ista tria in una essentia. Quod patet: anima enim artificis per alium est efficiens, et per alium est exemplar operis, et in alio in opere habet finem. Domificator enim efficiens est per intellectum practicum, exemplar autem operis per artem: et intellectus practicus et ars non sunt ejusdem essentiae: et similiter haec duo non sunt ejusdem essentiae cum causa finali, quae est defendere ab imribus et caustatibus. Ergo videatur, quod haec in unam essentiam omnino simplicem non concurrant, quamvis concurrant in unam rem.

Adhuc quaeritur, Utrum haec secundum ordinem sint in Deo?
Et videtur, quod sic.

Ubi cumque enim haec tria sunt, finis movet semper efficientem, et sic finis prima causarum est: propter quod etiam a Philosophis causa causarum dicitur. Exemplar autem diriget operantem, et sic secunda in ordine causa est. Efficiens autem movetur et operatur, et sic tertia est. Cum ergo istae causae tamem ordinem in ratione sua importent, si sunt in Deo, oportet quod secundum ordinem istum sint in Deo. Ergo in Deo est aliquid prius, et aliquid posterior, quod omnino inconveniens est. Deus enim secundum substantiam et actionem est in momento aeternitatis, in quo nihil est prius et posterior, sed totum simul in uno et eodem possessum.

Sed contra. Si hoc concedatur, in contrarium est,
1. Quod dicitur, ad Roman. xi, 36: Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia. Et ex ipso dicit propter causam formalem exemplarem quam notat praeposito ex, per ipsum propter ca-
sam efficientem quam notat praeposito per, in ipso autem propter finem cujus est continere, quod notat praeposito in: et sic videtur, quod intentiones trium causarum in Deo sint.

2. Adhuc, in physicis in agentibus per se et non secundum accidentes tres in unum coincidunt. Cum ergo simplicitas sit in divina causa, multo magis fit hoc in divinis.

Solutio. Antequam quaeramus, qualiter istae tres causae sigillatim sint in Deo, solvamus induxa.

Ad questionem ergo dicendum est, quod Deus est efficiens causa omnium per intellectum agentem universali: quia ipse est primus intellectus, cujus solius est omnino et omnimode universaliter agere. Et si sunt intelligentiae quas possuerunt Philosophi in ordinibus diversis, nullius est: earum omnino et omnimode universaliter agere, nec per se agere, secundum quod per se opponitur ad id quod est per alium: sed omnes agunt virtute causae prima agentis in ipsis. Dicit enim Philosophus in libro de Causis, quod «secunda causa habet a prima et quod est, et quod causa est.» Et in VIII Physicorum probat, quod cessante motu in primo movente, ita quod non moveat, cessabit motus in secundo, et in omnibus aliis. Quia autem omnis intellectus movet ad formam quaest et in ipso, sicut artificium per formam est in arte, et hoc est ad exemplar facere, in tantum quod dicit Aristoteles in VII praeae philosophae, quod in talibus per se agentibus domus est ex domo, sanitas ex sanitate, plaga sive ictus ex ietu: cum Deus agat intellectu perfectissimo, oportet quod intellectus ejus agent exemplar sit omnium actorum: et sic oportet eum esse causam formalem exemplarem.

Adhuc, sicut dicit Dionysius, cum boni sit bona adducere, et nihil sit diffusivum

1 S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.
esse nisi extasis boni, quae non sinit ipsum in seipso manere: bonum autem sit in ratione finis, opertet ipsum esse causam finalem. Et hoc est quod dicit Augustinus: "Quia bonus est, sumus" ¹.

Ad primum ergo quod objectur, dicendum quod intentio triplicis causae in Deo est in una re, et in una essentia, et per rationem relationis ad causam triplicem accipit intentionem causae. In quantum enim producit esse totum, accipit intentionem causae efficientis. In quantum autem producit ad seipsum respiicens et non ad aliud, sicut operatur omnis intellectus sapientis, accipit intentionem causae formalis exemplaris: propter quod semper rationabile et convenientissimum est opus suum. In quantum autem non operatur nisi extasi boni et nulla indigentia, accipit intentionem causae finalis. Et hoc est quod dicit Boetius in III de Consolatione philosophiae:

Quem non externe pepulerunt fingere cause:
Materiae fluitantis opus: verum insita summi
Forma boni livore carens, tu cuncta superno
Ducis ab exemplo.

Argumentum autem non procedit: quia summa simplicitas non repugnat multitudini relationum. Dicit enim Avicenna, quod "quanto aliud simplicius est, eo multiplex est in relatione, quo ad plura refertur." Et similiter summa simplicitas non repugnat multitudini attributorum: eo quod multitud attributorum non fundatur in multiplicitate rei, sed in multiplicitate modi significandi.

Ad aliud dicendum, quod hoc quod dicit Aristoteles, verum est: et licet in Deo non sit nisi unum et idem, tamen illud unum et idem diversis modis significandi et referendi diversas habet attributiones. Et sic attribuitur ei quod efficientis est et formalis et finis: et hoc in nullo repugnat summæ simplicitati.

Ad aliud dicendum, quod indigentiae est respiceret ad exemplar extra se, quod non est ipso agens: sed perfectionis summæ est respicer et exemplar, quod penitus indifferens est ab ipso agente. Dicit enim Aristoteles in primo primæ philosophiae, quod agentes per intellectum nescientes rationem operum suorum, non agent, sed faciunt, sicut comburit ignis. Et hanc per omnia sententiam ponit Augustinus in libro LXXXIII Quesitionum, dicens, quod "qui negat ideas esse in mente divina ut formas exemplares et rationes operum, dicit Deum irrationabiliter agere et facere omnia quae facii" ².

Ad aliud dicendum, quod agere propter finem non habitum in seipso, qui non est, nisi per opus acquiratur, indigentiae est: et sic non agit Deus. Agere autem ut nihil agenti acquiratur operi operato, largitatis et magnificentiae summæ est. Et hoc modo Deus agit.

Ad aliud dicendum, quod ubi opus operatur perfecta est imago operantis, ibi verum est quod dicit objectio. Sed sicut dicit Augustinus in libro XV de Trinitate ³, et Magister in primo Sententiarium, distinctione III: "Omne quod de creatis in Deum referetur, similiter est exigua, et non ex æquo et perfecte implens id cui simile esse dicitur." Et ideo quod in creatis est in una re triplicis essentiae, in Deo est in una re unius essentiae sub triplici ratione ad opus et sub triplici modo significandi.

Ad aliud dicendum, quod haec tria absque ordine prioris et posterioris sunt in Deo: quia sunt una res et una essentia. Et quod ordo est in istis, est secundum quod sunt in creatis, quae sicut ab unitate et simplicitate creatis deficit et cadunt in pluralitatem essentiae et

¹ S. Augustinus, Lib. I de Doctrina Christiana, cap. 34.
² Idem, Lib. LXXXIII Quesitionum, Quest.
³ Idem, Lib. XV de Trinitate, cap. 20.
compositionem, ita deficiunt ab aeternitate creantis et cadunt in prius et postierius.

Ad object. I. Ad in quod in contrarium adducitur, dicendum quod diversa est adaptatio verborum Apostoli, sicut patuit ex supra dictis, et ista adaptatio bona est inter alias. Ex enim non potest notare causam materialem: oportet ergo cum dicat originem, et origo non sit nisi secundum materiam vel formam, secundum quod origo est aliquid originati, quod dicat formam exemplarem, sicut etiam Boetius dicit:

Tu cuncta superno
Ducis ab exemplo.

Et sicut dicit Plato, quod mundus sensibilis ab archetypo procedit sicut ex quodam etivagio sive sigillo. Per autem cum dicat causam instrumentalem quae ad efficientem reducit, efficientem notat. In vero, quia continentiam dicit, et finis est ultimum quod additur et quod continent et conservat totum et pericit, notat causam finalem. Unde haec habitualiter in Deo accepta, faciunt quod causa est ab aeterno. Si autem in actu ut ad opus relata accipiantur, tunc est causa ex tempore ratione causati, et non ratione causantis.

Ad ultimum concedendum est.

QUÆSTIO LV.

De tribus causis sigillatim, efficiente scilicet, formali, et finali, qualiter Deo conveniunt?

Juxta hoc ulterior quæritur de istis tribus causis, Qualiter sigillatim Deo conveniunt?

Et queruntur tria, secundum quod tres sunt causæ, scilicet efficiens, formali, et finalis. Oportet enim determinare, qualiter sigillatim istæ causæ de Deo dicanter.

De causa igitur efficiente primo quærendum est.

Secundo, De causa formali.

Tertio, De causa finali.

MEMBRUM I.

De causa efficiente, utrum Deus per se agat, vel per alium accidens sibi adjunctum?

De causa efficiente, circa quam multi sunt errores, quærendum est, Utrum per se agat, vel per alium sibi accidens? et, Utrum voluntate vel necessitate agat, et quid agat?

Quod enim non per se agat, sed per

aliud vel per accidens sibi adjunctum, videtur: quia

1. Causa universalis est secundum se: causa autem universalis non fit propria hujus causati vel illius, nisi per aliquod additum universalis quo determinat ad hoc vel illud. Cujus probatio est: quia, sicut docet Aristoteles, universale non fit particulari et proprie, nisi determinetur aliquo quod est proprii et particularis. Animal enim non fit homo, nisi per differentiam hominis sibi adjunctam: et non non fit Socrates, nisi determinetur a propriis Socraticis, sicut quod sit crispus musicus Dionis vel Sophronisci filius, positio quod habet soli conveniant Socrati. A simili ergo causa universalis non fit propria hujus vel illius, nisi determinetur aliquo sibi adjecto. Quod autem per adjunctum causa est, non est per se causa, sed per aliud vel per accidens. Videtur ergo, quod Deus sit causa per aliud et per accidens, et non per se.

2. Adhuc, Idem accipitur per documentum Aristotelis in II Physicorum, ubi dicit, quod quaedam causa est remota, et quaedam propinquae sive proxima et convertibilis: et quod remota non sit proxima, nisi per additionem determinantiarum appropinquantium eam ad effectum. Cum ergo Deus sit causa remota, eo quod non convertitur cum hoc vel illo effectu, videtur quod per aliud causet, et non per se.

3. Si aliquis dicat, quod hoc intelligitur de causis formalibus et non efficientibus, sicut animal, homo, Socrates, improbat: quia sol in circulo declivi causa efficiens est generatorum et corruptorum, et non efficitur alterius propria causa nisi aliquod addatur soli, sic licet accessus et recessus. Accedens enim sol vel recto vel acuto angulo radii incidentis et reflexi, lumen immittit illuminans, quod lumen congregativum est et constans, et per consequens vivificum et generativum. Recedens vero illuminata non respicit per radium incidentem et reflexum, nisi sub angulo obtuso sive expanso, sub quo angulo expeditur lumen et attenuatur vis. Propter quod frigiditatis mortificativae est inductivum, et sic est causa corruptionis. Cum ergo Deus sit efficiens causa universalis remotae, non agit nisi per aliquid approprians, et sic non agit per se.

4. Adhuc, In libro XVI Animalium datur regula de causis et causatis, quod si aliqua causa non tangit, non agit: et si non agit, non sequitur alteratio. Deus autem causa est, nihil causatorum secundum se et per se contingens. Ergo non agit aliquid nisi per additionem et determinationem ejus quod facit ipsum hoc vel ipsum illud causatum contingere: non ergo agit per se, sed per additionem determinantis.

In contrarium hujus est, quod

1. Nihil agens per aliquid additum sibi et determinans, est causa prima. Et hoc idem probatum est a nobis in librj de Causis. Deus autem causa prima est, sicut omnes testantur Philosophi et Sancti. Ergo agit per se, et non per aliquid additum sive determinans eum ad causandum.

2. Adhuc, In causis efficientibus apud Philosophos duos invenimus ordines. Sunt enim causae dantes esse, sicut ponit Aristoteles in libro XVI Animalium, quod calor animalis, calor coeli, et lumen intelligentia activa quod est in virtute formativa quae est in semine, factum esse vitae et vivi in generatis. Invenimus etiam causas efficientes facientes motum, et in his non invenimus nisi unum primum quod est movens tantum, et media multa quae sunt motentia mota, et unum ultimum quod est motum tantum. Si comparemus ista ad invicem, movens primum est et movens per se et secundum se. A simili ergo in secundo ordine in quod est causans esse, et causans et causatum tantum, primum causans est causans per se et secundum se. Primum autem causans per se, causans est per creationem, ut in libro de Causis.
probatur. Propter quod dicitur ibi in tertia propositione, quod « prima rerum creatarum est esse, et non est ante ipsum creatum alium. » Ergo primum causans quod est causans tantium, est agens esse secundum se et per se, et non per additum aliquaord.


3. Adhuc, Aliud simile inducit ibidem Dionysius, quod « sicut ignis est calefacere, ita summi boni est producere bona et salvare: » sed ignis de necessitate suæ naturæ calefacit: ergo summum bonum de necessitate suæ naturæ producit et salvat.


Sed contra.

IN CONTRARIUM EST,

1. Quod dicit Augustinus in libro XII de Civitate Dei: « Satis significatur Deum nulla necessitate, nulla utilitatis suæ indigentia, sed sola bonitate sive voluntate fecisse quod factum est. »


Sed contra.

IN CONTRARIUM EST,

1. Quod dicitur, Isa. XLV, 6 et 7: Ego Dominus, et non est alter: formans lucem et creans tenabrum, faciens pacem et creans malum.

2. Adhuc, Eccl. xi, 14: Bona et ma-
la, vita et mors, paupertas et honestas a Deo sunt.


4. Adhuc, Amos, iii, 8: *Si erit malum in civitate, quod Dominus non fecerit? Sed malum facere et tenebras, est desstruere esse lucis et boni, et inducere non esse. Ergo videtur, quod prima causa sit causa non esse et mal.*

5. Adhuc, Avicenna in VI de *Naturalibus,* dans differentiam inter causas naturales sive potentias, animales sive rationales, dicit, quod potenciae naturales faciunt unum, et non possunt facere hoc et contrarium, sicut calidum calefacit et non potest non calefacere et infrigidare. Potentinae autem animales sive rationales nihil faciunt, quin idem possint non facere: *et nihil faciunt, cujus contrarium non possunt facere. Potens enim rationali, eadem potencia potest non rationali: et potens velle, potest non velle hoc et contrarium ejus. Deus autem operatur per intellectum et per voluntatem. Ergo potest esse causa esse et non esse, et boni et mali.*

Solutio. Dicendum ad primum quaestionem, quod Deus est causa per se omnis rei cujus causa est, et non causa per accidens, nec causa per alium. Dicitur enim *causa per se,* quod in se et ex se habet sufficienter omnia quibus causa est et quibus causat, et nullo indiget adveniente quo causa efficiatur secundum actum. Et ideo cum Deus per virtutem et voluntatem propriam, quae essentia sua sunt, causa sit et causet: et iterum per sapientiam qua scit opus suum, et est ratio sive idea operis, quae sapientia vere essentia sua est: adhuc cum nulla, ut dicit Boetius, exterior causa vel indigentia pellatur ad causandum, sed exstanti proprae bonitatis, ut dicit Dionysius, qua bonitas sua essentia est: ipse ma-

xime per se et secundum se causa est, et non per adjunctum vel adveniens aliud.

Quae ergo ad hoc probandum inducta sunt, concedenda sunt. Et hoc est quod intendit Boetius in libro III de *Consolatione philosophiae,* dicens:

*Quem non externæ pepulerunt fingere causae Materiei fluantis opus: verum insita summi Formâ boni livre cares.*

Ad in autem quod objectitur in contrarium, dicens quod causa universalis est duobus modis, essentia scilicet, et virtute. Essentia causa universalis, est universalis essentia determinabilis per specialia et propria ad hoc quod essentiale fiat propria: et sic Deus non est causa universalis. Virtute causa universalis est, quae propria virtute causat omnia: et hoc modo Deus causa universalis est, et non efficit determinata per aliquid additum vel adveniens et essentiailiter approprians eam, sed per voluntatem suam propriam relatum ad hoc: et sic Deus efficit causa hujus: quia vult hoc hic et nunc, et ab aeterno voluit, quod nunc et hic fieret.

Per idem patet solutio ad sequens: hoc enim procedit de illo quod essentiailiter est causa remota, et per appropriantia efficitur essentia: quod Deo non convenit, nec praece causae: quia dicitur in lib.de *Causis,* quod *pra前夕 causa regit omnes res, praeterquam quod commisceatur cum illis.* Unde nihil appropiat Deum nisi voluntas propriâ, qua scilicet vult ut hoc nunc et hic fiat.

Ad alium dicendum, quod responsio illa inconvieniens est. Intelligitur enim tam de causis formalibus, quam efficien
tibus et finalibus, dummodo in seipse sufficienter non habant unde causae sint hujus vel illius. Et hoc non convenit Deo, qui ex propriâ voluntatis determinatione sufficienter est causa hujus vel illius, ut dictum est.

Ad alium dicendum est, quod regula
Aristotelis intelligitur de causis imperfectis, quae non sunt causae totius esse, sed esse fundati in materia et in subjecto. Deus autem, ut probatum est, causa est in totum esse, et totum esse et fieri habens in imperio: et ideo non oportet, quod tangat nisi voluntatis virtute, quamvis ubique sit per potentiam, essentiam, presentiam, intra omnia et extra omnia et subitus omnia, ut basis portans et sustinens, et in omnibus, sed non contingens ea, nisi forte tactu simili metaphoriaco tactui, qui est actus virtutis, ut dicit Aristoteles in primo de Generatione et Corruptione.

Ad quest. 1. Ad id quod ulterior quæritur, dicendum quod nulla necessitate, et libera voluntate causat quod causat: ut bene dicit Augustinus. Necessitas enim coactionis non cadit in eum qui nec potentiorem nec superiorem habet. Nec materia necessitas cadit in eum qui penitus immaterialis est, et impulsu formæ materialis ad nihil impellitum deorsum, ut leve sursum. Similiter necessitatem formalis causæ non obligatur, sicut lux obligatur ad lucere, qui totam actionem et causalitatem habet in libertatem voluntate. Similiter necessitatem causæ finalis impelli non potest, qui nullo bono exteriori indiget, et nullo bono caret. Dicitur enim in libro de Causis, quod «primus est dives in se, et dives in alio.» Et hoc voluit dicere Boetius quando dixit:

Quem non externe populerunt fingere cause.

Ad 1. Ad id quod contra objectur, dicendum quod bonum cujus est adducere bona, est bona voluntas Dei: et ideo adducito bonorum non est in aliqua formalis necessitate boni, sicut de necessitate formae lucis est lucere et illuminare, sed est in libera voluntate summiboni.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod licet sol signativa imago sit per se bonitatis, qua multam habet cum ipso consonantiam, non tamen habet omnimodam: sed in hoc imitatur utcunque: quia sicut sol universalis est causa illuminatorum, ita prima bonitas est causa omnium bonitatum participantium. In hoc autem dissimile est, quod sol illumine habet ex necessitate, prima autem bonitas producere bona in sua essentia voluntatis libertate.

Ad aliud dicendum, quod Dionysius inducit hoc ad ostendendum, quod in parte est simile et non in toto: vult enim ostendere per hoc, quod Deus per se causas bonas est, et non mali: sed aliunde indicat malum, sed non ex ipso: sicut ignis per se causa est calidus et non frigidus, sed aliunde subreptis frigidatibus.

Ad aliud dicendum, quod verum est quod Deus propriissime dicitur causa inter ea que dici possunt a habativentibus, et ut possunt excelsa Dei resonantibus, ut dicit Gregorius: et ideo per supereminentiam dicitur: quia scilicet non causa est ad modum inferioris causa, sed super omnem causam: et ideo cum causalitas inferioris causa sit sub necessitate vel coactionis vel materiae vel formae vel finis, sua causalitas erit sub libertate voluntatis cui nihil resistit. Ad Roman. ix, 19: Voluntati ejus quis resistit?

Esther, xiii, 9: In ditione tua cuncta sunt posita, et non est qui possit tua resistere voluntati. Psal cxiii, 3: Omnia quaeramus voluit Dominus, fecit.

Ad id quod ulterior quæritur, dicendum quod non esse et malum considerari possunt dupliciter, scilicet quantum ad causam quae est in creato et malo. Non esse enim in creato causatur ex nihil, ex quo factum est creatum. Malum autem in creato quod malum est culpae, causatur a voluntate creati avertente se ab incommutabiliboni. Et sic non esse creatur a naturali causa deficiente: malum autem a voluntaria causa se avertente ab incommutabiliboni. Et sic quantum ad non esse, Sapient. i, 13, dicitur: Deus mortem non fecit, nec letatatur in perditione vivorum. Quantum ad
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XIII, QUÆST. 35.

malum autem culpæ dicitur a Gennadio, quod « Deus illius rei non est auctor, cujus est utior. » Et ponitur in Glossa super epistolam ad Romanos, 1,24, super illud: Tradidit illos Deus in passiones ignominiae. Possunt etiam considerari quantum ad ordinem justitiae ingentis poenam his qui de merito talem poenam meruerunt: et hoc dupliciter, scilicet subtrahendo gratiam, vel infligendo poenam sensibilem. Primo modo causa est non esse: quia esse non influit his qui per naturam corrupti sunt, vel per voluntatem a primo esse aversi sunt. Et sic Deus est causa mali poenæ, sicut nauta per absentiam causa est periclitationis navis, secundum quod poena est poena damnii, quæ est subtractio boni, et causa poenæ sensus, secundum quod ordo justitiae causa est suspensionis latronis.

Et rerum patet solutio ad auctoritates consequenter inductas de Isaia, Jeremia, Ecclesiastico et Amos. Tenebras enim non creat Deus, nisi per subtractionem lucis: nec bellum creat, nisi per subtractionem pacis: nec mortem facit et paupertatem, nisi per vitæ et boni subtractionem: quæ tamen in anima creaturum sunt vel per naturalem defectum, vel per voluntarium demeritum quod talem a justo judicem demeruit inflictionem poenæ.

Ad id quod obiectur de Avicenna, dicendum quod hoc procedit. In libertate enim Dei est infligere poenam vel non infligere, vel hanc infligere vel illam poenam.

MEMBRUM II.

De causa formali.

Secundo, Quæritur de causa formali quae exemplaris dicitur: eo quod ad ipsam sicut ad exemplar omnium formantur. De qua quaeruntur tria, scilicet an sit in Deo?

Secundo, Utrum una vel plures?

Tertio, Cujus sit?

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS I.

An Deus sit causa rerum formalis?

Ad primum sic obiectur:

2. Super idem verbum Dionysi Maximi in commento dicit sic: « Causae primordiales sunt principia, quas Graeci ideas vocant, hoc est, species vel formas aternas et incommutabiles rationes, secundum quas et in quibus visibilis mundus formatur et regitur. Ideoque a Graecorum sapientibus ποιημα appellari meruerunt, hoc est, exempla principalia, quæ Pater in Filio fecit et per Spiritum sanctum in effectus suos dividit aequale multi-


2 S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 5.
D. ALB. MAG. ORD. PRÆD.

plicat. θεραπεύτε πολλά όποια vocantur, id est, predestinationes. In his enim quæcumque providentia divina et fiunt et facta sunt, simul et semel et incommutabiliter praedestinata sunt. Nihil enim naturaliter visibile vel invisibile oritur, præter quod in eis ante omnia tempora et loca praediminutum et ordinatum est. Ex hoc accipitur, quod ideæ omnium rerum in mente divina sunt, et sunt principia exempla omnium quæ in rebus oriantur.


4. Adhuc, Maximus, ibidem: «Has formas sive ideas Dionysius cæterique sancti appellant per seipsam bonitatem, per seipsam essentiam, per seipsam vitam, per seipsam virtutem, per seipsam sapientiam. Quæcumque enim bona sunt, participatione per se boni bona sunt: et quæcumque sunt, participatione per se essentia sunt: et quæcumque vivunt, participatione per se ætate vivunt, et sic de aliis participationibus et participantiis. Nulla siquidem virtus sive generalis sive specialis in natura rerum inventur, quæ a primordialibus causis inæstimabilis participatione non procedat.» Ex hoc accipitur idem quod prius.

5. Adhuc, Ad Hebr. xi, 3: Fide intelligimus aptata esse secula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibili fient. Ibi Glossa Augustini: «Ex invisibilibus significatur inaccessible mundus, qui erat in Dei sapientia, ad cujus similitudinem factus est hic visibilis mundus, hoc est, dispositio qua dispositum omnia ista visibilia ut fieren t juxta invisibile exemplar quod erat in mente Dei.» Ex hoc iterum reliquitur, quod exemplaria rerum in mente divina sunt: et sic Deus est causa exemplaris rerum et formalis.

6. Adhuc, Idem per rationem arguitur: Omnis enim artifex sapiens apud se habet et formas et rationes operum, quas si non haberet, nec sciret opus suum, nec rationes operis dirigeret in operæ, sed operaretur et fortuna et casu. Dicit enim Aristoteles in libello de Fortuna et eumpraxia, quod «fortuna est natura præter rationem et intellectum impetum faciens.» Cum ergo Deus sit artifex sapientissimus, omnium operum suorum formas et rationes habet apud seipsum: et sic est causa formalis et exemplaris omnium suorum operum, sicut artifex artificialorum.

7. Adhuc, Hoc est quod dicit Augustinus in libro I Retractionum, sic: «Mundum intelligibilem nuncupavit Plato ipsam rationem sempiternam, qua fecit Deus mundum, quam qui esse negat, sequitur ut dicat Deum irrationabiliter fecisse quod fecit: aut cum faceret, aut antequam faceret, nescisse quid faceret, si apud eum ratio faciendi non erat.»

8. Adhuc, Aristoteles de causa universi esse dicit, quod in omnibus est actus ante potentiam et ratione et substantia et tempore, ita quod in talibus est domus ex domo, homo ex homine, sanitas ex sanitate. Et hoc esse non potest, nisi artifex ipse idealiter et exemplariter sit actus omnium, ad quem formatur et efficietur omne quod est in actu hoc vel illud. Artifex ergo exemplaris causa est omnium rerum.

9. Adhuc, Aristoteles in II Physicorum dicit, quod «Polyclitus causa statuæ est per accidens: statuarius autem causa statuae per se.» Ex hoc accipitur, quod causa per se non est, nisi quæ præhabet causam formati: Deus autem causa per se est omnis rei quam facit: ergo causaliter præhabet et idealiter formas omnium eorum quæ facit: quod autem præhabet formas causatorum, for-

1 S. AUGUSTINUS, Lib. I Retractionum, cap. 3.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XIII, QUÆST. 35.

malis et exemplaris est causa eorumdem: 
Deus ergo formalis et exemplaris est 
causa omnium creatorum.

In contrarium hujus est, quod secun
dum hoc videtur induci Platonis positio, 
quod scilicet per se formæ sint ante res, 
ex quibus res formentur. Quæ positio 
ab Aristotele improbata est: quia si ex-
tra res sunt et ante res, non valent ad 
esse, cum forma non conferat ad esse nisi 
quæ est in re: nec valent ad seire, cum 
cadem sunt principia essendi et scienti,
ut dicit Aristoteles in principio primi 
Physicorum. Et cum forma non sit nisi 
ut sit principium esse et scire, positio 
formæ quæ est extra rem et ante rem, 
erit inutilis.

Solutio. Ad primum quesitum di-
cendum, quod idea sunt in mente divina, 
secundum quod ars est omnium crea-
orum. Sic enim praehabet et simpliciter 
ahabet species et rationes omnium crea-
torun, quæ (sicut dicit Augustinus) sunt 
ident quod ipsa mens divina. Non enim 
cognoscit Deus nisi seipso et uno et eo-
dem, et non sicut intellectus creatus, 
qui medium cognitionis sive speciem ac-
cipit a cognosci: sed seipso cognoscit, 
in quantum scilicet ipse species est et 
ratio omnis cognitionis et omnium co-
gnoscibilibus.

Rationes autem ad hoc inducet, quod 
in mente divina sunt exemplaria rerum, 
concedendæ sunt hoc modo quod dictum 
est, quod scilicet sunt primordiales et 
fontales causarum creatorum.

object. 
Ad ipsum quod objectitur in contrarium de 
positione Platonis, dicendum quod non 
talis fuit positio Platonis quam improbat 
Aristoteles: sed Plato posuit formas quæ 
sunt ante rem, et principia rei, in seipsum 
existere, et in ipsis sigilli res sicut ad 
sigillum: nec posuit eas in mente divina, 
sed in seipsis. Et hoc modo improbat 
Aristoteles eam. Et forte Plato dixit ve-

rum. Necesse est enim principia esse 
prius natura, et prius esse principia 
quam principiata. Unde si formæ sunt 
rerum principia et esse formati, et sunt 
et principia sunt ante formata.

Et si quæritur, ubi sint? Quæstio Por-
phyrii est, quia ita quærit de universalibus 
et primis principiis. Pro certo in suis 
principiis sunt, quæ sunt lumina et in-
fluentiae primæ causae in intelligentias, et 
intelligentiarum in orbis, et orbium in 
elementa, et elementorum in virtutes for-
mativas seminum et generatorum: sic 
ennim ex mente divina formæ sive ideæ 
prodeunt in ideata sive formata. Et ideo 
dixit Plato, quod procedunt sicut ex quo-
dam sigillo. Et hoc non negat Aristoteles, 
sed negat, quod formæ sunt ante rem per 
seipsas et secundum seipsas separatim 
existentes.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS II.

Si exemplaria sunt in mente divina, utrum sint sub unitate vel pluralitate 1?

Ulterior quæritur, Si exemplaria sunt 
in mente divina, utrum sint sub unitate 
vel pluralitate?

Et videtur, quod sub pluralitate.

1. Dicit enim Augustinus in libro 
LXXXIII Questionum: « Ideæ sunt 
principales formæ quædam vel rationes 
erum, stabiles atque incommutables, 
quæ et ipsae formæ non sunt, quæ in 
divina intelligentia continentur. Et cum 
ipsae neque orientur, neque intereant,

1 Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Senten-
tiarum, Dist. XXXV, Art. 9. Tom. XXVI hu-

jusce novæ editionis nostræ.
secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri vel interiore potest, et omne quod oritur et interit. » Hic Augustinus consignificat numeri pluralis ponit circa ideas: ergo videtur, quod plures sint.


3. Hoc idem videtur probari per rationem differentium formatorum sive exemplatorum. Impossibile enim est esse unum exemplar: quia differentia genere et specie ab codem per inmutationem eire non possunt, sicut nec ab uno sigillo diversae genere et specie prodeunt imaginis. Et haec fuit causa quare Plato posuit formas multas per se existentes. Sed creata differentur generibus et speciebus. Ergo necesse est, quod exemplaria eorum genere et specie differenter: et sic sunt sub pluralitate, et non sub unitate.


Sed contra. IN CONTRAHIUM HUJUS EST,


2. Adhuc, Super idem dicit Maximus in commento: » In monade quidem unitate et potestate sunt numeri, in generibus vero et formis actu et opere. Vis autem eorum substantialis, est eorum virtus qua aeternaliter et immutabiliter in monade existunt: potestas vero eorum est possibilitas eis insita, qua in genera et species possunt multiplicari, et intellectibus propriis manifeste fieri certis terminorum differentiationibus, quantitatum diversitatis, intervallis differentiationis, proportionum proportionalitatumque mirabili æqualitate et insolubili consonantia. » Ex hie accipitur, quod sub indifferenti unitate res create sunt in Deo.

1 S. Augustinus, Lib. LXXXIII Questionum, Ques. 46.
2 Venerabilis Beda, Super Joannem : super haec verba Joannis, 4 et 4 : Sive ipso factum est nihil quod factum est. In ipso vita erat, etc.
3 S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 5.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XIII, QUÆST. 55. 363


Et hoc accipitur, quod omnia creat a Deo secundum quod in Deo sunt, unum sunt, et non cadunt in numerum vel differentiam, nisi in quantum magis vel minus ab eo procedunt.

Et hoc concedendum est: quia hae sunt fides Catholica. In Deo enim non sunt nisi idem quod divina essentia: quia dicit Augustinus, « Quidquid in Deo est, Deus est. » Essentia autem divina sub unitate est et non sub pluralitate.

Solutio. Dicendum, quod sub unitate sunt in mente divina, hoc est, ut unum, sed non ut multa: quia quod est in causa prima, est in ea per modum cause et non per modum causati. Unde, sicut dicitur in libro de Causis, causatum in causa est causa. Quamvis tamen unum sint in causa, relativum tamen habent pluralitatem: eo quod illud unum ad multa refertur, et formaliter relatione qua referetur ad unum, non referetur ad alium, licet res una et eadem sit, sicut optime posuit Dionysius exemplum in unitate et centro. Una enim unitas est omnis numeri principium: relatio tamen qua referatur ad unam speciem numeri et ratio, non est una et eadem cum relatione et ratione qua referatur ad aliam. Et similiter est de centro, quod est principium linearum ductarum de centro ad circumerentiam, quod alia relatione et ratione referatur ad unam quam ad aliam: quae rationes relationum, quia secundum Boetium, non addunt, nec minuant, nec variant aliquod in re, nullam in centro inducant pluralitatem.

Et hic est intentio Augustini. Quia tamen relationum est pluralitas et non rei, hanc consignificando dicit: « Ideæ sunt in mente divina. » et ut removeat pluralitatem realem, non dicit plures ideæ vel multæ ideæ: quia in Deo sunt ut unum et non ut multa.

Et quod dicit, quod alia ratione fit equus, alia homo, ostendit hoc quod dictum est. Ratio enim proprie respicit finem operationis qui est opus ipsum, et diversa opera in forma ad opificem una relatione referri non possunt, et per consequens nec opificem ad ipsa. Nec est simile de arteifice creato et increato: quia artificem creatum exemplar operis non est, nisi per formam ab operae acceptam: et ideo per unam rem non potest esse exemplar duorum. Opificem autem creatum sicut seipso causat, ita seipso exemplar est: et ideo per idem re, multiplicatum relatione, causa exemplaris omnium est.

Et per hoc patet solutio ad totum.
MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS III.

*Cujus idea sit causa, utrum seilicet factorum vel fiendorum tantum, vel etiam possibilium licet numquam fiant, et utrum sit honorum et malorum?*

Ulterior tertio quæritur, Cujus sit, utrum seilicet factorum vel fiendorum tantum, vel etiam possibilium licet etiam numquam fiant, et utrum sit honorum et malorum, vel honorum tantum?

Videtur, quod non nisi factorum, vel fiendorum.

1. Quod enim non est formam aliquam participans, non participat aliquo existente secundum se secundum Dionysium in libro de *Divinis nominibus* 1, qui vocat participationes prima quæ secundum se sunt separata: et quod non est bonum, non participat secundum se bonitatem, et quod non est, non participat secundum se essentiam: et quod non est sapiens, non participat secundum se sapientiam. A simili ergo quod non est in forma aliqua, sicut præteritum, vel præsenst, vel futurum, non participat id quod secundum se forma est. Possibile autem non futurum in esse, non participat formam aliquam, quia numquam erit. Ergo respectu ejus non est aliqua quæ secundum se forma est: hæc autem est idea: ergo possibilium non fiendorum non est idea.


3. Adhuc, Multa sunt Deo possibilia quæ secundum naturam sunt impossibilia: et cum illa in se non sint, nec secundum actum, nec secundum potentiam, videtur quod ad ipsa nullo modo possit referri idea.

4. Adhuc, Quod numquam est, nec fuit, nec erit exemplatum, illius nullum exemplar. Sed possibilium Deo vel in seipsis quorum nullum factum est, nec fuit in præterito, nec est in præseni, nec erit in futuro, nihil est exemplarium. Ergo talium, ut videtur, nullum est exemplar: ergo nec idea.

Quod si concedatur, In contrarium est, quod dicit Aristoteles in *Prioribus*, quod «falso et non impossibili posito, quod accidit est falsum et non impossibile.» Ponatur ergo, quod Deus faciat aliquid taliter possibilium, sequitur quod faciat illa non respiciens ad se ut ad ideam illius. Ergo facit secundum Augustinum, non habens apud se formam et rationem operis sui. Ergo facit vel nesciens opus, vel irrationalibiliter. Hoc autem falsum est et impossibile. Ergo positio falsa et impossibilis.

Ultra tertio quæritur. Si mala in Deo habent ideam?

Et videtur, quod non.

1. Super illud enim Psalmi xxxiv, 11: *Quæ ignorantam interrogabant me*, dicit Glossa: «Quomodo ars nescit vicitum, sic ego qui sum ars omnipotentis Dei. Et loquitur Filius.»

---

1 Cf. Opp. B. Alberti, Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXV, Art. 10, Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

2 S. DIONYSIUS, Lib. de Divinis nominibus, cap. 5.
2. Adhuc, Augustinus in libro II de Libero arbitrio: «Quidquid formae cuiquam rei deficiens remanet, ex illa forma est quae nescit dicere, motusque ipsos rerum deficienciam vel proficienciam excedere numerorum leges non sinit.» Cum ergo malum non habeat formam, eo quod (sicut dicit Augustinus) est corruptio modi speciei et ordinis, videtur quod malum in Deo non habeat ideam.

3. Adhuc, In tertio libro de Libero arbitrio: «Natura in quantum sunt, a Deo sunt. In quantum autem vitiosae ab ejus a quo factae sunt, arte recedunt. In tantum autem recte vituperantur, in quantum earum vituperator artem qua factae sunt nature, videt, et hoc in eis vituperat quod ibi non videt.» Ex his patet, quod in arte prima non est idea mali.

4. Adhuc per rationem probatur idem: Exemplar enim non est in Deo, nisi eorum quae possibilia sunt fieri ab eo, vel fiunt, vel facta sunt. Mala autem nec fiunt, nec facta sunt, nec possibile est fieri a Deo. Ergo malorum non est exemplar in Deo sive idea. In contrarium hujus est, quod 1. Mala puniuntur a Deo. Non bene autem punitur nec justae quod est incoignatum. Ergo cognita non est a Deo. Sed quacumque cognosciuntur, horum ratio cognitionis est apud cognoscentem. Ergo ratio cognitionis malorum est apud Deum. Et quorum ratio cognitionis est apud Deum, idea est apud Deum, quia ratio cognitionis idea est. Ergo idea malorum est in Deo.


Solutio. Ad primum quæstionem dicendum est, quod sicut de necessitate probatum est, et ex verbis Augustini accipitur expresse, idea non est tantum factorum existentium et futurorum, sed etiam possibilium Deo, etiamsi numquam fierent, sicut de necessitate probat objectio.

Ad in autem quod contra hoc obiectur, dicendum quod secundum Dionysium, omne quod quocumque modo est, participat secundum se essentiam secundum suæ naturae et suæ possibilitatis analogiam. Possibile autem, sive Deo, sive in se, aliquo modo habet se ad formam et ad actum, quia possibilter et secundum illam analogiam participabit secundum se formam, et sic habet ideam.

Ad aliud dicendum, quod licet unum et multa comitentur res in actu existentes, tamen possibilia per hoc quod habent analogiam ad actum, etiam analogiam habent ad unitatem et multitudinem: et sic idea est respecta ipsorum.

Ad aliud dicendum, quod omnium possibilium Deo est idea. Et quod dictur, quod haec nullo modo sunt, nec in actu, nec in potentia, falsum est. Sunt enim in potentia divina, cujus potentiae exitus ad actum secundum rationem in mente divina est: et haec ratio exemplar est eorum quæ fiunt a tali potentia.

Per hoc idem patet solutio ad sequens.

Ad in quod ulterior quæritur, Si mala habecant in Deo ideam? Dicendum, quod non. Secundum Dionysium enim, cujus nulla est per se existentis participatio, illius nulla est forma: mali autem

---

1 S. Augustinus, Lib. II de Libero arbitrio, cap. 17.
2 Idem, Lib. III de Libero arbitrio, cap. 15.
3 S. Anselmus, In Monologio, cap. 60.
4 S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 5.
nulla est per se existentis participatio, quia malitia secundum se nihil est: unde malum in Deo exemplar habere non potest. Et concedenda sunt auctoritates et rationes ad hoc inductae.

Ad object. 1. Ad quod in contrarium objectitur, dicendum est, quod aliud est esse in cognitionis simplicis notitia, et aliud est esse in arte. Ars enim, ut dicit Aristoteles in VI Ethicorum, factivum principium est cum ratione. Et quod est in arte, ut exemplar est operis et ratio, est in ea principium formale operis. Et ideo quae sunt in Deo secundum rationem ideæ et exemplaris, horum Deus est vel potest esse auctor et factor. Quae autem sunt in simplici notitia, aliquando sunt in ea per formam, aliquando per formam privationem. Simplicem enim notitiam intellectus et est de forma, et est de privatione: de forma, quia principium cognitionis est: de privatione, quia a principio cognitionis recedit. Et sic mala sunt in simplici notitia Dei, et non in arte per ideam vel exemplar, sed potius per hoc quod recedunt, ut dicit Augustinus, ab imitatione ideæ exemplaris et artis. Propter quod merito vituperantur et punitur non ignota: quia sunt in lumine simplicis notitiae, sicut tenebra est in lumine, ut dicit Gregorius, quia privatione luminis manifestatur.

Ad ultimum dicendum, quod procul dubio spiritus summus non dicit mala nisi increpando et detestando, sicut patet, Matthæi, xxv, 42: Esurivi, et non dedistis mihi manuare. Secundum autem quod dicere est manifestare per opus, sicut dicitur in Psalmo xxxii, 9: Dixit, et facta sunt. Et, Genes. 1, 3: Dixit Deus: Fiat lux. Et facta est lux. Sic non dicit mala: et si cogitando intuetur, hoc non erit nisi per cognitionem simplicis notitiae, sicut privatum vel privativum aliquod intuetur. Unde dicit Anselmi intelligitur de his quae Deus cogitando intuetur notitia beneplaciti, quando scilicet placet ei quod intuetur: propter hoc quod id ad quod intuetur, formam artis implet et imitatur secundum sua possibilitatis analogiam. Sicut enim dicunt et Gregorius Nazianzenus et Damascenus, primum ex cogitavit Deus celestes essentias, et ex cogitatio ejus fuit ejus opus. Unde quod notitia beneplaciti intuetur, dicit: quod autem aversum ab arte intuetur cum indignatione et aversione vultus, ab habitu ad privationem intuetur, non dicit quod est aversum ab arte, sed (ut dicit Augustinus) vituperat et punit.

QUÆSTIO INCIDENS.

Utrum omnia in Deo sunt vita?  

Juxta hoc uterius queritur de hoc quod dicitur, Joannis, 1, 4: Sine ipso factum est nihil quod factum est. In ipso vita erat.

1 S. J. Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 3.
1. Hic enim dicitur *vita* ratione exemplaris et ideae, quae (sicut dicit Beda, ibidem) vivit in mente artificialis.

2. Adhuc, Augustinus: «Omnia antequam fierent et cum facta sunt, et cum variantur, sunt in ipso, non in eo quod sunt in seipsis, sed secundum immutabilem rationem.» Immutabilis autem ratio in mente artificialis vita est. Et sic omnia sunt in ipso vita.

3. Adhuc, Anselmus in *Monologio*: «Quidquid factum est, sive vivat, sive non vivat, aut quodcumque sit in se, in illo est ipsa vita et veritas.» Quæritur ergo de hoc. Si enim omnia in ipso sunt vita: cum vita Dei Deus sit, videtur quod omnia sint Deus, et sic omnia sunt unum et Deus, quod in primo *primo philosophiae* reprobatum est ab Aristotele.

4. Adhuc, Quod dicitur omnia in ipso esse vita: aut dicitur ratione potentiae, aut ratione sapientiae, aut bonitatis sive voluntatis. Si ratione potentiae: cum tam bona quam mala subsint potentiae, tam bona quam mala essent in ipso vita: quod absurdum est. Si ratione sapientiae, videtur falsum: quia, secundum Augustinum, sapientia non respicit tantum facta a Deo, sed etiam quæcumque possunt fieri; littera autem dicit, *Quod factum est, in ipso vita erat*. Si ratione voluntatis, videtur non esse verum. Voluntas enim non respicit nisi ea quae sunt Psal. cxiii, 3: *Omnia quæcumque voluit fecit*. In Deo autem vita sunt et quæcumque sunt, et quæcumque possunt fieri, ut dicit Augustinus.

5. Adhuc, In Verbo dicitur esse *vita*. Cum enim dicitur: *In ipso vita erat*, hoc pronomem, *ipso*, referetur ad Verbum, de quo ante dixerat: *Omnia per ipsum facta sunt, et sive ipso factum est nihil quod factum est*. Verbum autem nec ad potentiam nec ad voluntatem sive bonitatem referetur, sed ad sapientiam.

6. Adhuc, Quod dicitur, quod omnia sunt in ipso vita: omnia autem sunt ut unum, aut sunt ut multa. Sunt et unum, sequitur quod omnia sunt unum, quod falsum est. Si ut multa, sequitur quod multa sunt Deus, quod iterum falsum est.

Adhuc quæritur, Cum dicitur, Omnia sunt in ipso vita, secundum quan rationem vitae dicatur ibi *vita*?

Dicitur enim in secundo de *Animis*, quod *vita* dicitur multipliciter, scilicet vegetari, sentire, intelligere, secundum locum moveri. Et videtur, quod dicatur vita secundum intellectum: quia Beda dat exemplum, ibidem, quod arca in mente artificialis vivit, et est vita: et vult, quod sic quidquid per exemplar est in arte divina et mente, vita est intellectualis in ipsa. Sed hoc exemplum videtur esse inconveniens. Forma enim in mente artificialis non est vita, sed qualitas quae est dispositio vel habitus.

Adhuc ulterius quæritur, Ex quo res sunt in mente divina, et sunt in seipsis, utrum verius et melius sint in mente divina et in seipsis?

Et videtur, quod in seipsis. Ibi enim distinctum et actuale habent esse: in mente autem divina indistinctum et potentiale. Verius autem melius est quod in se et actualiter est, quam quod in alio et potentialiter est.

*In contrarium* lujuus est, quod

1. Res in seipsis corruptibiliter sunt et mutabiliter: in mente autem divina sive in arte prima sunt incorruptibiliter et immutabiliter. Melius autem est et verius quod incorruptibiliter et immutabiliter est, quam id quod est corruptibiliter.

---

1 S. Augustinus, Lib. V super Genesim ad litteram, cap. 18.
2 S. Anselmus, In Monologio, cap. 4.
3 Joan. 1, 3.
4 Cf. Opp. B. Alberti, Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXV, Art. 11. Tom. XXVI lujuus ex novo editionis.
liter et mutabiliter. Ergo quod factum est, verius et melius est in mente divina quam in seipso.

2. Adhuc, Dionysius in libro de Divinis nominibus, dicit in omnibus melioris esse participationes participantium 1. Idem dicit res factas in Deo esse secundum primas et nobilissimas participationes secundum se acceptas, in seipsis autem ut participantia et participata. Nobiliss in mente divina, quam in seipsis.

Solutio. Dicendum, quod cum dicitur, Quod factum est, in ipso vita erat, secundum Joannem Chrysostomum, et Ambrosium, et Origenem, sic punctuandae est Litterae, quod id quod dicitur quod factum est, referatur ad praecedens sub hoc sensu: Omnia per ipsum, hoc est, per Verbum factae sunt: et sine ipso, hoc est, Verbo, factum est nihil quod factum est, ut hoc quod dico, quod factum, est restringat negationem qua est in nihil, ut non referatur nisi ad factum: factorem enim nihil est, quod per Verbum factum non sit. Excluditur error Arii et Manichaei. Arii, qui dixit Verbum esse factum. Arguit enim sic: Nihil factum est sine verbo: aliquid est verbum: ergo verbum non est factum sine verbo: ergo verbum factum est. Manichaei autem, qui dixerat multa esse facta sine verbo, a principio seicet te nebrarum. Et occurrit Scriptura dicens nihil factorum factum esse sine Verbo: et ideo quod in Verbo est, sicut in causa tota, vita est, sicut et lux: nihil enim in seipso deficit, nisi quod factum est: et nihil est quod umbras et tenebras defectus non patiatur secundum naturalm, nisi quod ex nihilon non est.

Augustinus autem solus, et Beda secator ejus, volunt, quod id quod dicitur: Quod factum est, referatur ad sequens. Et secundum hos oportet, quod locutio cum reduplicacione intelligatur istius determinationis, in ipso, ut sit sensus, quod factum est in ipso, vita erat in ipso: et tunc planum est, quod id quod in seipso factum est, non in seipso acceptum, sed in mente divina vita est. Est enim creatrix essentia, ut dicit Anselmus, secundum id quod dicitur in libro de Causis, quod causatum in causa causa est, et non causatum: et causa in causato, causatum est et non causa.

His habitis, facile est respondere objectis.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc verum est, sicut dicit Beda. Quod enim factum est, in factore dicitur vita ratione ideae et exemplaris, quod est vita factoris.

Similiter patet quod dicit Augustinus per eandem rationem.

Similiter patet id quod dicit Anselmus. Quia omnes isti eodem modo loquuntur.

Ad id autem quod objectur, quod omnia sint Deus, dicendum quod peccat argumentum quid et simpliciter, sicut hic: omnia secundum quod sunt in ipso, sunt Deus: ergo omnia sunt Deus. Secundum enim quod in ipso sunt, secundum quid sunt et non simpliciter. Idealer enim et exemplariter esse, secundum quid est esse. Esse autem hoc simpliciter est esse. Sicut si dicam, res est in intellectu: ergo est.

Ad aliud dicendum, quod ratione sapientiae dicitur: exemplariter enim et idealiter sunt in Deo quae in sua sapientia sunt. Et quod dicitur, Factum est, communiter sumitur pro facto, et pro eo quod portest fieri potentia factoris et dispositione: et non dicitur ratione potentiae simplicis, vel ratione bonitatis sive voluntatis, ut probatum est.

Per idem solvitur sequens.

Ad aliud dicendum, quod cum dicitur, Omnia in ipso sunt vita, hoc quod dico, omnia, quantum ad supposita sua extraordinariter a ratione sua quis omnia sunt in

1 S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 3.
seipsis, et cogitur stare pro esse omnium in exemplari et idea : quia non alter omnia sunt in ipso : et sic nec ut unum sunt, nec ut multa sunt : unum enim et multa sequuntur ens existens in seipso, secundum quod unum simpliciter accepitur individum in se et ab aliis divisum, sic enim opponitur multo. Unde ubi non est nisi secundum esse exemplaris et ideæ, ibi proprie loquendo nec est ut unum, nec ut multa, sed est ut unius et ut multorum. Exemplar enim divinum et unius et multorum est, unum et idem existens, relatione tamen multiplicatum, ut in prehabitis dictum est.

Ad quest. 1. An in quod quaeritur, Secundum quem modum vitae vita accipiatur ibi ?

Dicendum, quod excellenteri modo quam in aliqua creatura. Si tamen per similitudinem ad creaturam accipiatur, tunc sumitur secundum modum vitae intellectualis intellectus practici, cujus forma quœ est in ipso, est principium esse et fieri. Forma autem que est in intellectu speculativo non habet principium ad esse et fieri, sed ad scire tantum : et propter hoc forma que est in intellectu speculativo, non proprie est vita. Et ideo mala non sunt in Deo vita : quia sunt in ipso secundum speculationem tantum, et non secundum operationem. Vita enim dicit motum ad esse : et eo quod Aristoteles dicit, quod « vivere viventibus est esse. »

Ad quest. 2. An in quod ulterior quaeritur, Utrum verius et melius habeat esse aliquid in causa quam in seipso ?


An in quod objectur in contrarium, Ad object. 1 et 2, dicendum quod illa objectio procedit de esse simpliciter, et non de esse hujus : et de tali esse loquitur Dionysius.

Et per hoc solvitur sequens.

MEMBRUM III.

Utrum sit una causa finalis omnium quæ Deus sit ?

Deinde quaeritur, Secundum quam intentionem causa finalis dicitur de Deo ?

Quaeritur ergo primo, Utrum sicut una est causa efficiens omnium quæ est Deus, et una forma exemplaris omnium quæ idem Deus est, ita sit una causa finalis omnium quæ Deus sit ?

Et videtur, quod sic.

1. Docet enim Aristoteles in II prime philosophiae, quod in omni ordine causarum devenitur ad primum. Ergo in finibus devenitur ad ultimum finem, qui primus est in intentione, et qui est finis finium ; et hic unus est.

2. Adhuc, Finis et bonum eadem intentione determinatur. Sed impossibile est non esse ultimum bonum et summum editionis nostræ.
quod in omnibus bonis desideratur: ergo videtur, quod unus sit ultimus finis desideratus ubi omnibus.

3. Adhuc, Docet Aristoteles in II Physicorum, quod naturalia omnia ad finem sunt: et sic finis in omnibus naturalibus movet. Similiter agentia per intellectum nisi stulte agant, agent ad finem. In his etiam est finis in ratione moventis. Similiter in artificialibus omne quod fit, propter aliquod fit. In omni ergo multitudine naturalium, intellectualium, et artificialium, finis est per unam intentionem communem. Dat autem Aristoteles documentum in II prime philosophiae quod "quidquid est in multis per unam communem intentionem in illis, est in uno primo quod est causa omnium aliorum." Ergo necesse est unum esse finem qui finis omnium aliorum sit. Hic autem non potest esse nisi summum bonum, quod est Deus: bonum ergo divinum finis est omnium.

4. Adhuc, Aristoteles in VI prime philosophiae dicit, quod bonum universi quod desideratur ab omnibus, est in uno primo sicut in duce exercitus, quod est bonum ad quod omnia quae in exercitu aliquid agunt, respiciunt. Verbi gratia, illud bonum quod est ducis, est victoria, ad quod respiciens coquinit coquus, ut refectus sit miles pugnans ad victoriam. Ad idem respiciens gladiator facit gladium, ut instrumentum pugnae miles habeat. Ad idem respiciens sellator facit sellam, et aequarum preparat equum, et loricatur illicam. Propter quod dicit Aristoteles in I Ethicorum, quod omnes huissumodi potestia sive artes sub una quadam communem sunt, quae est militaris: quia ad finem illius omnes respiciunt, et propter illum agunt quidquid agunt. A simili ergo cum universitas creaturarum sit universitas una, et mundus sit unus, ut probat Aristoteles in I de Caelo et Mundo, oportet quod unus sit finis uni-

versi, ad quem omnia et singula respiciant per intentionem, et propter quem agant quidquid agunt.

3. Adhuc, Hoc expresse dicit Dionysius in libro de Divinis nominibus, sic: "Omnibus igitur est pulchrum et bonum desiderabile et amabile et diligibile, et propter ipsum et ipsius gratia et minora et meliora convertendo se ad ea amant, et communicative coordinata amant coordinata, et meliora amant minora provisive, et ipsa singula amant seipsa contentive, et omnia pulchrum et bonum desiderantia facient et volunt omnia quaequecumque volent et faciant." Ex his accipitur, quod ultimus finis unus est, et quod ille est ultimum et summum bonum, et quod ad illud respiciendo appetunt et faciunt omnia quaequecumque appetunt et faciunt, et quod illud summum bonum re est idem quod Deus: quia aliter tres causae in unum non coinciderint, sed eae efficacis, formalis, et finalis.

Er quamvis hae veritas sit, tamen obtinet in contrarium logicis rationibus sic:

1. Ex fine determinatur ratio rei: non est una ratio omnium: ergo nec unus finis omnium.

2. Adhuc, Forma est in intentione finis, et a forma accipitur ratio: sed non est una forma omnium. Quia dicit Augustinus in libro LXXXIII Quesionum, quod "alia ratione fit equus, et alia ratione fit homo." Et constat, quod locquitur de primis formis, hoc est de ideis: ergo videtur, quod nec unus finis sit omnium.


1 S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

2 S. Augustinus, Lib. LXXXIII Quesitionum, Quest. 46.

5. Adhuc, Ultimum et optimum bonum est beatitudo, ut dicit Tullius: et videtur, quod non omnia appetunt beatitudinem: non ergo omnia summum bonum.

Solutio. Dicendum, quod sicet Aristoteles, bonum est quod omnia appetunt: et hoc est per se bonum. Et hoc etiam dicit Dionysius in auctoritate prius inducta. Et hoc bonum, licet in se simplex sit et unicum, tamen in effectibus valde multiplex est. Nam sic dicit Augustinus in libro II Confessionum: «Illud per se sufficiens est per se dulce et suave est, per se conservativum ordinis et nature est, per se pulchrum et honestum est, per se perpetuum est, per se divinum et assimilativum Deo est, per se beatificativum est: et omnes has conditiones et proprietates totas simul et in uno perfecte possidet». Proposet quod dicit Boetius in libro III de Consolatione philosophiae, quod «beatitudo est status omnium bonorum aggregatiae perfecta». Et quamvis omnia illa habeat in se et per se, tamen in bonis particularibus quae participant ipsum, non resplendet secundum omnia hoc simul. Secundum enim, ut dicitur in libro de Causis, non est capax omnium bonitatum primi simul. Unde in divitiis non resplendet, nisi secundum sufficientiam quae est umbra quaedam per se sufficientiae, cum divitiis numquam appetentur, nisi tali umbra per se sufficientiae resplendente in ipsis. Per dulcedinem autem resplendet in voluptate: nec voluptas appetetur, nisi talis umbra primae dulcedinis in ipsa resplenderet. Per pulchritudinem autem honestatis resplendet in virtute: nec virtus appetetur, nisi umbra prae pulchritudinis in ipsa resplenderet. Sic etiam per conservationem esse resplendet in his quae esse conservant singulorum, sive inanimatorum, sive animatorum. Et ideo dicit Boetius, quod lapsis appetit esse unum, et similitur alia composita: quia in unitate partium ejus est conservatio ejus: et illa unitio est umbra prae conservantis, quod per se conversativa et unitiva est. Quantum autem ad esse perpetuum sive perpetuans resplendet in generantibus: quia generatio est ad conservationem et perpetuatem speciei: nec appetetur, nisi esset umbra prae et per se perpetuantis. Et sic in omnibus particularibus bonis, quae numquam appetentur, nisi umbra esset per se boni. Unde in omnibus per se bonum ratio est qua quodlibet bonum movet appetitum. Et hoc est quod dicit Augustinus in libro VII de Trinitate: «Bonum hoc et bonum illud: tolle hoc et illud, et videbis bonum omnem bonum». Hoc enim est finis omnium appetitus omnis desiderii, ut dicit Dionysius.

Hic habitus, facile est respondere objectis.

Quod enim in primo obiecitur, quod non sit unus finis omnium, dicendum quod non est unus finis proximus: finis enim proximus est ad quem terminatur actio agentis: sed hoc non impedit, quin sit unus finis ultimus, qui movens est in omnium appetitu et actione.

Ad aliud dicendum, quod finis actionis est forma, et proximus terminus a quo sumitur ratio rei proxima. Ultimus autem finis est finis intentionis: et ille est unus omnium et non determinans actionem, sed quietans omnem appetitu et omne desiderium, ut dicit Dionysius, quod est in simpliciter existentibus secundum naturalum motum et appetitum, in vivis secundum vitæ motum,

1 S. Augustinus, Lib. II Confessionum, cap. 6.

2 Idem, Lib. VII de Trinitate, cap. 3.
in sensitivis secundum rationabile desiderium, in rationabilibus secundum rationabilem voluntatem, in intellectualibus secundum veritatis intellectum.

Ad object. 3. Ad alud dicendum, quod bonum quod omnis boni possidet conditionem, non est nisi Deus. Sed bona particularia quae a singulis appertinent, secundum conditions specialis boni appertinetur, et non sunt Deus. Sed quia non habent rationem movendi desiderium vel appetitum, nisi in quantum sunt umbra et figura et typus per se boni, ideo in omnibus illis per se bonum appetitur quod Deus est: sic enim per se bonum secundum Augustinum est omnis bonum bonum.

Ad object. 4. Ad 4d quod ulterius queritur, Si omnia appetunt illud, jam patet solutio. Constat enim, quod illud unum finis intentionis omnium est: quia in particularibus bonis non stat appetitus, nec quiescit desiderium, nisi secundum quod sunt resplendentia quaedam summi et per se boni. Et ideo dicit Augustinus in libro I de Doctrina Christiana, quod « omnis humana perversitas est in hoc, quod ponit finem ubi finis non est, sicut avarus in divitiis, voluptuosus in voluptate: cum hac particularia bona sint, per quae manuduci debere ad unum sumnum bonum et universale. »

Ad ultimum dicendum, quod licet non appetant beatitudinem in ratione beatitudinis secundum veram et perfectam beatitudinis rationem, appetunt tamen omnia beatitudinem in ratione boni secundum aliquid beatificantis, ut dictum est.
TRACTATUS XIV.

DE HIS QUÆ PER TRANSLATIONEM ET SIMILITUDINEM DE DEO DICUNTUR.

Postquam autem tractatum est de his quæ proprie vel appropriate de divina essentia vel personis ab æterno, vel ex tempore dicuntur, proximum est ut de his tractetur quæ per translationem et similitudinem de Deo dicuntur, scilicet de quibus tractat Magister in libro I Sententiarum, distinct. XXXIV, cap. Praeterea scendum est, ubi dicit, quod in assignatione definitionis nominum inter alia quæ supra diligenter exsecuti sumus, quædam diximus translative et per similitudinem de Deo dici, ut speculum, splendor, character, figura, et hujusmodi. 

Et quia tria sunt quæ transferuntur in divinam prædicationem, ideo tria quæremus, scilicet primo de translatione prædicamentorum.

Secundo, De translatione partium declinabilium orationis.

Et tertio, De translatione corporalium symbolicorum.

QUÆSTIO LVI.

De translatione prædicamentorum, utrum alia prædicamenta a substantia et relatione proprie vel translative de Deo dicantur¹?

Primo ergo quaeritur de translatione prædicamentorum, Utrum alia prædicamenta a substantia et relatione proprie vel translative de Deo dicantur?

Et videtur, quod proprie.

¹ Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. VIII, Art. 31. Tom. XXV hujusce

novæ editionis.
citur. Solus enim Deus facit, et ipse non fit, neque patitur\(^1\). Ergo prædicamentum actionis de Deo propriissime dicitur.

2. Adhuc, Ibidem, Augustinus: «Non participatione magnitudinis Deus magnus est, sed seipso: quia ipse sua est magnitudo. Hoc etiam est de bonitate, et de æternitate, et de omnipotentia Dei dictum, omnibusque prædicamentis quæ de Deo possunt pronunciari, quæ ad seipsum dicuntur non translative aut per similitudinem, sed proprie\(^2\). »

3. Adhuc, Boetius in libro de Trinitate: «Cum dicitur, Deus, substantiam quidem singularem signicare videmur, sed eam quæ sit ultra omnem substantiam: cum vero justus, qualitatem quidem, sed non accidentem, sed eam quæ sit substantia et ultra substantiam: neque alius est quod est et alius est quod justus, sed idem est esse Deo quod justum esse. Item cum dicitur magnus vel maximus, quantitatem quidem significare videmur, sed eam quæ sit ipsa substantialis, qualem esse diximus ultra substantiam. Idem enim est esse Deo, quod magnum esse. »

4. Adhuc, Constat, quod cum Deus dicitur justus, vel bonus, vel sapis, haec mystice de Deo dicitur secundum Dionysium et Damascenum. Quæ autem de Deo mystice dicitur, ut dicit Dionysius, omnia præhabet et eminenter habet in seipso. Quæ autem eminenter habet et præhabet, præriorissime de Deo dicuntur et magis proprie quam de creaturis. Cum ergo justus, bonus, et magnus de creaturis dicuntur proprie, magis proprie de Deo dicuntur.

In contrarium est quod dicit Augustinus in libro V de Trinitate: «Intelligamus Deum quantum possumus sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ presidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem nihilque patientiæm. »

Videtur ergo, cum genus sit in intellectu speciei proprie, et ista cum secundum speciem transferuntur in divinam prædicationem, excludent intellectum generis, quod non proprie sed translative dicuntur de Deo.

Ulterior quæritur, Si omnia prædicamenta transferuntur in divinam prædicationem?

Et videtur, quod non.

1. Dicit enim Boetius in libro de Trinitate: «Situm et passionem in Deo requiri non oportet. »

2. Adhuc, Boetius, Ibidem, «Ad aliquid vere omnino non potest prædicari. »

Ulterior quæritur, Quare Augustinus quæsit.

a divina prædicatione potius excludit genera quam species, et quare potius quasdam species quam alias? Concedit

\(^1\) S. Augustinus, Lib. V de Trinitate, cap. 8.

\(^2\) Ibidem, Ibidem, cap. 10.
enim Deum esse justum et magnum, et negat eum esse album vel nigrum, vel mollem vel durum.

Adhuc, Dicit Augustinus, quod sine qualitate est bonus, et sine quantitate est magnus, et sine ingentia creator, et in creatore intelligitur praedicamentum actionis, et similiter praedicamentum relationis, quare similiter non dicit, sine relatione et actione creator?

Sullo. Dicendum, quod praedicamenta duo, scilicet substantiae et relationis proprie in divinam assumuntur praedicamentem eo modo quo in praebitoris determinatum est, scilicet quod substantia non a subiendo dictur, sed ab eo quod est per se esse, et propter ingentiam esse nullo indigere et ad nihil dependere. Sic enim Deus solus substantia est. Omne enim creatum propter ingentiam esse dependet ad creatorem. Et sic in seipso subsistit Deus, nullo indigens ut sit. Relatio autem, sicut in antehabitis ostensum est, eo modo quo est dependentia principiorum substantiae ad invicem: quae dependentia ipsis principiis substantiae accidentalis non est, est ante intellectum accidentis, et sic in Deo in quo nihil est secundum accidentem, prae dicari potest. Et haec duo praedicamenta proprie de Deo dicuntur. Secundum autem quod relatio consequens est mutabilitate compositi, sic est ex genere accidentis, et consequens quantitatem et qualitatem: et hoc modo non est in Deo. Alia autem praedicamenta, sicut quantitas, et qualitas, in Deo esse non possunt nisi per translationem, et maxime quantitatis: eo quod illa consequitur substantiam ex parte materie, et proprie dicit dimensionem corporalem: quia si Deus dictur magnus, non dictur magnus quantitate molis, sed quantitate virtutis: quantitas autem de mole et virtute æquivoce dictur, cum ratio substantiae sit diversa et solum nomen commune.

Ad primum ergo dicendum, quod praedicamentum actionis dupliciter considerari potest, scilicet secundum quod est ab agente tantum ut est agens, hoc est, secundum quod est actio in patientis. Sic verum est, quod Deus solus proprie facit et agit: quia est agens simplicissimum et purissimum. Potest etiam considerari secundum quod comparatur ad agens et causam actionis in inferioribus in quibus indigentia causa actionis est. Primo modo non est in genere actio, sed ultra genus, et hoc modo convenit Deo propriissime: quia actio ejus est substantia ejus, et actio cadens a ratione actionis ut est accidentis, prae dicat in Deo substantiam ut actionem. Et hoc intelligit Augustinus quando dicit, quod non it, neque patitur. In omni enim actione physica agens patitur: et sic fit, ut dicit Aristoteles, in V Physicorum, quod actio agentis physici sive creati in praedicamento ordinatur: quia, sicut dicitur in Sex principii, «omnis actio in motu, et omnis motus in actione firmatur.»

Ad alium dicendum, quod ea quae dicuntur de qualitate et quantitate, de Deo non proprie, sed translative dicuntur. Quantitas enim et qualitas accidentia nominant sub dependentia ad substantiam quod esse: et hoc modo Deo convenire non possunt. Accidentis enim defectum entis dicit, quod nullum modo Deo convenire potest. Et quod dicit Augustinus, quod Deo dicitur bonum et justum proprie, intelligitur quantum ad mutatam praedicacionem: haec enim in Deo prae dicant substantiam quæ proprie Deo convenit, et non per similitudinem: sed quantum ad modum prædicandi qui communiter importatur in termino, non proprie prædicantur de Deo. Et ideo dicit Boetius, quod cætera mutantur cum in divinam assumuntur praedicacionem.

Per hoc etiam patet solutio ad sequens. Boetius enim non intendit nisi quod quantum ad mutatam prædicationem proprie de Deo dicuntur: quia scilicet idem est proprium quod in Deo et de Deo prædicatur.
Ad 4. Ad alius dicendum, quod sicut dicit Dionysius in libro de Divinis nominibus, participationes omnes eminenter prehabet Deus: quia per essentiam habet et simpliciter et unite et immaterialiter. Participantia autem habent accidentaliter ab alio, materialiter, multipliciter, differenter, et mobiliter. Et ideo quantum ad rem praedicatam proprie me dicuntur de Deo, sed quantum ad modum praedicandi quem habent in participantibus, non praedicantur de Deo nisi transferantur in praedicationem substantiae.

Ad object. Ad id quod objectitur in contrarium, dicendum quod concedendum est. Vult enim Augustinus, quod prædictatio termini est illa quam habet ex natura generis sui: per se enim prædicabile est genus generalissimum, et ex hoc habent subalternum et species quod praedicata sunt et praedicari possunt. Et hoc modo dicit Augustinus: «Intelligamus Deum sine qualitate bonum, et sine quantitate magnum: quia quod bonum et magnum praedicata sunt in divinis, non habent ex suis generibus generalissimis, sed potius ex mutata qualitatis praedicacione et quantitatis in praedicamentum substantiae: Deus enim, cum subjectum esse non possit, ut dicit Boetius, nihil potest de ipso praedicari ut de subjecto. Unde cum quantitas et qualitas prout prima praedicamenta dicuntur, non praedicent nisi de subjecto, de Deo praedicari non possunt proupe: et quod de ipsis de Deo videtur praedicari, non potest nisi secundum mutatum praedicationem. Et hoc est quod dicit Augustinus: «Sine qualitate bonus, et sine quantitate magnus.»


1 S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 11.
2 Psal. lxxix, 2 et xviii, 1; Isa. xxxvii,
3 Psal. ciii, 2.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XIV, QUÆST. 56.

luminis sanctorum refert in seipsum. Ad alius dicendum, quod dictum Boe-
tius fundatur super regulam quamdam in Logicis traditam : « Omne prædicamen-
tum ab esse aliquis sumitur. » Est aut-
em tripex esse, scilicet esse simpliciter, et ab hoc sumitur prædicamentum sub-
stantiae. Et est esse in, et ab hoc sumi-
tur prædicamentum accidentis ut est acci-
dens, ut quantitas et qualitas Et est esse ad, et hoc dupliciter. Est enim esse
ad ita quod ipsum est ad aliiud, et ab hoc
sumitur prædicamentum relationis. Et
est esse ad ab aliquo, quod procedit a
comparatione unius ad alterum : et ab hoc
sumuntur sex prædicamenta, ut ubi, quod
est circumscriptio corporis a loci
circumscriptione procedens. Quando,
quod relinquitur ex adjacentia temporis.
Agere, quod sicut dicit Commentator
super III Physicorum, est quod ex com-
paratione agentis ad patient, in patient
fluit ab agente. Et passio, quæ secun-
dum eumdem est id quod ex compara-
zione ad agens, patientis suscipit ab agen-
te. Et situs, qui nihil aliud est nisi ha-
bitudo et potentia qua se habet positum
in differentia loci in qua positum est.
Et habitus, qui nihil aliud est quam ha-
bitudo qua se habet vestitus ad vesti-
mentum, vel ad vestimentum differentiam,
qua capptatus vel tunicus dicitur. Unde
etiam duas accidentes definitiones ponunt-
tur. Accidentes enim est, ut dicit Aristote-
les in Topicos, quod cum sit in aliquo,
non est in eo velut quaedam pars, et im-
possible est ipsum esse sine eo in quo
est. Porphyrius autem dicit, quod acci-
dens est quod adest et abest praeter sub-
jecti corruptionem. Priori enim modo
dicitur accidentem ab inesse, secundo mo-
do ab adesse, et sic dicitur accidentis quasi
accidentes. Quando erno dicit Boetius,
quod « ad aliquum omnino non prædica-
tur, » non intelligit, quod nullum modo
prædicetur in divinis, sed quod non om-
nino prædicatur ut inhærens vel ens : non
enim prædicatur secundum aliquum quod
addat, minuat, vel mutet, sed secundum
id cujus esse ad alterum sit. Et hoc pro-
prium est in divinis uni soli personæ
convenient, et nihil dicens, quod secun-
dum modum dicendi vel significandi per
esse vel inesse dicit substantiam, quæ so-
rum in divinis omnino, hoc est, univer-
saliter de omnibus personis prædica-
tur.

Ad in quod ulterior quaeritur, dicendum Adquæst. 2.
quod sicut dicit Aristoteles in IX primæ
philosophia, multitudo accidentium re-
ducitur ad substantiam. Dico autem acci-
dentium quæ prædicant inesse, ut quan-
titas, et qualitas. Unde genera illa ipso no-
mine dicunt dependentiam ad substan-
tiam, et per consequens entis defectum :
propter quod excluduntur secundum no-
mina sua a divina prædicatione. Alia au-
tem genera quæ dicunt adesse et non ines-
se, quaedam sunt quæ ipsa nomine nihil
dicunt dependentiae nec imperfectionis,
se potius esse perfectissimum ad quod
alia dependent, sicut actio : et haec a
divina prædicatione non excluduntur,
sed causa quæ est in creatura. In crea-
tura enim causa actionis est indigentia
acti : et ideo causa illorum a creatore
excluditur, et non ipsa res prædicamenti.
Et ideo dicit Augustinus « Deum sine in-
digentia creatorem. » Quaedam autem
inter ea quæ dicunt adesse, ipso nomi-
nec secundum modum significandi prædi-
cant quid corporale, sicut situs et habi-
tus : et haec in Deo non possunt esse
nisi per metaphoram et symbolum, et
similiter habitus. Et ideo dicit Boetius,
quod situm et habitam in Deo requiri
non oportet. Quaedam etiam materialita-
tem dicunt et imperfectionem, et haec a
divina excluduntur prædicatione, Ideo
dicit Augustinus « Deum nihil patientem. »
Regulariter enim verum est, quod
corporalia materialia privationem signi-
ficantia et compositionem et mutationem,
generaliter excluduntur a divina prædic-
tione, nec Deo attribuuntur nisi per me-
taphoram, sicut symbolica de Deo præ-
dicantur, sicut docet Dionysius in Sym-
bolic Arbologia, et in epistola ad Timo-
theum.

Species autem praeclavorum dupliciter sunt. Quaedam enim aliquid per-
fectionis addunt super genus, quod simp-
licitati non repugnat, ut in qualitate
habitum vel dispositio, ut justus, sapiens,
bonus. Et haec per hoc quod addunt su-
per genus, admittatur in divinam pra-
dicationem : propter quod non dicitur
sine sapiencia sapiens, et sine justitia
justus. Quaedam vero id quod addunt
super genus, in modo dicendi per no-
men significant ut corporale materiale,
ut ca quae sunt in tertia vel quarta spe-
cie qualitatis, ut molle, durum, dulce,
amarum, circulare vel angulare : et haec
Deo non conveniunt nisi per metapho-
ram et symbolum.

QUÆSTIO LVII.

Utrum Deo dicta dicant divinam essentiam?

Juxta hoc quaeritur de nominibus
specialibus, quibus nominatur Deus no-
m nibus specierum, maxime praefica-
menti qualitatis, ut justus, virtus, sa-
piens, et sapiencia, et hujusmodi.

1. De quibus ait Dionysius in libro de
Divinis nominibus. Dicit enim : « Ju-
stitia ursus laudatur Deus, sicet om-
nibus secundum dignitatem distribuentes
et commensurationem et pulchritudinem
et bonum ordinationem et ornatum, et
omnes distributiones et ordines segre-
gans, unicaque secundum vere exis-
ten tem justissimam definitionem. » Et ex
hoc accipitur, quod hoc nomen, justus,
cum dicitur, justus Deus, significat di-
vinae essentiam, et connotat retributio-
nes secundum dignitatem.

2. Adhuc, Boetius in libro de Trivi-
tate : « Cum dicitur Deus justus vel bo-
num, predicatur justitia vel bonitas quae
est Dei substantia. »

3. Adhuc, Commune argumentum est,
quod justum et justitia tribus personis
convenient in summa singulariter, et
don pluraliter. Omne autem tale nomen
significant divinam essentiam. Ergo ju-
stus et bonus significant divinam essen-
tiam.

4. Adhuc, Cum dicitur homo justus,
non predicatur justitia nisi quae inest
homini : sed quod in creaturis predicatu-
re secundum inesse, in Deo predicatu-
re secundum esse, ut vult Boetius. Er-
go cum dicitur, Deus justus, predicatur
justitia quae est idem Deo et essentia di-
vina. Ergo justus significant essentiam
divinam.

IN CONTRARIUM hujus est,

1. Quod videtur Damascenus dicere :
« Justum et bonum et sanctum sequun-
tur natura, non ipsam substantiam
ostendunt. »

2. Adhuc, Damascenus, ibidem, « Si

1 Cf. Opp. R. Alberti, Comment. in I Senten-
tiarum, Dist. VIII, Art. 2. Tom. XXV hujusce
nove editionis nostræ.
2 S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus,
cap. 8.
3 S. J. DAMASCENUS, Lib. I de Fide orthodoxa,
cap. 4.
bonum, si justum, si sapiens, si quodcumque dixeris, non naturam Dei dicis, sed ea quae sunt circa naturam. »

**Quest. 1.** Ulterior quæritur, Si connotation effectum in creatura cum dicitur, Deus justus?

Videtur, quod non: quia

1. Cum dicitur homo justus, nihil praedicatur nisi justitia quae est Deus: non enim fit mutation prædicationis nisi qualitatis in substantiam.

2. Adhuc, si connotation effectum, cum ille effectus non sit nisi in creatura quae non est nisi ex tempore, videtur quod hoc nomen, justus, sit de his quae ex tempore Deo conveniunt: et sic Deus ab aeterno non esset justus.

3. Adhuc, cum dicitur, Deus est ens, vel Deus est bonus, non connotation aliqua effectus, licet ens et bonus dicant divinam essentiam supereruentem super omne quod participatur esse et bonum. Ergo a simili cum dicitur Deus justus, licet justus dicat divinam essentiam ut justitiam supereruentem super omne quod participatur justitiam, non propter hoc connotation aliqua effectus.

**Quest. 2.** Ulterior quærit propter hoc quod Deus est in fine simplicitatis, utrum ita dicatur justitia et bonitas sicut justus et bonus?

Et videtur, quod sic:

1. I ad Corinth. 1, 30: Factus est nobis sapientia a Deo, et justitia, et sanctificatio, et redemption.

2. Adhuc, Psal. xxxix, 12: Misericordia tua et veritas tua semper susceperunt me.

⇒« Contra. In contrarium hujus est quod dicit Prepositus, quod quando copulativa conjunctio ponitur inter nomina significativa ut in substantia, exigit diversa supposita quae copulet, et si non inuenit, locutio est incongrua. Sed cum dicitur, Deus est bonitas et justitia, non sunt diversa supposita, sed idem. Ergo copulativa conjunctio non inuenit quod exigit locutio. Ergo est incongrua.

Solutio. Dicendum, quod sicut dicit Augustinus, Deus propter nimirum suam perfectionem uno nomine significari non potest: unde simpliciter innominabilis est, secundum aliquid vero nominabilis, et sic nominatur nominibus omnium prædicatorum, ut prius ostensum est. Sed considerandum est in nominibus, utrum dicant quid generis in habitudine et ordine ad actum. Verbi gratia cum dicitur, Deus est, vel Deus est Deus, per hoc nomen, Deus, et per hoc verbum, est, non dicitur nisi quid generis substantiae absolute. Similiter cum dicitur, Deus magnus, non dicitur nisi quid quantitatis absolute. Cum autem dicitur, Deus est justus vel misericors, justitia vel misericordia habitus sunt perficiences potentiam ad actum determinatum. Justitia enim, ut dicit Plato, est virtus reddens unicuique quod suum est. Misericordia vero est virtus alienas misericias faciens suas in subventione miseriorum. Et in talibus considerandum est, quod dicunt habitudinem ad actum determinatum in tempore, sive ad rem temporalem, ut dicunt habitudinem ad actum in communis in aeternitate vel in tempore. Verbi gratia, justus et misericors sive miserator habitudinem dicunt ad actus in re temporali. Deo enim nunc quam redditor quod suum est in aeternitate, nec subvenitur in miserendo. Cum vero dicitur, Deus est sapiens, vel Deus est bonus, licet sapientia dicat habitudinem ad actum qui est sapere, et bonum dicat habitudinem ad actum qui est se diffundere vel communicare, ut dicit Dionysius, quod bonum est communicativum sive diffusivum sui: tamen quia ab aeterno se sapit Deus, et ab aeterno diffundit sive communicat se Pater secundum deitatem per generationem Filio, et Pater et Filio per processionem Spiritui sancto, non sunt isti actus determinati ad rem temporalem. Regulariter igitur accipiendo est, quod nomina quae significant quid generis, absolute non significant nisi divinam essentiam non connotando effectum.
cum ipsa in creatura. Illa vero nomina quae notant habitudinem in re temporali, significant quidem divinam essentiam, sed ex ipso modo significandi connotant effectum in creatura, ut justus et misericors: et ideo talia ab aeterno Deo non conveniant, nisi secundum habitum et non secundum actum. Illa vero nomina quae significant in habitudine ad actum non determinatum in re temporali, etiam divinam essentiam significant, non connotando effectum in creatura.

Hic habitus, facile est respondere ad objecta.

Ad 1,2,3,et 4. Ad primum ergo dicendum, quod hoc procedit.

Similiter tria sequentia concedenda sunt. Quia cum dicitur, homo justus, predicatur habitus justitiae: et connotatur actus qui est reddere unuicique quod suum est. Et similiter cum dicitur, Deus justus, predicatur justitia quae est essentia Dei, et ex modo significandi connotatur effectus, qui est reddere unuicique, etc.

Ad object. 1. Ad in quod objectur in contrarium, dicendum quod dictum Damasceni intelligitur quantum ad communem intentionem importataque per nomen et in creaturam et in creaturis: sic enim verum est, quod nomina sumpta a specialibus predicamentorum accidentibus, ut quantitatis, et qualitatis, non dicunt naturam sive substantiam, sed dicunt id quod sequitur, et est in substantia: hoc tamen in Deo est substantia propter in differentiationem simplicitatis: quia ipse est quidquid habet, et nihil est in Deo per accidentes, excepto quod Pater habet Filium et non est Filius, Pater et Filius habent Spiritum sanctum et non sunt Spiritus sanctus: hae enim relative dicuntur, et non secundum substantiam.

Ad object. 2. Per inde patet solutio ad sequens: quia in codem sensum dictum est.

Ad quenst. 1. Ad 1. An in quod ulterior objectur, jam patet solutio: quia cum dicitur, Deus justus, et cum dicitur, homo justus, licet principale predicatum sit justitia quae est inherens homini cum dicitur, homo justus: et quae est essentia divina cum dicitur, Deus justus: tamen ex modo significandi per nomen quod significat in habitudine ad actum, cum principali significato connotatur effectus.

Ad sequens patet solutio per antedicta: ab aeterno enim habitus justus est, sed distributiones et ornatus non reddit unuicique secundum actum nisi ex tempore.

Ad sequens patet solutio per dicta. Enim et bonum non sunt similia nomina justo. Ens enim non dicit habitudinem ad actum: bonum autem licet dicat habitudinem ad actum, tamen ille actus non est determinatus ad rem temporalem.

Ad in quod ulterior sequitur, dicendum quod secundum Dionysium, omnis processionis quae est a Deo, secundum divinas bonitates in Deo est ut participatio, et non ut participatio: et quod in Deo est, Deus est. Unde ipse est sua bonitas simplex et per se, et secundum se bonitas, et similiter est de sapientia, justitia, et de omnibus aliis bonitatibus, quibus manifestatur in creatura participante bonitate ipsius processio luminis a Patre luminum, ut dicitur, Jacobi 1, 17: Omne datum optimum et omne donum perfectum desaturas est, descendens a Patre luminum. Et quamvis sit sic Deus justus et misericors, et justitia et misericordia: tamen, sicut dicit Præpositivus, nomen quod significat in adjacentia, ut justus et misericors et sapiens, ex modo significandi plus accedit ad compositionem et ad concreationem: et nomen quod significat in substantiab, ut justitia et bonitas, ex modo significandi plus accedit ad simplicitatem. Propter quod cum copula ponitur in divinis inter nomina significantia in adjacentia, copulatur ibi diversitas effectuum connotatorum. Propter quod etiam tales locutiones congrue determinatur adverbii
notantibus intentionem formae in subjecto. Unde dicitur: *Dulcis et rectus Dominus* \(^1\), et valde dulcis et valde rectus. Cum autem ponitur copulatio inter nominem significantia in subsistentia, ut cum dicitur Deus misericordia et veritas, vel bonitas et justitia, copulativa conjunctio copulare quaerit diversa supposita, quae in divina praedicatione non invenit: idem enim est suppositum bonitatis et justitiae: et ideo minus propriae sunt tales locutiones, cum dicitur, *Deus justitia et bonitas*: nec tamen sunt incongruae vel false: copulat enim conjunctio diversum modum significandi.

Sicut enim diximus, quoniam Deus significatur secundum aliquid et non simpliciter, multis modis, et non uno modo oportet eum significari: et quia talia nomina non significant in adjecutia, ideo tales locutiones non recipiunt adversaria notantia intentionem formae in subjecto. Unde quamvis dicatur Deus valde dulcis, non tamen dicatur valde dulcedo: et quamvis dicatur multus, rectus, non tamen dicatur multitudo, rectitudo.

Et per hoc patet solutio ad objectum in contrarium et ad totum.

**QUÆSTIO LVIII.**

De translatione partium declinabilium in divinam praedicationem.

Deinde quaeritur de translatione partium declinabilium orationis in divinam praedicationem.

Et quaeruntur duo, seilicet de translatione nominis, pronominis, verbi, et participii.

Et secundo, De hoc nomine: *Ego sum qui sum*.

**MEMBRUM 1.**

*De translatione nominis, pronominis, verbi, et participii in divinam praedicationem.*

---

\(^1\) Primo ergo quaeritur de translatione nominis in divinam praedicationem.

\(^1\) Psal. xxiv, 8.

**Videtur enim, quod transumi non possit.**

1. Dicitur enim in libro de *Regulis fidei*: « Omne nomen datum a forma, in divinam praedicationem sumptum cadit a forma. » Cum ergo omne nomen significet formam, ut dicit Boetius et Grammaticus, qui dicit, quod nomen significat substantiam cum qualitate, et cadens ab illa, cadit a significacione propria, videtur quod nomen in divina praedicatione nihil significet, et sic non potest transumi in divinam praedicationem.

2. Adhuc, Dionysius in *Mystica theologia* dicit, quod « in Deo oportet affirmare omnium praedicationes, et omnes potentius negare. » Videtur, quod quid-quid aliquo nomine praedicatur de divinis, quod hoc potentius negatur quam ponatur: et sic videtur, quod nomen

\(^2\) Exod. iii, 14.
prædicatum de divinis nihil significet.

3. Adhuc, Si nomen in divina prædicatione cadit a forma, cum forma ejus sit qualitas cum qua significat substantiam, videtur quod non retinet nisi substantiam meram: et sic videtur, quod cadat in rationem pronominis et quasi pronominetur: et ulterior videtur, quod divina essentia magis proprie significetur per pronomens quam per nomen.

Sed contra. In contrarium hujus est, quod

1. Sicut dicit Grammaticus, proprium est pronominis pro proprio nomine ponit, et certas significare personas: et videtur, quod sic essentia divina pronomine significari non potest.

2. Adhuc, Constat quod Deus ad sensum demonstrari non potest, nec etiam ad veri nominis intellectum, non enim habemus nomen quod veri nominis intellectum dicat quid est Deus, qualis vel quantus: et sic nec ad intellectum, nec ad sensum demonstrari potest.


Quest. 2. Adhuc, Pronomen possessivum cum discretionem notet inter possidentem et possessum, et nulla discretion sit inter Deum possidentem et sua possessa essentialia: cum enim dicitur, Deus est substantia sua, vel sapientia sua, non est discretio inter possidentem et possessum: videtur, quod possessiva pronomina in divinam prædicacionem ad significandum essentiam sumi non possint: et si sumuntur, hoc non erit nisi respectu creaturæ, sicut dicitur in Psalmopo XLI, 12: Deus est orbit terre, et plenitudo ejus.

Ulterior quæritur, Utrum divina Quæst. 4. essentia apte possit significari per pronomina masculini et femininis generis substantivata sed subinterpretam esse articulam.

Et videtur, quod sic.

1. Hæc enim est vera, sicut superius habitum est, Deus est, et ille est trinitas: et constat, quod iste terminus, Deus, supponit pro essentia: et cæd ratione hoc relativum, ille, cum tamen sit masculini generis.

2. Adhuc, Hoc dicitur in hymno:

Sit salus illi, decus, atque virtus,
Qui supra cæli solio coruscans,
Totius mundi seriem gubernat
Trinus, et unus.

Ergo relinquitur pro essentia: et sic pronomens masculini generis substantivatum potest supponere essentiam.

In contrarium est, quod secundum sed hoc hæc esset vera, ille qui est Pater, est Filius: quia hoc pronomens, ille, supponeret pro essentia: et esset sensus, ille Deus qui essentialiter Pater est, est Filius: et hoc verum est. Cum ergo hæc sit falsa et haeretica ille qui est Pater, est Filius: et causa falsitatis nullæ sit, nisi quia per pronomens ma-

Breviarum Romanum ex decreto SS. Concilii Tridentini restitutum, etc., sic habet in communi Confessorem:

Sit salus illi, decus, atque virtus,
Qui super cæli solio coruscans,
Totius mundi seriem gubernat
Trinus, et unus.
sculini generis substantivatum non potest supponi essentia: videtur, quod per pronomem masculini generis vel feminini substantia divina supponi non potest.

1. Si significant essentiam, videtur falsum esse quod dicitur, Joan. x, 30: *Ego et Pater unum sumus*. Quae enim significant essentiam, de pluribus dicuntur singulariter et non pluraliter, ut dicit Boetius. Idem est de hoc, Joan. xiv, 23: *Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus*. Adventus enim ille per gradiam est, quae constat, quod essentia est: quia unus est effectus trium, sicut una est essentia trium.

2. Eadem est omnino quæstio de isto Genesis, i, 26: *Faciamus hominem*. Hoc enim est verbum Patris ad Filium et Spiritum sanctum: et facere est essentialis actus, et sicut una est essentia trium, sic unus essentialis actus trium: et sic videtur, quod debet dici non pluraliter, sed singulariter, Faciam hominem.

SOLUTIO. Dicendum ad primum, quod nomina transsum possunt in divinam praedicacionem: sed duo sunt attendenda in significationem nominis, scilicet significationum, et modus significandi. Et quantum ad significatum, in mysticiis nominibus nomen magis proprium dicitur de Deo quam de creaturis: magis enim proprium est, quod Deus est sapient, quam quod homo est sapiens: quia magis proprium dicta sapientia sapiens est Deus, quam homo. Similiter est cum dicitur, Deus est essentia vel substantia: et similiter est de omni nomine quod essentiam divinam significat secundum heati Dionysii doctrinam. Si autem attendatur modus significandi, cum nullum nomen habeatur quo significetur quid sit Deus, vel qualis, vel quantus, eo quod dicit Philosophus in libro de Causis, quod prima causa non nominatur nisi ab effectibus suis qui sunt ab ipsa, et est innominabilis per seipsam: sic nomen translatum in divinam praedicacionem, proprietatem suam retinere non potest: sed cum significet substantiam cum qualitate, et qualitas sit forma a qua imponitur et a qua dicitur nomen, sic cadit a forma quam designat nomen impositum ab affectu, et negatur haec forma ab ipso, et ponitur supereminentia illius in infinitum. Verbi gratia, Deus est substantia, non substantia secundum quod designatur per nomen, sed eminenter super omnem substantiam existens. Similiter est cum dicitur, Deus est substantia, vel essentia, vel sapientia, vel virtus, et sic de alis: et hoc est quod dicitur, Judicem, xix, 18: *Cur quæris nomen meum quod est mirabile?* Quod sic exponit Dionysius in libro de Divinis nominibus, quod hoc quod dicitur, *Cur quæris?* reprehensio est: quia quasivit nomen ejus qui innominabilis est, quod fuit indiscretè quaerere. Hoc autem quod dicit, *Quod est mirabile*, inuit quod omne nomen dictum de Deo in admirabilis supereminentia ponitur et infinita supra modum quo dicitur et designatur per nomen.

PER IDEM patet solutio ad dictum Dionysii.

AD ALIUD dicendum, quod nomen non cadit simpliciter a forma, sed cadit a forma secundum quod designatur per nomen quantum ad modum significandi, et ita non pronominatur, ita quod pronomen efficiatur. Et quod dicitur, quod substantiam meram significat, intelligitur quod mere significat illud quod in substantia designatum per nomen, mera substantia nominis est, sine proprietatibus et formis quibus designatur per no-

1 Cf. Genesis, xxxii, 29.
2 Cf. S. Dionisius, Lib. de Divinis nominibus.
men quantum ad modum significandi. Unde cum dicitur, Deus est essentia merar, essentia significatur. Et similiter cum dicitur, Deus est substantia vel sapientia vel justitia, significatur mera substantia, mera sapientia, mera justitia.


Similiter ad intellectum est duplex demonstratio. Una quae est ad intellectum qui de re acceptur secundum quod significatur per nomen rei demonstratae. Et sic non demonstratur Deus ad intellectum. Secunda est ad intellectum fide juvatum et illuminatum. Et hoc modo demonstratur Deus per pronomen demonstrativum.

Ad object. 3. An in quod objectur de relatione, dicendum quod non. Refert enim accidens situs inventum ipsum, nec plus exigat realitatum pronomen: et jam habitum est, quod nomen non simpliciter cadit a forma rei significatæ, licet cadat a modo formæ qui significatür per nomen.

Ad quod quieritur de possessivis, quod si pronomina propriissime et strictissime surnentur, tunc procederet objectio: sed quia a Grammatico plus attenditur modus quam res, propter hoc omne quocumque modo habitum ab aliquo, possessor est: habet autem substantiam ut quod est, essentiam ut qua est, sapientiam ut qua sapit, potentiam ut qua potest, voluntatem ut qua vult: ideo in designationibus talium pronominibus utimur possessivis. Sicut illud est Joannis, vi. 16: Mea doctrina non est mea. Et in multis aliis locis. Genes. i. 26: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Et in talibus licet non sit discretio realis inter habentem et habitum, tamen quantum ad modum significandi discretio est: aliter enim designatur habens, et aliter habitum: et talis discretio modi sufficit ad locutionem grammaticam.

Ad quod quod ulterior quieritur de masculinis et femininis pronominibus substantivatis, sine praedico videtur dicendum, quod per talia pronomina non apte significatur divina essentia, sicut probatum est per deductionem ad inconvenientes. Pronomina enim talia substantivata substantiam significant quod est hypostasis, et circa illam ponunt discretionem pronominalem, quae est singularitas et incommunicabilitas: et haec nullo modo essentiae divinae conveniunt: unde talibus pronominibus apte significari non potest: et si inventur in auctoritate, exponenda sunt, quod teneantur adjective, quorum suppositio et significatio determinanda est per substantiam, sicut in Psalmó xxxix, 14: Complaceat tibi, Domine: Glossa determinat: « uni Deo. » Et, Isa. lxxv, 1: Ecce ego
ad gentes quae non cogoverunt me, 

Ad 1. 

Faciamus hominem: hoc enim verbum faciamus, copulat facere ut est actus egredientis de substantia quae est hypostasis: et cum plurica sint hypostases, necessae est, quod pluraliter consignificetur actus ut est egredientis de ipsis: quia sicut dicit Hilarius in libro VII de Trinitate: « Professio consortium tollit singularis et solitarii intelligentiam. » Quia tamen una est essentia qua agunt tres et faciunt, ideo subjungitur, ad imaginem et similitudinem singulariter.

MEMBRUM II.

De hoc nomine, Ego sum qui sum, utrum sit nomen essentiale vel personale?

Secundo queritur de hoc nomine, Ego sum qui sum, de quo queritur, Utrum sit essentiale nomen, vel personale?

Videtur enim, quod sit essentiale:

1. Ex his quae dicuntur in libro I Sententiarum, distinct. VIII, et ex verbis Augustini, et et ex verbis Hieronymi. Dicit enim Augustinus in libro V de Trinitate: « Sicut ab eo quod est sapere dicitur sapientia, ita ab eo quod est esse dicitur essentia. Et quis magis est quam ille qui dixit famulo suo Moysi, Exod. 11, V: Ego sum qui sum: et, Sic dices filiis Israel: Qui est, misit me ad vos. »

2. Adhuc, Damascenus: « Principalius horum nominum quae de Deo dicuntur, est, Qui est, sicut ipse loquens in oraculo Moysi ait: Qui est, misit me ad vos, totum comprehensendis in seipso ve-
lut quoddam pelagus substantiae infinitum et indeterminatum."

3. Adhuc, Moyse cum audivit hunc sermonem, Ego sum qui sum, ex ipso sermone non intellexit plus unam personam quam aliam: et hoc non potuit esse, nisi intelligeret de essentia divina, quae ut loquens ibi inducebatur.

4. Adhuc, Dionysius in libro de Divinis nominibus: "Si non de tota aiunt divinitate landari, cum dicitur, Ego sum qui sum: et, Quis est, misit me ad vos: sed per unam partem circumcrescibere connectur, quomodo audient: Quis est, et qui erat, et qui venturus est, omnipo-tens?"

Ex omnibus his concluditur, quod est nomen essentiale.

Sed contra. In contrario tamen hujus est quod dicitur, Isa. lxv, 1: Ecce ego, ecce ego ad gentem quae non invocabat nomen meum. Ibi Glossa: "Filius loquitur qui, Exod. iii, 14, dixit Moysi: Ego sum qui sum."

Solutio. Satis bene responsum est ad hoc ab antiquis, Præposito scilicet, Gulielm, et Alexandro. Dicebant enim, quod hoc nomen, Qui, potest accipi ut nomen infinitum et indeterminatum, vel potes accipi ut relativum. Si accipitur ut infinitum, dicit pelagus substantiae infinitum: essentialitatem enim divinam dicit non determinatom in supposito, et sic quasi in pelago infinito. Si autem accipitur relative, adhuc potest accipi duobus modis, scilicet adjectivo secundum quod determinatur antecedente quo refert, et hoc est Deus, quod nomen substantialia est: sic enim praemisit: Deus patrum rectorum misit me ad vos. Si dixerint mihi: Quod est nomen ejus?... Ait: Si dies filius Israel: Qui est, misit me ad vos. Et sic sensus est: Qui est Deus vera essentialitate, misit me ad vos. Et sic adhuc nomen est essentialia toti trinitati conveniens. Si autem accipitur substantive, et intelligitur per subintellectum articulum substantiavari, dicebant, quod personale est. Articulus enim discretionem notat, et ad notitiam discretam faciendam inventus est. Et quia historia ista singulariter significat redemptionem generis humani, qui per Filium facta est, ideo dicit Glossa super Isaiam, quod Filius loquitur: sic enim appropriate potius quam proprietate trahitur ad standum pro Filio.

Prime ergo auctoritates Augustini et Damasceni loquantur de hoc nomine, Qui, prout est nomen infinitum: et in hoc sensu loquitur auctoritas Dionysii.

Ad aliud dicendum, quod Moyse si intellexit hoc nomen, Qui, ut infinitum, non intellexit unam personam plus quam aliam. Si autem intellexit ut relativum ejus quod praecessit: tunc adhuc duplex potuit esse intellectus, scilicet secundum quod simpliciter refert antecedens vel appropriatum per orationem historiae, qua appropriatur hoc nomen, Deus: et quod est commune et essentiale ad personam Filii, et sic intellexit unam personam plus quam aliam. Sed tamen secundum quod simpliciter refert antecedens, de tota trinitate intelligitur secundum Dionysium.

Et si objiciatur in sensu quo Præpositivus obiicit, qui est Pater, qui est Filius, qui est Spiritus sanctus: ergo ille qui est Pater, est Filius et Spiritus sanctus: patet, quod non valet processus. In praemissis enim accipitur hoc nomen Qui, infinite, in conclusione autem relative: et sic incidit fallacia figuræ dictionis ex mutata suppositione.

Cetera de hoc nomine, Qui est, in praebitis dicta sunt in quæstione de essentialitate divina. Secundum Dionysium tamen essentialia divina dupliciter

1 S. J. DAMASCENUS, Lib. I de Fide orthodoxa, cap. 12.
2 S. DIONYSIUS, Lib. de Divinis nominibus, cap. 5.
3 Apocal. 1, 8.
4 Exod. iii, 13 et 14.
consideratur, in se silicet prout est pelagus infinitae essentialitatis: et sic proprium nomen ejus est, Qui est. Considerator etiam ut causa diffundens esse: et sic primum nomen quo innotescit nobis, est bonum: bonum enim diffusivum est esse: et hoc modo Dionysius bonum ordinat ante ens: cum tamen si intentiones utriusque simplices accipiantur, intentio entis est ante intentionem boni.

QUÆSTIO LIX.

De translatione corporalium symbolicorum in divinam praedicationem.

Deinde quaeritur de translatione corporalium symbolicorum. De quibus ait Magister in libro I Sententiarum, distinct. XXXII, de quibus breve tradit documentum, silicet ut ratione similitudinis considerata ex causis dicendi, dictorum sumant intell civilizationem silicet Catholicam.

De his ergo quatuor quaerenda sunt, quorum primum est, Qualiter haec in divinam transumanturn praedicationem?

Secundum, Utrum haec et alia de quibus dictum est, affirmativa vere praedicentur de Deo?

Tertium, De nominibus privativis.

Quarto, Utrum omnia nomina quocumque modo dicta de Deo, differant ratione et nomine, vel nomine solo?

MEMBRUM I.

Qualiter haec in divinam praedicationem transerantur, cum dicitur Deus lapis, vel fortis, vel vitis, vel aliquid hujusmodi?

Primo ergo quaeritur, Qualiter haec in

divinam transferantur praedicationem, ut cum Deus dicitur lapis, vel fortis, vel vitis, vel aliquid hujusmodi?

Et videtur, quod non debeant transerri: quia

1. Jam antehabitum est, quod corporalia privativa materialia excluduntur a divina praedicatione: talia autem corporalia sunt materialia et mutabilia: ergo ista nihil nominant in Deo: nomen autem vanum est quod nihil nominat in eo cujus est nomen: haec igitur nomina vana sunt in divinam praedicationem translata.

2. Si quis dicit, quod per similitudines proprietatum translatio fit, et non secundum rem. In contraestium, quod non sunt similes proprietates corporalium et spiritualium, et Dei et creaturar: et sic per proprietates translatio fieri non potest.

3. Adhuc, Cum lapis dicitur solidus, et veritas solida, et Deus solidus et immobilitis, solidum hinc inde dicitur aequivoce, cum nomen solum commune sit et ratio substantiae diversa secundum illud nomen, et est aequovocum secundum Boetium casu et fortuna. In taliter

* Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXIV, Art. 6. Tom. XXVI hu-

jusce nova editionis.
autem aequipicious quod convenit uni, non convenit alteri secundum rem. Videtur ergo, quod per talium proprietates in talibus non potest fieri translatio.


Solutio. Dicendum ad hoc, sicut dicit Dionysius, quod per dissimiles similitudines fit translatio symbolicorum, hoc est, per dissimilium dissimiles, et hoc non potest esse, nisi quando res comparatae dissimiles sunt, et proprietates earum dissimiles. Est tamen similitudo proportionis ex hoc, quod res una sub proprietate sua proportionatur ad aliquid, et ad idem specie vel genere proportionatur res alia sub alia proprietate secundum camdem analogiam, sicut ad firmatatem lapsis habet se duritia: veritas autem ad camdem cohaerentiam firmatatem non duritia habet se, sed veri ratione: Deus autem aterritat et immutabilitate. Et ex illa proportione dissimilium dissimili habitudine fit translatio nominis, et dicitur Deus lapsis. Psal. cxviii, 22: Lapidem quem reprobaverunt zealizantes, hic factus est in caput anguli. Et dicitur veritas lapsis. Matth. xvi, 18: Super hanc petram zealizabo Ecclesiam meam. Et vocat petram solidam confessionem veritatis, quam Petro Pater revelavit, et non caro et sanguis.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod hoc argumentum non probat, nisi quod cor-

1 S. Dionysius, Lib. de Coelesti hierarchia, cap. 1.
MEMBRUM II.

Utrum nomina symbolica affirmativa vere predicentur de Deo?

Sed contra. In contrarium est quod dicit Dionysius in libro de Divinis nominibus, quod

Deus vere dicitur bonus. Et, Marc. x, 18: Nemo bonus, nisi solus Deus. Et vere dicitur vita, ut dicit Dionysius, et sapientia et virtus. Et haec omnia affirmativa dicuntur de Deo.

Solutio. Dicendum, quod in omnibus affirmativis quae de Deo dicuntur, duo consideranda sunt, scilicet modus essendi qui est in significato nominis, et modus dicendi per nomen. Si consideretur modus essendi, cum nomina ista, ut dicit Dionysius in libro de Divinis nominibus, sint praeantissimorum bonitatum, quas omnes praehabet et eminenter habet divina essentia, quae causa est omnium bonitatum, et habet eas simpliciter et unice et immaterialiter: et haec bonitates sunt, ut dicit Anselmus in Prosoloiao, quas cui-libet tam creatori quam creatura melius est esse quam non esse, ut essentia, substantia, vita, intellectus, sapientem esse, bonum esse, virtuosum esse, perfectum esse, ens esse, unum esse, verum esse, et sic de alius hujusmodi: haec enim omnia unicuique melius est esse quam non esse. Si, inquam, talia secundum modum essendi consideretur, per prius et verissime dicuntur de Deo; et per posterior secundum analogiam participationis uniuscujusque dicuntur de creaturis.

Si autem consideretur secundum modum dicendi per nomen, tune, sicut dicit Boetius, nomina imposita sunt secundum nostras cognitiones, et (sic dict Damascenus) cognitiones nostrae sunt de rebus quae secundum principia sua essendi cognoscuntur a nobis: tune id quod est super omnem cognitionem et super omne quod est in infinitum eminens, non dicitur nec nominatur a no-

4 Cf. Opp. B. Alberti, Comment. in I Sententiarum, Dist. VIII, Art. 29. Tom. XXV hujusce novae editionis.
5 S. Dionysius, Lib. de Cælesti hierarchia, cap. 2.
6 S. J. Damascenus, Lib. I de Fide orthodoxa, cap. 4.
7 S. Dionysius, In Mystica theologia, cap. 1.
8 Ioel. Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.
10 Ioel. Ibidem, cap. 5.
11 S. Anselmus, In Prosoloiao, cap. 5.
bis, nisi per suos effectus partcipatos secundum aliquid, et dicitur in libro de Causis, quod causa prima inominabilis est, et non deficient linguae a narratio ne ejus, nisi per excellentiam esse ipsius. Et sic verum est, quod quidquid affirmative predicatur de Deo, magis proprie negatur: quia illo modo quod dicitur per nomen, Deo non convenit, sed magis eminenter quam nomen significare possit.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod haec est causa quare Dionysius dicit, quod "affirmationes sunt incompactae": quia significatum nominis Deo non convenit sub modo quo dicitur per nomen. Alia tamen est causa quae in antehabitis dicta est, scilicet quae praedicatum in divinis est subjectum in affirmativis propositionibus, et per identitatem conjungitur ei, et non per compositionem mediam: et quia in affirmativis realiter non potest esse compositio quae compactam non natat, ideo dicit affirmationes incompactas esse, et negationes veras: eo quod in negativis nihil negatur, nisi compositio unius ad alterum, hoc est, predicati ad subjectum.

Ad 2. Ad alnum dicendum, quod Damascenus loquitur quantum ad modum dicendi per nomen, et non quantum ad modum essendi: et ideo exponitur sic tales propositiones, Deus est substantia, hoc est, non est substantia secundum quod substantia significatur per nomen, sed secundum esse eminenter est super omnem substantiam.

Ad 3. Ad alnum dicendum, quod cum Dionysius dicit, quod omnium affirmationes sive positiones affirmantur de Deo, per signum distributivum quod neutraliter summitur et substantivatur, intelligi participatas bonitates omnium quae divinum participant bonitatem. Hae enim, ut dictum est, omnes praexistunt et eminenter existunt in essentia divina, quae est omnium causa secundum modum essendi. Et quando dicit, quod "oportet eas omnes potius negare": vel, ut dicit alia translatio, verius: intendit quod negantur "secundum quod significatur" per nomen: et ideo etiam dicit, quod negationes non sunt opposita affirmationibus, quia in diverso sensu sunt affirmationes et negationes, et ideo non contradicunt. Si enim dicam, quod Deus est substantia secundum modum essendi, est enim praestantissimum ens per se existens, nullo indigens ad hoc ut sit: et si dicam, Deus non est substantia secundum quod ab actu substandi significatur per nomen: eo quod dicit Boetius in libro de Trinitate: "Deus substantia esse non potest": istae propositiones ambae sunt verae, et in nullo contradicunt.

Ad in quod objectionur in contrarium, Ad alnum dicendum quod omnia illa dicuntur vere de Deo secundum modum essendi, ut dictum est.

MEMBRUM III.

De nominibus privativis, utrum prae dicentur de Deo?

Tertio. Quaeritur de nominibus privativis. Hae enim, ut dicit Damascenus in libro I de Fide orthodoxa, non quid est Deus ostendunt, sed quid non est. Sed ostendens quid non est, nullam notitiam facit de Deo cujus est nomen. Cum ergo nomen inventum sit causa notitiae facienda de re, videtur quod nomen privativum cassum et vanum sit de Deo dictum.


2 S. J. DAMASCENUS, Lib. I de Fide orthodoxa, cap. 4.
2. Adhuc, Damascenus : « Incorpo-
reum, incorruptibile, immensum, increa-
tum, et cetera huysmodi, non quid est
Deus significant, sed quid non est.
Oportet autem aliucujus substantiam di-
centi, quid est nuniare, non quid non
est. In Deo autem quid est di cere im-
possibile est, familiarius autem ex omni
ablatione facere sermonem. » Ergo fa-
miliarius et verius est et magis pro-
prium negativis Deus nominare quam
affirmativis.

Sed contra hoc est quod in prece-
denti membro expositum est, ubi proba-
tum est, quod quantum ad modum es-
sendi positiones sive affirmationes per
prius Deo conventiui.

Solutio. Sicut dicit Dionysius in li-
бро de Mystica theologia 1, et affirmati-
vis et privativis nominibus laudatur, hoc
est, laudabiliter nominatur Deus : con-
trario tamen ordine. In affirmativis enim
a praestantissimis inchoandum est, et
sic descendendum ad minus prastentes.
Hujus causa est, quia in affirmativis
que notitiam faciunt rei, a cognitiori-
bus inchoamus, et sic descendendo ve-
nimus ad minus cognita. Verbi gratia,
dicimus, quod Deus est vita et bonitas
et sapientia : et dicimus, quod est aer
sive spiritus, et quod est petra : Deus
enim magis proprie est bonitas quam
aer vel petra. In negativis sive privati-
vis inchoamus a remotioribus a Deo, et
sic ascendimus ad propinquiora, ut quod
non est petra, quod non est lux, quod
non est animus, quod non est intellec-
tus, quod non est vita, quod non est
substantia, quod non est essentia : ma-
gis enim removetur a Deo quod sit pe-
tra, quam quod sit essentia : et quod
maxime remotum est, negare magis
convenit, et negationis primum obiin t
locum. Dicit enim Aristoteles in V pri-
mæ philosophiar, quod non tam men-
titur, qui dicit duo esse quinque, quam
ille qui dicit duo esse decem. Causa au-
tem quare et ex affirmativis et ex prin-
vavis Deus nominatur, est, scilicet ut ex
multiis et ex affirmativis et negativis re-
velate cognoscamus illam ignorantiam
(hoc est, ex se ignotum Deum) ab omni-
bus cognitis in omnibus existentibus cir-
cumvelatam, et supersubstantialem ill-
am videamus caliginem et ab omni lu-
mine in existentibus occultatam 2. Sen-
sus est, quod essentia divina quae est in
se incognoscibilis et incomprehensibilis
per quid est, et ideo in ignorantia est et
in caligine quod nos, et mystice signi-
ficatur in bonitatibus participatis crea-
turarum, si debeat cognosci a nobis ali-
quo modo, oportet nos mendicare cog-
nitionem ejus ab omnibus quae vel posi-
tive vel privative dicuntur de Deo. Ac-
tuum, xvi, 23 : Præteriens enim, et vi-
dens simulacra vestra, inveni et aram in
qua scriptum erat : Ignoto Deo. Isa.
xlv, 15 : Vere tu es Deus absconditus.
Hæc ergo est causa quare a multis no-
minibus oportet divinam notitiam men-
dicare.

Ad primum ergo dicendum, quod no-
men negativum sive privativum per se
nullam facit notitiam de re, sed per ac-
cidents, in quantum scilicet relinquit op-
positum. Verbi gratia cum dicitur Deus
increatus, non quaeritur Deus in genere
creatorum : et relinquitur, quod sit in
genere aeternorum. Et cum dicitur incor-
poreus, non quaeritur in genere cor-
poreorum : et relinquitur, quod sit in
genere spiritualium. Et cum dicitur non
substantia, ostenditur quod nullum sub-
jectum est, sed est ens eminens, et sub-
jectum fieri non potest. Similiter cum
dicitur incompenus vel simplex, osten-
ditur quod nulla compositio cadit in
Deum nec componibilibas, sicut materia
et forma componibilia sunt, licet non
sint composita : et relinquitur, quod sit

1 S. Dionysius, De mystica theologiar, cap.
3.

2 Idem, ibidem, cap. 2.
in fine simplicitatis. Causatur enim negatio ex affirmatione propter oppositionem predicati quod subjecto convenit, et relinquitur negatio propter predicati quod subjecto non convenit. Ut si quaeratur, quare homo non est asinus? Respondetur, quod homo est homo: et homo et asinus sunt oppositorum differentiarum. Et hoc modo negatio aliquam de re factum notitiam.

Ad 2. Ad dictum Damasceni dicendum, quod in definibilius sive per definitionem scibilibus si debet notificari res, oportet quod ital per quid est dicentia, et non per quid non est. In primis autem simplicitatis hae via impossibilis est: prima enim simplicissima nec definientia, nec definitionem habent. Et quia Deus in fine simplicitatis est et primum est, et talia notificari non possunt nisi per privationem et negationem, ideo dicit Damascenus, quod quoad hoc familiaris est in talibus ab ouni ablatione facere sermone. Nilominus tamen non removetur, quin de talibus multa quantum ad modum essendi verius dicatur affirmativa, ut paulo ante ostensum est.

Et hoc est quod probat objectio quae fuit in contrarium.

MEMBRUM IV.

Utrum omnia nomina quocumque modo dicit Deo, differunt nomine et ratione, vel nomine solo 1?

Quaero quaeritur, Utrum omnia nomina quocumque modo dicit Deo, differunt nomine et ratione, vel nomine solo?

Et in hoc primo quaeritur, Unde venit tanta multitudine nominum sive attributorum?

1. Cum enim divina essentia simplex sit et in fine simplicitatis, et simplex non est designabile nisi uno modo, et hoc privative, scilicet cui pars vel compositio non est, videtur quod divina essentia non debet habere nisi unum nomen, et hoc privativum sive negativum.

2. Adhuc, Cum dicit Boetius in libro de Trinitate, quod divina essentia sive est forma, sive materia, videtur quod non sit nominabilis nisi nominibus abstractis, ut virtus, sapientia, justitia: et non talibus nominibus ut sapiens, justus, et huicmodi.

3. Adhuc, Cum ut dicitur in libro de Causis, non nominetur prima causa nisi a suis causatis secundis, et nomina illorum non sint ei propria, videtur quod numquam nominetur nomine proprio: et sic videtur, quod nullum sit nomen ei proprium.

Ulterior quaeritur, Cum haec nomina dicantur de creatore et creaturis, utrum univoce vel æquévoce dicantur de illis?

Dicunt enim quidam, quod æquévoce, fundantes se super hoc, quod cum substantia divina non sit in aliquo genere, sed eminenter extra omne genus, et ante omne genus, et cum univoca semper sit in codem genere, quod nihil potest esse univoce dictum de substantia divina et de creatis.

Sed contra hoc objectitur:


1 Cf. Opp. B. Alberti, Comment. in I Sententiarum, Dist. VIII, Art. 3. Tom. XXV novae editionis nostrae.

2 S. Augustinus, Lib. I de Doctrina Christiana, cap. 3.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XIV, QUÆST. 39. 393

Ergo aliud univoce dicitur de creatis et increatis.


3. Idem habetur ex verbis Augustini in libro de Natura boni, ubi dicit, quod "omne bonum aut est Deus, aut ad Deum." Et constat, quod bonum ibi in communi accipitur ad bonum increatum et ad bonum creatum, et non in communitate nominis tantum, sed etiam in una intentione communi.


5. Adhuc, Logice objicitur sic: Regula enim est in logice, quod dixit exceptiva non exicit nisi a termino qui univoce dicitur de excepto, et de his a quibus excipitur. Sed, I ad Corinth. xv, 26 et 27, dicit Apostolus sic: Cum autem dicit: Omnia subjecta sunt ei, sine dubio præter eum qui subjicit ei omnia. Oportet ergo, quod in generalitate istius termini, omnia, continetur et Pater exceptus et creatura subjecta. Terminus autem dicitur univoce de omnibus quæ continentur in generalitate sui. Ergo iste terminus, omnia, univoce dicitur de creato et increato.


7. Adhuc, Quidam objiciunt sic: Cum dicitur, Omnis substantia est: ut in generalitate hujus nominis substantia continentur Deus, aut non. Si sic, habetur propositum, scilicet quod hoc nomen, substantia, communitate univoci dicitur de Deo et aliis substantiis. Si non, tunc haec est vera, Omnis substantia est, et nulla earum est Deus: et ex hoc ulterius concluditur, quod Deus nulla substantia est, quod expresse falsum est et haeretici.

ULTERIUS quæritur, Cum multa sint nomina divina et attributa, utrum different nomine et ratione, vel nomine tantum?

Et videtur, quod nomine tantum. Res enim significata eadem est, divina scilicet essentia: et ejusdem rei simplicis et uno modo se habentis unica et eadem est ratio: videtur ergo, quod omnia conveniant ei secundum eadem rationem.

In CONTRARIUM hujus est regula grammatica, quod scilicet ubicunque sunt multa nominis unius rei, secundum rationem illa nominis sunt synonyma, sive sint proprae, sive appellativa. Propria, ut Marcus, Tullius, Cicero. Appellativa, ut ensis, muero, spada, gladius. Cum ergo dicitur, Deus justus, misericors, sapiens, bonus, omnia ista et similia a Deo dicta sunt synonyma, quod aperte falsum est.

SOLUTIO. Ad primum quæsitum dicendum, quod multitudo nominum sive attributorum divinorum et secundum philosophiam et secundum theologiam provenit ex summum perfectione et eminentia substantiae divinae: haec enim accipitur ut causa universalis praehabens et emi- nenter habens in seipsa et ut seipsam omnes bonitates qui procedunt ab ipsa in participantia creat a ipsa, sicut dicit Dionysius: et quia omnes praehabet
bonitates, ab omnibus denominatur. Bonitates autem dico secundum Anselmum, processiones a prima causa fluentes, quas omni rei et unicumque rei melius est esse quam non esse. Quia enim omnes istas praebet, et unumquodque nominatur ex eo quod habet in seipso, ideo ab omnibus istis nominatur, et sub istis innoscit. Quia, sicut dicit Dionysius, per illas ut per lumina quaedam et radios exandit et diffundit se super omnem naturae vultum, et immittit se sim- pliciter existentibus secundum analogiam suae existentiae: viventibus autem vitalitas secundum analogiam qua participant vitam, sentientibus autem sensibiliter, et irrationalibus irrationaliter, et intellec- tualibus intellectualiter secundum habitudinem qua habent ad vitam, sensum, rationem, et intellectum. Unde Deus quando secundum aliquid nominatur, non potest uno nomine nominari, sed multis: quia multis innoscit et non uno: quae cum omnia praebet in seipso ut causa, et quae omnia est, secundum quod in ipso sunt, et sic nominatur mystice secundum Dionysium. Nominatur enim his ut species sive materia, et sic dicitur per se essentia, per se substantia, per se bonitas, per se sapientia, et sic de aliis. Nec tantum mysticis, sed etiam symbolicis affirmatvivis, quando corporalius proprietates ad dissimiles simulitudines referuntur, ut paulo ante dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod licet divina essentia simpliciter sit et semper uno modo se habens realiter et in se, multorum tamen est per se causa, sicut dicit Dionysius, quod per se participaties, ut per se essentia, et per se bonitas, per se causa sunt essentiae participatae et bonitatis participatae: et ideo ab istis et secundum ista proprie nominatur, sicut dicit Plato, quod per se formae causa per se sunt formarum in materia, quas imagines vocavit, eo quod ad imitationem illarum materiae sunt impressae.

Ad alium dicendum, quod licet divina essentia simplex sit, tamen in ea verissime est in esse, et quod est, et quis est: sed haec in ea non sunt sub differentia, sed sub identitate. Idem enim est in ea quo est et quod est et quis est: et quia ista sunt in ea, ideo aliquid nominatur ut quo est, ut cum dicitur sapientia, bonitas: aliquid aliquid ut quo est, ut cum dicitur Deus sapiens, bonus: aliquid aliquid ut quis est, ut cum dicitur Pater et Filius.

Ad alium dicendum, quod et proprio nomine et symbolico nominatur essentia divina. Secundum Dionysium enim et Platonem, qui per se formas posuerunt et participaciones quas causa universalis praebet, que causa est per se, et non per accidens, sicut in II Physicorum dicit Aristoteles, quod statuarius per se causa est statuaev, Polycleitus autem per accidentes. Per se enim est, quae disponitur ceadem forma cum effectu: sed in causa est ut participatio, et secundum se et simpliciter existens: in participante autem ut in alio materiali. Et in omnibus talibus est duplex via cognitionis nostrae, scilicet a causa ad effectum, vel e converso ab effectu in causam. A causa in effectum, si procedimus a participatione secundum se accepta in participans et participatum. Et sic dicit Plato formarum imagines a per se formis procedere, sicut sigillata a sigillo: cum tamen formas sigillantes sint secundum in nullo communicantes materiae sigillatarum formarum. Et hoc modo dicit Aristoteles in VII primae philosophiae, quod domus est ex domo, et sanitas ex sanitate. Et si hoc modo accipimus divinam essentiam ut causan universalem omnia suis bonitatibus imprimentem sive sigillantem et formantem, tunc multis propriis nominibus nominamus eam, que sibi soli conveniunt et non effectibus, et sic dicimus eam per se essentiam, per se substantiam, per se bonitatem, et per se sapientiam, et sic de aliis: que omnia soli essentiae divinæ conveniunt, et non aliis. Si autem e converso ab effectibus ascendimus in
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XIV, QUÆST. 39.

causam, tune necesse est ire triplici via. Si enim manuducimus convenientia causati ad causam simpliciter, tune non possimus nominare causam nisi nominetur effectus, ut procedit objectio: quia sic pro certo nomina translata sunt et impropria. Sic enim dicitus bonum a quo bonum, et ens a quo ens, et justum a quo justitia. Si autem manuducimus convenientia comparata inter causam et effectum, quia scilicet omne in quo convenit causa cum effectu, eminenter est in causa, et secundum analogiam propria potestatis in effectu: sic supereminentibus nominibus nominabimus eum, ut cum dicitur, Deus est substantia, non substantia, sed super omnem substantiam, et sic de aliis quae affirmative praedicantur de Deo et creaturis. Si autem ascendimus ab effectu in causam sub differentia, tune cum differentia sit causa oppositionis, oppositio autem causa privationis et negationis, Deum non possimus nominare nisi nominibus privativis et negativis: quia quidquid dicimus de creatura, hoc modo negamus de creatore. Et ideo dicit Dionysius, quod « in Deo oportet affirmare omnium positiones secundum primam viam convenientiae, simpliciter scilicet, et omnes potentius negare secundum tertiam viam, tamquam super omnia existente secundum mediam viam. » Et hujus causa est, quia nominationes nostra sunt secundum cognitiones nostras, et sicut cognoscimus, ita nominamus.

Ad 10 quod obelis quœritur, dicendum quod diversorum in hac quaestione diversæ sunt sententiae, sicut patet in diversis summis Magistrorum. Prepositorius enim et sui sequaces dixerunt, quod nihil dicitur univoce de Deo et creaturis. Et isti concedunt, quod termino semel posito theologica facultas utilit æquivoco: quamvis hoc non contingat in aliis facultatibus. Et hujus causam dicunt: quia theologica supra rationem sunt, et ut possimus, ut dicit Gregorius, habu

tiendo excelsa Dei resonamus. Et ideo dicit, quod quamvis in divisione Augustini: « Rerum quædam etc. », et in divisione Hieronymi: « Omne quod est, etc. », et iterum in divisione Augustini: « Omne bonum, etc. », divisum semel ponatur cum dividendibus, redendum est sub diversa ratione, et sic æquivoco sumendum.

Ad 10 autem quod logice objectitur de object. 1. comparatione, dicunt quod abusiva est prædicatio, et non propria: cum id in quo notatur comparatio, non insit utrique comparatorium per unam rationem.

Ad 10 quod objectitur de omnibus exceptivis, dicunt quod dupliciter apponitur exceptio ad terminum in quo fit exceptio. Aliquando apponitur ad excipiendum in suppositis termini respectu prædati, quod notatur subjecto gratia suppositorum insese, ut omnis homo currit præter Socratem. Aliquando apponitur ad determinandum confusionem æquivocationis tantum, ut cum dicitur, omnis canis præter cœlestem. Et sic dicit accipi dictionem exceptivam epistolæ præma ad Corinthios, xv, 26 et 27, et Marci, x, 18: et ideo non oportere terminum esse univocum a quo fit exceptio. Similiter dicit de adjectivis, quod aliquando apponuntur substantivis ad restrictionem communitatis, ut cum dicitur, animal risibile est homo. Aliquando ad determinationem confusionis quæ est in æquivoco. Conveniunt enim dicitur, canis latrabalis currit: et non conveniunt dicitur, homo risibilis currit propter nagationem. Inutiliter enim ponitur risibile ad hominem, cum non sit æquivoco cum homo: non inutiliter autem ad canem latrabile, cum per ipsum determinetur confusion æquivoca.

Sic ergo solvunt isti ad inductam questionem.

Sunt alii qui omnino contrario modo dicit instis, dicentes nomina mystica univoce dici de creatore et creatura, ut cum dicitur Deus justus, propter simplicitatem notatur justitia quæ est Deus:
cum vero dicitur, homo est justus, nota-
tur justitia quæ inest homini et est acci-
dens: sed quia ratio justi secundum quod est justum, non sumitur ex eo cui inest, eo quod hoc non est essentiale ju-
stitiae, sed sumitur ab habitudine ad actum, dicitur enim Deus justus, quia re-
tribuit pro meritis: et dicitur homo ju-
stus, quia reddit unicusque quod suum est. Et sic una communi ratione et Deus
dicitur justus, et homo dicitur justus: et si differunt in hoc, quod Deus est justitia
sua, et homo non est justitia sua, dicunt quod ab hoc nomen non trahit rationem:
hoc enim accidit et in quantum est ju-
stitia Dei, et in quantum est justitia ho-
minis: et ideo non impedit, quin una sit
substantiae ratio justitiae cum dicitur
Deus justus, et cum dicitur homo justus.
Eodem modo dicit de nominibus his, essen-
tia, substantia, vita, bonitas, et hu-
jusmodi. Et illi concedunt auctoritates
et argumenta inducta pro illa parte.

Sed cum justitia Dei pro certo in ge-
nere non sit, et similiter essentia et sub-
stantia: justitia autem hominis essentia
et substantia in genere est, eo quod om-
nis forma prædicabilis de aliquo creato,
in genere est: et id quod est in genere,
cum eo quod est extra genus, nullo modo
potest intelligi esse univocum: eo quod
repugnantia intellectuum esset circa idem:
ideo videtur dicendum, quod nec uni-
voce, nec peritus æquivoce dicitur idem
de creatore et creatura, sed secundum
communitatem analogiae, hoc est, secun-
dum proportionem habitudinis ad unum
commune secundum rationem. Sic enim
dicitur Deus essentia qua ipse est, et ho-
mo essentia qua est, et esse Deo et crea-
tura commune est: et sic dicitur Deus
substantia qua in se subsistit, aliio non
indigens creaturae modo: et creatura dícit
substantia qua in se subsistit, aliio
indigens creaturae modo. Et sic dicitur
Deus justus justitia qua retribuit, et quæ
ipse est suo modo: et homo dicitur ju-
stus justitia qua reddit unicusque quod
suum est, et quæ ipse non est suo modo.

Et sic ista per prius et posterius dicuntur
de Deo et creatura, ut supra in quasstio-
nibus de uno, vero, et bono determina-
tum est.

Et secundum hoc ad objecta respon-
dendum est.

Ad auctoritates quidem Hieronymi et
Augustini dicendum, quod sufficit, quod
divisum secundum communitatem analogi-
ae reddatur dividentibus, et non oport-
et quod omnino univoce prædicetur de
illis, ut patet cum dicitur, Entium aliiu
substantia, aliud accidens: et, Entium
aliiu potentia, aliud actu.

Ad alius dicendum, quod comparatio-
nes duobus modis sunt. Uno modo per
intentionem formæ quæ una ratione
inest utrique. Alio modo fundantur super
unam formam, quæ secundum gradus et
majoris et minoris perfectionis est in
comparatis: et sic sufficit communitas
analogiae: sicut dicimus, quod intelle-
ctualis est homo, intellectualior Angelus,
intellectualissimus Deus. Et hoc est so-
lution Anselmi. Unde dicit: "Qui credi-
derunt aliquam univoca esse propter hoc,
quod comparantur, non sufficienti credi-
derunt signo." Comparationi enim suffi-
cit, quod una aliqua forma sit in com-
paratis, vel secundum intentionem et
remissionem, vel secundum gradus di-
verse perfectionis: et sic Deus dicitur
justissimus, optimus, sapientissimus, et
in essentia et substantia præstantissimus.

An in autem quod objicietur de excepti-
vis, plana solutio est: termino enim a
quo fit exceptio, sufficit quod communis
sit secundum analogiam: ut cum dico,
onne intellectualis habet intellectum
deformem præter hominem.

Ad in quod objiciunt per hanc, Omnis
substantia est, dicendum quod in com-
unitate hujus termini, substantia, con-
tinetur Deus communitate analogiae.
Analogum enim et etiam æquivocum con-
fundì et distribui possunt etiam signo
universalis distributivo, maxime respectu
predicati quod per eamdem analogiam
redditur partibus distributi, ut est hoc,
prædicatum est quod non est tertium adjacens, sed alterum extremorum, ut cum dicitur, omnis substantia est.

Ad quod ulterius quæritur, respon-
dendum est per distinctionem: potest enim nomen attendi penes significatum, et secundum modum significandi: et si ratio sumatur ex parte significati, idem significant omnia nomina divina, et hoc significatum ejusdem rationis est secun-
dum rem. Si autem attendatur secundum modum significandi, cum non sit unus modus significandi quo significatur Deus ut essentia, et quo significatur ut sub-
stantia, et ut justitia, et ut sapientia, et sic de aliis, si ratio sumatur ex parte mo-
di significandi, non erit una et eadem ratio in omnibus nominibus divinis, sicut non est una ratio dicendi. Modus enim dicendi sequitur modum significandi: quia sicut intelligimus, ita significamus et dicimus. Et sic patet, quod propter diversum modum dicendi, nomina non sunt synonyma, et propter unam rem dictam non realiter sunt diversarum rationum, et propter diversum modum dicendi di-
versarum sunt rationum secundum quid et non simpliciter.

Et per hoc patet solutio ad totum.
TRACTATUS XV.

DE SCIENTIA, PRÆSCIENTIA, ET DISPOSITIONE.

Deinde quærendum est de sapientia sive scientia, potentia, et voluntate, quae licet essentialia sint, tamen (ut dicit Magister in libro primo Sententiarum, distinctione XXXV) specialem efflagitant tractatum.

Et quia scientia est respectu omnium verorum tam bonorum quam malorum, potentia autem respectu possibilium et impossibilium bonorum tantum, voluntas autem respectu bonorum tantum et factorum, ideo primo de scientia faciemus inquisitionem, secundo de potentia, terto de voluntate: quia hoc ordine etiam procedit Magister in Sententiis.

De scientia igitur quærimus hoc modo, scilicet quod primo quærermus de scientia in communi.

Secundo, in speciali de præscientia, dispositione, prædestinatione, reproulatione, et providentia.

De scientia quærermus in communi quatuor, scilicet primo quid sit?

Secundo, Per quid sit?

Terto, De quo sit?

Et quarto, Quomodo se habeat et ad scientem et ad scibile?
QUÆSTIO LX.

De scientia Dei.

MEMBRUM I.

Quid sit scientia Dei? et, Utrum pluribus nominibus appelleetur?

Primo ergo quæritur, Quid sit scientia Dei, et quomodo multiplex sit, sicut dicit Magister in Sententiis, quod cum sit una et simplex, tamen propter varios status rerum et diversas effectus plura ac diversa sortitur nomina. Dicitur enim non tantum scientia, sed etiam praescientia vel providentia, dispositio, praedestinatio, reprobatio.

Videtur enim, quod unum simplex tot nominibus non debet appellari.

1. Nomen enim datur causa cognitio-nis rei: unum autem simplex uno cognoscitur: et sic plura non debet habere nomina.


4. Adhuc, Cum dicitur Deus scire se, constat quod non connotatur respectus ad creaturam. Cum ergo verbum non æquovocum sumatur cum dicitur Deus scire se, et cum dicitur Deus scire creaturas, et cum dicitur Deus scire simpliciter, videtur quod quantum est de suo modo significandi, scientia et scire nullum connotent respectum ad creaturam, sed simpliciter significat divinam essentiam.


6. Adhuc, Nomina et verba connotan-

---

1 S. AUGUSTINUS, Lib. VI de Trinitate, cap. 1.

2 S. DIONYSIUS, Lib. de Divinis nominibus, cap. 7.

Et ex his videtur, quod scientia divina non sit nisi essentia divina.

Sed contra. In contrarium hujus est, quod omnis scientia referetur ad scibile.

1. Dicit enim Aristoteles in Praeclarissimus, quod scientia non est nisi scibilis scientia, quamvis non per eumdem causam scibile dicitur ad scientiam, sed dicetur scibile scientia scibile per ablatum. Dicit enim Magister Hugo de sancto Victore, quod «scientia est existentium, et quod scientia quae de nullo est, nulla est. » Talem autem respectum non importat essentia. Ergo videtur, quod scientia ex modo significandi aliquid addat super essentiam, respectum scilicet ad scientia quae sunt existentia.

2. Adhuc, Scientia assimilatio est scientia et scit is: quia scientia est per speciem et rationem formae scibilis: et assimilatio talis in intellectu suo claudit respectum ad sic scitum: scientia ergo super essentiam quam significat, talem connotat respectum.

Et hoc concedendum est.


Ex quod obicitur, quod simplex uno modo cognoscitur, sicendum quod verum est in quantum simplex: sed, sicut habitum est, simplex non repugnat multitudini respectuum: et secundum quod tales respectus connotantur cum significato suo principali, ex diversitate modi significandi diversa sortitur nomina.

Ad aliquum dicendum, quod licet scientia idem sit quod essentia divina, tamen quia existentium est ad minus in ordine
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XV, QUÆST. 60.

causae prima, alium modum habet significandi quam essentia divina: cum tamen realiter sit idem.

Ad alium dicendum, quod dicere respectum ad res futuras duplicita dicitur, scilicet respectum in ordine causa, hoc est, ad ea qua sunt in causa, quanvis non sunt in seipsis actu: et dicere respectum ad ea qua sunt in seipsis actu. Et primo modo respectum ad futura dicet scientia. Cum enim Deus scit se, non sufficienter sciret se, nisi sciret se secundum id quod est, et secundum id quod principium universorum est: et ideo scientia Dei qua scit se, habitualem respectum importat ad scilibia sive scita, prout sunt in suo principio effectivo formali et finali. Et est exemplum in scientia lucis. Non enim seint lucem perfecte, nisi scit se in quod est lux, et qui scit lucem secundum quod est principium colorum et omnium constitutorum per lucem: et hoc modo lux habitualem respectum habet ad colores. Et hoc modo dicitur a Sanctis, quod uno modo seint Deus ab aeterno futura, presentia, et praeerita: nec ex differentia temporis aliqua fit variatio in scientia Dei. Quod esse non possit nisi scientia Dei etiam qua seint, aliquid habitualem respectum ponet ad scita futura, presentia, et praeerita. Unde cum dicitur, Deus scit se, habitualem respectus connotatur ad scita creatae: et hic habitualem respectus ad actualem reductur, quando dicitur, seint presentia, scita futura, seint praeerita.

Ad alium dicendum, quod cum dicitur Deus seint se, vel scire simpliciter, nullus actualis connotatur respectus: tamen quia actus verbi transit in actum cum dicitur seint vel seint se, non simpliciter, sed prout supponit Deum sicut est et prout est principium universorum, connotatur respectus habitualem ad omnia quorum principium est Deus, et quae seint sciendo seipsum: et hunc respectum etiam connotat scientia.

Ad alium dicendum, quod scientia conversus respectus connotatur cum dicitur, seint se: actualis autem cum dicitur, seint creaturas.

Ad alium dicendum, quod non est simum: quia dominus et creator propter actualum respectum quem connotant, ex tempore Deo conveniunt: scientia autem non connotat nisi respectum habitualem, et idcirco Deo convenit ab aeterno.

Ad id autem quod objiciatur in con- Ad object. 1. trarium, dicendum quod procul dubio scientia scibilis scientia est, et quod ex istentium est: sed non oportet, quod sit existentium in actu, sed sufficit, quod sit scientia existentium in causa effectiva, formali, et finali, et non materiali. Res enim verius scitur in causa, quam in seipsa.

Ad alium dicendum, quod scientia revera assimilatio est: sed assimilatio est duplex, scilicet per formam abstractionis, quae est per speciem a re seita acceptam, et talis assimilatio non est in divina scientia: quia sic esset ab alio accipiens scientiam. Et sicut dicit Philosophus in XI prima philosophia, si intellectus divinus sic acciperet scientiam, esset possibilis et imperfectus: et oportet, quod haberet alium intellectum super se diviniorem et agentem, per quem de potentia sciente officeretur actu sciens, et esset aliquando sicut dormiens, qui non semper actu intelligeret: quod valde absurdum est dicere de Deo etiam secundum Philosophos. Et est assimilatio per formam artis practicae, quae est forma ad rem constituendam procedens ab artifice, et constituens esse in quo intelligitur res: et talis assimilatio ad res seitas est in divina scientia, et talis assimilatio ponit respectum habitualem.
MEMBRUM II.

Utrum Deus sciat per medium vel non 1 ?

Secundo quaeritur, Quid sit Deus scientia divina, sive per quid sit Deus? Et hoc est quærere, Utrum scit per medium, vel non?

Et videtur, quod non per medium, sed per seipsum.

1. Dionysius in libro de Divinis nominibus: « Deus scit omnia tamquam in seipso existentia, et in se præsubsistentia, et non ex existentibus accipit scientiam eorum ».

2. Adhuc, Idem, ibidem, « Cognoscendo se, cognoscit omnia. » Ex quo accipitur, quod non per medium, sed seipso cognoscit.

3. Adhuc, Obiect Philosopher in undécimo primum philosophiæ, quod « si divinus intellectus scientiam acciparet per alium ut per medium, sequeretur quod vilesceret ejus intellectus : esset enim potentialis, et perliceretur specie quorumdam vilium quæ medius est necesse. » Ergo videtur, quod non per medium scit, sed per seipsum scit omnia quæ scit.

4. Adhuc, Aristoteles in primo Posteriorum dicit, quod « de principiis nobiliorum habemus habitud, quam sit scientia : principia enim seipsis seimus, scientia autem per medium. » Ex quo accipitur, quod acceptio sine medio nobilior est quam acceptio per medium ; et quod nobilior est, Deus est attribuendum : ergo dicendum, quod Deus non per medium scit, sed per seipsum.

5. Adhuc, Omne medium quod scientia est, a seibili accipit scientiam : Deus, ut dicit Dionysius, a seibili nihil accipit : ergo per medium non sit.

In contrarium quidam objectunt quod sed operationis plus est operari quam seire : et Deus operatur per creaturam : ergo etiam potest dici seire per creaturam.

Uterius quaeritur, Utrum scit per quæ?

Videtur, quod sic.

1. Dionysius in libro de Divinis nominibus: « Si secundum unam causam Deus omnibus existentibus esse impertiur, secundum cædem causam singularem agnosceat omnia tamquam ex se existentia et in se præsubsistentia, et non ex existentibus accipiet scientiam ipsorum. » Exit hoc accipitur, quod per causam Deus scit et omnia cognoscit.

2. Adhuc, Dionysius, ibidem, « Secundum unicum causam scit omnia, ut in ipso existentia et in ipso subsistentia. »

3. Adhuc, In genere scientiæ nobilior est scientia per causam, quam illa quæ non est per causam, sed per signum : quod nobilior est Deo attribuendum est : ergo si detur Deo scientia, danda est ei per causam.

In contrarium hujus videtur esse : Sed quia

1. Deus scit mala, quorum ipsæ non est causa.

2. Adhuc, Seiit non entia : et que non sunt entia, non habent causam : ergo non omnis cognitio ejus est per causam.

Uterius quaeritur, Si sciat per unum, quest. vel per multa 1 ?

---

1 Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXVI, Art. 3. Tom. XXVI hujusque novae editionis.
2 S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 7.
3 Ibidem.
IN I. P. SUM. THEOL. TRACT. XV, QUÆST. 60. 603

Et videtur, quod per multa.


2. Adhuc, Constat, quod ens secundum omne differentiam in notitia divina est: ergo est ibi unum per ideam unius, et multum per ideam multitudinis. Sic est ergo scit unum per unum, ita scit multa per multa.

3. Adhuc, Non videtur esse possibile, quod multa ut multa cognoscantur uno: omne enim quod scitur, ratione sua pro-pria scitur: una autem propria ratio non potest esse mollorum.


Solutio.

Dicendum, quod Deus non scit per medium aliud a se, sed seipso, prout ipse ratio est qua constituuntur omnia tam in esse substantiali quam in esse accidentaliter: scit omnia, sicut artifex arte sua (quæ est ratio et regula constituens artificiata) omnia scit artificialia.

Et ideo concedenda sunt quinque argumenta primitis inducita: illa enim procedunt.

Ad objectum quod obiectit, contrarium est, satis responderunt antiqui, quod aliud est de opere, et aliud de scientia. Operari enim dicit motum ab opitice in rem operatam: et ideo ex parte operati potest esse exigentia cause media, ut cum dicitur, Deus operatur per creaturam, vel per ministrum, Deus intelligitur prima causa operis, minister autem per habitudinem praepositionis per, intelligitur quasi media causa ex parte operati, et non ex parte operantis. Unde cum dicitur, Deus operatur per creaturam hanc rem vel illam, antiqui dicabant esse duplicem praepositionem, distinguendo eam ex hoc quod habe determinatio, per creaturam, potest determinare verbum, operatur, in comparatione ad nominativum verbo supponentem: et sic falsa est. Sensus enim est, Deus per creaturam operatur hanc rem, ac si operationem et virtutem operationis accipiat a creatura, quod falsum est. Potest etiam determinare verbum, operatur, in comparatione ad accusativum in quem transit operatio: et sic vera est sub hoc sensu, Deus operatur hanc rem per creaturam: sic enim non significa-

1 S. Augustinus, Lib. LXXXIII Questionum, Quest. 46.
2 Idem, ibidem.
3 S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 7.
tur nisi quod res operata alicuius sui operabilitatis habet a creatura: et hoc est verum. In verbo autem sciendi non est sic: scientia enim actum dictit in scientem, et non in rem secatam. Unde si diceteratur Deus seire per medium a se diversum, significaretur quod ab illo medio acciperet scientiam, quod falsum est.

Ad quest. 1. Ad id quod ulterior quaeritur, dicendum quod se sit per se causam. Dicit enim Aristoteles in primo Physicorum, quod cedam sunt principia essendi et scienti. Unde cognoscens vel sciens se secundum quod est principium essendi omnibus, seot omnia, et sic se per causam seot omnia. Sed tamen cum dicitur, seit se, non notatur medium quod sit causa scientiæ: sed se sit per se hoc quod sibi praesens est: et sic scientia est per intuitum, et non per comparisonem et ordinationem causae ad causatum. Et sic scientia Dei non potest esse per causam. Scientia enim Dei simplex mentis est intuitus: scientia autem per causam, ut dicit Dionysius, discursa disciplina est et coordinatio syllogistica causae ad causatum.

Et secundum hoc respondendum est, quod non est nobilior scientia per causam, nisi in his quæ habent causam: in his autem quæ non habent causam nec medium, nobilior cognitio est acceptio principiorum sine medio.

Ad object. 1. Ad id quod objectitur in contrarium, dicendum quod mala non habent causam in se, sed in suo opposito habitu, sicut dicit Aristoteles in V Ethicorum, quod «rectum est judex suæ et obliqui.» Recto enim et ipsum cognoscimus et obli- quum.

Ad object. 2. Ad alium dicendum, quod non entia aliquo modo entia sunt in potentia causa, et prout sic sunt, sic per se scit ea Deus.

Ad quest. 2. Ad 1. Ad id quod ulterior quaeritur, dicen-

1 Cf. S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 5.
esse arbitrandum est, nisi in mente creatoris? Non enim extra positum quidquid intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat. Unde ipse est exemplar quo sit, et operatur secundum quod ipse est ars omnium scitorum et operabilium 1.

Ad id quod in contrarium obiciatur de Dionysio, dicendum quod Dionysius ideam vocat exemplar extrinsecus sive formam, et per tale exemplar non sit Deus.

Ad aliud dicendum, quod sicut paulo ante dictum est, malum quamvis non habeat exemplar quo constituatur et sciatur, habet tamen exemplar in suo opposito a quo deficit per privationem, sicut obliquum scitur privatione recti, et eae cum privatione visus.

MEMBRUM III.

De quo sit scientia divina 2?

TERTIO quaeritur, De quo sit scientia divina?
Et videtur, quod sit de existentibus et non existentibus.

1. Dicit enim Augustinus super illud, Pulchritudo agri mecum est 3: «Cum illo sunt omnia futura: et ei non detrahuntur jam praeterita.»


IN CONTRARIUM est.

1. Quod dicit Magister Hugo in Sententiis, quod «scientia existentium est, et scientia quæ de nullo est, nulla est.»

2. Adhuc, Aristoteles in libro V prima philosophiae: «Unumquodque sicut se habet ad esse, ita se habet ad verum: et sicut se habet ad verum, ita se habet ad seire: quia nihil scitur nisi verum.» Sed ea quæ non sunt, nullo modo se habent ad esse. Ergo nullo modo ad verum, et seiri non possunt.

ULTERIUS quaeritur, Si scientia Dei infinitorum sit, vel finitorum tantum 5?
Et arguitur, quod infinitorum.

4. Augustinus in libro XII de Civitate Dei: «Sunt quidam qui in tantam prorum pultinam, ut dicant Deum non omnium habere notitiam: quia infima sunt: quod in numeros operat concede re: sed quod illum infinitum certus est numeros, cujus sapiens non est numeros 6.»


3. Adhuc, Aristoteles in III Physicorum: «Infinitum est cui partes accipiunt, semper est aliquid extra accipere: et hoc est in continuo per divisionem, et...
in discreto per additionem. » Novit autem Deus perfecte divisibilitatem continuit, et omne in quod dividi potest, et novit omnem addibilitatem discreti et omne quod addi potest. Ergo perfecte utroque modo dictum novit infinitum.

Sed contra. IN CONTRARIUM hujus est quod dicit Aristoteles, quod infinitum non contingit intellectu pertransire : et cum divisione per accipientem partium, ut dicit Aristoteles, et non contingat aliquid sciendum quid est nisi per divisionem, non contingat ipsum sciri nisi intellectu pertransante partes. Ergo non contingit ipsum sciri : sequeretur enim, quod infinitum esset finitum. In quoque enim intellectus pertransit, in illo finitum est : ideo enim est ultimum, post quod non est aliquid accipere : in illo enim cadit a ratione infiniti.

Ulterius quæritur, Utrum scienœa Dei necessario et contingenti sit, vel necessario tantum ?

Videtur, quod necessario tantum.

1. Necessaria enim sunt, quæ sunt per causam necessarium et immobilem. Cognoscit autem Deus omnia per se causam necessarium et immobilem. Ergo non cognoscit nisi necessaria.

2. Adhuc, Causa immobilis et stans non potest esse contingens. Dicit enim Aristoteles in libro Priorum: « Quod contingit esse et contingit non esse, si hoc cognoscitur per causam stantem, cognoscitur ut non est. » Si ergo Deus cognoscit contingens per se causam, non cognoscit ut est contingens : et qui cognoscit aliquid ut non est, non veram cognitionem habet de illo. Ergo Deus non veram cognitionem habet de contingentibus ; quod valde inconveniens est: homo enim veram cognitionem habet de contingentibus : et si Deus non haberet veram cognitionem, deficeret scientia Dei a scientia hominis.

ULTERIUS quæritur, Si scientia Dei singularium sit ?

Et videtur, quod non. Quia dicit Boëtius, quod « universale est dum intelligitur, singularare dum sentitur. » Deus autem non cognoscit nisi per intellectum. Ergo non cognoscit nisi universale.


QUEST. 2.

Ulterius quæritur ratione ejus quod dicit Magister in libro I Sententiarum, distinctione XXXVI, cap. Post predicta quæritur, Utrum scientia Dei sit bonorum et malorum, vel bonorum tantum ?

Et videtur, quod bonorum et malorum.

Dicitur enim ibidem : « Scit Deus et sciit semper omnia, tam bona quam mala, etiam antequam fierent, et praescivit ab aeterno ea futura. Ideoque cum omnia bona diximus esse in Deo per presentiam cognitionis, cadem ratione videtur dicendum omnia mala esse in eo, cum cadem semper noveret, et per cognitionem ei presentia fuerint. »

Sed contra. IN CONTRARIUM hujus est, quod

1. Non habet Deus notitiam nisi ejus ejus quæribatur ipsum est apud ipsum : mali exemplar non est apud ipsum : ergo mali notitia non est apud ipsum.

1 Cf. Opp. B. Alberti, Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXVI, Art. 6, Tom. XXVI hujusce novae editionis.
2 I Sententiarum, Dist. XXXVI, cap. B, post initium.
3 S. Augustinus, Lib. III de Libero arbitrio, cap. 45.
4 Cf. Opp. B. Alberti, Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXVI, Art. 7, Tom. XXVI hujusce editionis.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XV, QUEST. 66.

607

1. contra. In contrarium est, quod scientia Dei perfectior est quam scientia hominis: et homo tam universale quam particularc cognoscit: ergo multo magis Deus.

2. quest. 5. Ulterius quaeritur, Si cognoscat opposita simul? 
   Et videtur, quod sic. Quia dicit Augustinus, quod videndo se, videt omnia simul. Opposta quaedam sunt de omnibus. Ergo opposita videt simul.

3. contr. In contrarium hujus est, quod opposita nec sunt nec possunt esse simul: et res cognoscitur sicut est: ergo opposita non simul cognoscuntur.

4. quest. 6. Ulterius quaeritur, Si Deus scit enuntiabilia et propositiones? 
   Et videtur, quod sic: haec enim homo scit: ergo multo magis Deus.

5. contr. In contrarium est, quod talia non sciantur nisi intellectus componente et dividente: intellectus autem divinus simplex est: ergo videtur, quod ea quae sunt in compositione et complectione non cognoscit.

Solutio. Ad id quod primo quaeritur, dicendum quod scientia Dei et existentium est, et non existentium in natura propria, existentium tamen in causa efficiente formali et finali. Ibi enim ab aeterno sunt secundum rationes ideales, quae (sicut dicit Augustinus) non orintur nec intereunt in mente divina: et ad ipsas fit omne quod oritur et interire potest, ut dicit Augustinus.

Et sic intelliguntur auctoritates inducetae.

6. object. Ad in quod primo objectitur in contrarium, dicendum quod dictum Magistri Hugonis intelligitur, quod scientia est existentium quoque modo, sicelicit vel in se, vel in causa. Ad hoc enim quod artifex sciat domum, non oportet domum esse in actu, sed sufficient, quod species

6. domus sit in mente artificis, quae secundum unum modum manet in mente, et antequam fiat domus, et cum fit, et postquam facta est, et cum domus interit sive destruitur. Unde per idem codem modo se habens artifex novit domum futurum, et eam quae fit, et factam et destructam: et sic uno modo et per idem Deus scit futura et ea quae sunt praeterita.

Ad alium dicendum, quod verum est Ad object. 7. quod dicit Philosophus, sed multipliciter res se habet ad esse: habet enim se ad esse in actu, et ad esse in causa: et sicul se habet ad esse in actu sive in natura, ita se habet ad verum in actu et in natura: et sicul se habet ad esse in causa, ita se habet ad verum in causa: et per consequens ad scire in causa: res enim vere est in causa veritate rationis idealis.

Ad in quod ulterior quaeritur, Utrum Ad quest. 1, scientia Dei infinitorum sit?

Dicendum, quod ex quod scit Deus res per modum per quem sunt in causa efficiente, formali, et finali, potest intueri causam dupliciter, scilicet ut potentem, vel ut actu causantem. Si primo modo, extensio causae est ad infinita, et Deus scit omnia ad quae extenditur, et scit modum quo extenditur ad ea: et scit se esse efficientem, et exemplarem formam sive idealem omnium, et finem singularum et universorum. Et hoc modo sciendo se, scientia sua extendit se ad infinitum scientiam. Secundo autem modo prout scit se in actu causantem: tunc scientia est disponens ea quae sunt: et quia illa finita sunt, ideo scientia sua finitorum est. Primo modo, sapientiae ejus non est numerus, ut dicit Psalmus CXLVI, 5: et id quod dicit Augustinus, quod quoniam libet numerorum infinita sit aggregatio, tamen infinitorum illi certus est numerus, cujus sapientiae non est numerus.
Et per hoc patet solutio ad duo quae sequuntur.

Ad object.

Ab in quod in contrarium objicitur, dicendum quod in veritate infinitum in ratione infiniti non contingit accipere, nisi transiit partium: et quia hoc impossibile est, ideo infinitum refugit intellectus. Sed contingit accipere infinitum non simpliciter, sed secundum quid, scilicet prout est in extensione potentiae divinae, in qua est secundum quid et non simpliciter: et sic contingit accipi infinitum per scientiam, ita quod non accipitur intellectu transeunte partes ejus: et hoc modo Dei scientia est infinitorum.

Ad quentr. 2.

Ab in quod ulterius quæritur, dicendum quod duplex scientia est in Deo, scilicet practica, et contemplativa. Practica est per formam artis qua fit ars: et hoc modo non sunt in Deo nisi bona. Hoc enim modo auctor est omnium eorum quae scit, ut dicit Magister in libro primo Sententiarum, distinctione XXXV. Contemplativa scientia est, qua contemplatur rem sive esse rei per privationem sive speciem: sicut nos contemplamus de luce per speciem, et de tenebris per speciei lucis privationem. Et hoc modo in scientia Dei sunt bona et mala, ut dicit Augustinus, bona per speciem qua arti congruent: mala autem per speciei privationem et vitium quo ab arte recessunt, ut dicit Augustinus in libro tertio de Libero arbitrio. Quia culpa est et vitium proprium est, ab artifice merito vituperatur in eis: hoc enim nec ab artifice, nec ab arte habent, sed ex vitio proprio quo avertuntur a summo bono et ab artificio et ab arte.

Ad object. 1 et 2.

Ad ea quae objiciuntur in contrarium, jam patet solution. Quamvis enim malum proprium exemplar non habeat, scientia tamene ipsum contemplativa est, in quantum deficit ab exemplari boni.

Ad quentr. 3.

Ad in quod ulterius quæritur de cognitione contingentium, dicendum quod Deus cognoscit contingentia omnia per se stabilem et necessarium. Docet enim Aristoteles in VI prima philosophiæ, quod contingens frequenter sive ut in pluribus, causatur a necessario per defectum ab ilio: et contingens ut a paucioribus, per similis defectum causatur a contingente ut in pluribus. Unde sicut per defectum speciei boni cognoscit malum, ita per defectum ejus quod est actio, et in universali et in particulari, et in causa et in causo cognoscit contingens per stans et immobile et ens necessare. Et hoc est quod dicit Dionysius in libro de Divinis nominibus, quod mobilia seint immobilet 1.

Ad aliud dicendum, quod hoc argumentum procederet de causa proxima et essentialis, et per illam causam non seint Deus: quia si hoc esset, acciperet scientiam a rebus, quod Augustinus negat. Quia autem cognoscit per primum exemplar rerum, et primum exemplar est necessarium per formam necessitatis, et est exemplar contingentium per necessitatis defectiab, ideo uno et eodem cognoscit necessarium et contingens: contingens in ratione contingentis, necessarium in ratione necessarii: et ideo verissimam de quolibet habet cognitionem.


1 S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 7.
Ad dictum Boetii dicendum, quod duplex est intellectus, scilicet abstrahens, et constituens. De abstrahente intellectu verum est quod dicit Boetius. Ille enim abstrahendo denuat formam ab omnibus indiidiuantibus, et accipit eam in simplici esse intellectuali, quod est in lumine intellectuali accipere: hoc enim lumen est sine hie et nunc de se: et talis forma non afficit intellectum: quia non est in eo sicut in materia sive in subjecto, sed sicut in specie prima intelligibilium. Propter quod in tertio de Anima dicit Philosophus, quod intellectus est species specierum intelligibilium et locus, sicut lux et perspicuum illuminat cumus et locus sunt colorum. Sed tali intellectu Deus nihil intelligit: quia si hoc intellectu intelligeret, scientiam acciperet a rebus, et vileseret intellectus ejus, sicut in antehabitum probatum est, sicut dicit Aristoteles in XI prima philosophiae. Alius intellectus est, qui agent vel practicus dicitur, qui non utitur forma abstractionis, sed formam compositionis formans ex seipso, utitur corpore et motibus corporis ad inducendum eam in factum, de quo dicit Aristoteles in XIII de Animalibus, quod manus est organum organorum, universalem habens potentiam instrumentalis ad omnes operationes, sicut intellectus universalem habet potentiam ad omnes operationes effective. Et haec forma una et eadem est ad universale et singularare: constituiens enim singularare, per consequens constituit universale, sicut constituiens hunc hominem, constituit hominem. Et tali forma quae est exemplar operatorem, intelligit Deus quidquid intelligit et singularare et universale.

Dicunt tamen quidam, quod intellectus etiam singularis sit. Sed hoc non video quomodo verum sit in forma abstractionis, nisi per hunc modum, quod noster intellectus conjunctus est continuo et temporarii, ut dicit Aristoteles in III de Anima, et accipit formam in esse singularis, et determinat eam ad hoc per continuum quod est subjectum sensibilium, et per individuantium accepta per sensus: tali enim intellectu dicimus, quod hic homo est homo. Sed haec solutio non vallet: quia tali intellectu nec Deus intelligit, nec artifex aliquis.

Ad in quod alterius quaeritur de oppositis, dicendum quod opposita in esse oppositionis non possunt esse simul, quia sic unum expellit alium: sed opposita in esse intentionis simplicis simul sunt, et non se mutuo expellunt ab eodem, ut patet. Intentio enim albi et intentio nigri in eodem perspicuo simul sunt, ut dicit Commentator super tertium de Anima. Similiter species intentionales albi, et species intentionales nigri, in eodem intellectu simul sunt: quia aliter non esset contrarium eadem disciplina: in esse enim intentionali non opponuntur. Et cum in Deo sint secundum esse intentionale, nihil est inconveniens Deum simul nosse sive videre opposita.

Antiqui tamen distinquerunt hanc, Deus simul videt opposita, ex hoc quod adverbium, simul, potest determinare hoc verbum, videt, in comparatione ad nominativum sibi supponentem: et sic dicunt, quod est vera sub hoc sensu, Deus simul, hoc est, uno simplici intuitu videt opposita. Vel potest determinare idem verbum in comparatione ad accusativum apponentem verbo, et sic dicunt, quod est falsa sub hoc sensu, Deus videt opposita simul, hoc est, quae sunt simul. Sed haec distinctio non est sufficientis ad solvendum: quia jam habet est, quod secundum esse intentionale nihil prohibet opposita esse simul, et in medio, et in anima.

Ad in quod alterius quaeritur de scientia enuntiabili vel propositionum, dicendum quod quia Deus cognoscit per exemplar constitutivum et operativum rerum, intellectus divinus immediate rerum est: et ideo enuntiabili resolutorum in res de quibus enuntiantur: per
Haece enim omnia sumuntur ex verbis Dionysii in libro de Divinis nominibus, ubi sic dicit: «Igitur seipsam divina scientia cognoscendo, cognoscit omnia immaterialiter materialia, et indivisibiliter divisibilita, et multa unitive.»

Objectitur ergo sic:
1. Magister in libro I Sententiarum, distinctione XXXV, cap. Propterea omnia dicitur esse in Deo, inducit Augustinum in libro V super Genesim, dicens haec verba: «Omnia dicitur esse in Deo, et omne quod factum est, dicitur esse vita in ipso: non ideo quod creatura sit creator, vel quia ista temporalia eternaliter sint in Deo: sed quia in ejsus scientia semper sunt, quae vita est.»

2. Adhuc, Anselmus in Monologio: «Omnia antequam furent, et cum facta sunt, et cum corrupmuntur seu aliquo modo variantur, semper in ipso sunt: non quod sunt in seipsis, sed quod est idem ipse.»

Etenim in seipsis sunt essentia mutabilis secundum mutabilem rationem creatum: in ipso vero sunt ipsa prima essentia et prima existendi veritas: cui prout magis utcumque illi similis sint, ita verius et praestantius existunt.

In contrarium hujus est quod dicit: «Magister in libro primo Sententiarum, distinctione XXXVI, movens questionem, dicens sic: «Solet hic quæri. Cum omnia dicitur esse in Dei cognitione seu praesentia, vel in Deo per cognitionem, et ejus cognitionis seu praesentiae sit divina essentia: utrum concedendum sit omnia esse in divina essentia, vel in

1 S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 7.
Deo per essentiam? Et respondendum est quod non. Si enim hoc dicetur, intelligenter esse ejusdem cum Deo essentiae, quod falsum est. Et concludit sic: «Habet ergo Deus apud se in prescntia sua, quæ non habet in sua natura.»

**Quest. 2.** Adhuc queritur, Utrum idem sit esse in Dei cognitione, quod est esse in Deo cognoscente?

Si dicatur, quod sic, videtur sequi inconvenience, quod mali sint in Dei cognoscente. Matth. vii, 23: *Et tunc confitebor illis: Quia numquam novi vos.*

**Quest. 3.** Ulterius queritur, Quomodo Deus omnia scit præsentialiter?

Quod enim præsentialiter cognoscat,


2. Adhuc, super illud epistolæ II Petri, iii, 8, quod *unus dies apud Dominum sunt sicut mille annis*, Glossa: «In agnitione divinae veritatis et præsens et praeterita et futura æqualiter presentia constant.» Ergo praesenter omnia cognoscit.

**Contra.** In contrario hujus esse videtur, quod praesens temporis, et præteritum temporis et futurum temporis, non stant: praesens autem æternitatis stat: videtur ergo quod praesens, præteritum, et futurum non possint esse in præsenti æternitatis: et sic ea Deus praesenter cognoscere non potest.

**Quest. 4.** Ulterius queritur, Quomodo cognoscit omnia simul?

Hoc enim dicit Augustinus in libro XV de Trinitate: «In eorum essentia, hoc est, Patris et Filii et Spiritus sancti, unusquisque eorum simul videt, non particularim, aut sigillatum, velut alternante conspectu, hinc illuc, et inde huc, et rursus inde vel inde, in aliud atque aliud, ut alia videere non possit nisi non videns alia: sed, ut dixi, simul omnia, quorum nullum est quod non semper videt.»

In contrario hujus est, quod


2. Si quis dicit, quod videndo se causam, videt omnia: tune etiam sequitur a simili, quod nos videntes causam, videntem effectum, quod falsum est.

3. Adhuc, si quidquid est in essentia Dei, videt Deus præsenter, eo quod essentia sibi praesens est semper: cum secundum Anselmum omnis creatura sit in essentia: et quidquid est in essentia Dei, Deus est, ut dicit Augustinus, videtur, quod omnis creatura sit Deus, quod æternum est: et est hæresis Alexandri Philosophi et quorumdam aliorum, quæ etiam ab Aristotele reprobatur in primo primæ philosophiae.

**Quest. 5.** Ulterius queritur, Quomodo scit Deus omnia immutabiliter?

Hoc enim videtur dicere Dionysius in praëdicaucteritate.

**Contra est:***


---

1 Cf. Opp. B. Alberti, Comment. in I Sententiæarum, Dist. XXXVI, Art. 2. Tom. XXVI nova editionis nostræ.


3 Cf. Opp. B. Alberti, Comment. in I Sententiæarum, Dist. XXXIX, Art. 2. Tom. XXVI hujusce nova editionis.
2. Adhuc, Si seint me lecturum cras, cras seint me legere præsenter, post cras seint me legisse in præterito: et quod sub differentis temporum situr, seint mutabiltur: ergo Deus lectionem meam mutabiltur seint.

3. Adhuc, Antiqui sic objecerunt: Si Deus immutabiliter seint quidquid seint: ergo seint quidquid scivit: sed scivit me nasciturum: ergo scivit me nasciturum: sed me nasciturum esse, est falsum: ergo seint falsum, quod est inconveniens, quia falsum non seint.

Quest. 6. UTerque quaeritur, Quomodo Deus omnia perfecte seint? 

Videtur enim hoc non posse esse: quod enim augeri potest, perfectum non est. Scientia Dei augeri potest. Ergo perfecta non est. PRORATIO MEDIE: Ponamus, quod ego non sum lectorus hodie, Deus scit me non esse lectorum. Potest etiam esse, quod sim lectorus: in talibus enim contingentibus quod contingit esse, contingit non esse: et quod possibile est esse, possibile est non esse: et quod possibile est me facere seint Deus. Ergo seint me esse lectorum, et scivit me non esse lectorum: ergo seint aliquid quod non scivit: et sic seint et minuitur scientia ejus: et sic non est perfecta scientia ejus, stans in summo perfectios.

Solutio. Ad id quod primo quaeritur, dicendum quod omnia dicantur esse in Deo per rationes exemplares et ideales, quibus facta sunt omnia, et quibus sunt in arte divina et sapientia. Sic enim dicit Tullius in fine prima Rhetoricae: « Ars est collectio principiorum ad unum finem tendentium. » Et quia in mente divina simul et unius sive collective in uno sunt principium efficiens, formale, et finale constitutionis et creationis omnium, ideo mens divina ars est universorum: et quia sapientia non est nisi ut habitus, in quo colliguntur omnia talia principia creatorum, ideo sapientia vocatur, dicente Aristotele in VI Ethicorum, quod ars est factivum principium cum ratione, et quod sapiens est in unaque arte, qui ex consideratione finis et eorum quae ducunt ad finem, rationem reddere scit totius operis. Sic enim dicit Philosophus, quod sapientis est ordinare, et non ordinari. Et quia ars et sapientia mentem artificiis respiciunt, cujus sunt habitus, et mens una est, sicut essentia est una: ideo quamvis multa sint de quibus sunt ars et sapientia, tamen ars divina una est et sapientia.

Similiter et pluralitatem nec significatam nec consignificatam respiciunt: significatam, ut dicantur, plures artes et plures sapientiae: consignificatam, ut dicantur artes vel sapientiae: Pater enim et Filius et Spiritus sanctus sunt una res et sapientia. Et quia idea et exemplar dicunt respectum ad creaturas, qui ad diversas creaturas unus esse non potest formaliter, eo quod ex dependentia creaturae ad creatorem causatur, et non e converso, tamen in Deo realiter est unus: ideo dicunt Sancti, quod ideae sunt exemplaria, consignificatam pluralitatem attribuentes eis, non significatam, ut dicantur plura exemplaria vel plures ideae. Quia vero ratio respectit finem, et finis in natura forma est, finis autem et forma diversorum diversa sunt, magis eius convenit pluralitas quam ideis vel exemplaribus. Ideo dicit Augustinus in libro LXXXIII Questionum, quod « alia ratione creator equus, et alia homo, non una. »

Dicuntur autem omnia in ipso lux et vita. Ioan. 1, 3 et 4: Sine ipso factum est nihil quod factum est. In ipso vita erat, et vita erat lux hominum. Quia, sic ut dicit Philosophus, vita motus est ab ente quieto, et est motus ad esse. Ideae enim et exemplaria quae sunt ipsa mens


8. Augustinus, Lib. LXXXIII Questionum, Quest. 46.
divina et exemplaria divina, movent ad esse rerum: sunt enim immutabiles rationes, ut dicit Augustinus, quibus universa fiunt et conservantur, eo modo quo Aristoteles in VIII Physicorum dicit, quod motus celi factivus et mensurativus sit esse omnium. Et subdit sic dicens: "Et est hoc tamquam vita quaedam existentibus omnibus: eo quod virtus celi per motum exerens se in generalia, omnibus dat generati et esse, sicut a principio vivifico vita, motus, et exerto quaedam est vivifici in corpus quod vivificat. » Lux autem dicuntur, vel quia in lumine mentis principia sunt cognoescendi, vel, ut dicit Augustinus in libro IV super Genesim, ideales rationes prodeuntes in ideata ipsa quae facta sunt, illuminant ad esse et speciem quae cognoescuntur.

Ad 1. qued quod obijictur in contrarium, dicendum quod non dicuntur una essentia sicut una vita et una lux: quia essentia non dicit habitudinem nisi ad id quod est cui dat esse substantiale: et si dicierunt una essentia, ex modo loquenti intelligeretur, quod omne quod est, esset essentia divina: et hoc falsum est. Sed lux et vita dicunt habitudinem causae ad causam. Et cum dicitur, quod omnia sunt in ipso vita et lux, ex modo loquenti non intelligitur, nisi quod sunt in ipso ut in causa potente et cognosecte.

Ad 2. qued dicendum, quod in praebitis ostensum est, quod tales locutiones cum reduplicatione accipiendas sunt, ut sic dicitur, creatura in creatore est creatrixd essentia: quia, sicut dicitur in libro de Causis, causatum in causa non est causatum, sed causa: et sic creatura in creatore non est creatura, sed creator: quia quidquid est in causa simplici quae in fine est simplicitatis, oportet quod sit identipsi causae. Unde cum dicitur, creatura in creatore, subsauditur participium, ens: et tunc per determinationem extra hitur creatura ab existentia et esse proprio, et ponitur in esse creatoris. Et quod dicit Anselmus, quod "eo praestantius sunt, quo ei similius sunt," secundum Dionysium et Philosophum in libro de Causis intelligitur, quod similiora sunt quae plures bonitates participant, sicut praestantius sunt viventia quam existentia simpliciter, et praestantius sen- tientia quam viventia simpliciter, et praestantissime sunt intellectualia: non enim verius et praestantius sunt veritate entis causatorum quae in causa sunt, quam quae sunt in seipsum.

Ad 1 qued quod obijictur in contrarium, Ad obiect. patet solutio: quia hoc concedendum est, et patet ratio per jam dicta.

Ad alius dicendum, quod non est Ad quest. 2. idem esse in cognitione Dei, et in Deo cognoescente. Quia cum dicitur, quod aliquid est in Deo cognoescente, intelligitur quod sit in ipso sicut in causa efficiencte, formali, et finali. Cum autem aliquid dicitur esse in cognitione divina, non intelligitur nisi quod visio cognitionis divinae transit in id quocumque modo, sive sit per formam proprium artis in divina cognitione, sive sit per defectum illius.

Et per hoc patet solutio.

Ad 1 qued ulterius queritur, Quomo- Ad quest. 3. do cognoscat omnia praesenter?

Responderunt antiqui, quod cum dicitur, Deus cognoscit omnia praesenter, sensus est, ac si omnia praesentia essent: eo quod nihil cognoscit extra se, sed intra seipsum. Sed oportet addi ad istam responsionem, quod omnia cognoscit praesenter, quia rationes omnium in lumine cognitionis suae praesentes habet, que rationes in ipso non praeremit, nec orientur, nec intereunt, ut dicit Augustinus. Unde si aliquid esset quod non cognosceret, vacua esset causalitas ejus quod illud. Et hoc est quod dicit Dionysius in libro de Divinis nominibus: "Sic ipsa omnium causa seipsum cognoscent, vacat alicubi, si ea quae sunt ab ipsa et quorum est causa, ignorave-
rit. » Ita ergo Deus existentiam cognoscit, et non scientiam quae sit existentium, sed quae sit sui ipsius.

Et hoc est quod dicit auctoritates Sanctorum, Petri scilicet et Augustini.

Ad object. Ad in quod quod objectur in contrarium, dicendum quod licet prateritum et futurum et præsentem temporis non sest secundum esse quod sunt, tamen ratione eorum stant, quibus illunt ab aeterno. Et est exemplum Augustini quod paulo ante positum est, quod area vel domus in lapidibus non stat, sed continetur variatur de non esse ad esse, et de esse ad non esse, tamen in mente artificis stat et non variatur; et uno codem modo se habente sit arcam faciendum, factam, et corruptam.

Ad quest. 4. Ad in quod ulterior questionur de eo quod omnium simul videt, dicit Dionysius, quod simul notat simulatam omnium in uno quod ipse est. Lude videndo se ut causam omnium et exemplar et lineam, in uno videt omnia, et sic simul.

Et quod dicit Augustinus, quod unaquaque trium personarum non videt alternante conspicitu hinc illuc, vel inde illuc, dicit ideo, quod non est sua cognitione similis nostræ; nostra enim ideam quia est a rebus, non potest esse nullorum, nisi alternetur de uno in alterum, componendo, vel dividendo. Dei autem cognitione quae est omnium unus simplex intuitus, est illius in quo omnia sunt ut in causa efficiente, formali, et finali.

Ad object. 1. Ad in quod objectur in contrarium, dicendum quod res in causa non est simpliciter, sed secundum quid: tamen res in causa quae sufficientissimum et perfectissimum principium est et essendi et cognoscendi rem, sufficiens habet esse ad cognoscedum. Si enim causa causans, scissem ignorare non potest, procul dubio causa cognoscens seipsam ut causantem, sufficientissime et perfectissime cognoscit omnia quae sunt in ipsa et quae sunt ab ipsa: et talis existentia rerum in causa, sufficit ad hoc quod in causae transeat cognitione sicut in existentia.

Ad alium dicendum, quod non est si— Ad object. mile de nobis: nos enim non videmus causam, nisi per comprehensionem distinctam a comprehensione effectus: Deus autem indistincta visio effectum videt in causa, et videndo videt rationem qua effectus exit a causa.

Ad alium dicendum, quod sicut paulo Ad object. ante habitum est, non est idem esse in cognitione Dei, et esse in essentiali Dei. Esse enim in cognitione Dei est esse objecta cognitionis, et objecta cognitionis sunt in quae transit cognitionis et sic in cognoscente non sunt nisi per species intentionum et similitudines, in quibus res cognita non est nisi secundum quid: dicit enim Philosophus, quod talia non sunt entia, sed entia: et ideo non sequitur, si ideæ et exemplaria existentia in essentia divina, sunt ipsa essentia, quod res sunt essentia divina: sicut enim iam dictum est, ideæ et exemplaria non sunt res, sed rerum.

Ad in quod ulterior questionur, Si immutabilis est scientia divina de mutabilibus?

Dicendum est, quod sic. Est enim per immutabiles rationes mutabilia, ut dicit Augustinus in libro LXXXIII Questionum. Nec est inconveniens secundum eum, quod mutabilia rationes sint immutabiles et aeternæ. Et hujus causa est, quod rationes illæ exemplares sunt, et non sunt in rebus mutabilibus, sed in causa immutabili; et per illas cognoscit, ut dicit Dionysius, non secundum uniuscujusque cognitionem immittens se rebus, sed cognoscendo seipsum ut causa est. Nec sequitur, quod hoc modo immutabiliter scitur, quod hoc sit immutabile: eo quod ratio idealis

---

1 S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 7.

2 S. Augustinus, Lib. LXXXIII Questionum, Q. 46.
qua sit Deus, non est re, sed ad rem: at ideo immutabilitatem scientiae non sequitur seictum. Et est exemplum Magistri in Sententiae de radio solis, qui est super illuminata quae mutabilia sunt, et tamen ipse est immutabilis: eo quod radius solis immutabilitatem non ponit circa illuminatum, nec ab illuminato tollit mutabilitatem.

Simuliter immutabiliter sit me lecturum cras si cras sum lecturus: et tamen non sequitur, quod ego immutabiliter lecturus sum, sed mutabiliter: immutabilitas enim scientiae suae, non tollit mutabilitatem a voluntate mea, quae proxima causa est, quod ego legam cras. Antiqui tamen distinquerunt hanc, Deus immutabiliter seict mutabilia: ex eo quod adversus determinatio immutabiliter, potest determinare verbum seict, in comparatione ad suppositionem: et sic est vera sub hoc senso, Deus immutabiliter seict mutabilia. Vel potest idem verbum determinare in comparatione ad appositionem: et sic est falsa sub hoc senso, Deus seict mutabilia immutabiliter: ad hoc enim exigeretur, quod sciret mutabilia esse immutabiliter: et hoc est impossibile.

Ad alius dicendum, quod modo seict me lecturum si sim lecturus, et cras seict me legere si ego lego, et post cras seict me legisse: et sic seictum est mutabile sub differentiis temporum. Sed non sequitur, quod mutetur scien vel scientia: quia non accipit scientiam a seicto, sed a rationibus aeternis quae sunt in ipso, et sunt id quod ipse, ut dicit Augustinus.

Ad sophrisma quod inducunt antiqui, dicendum quod est abi fallacia figure dictionis. Cum enim dicitur, Deus seict quidquid seict immutabiliter, signum distributivum non distribuit nisi pro rebus seictis: et cum assumit, dicens, sed scivit me nascituram, sub signo quod distribuit pro rebus, assumit enuntiabile, et sic commutat suppositionem. Sed debet eric procedere: Deus quidquid scivit, seict:

sed scivit nativitatem meam: quia seict illum sub omni differentia temporis, quod variari potest: ideo uno et eodem modo nativitatem meam seict sub omni differentia temporis: et ideo seict eam aliquando fore, aliquando esse, aliquando fuisse. Enuntiabila enim secundum compositionem et complexionem et differentiam temporis quae compositioni accidit, non sunt in Dei cognitione, sed potius per resolutionem ad res enuntiatas, ut paulo ante habitum est.

Ad in quod ulterior quarritur, dicent Adquast. 6: dum quod Deus perfectissimam omnium rerum habet scientiam, si tamen perfecta potest dici: divinum enim non est proprium perfectum, sed eminens. Et hoc ex hoc probatur, quod ipse est in omni re, et intimus omnis rei continue esse influent et conservationem: nec ignorare potest quod efficet et causat: sic enim omnia portant verbo virtutis sua. Ignorantem enim actionem suam et effectum, ignoraret seipsum et esset insipiens, ut dicit Aristoteles in Ethicorum. Cum ergo esse et conservationem causet in omni re sicut intimum et perfectissimum principium omnis rei, nihil est quod non eminensiam seict.

Ad in ad quod objectitur, quod scientia Dei possit augeri, antiqui distinquerunt, dicentes esse triplicem scientiam divinam, silicet simplicis intelligentiae, simplicis visionis, et approbationis. Scientiam simplicis intelligentiae dixerunt esse, qua Deus omnium seict in se potente causa efficiente, formalis, et finalis. Hac enim seict quidquid faceret potest, et quidquid fieri potest: propter hoc quod seict extensionem potentiae sua: et haec, ut dicunt, est entium et non entium, et bonorum et malorum: et dicunt, quod haec non potest augeri secundum seicta: et de haec dicunt esse verum, quod seict quidquid scivit. Scientia simplicis visio-nis, ut dicunt, est, qua in presentia sua

\footnote{Ad Hebr. 1, 3 : Portansque omnia verbo virtutis suae.}
videt quidquid est, sive bonum, sive malum. Et hane dicunt posse augeri secundum scita sine sui variatione: eo quod haec scientia non transit nisi super existens, et potest aliquid esse quod prius non fuit: quod enim non est, videre non potest. Scientiam approbationis dicunt esse de bonis quae Deus approbat. Et hane etiam dicunt posse augeri secundum scita: potest enim fieri meritorium opus quod Deus approbat, quod prius non fuit: et quando non fuit, approbari non potuit. Sed nullam variationem ponunt in scientia divina, sed in scibilius tantum. Exemplum de radio et lumine solis, qui non minuitur nec augetur secundum illuminata, sive plura, sive pauciora sint.

**MEMBRI QUARTI**

**ARTICULUS II.**

*Quomodo scientia Dei se habeat ad scibile, utrum sit practica seu theoria*?

Secundo queritur, Quomodo scientia Dei se habeat ad scibile?

Videtur, quod sit practica.

1. Dicit enim Augustinus in libro VI de *Trinitate* 2, quod « scientia sua est causa rerum. » Et hoc dicit Commentator super XI *prima philosophie*. Species autem sive forma quae est causa constitutionis rei, forma operationis est et non contemplationis. Ergo videtur, quod scientia Dei practica sit et non contemplativa.

2. Adhuc, Avicenna distinguens in-

tellectum contemplativum et practicum, dicit, quod intellectus contemplativus speciem contemplationis accipit a re per virtutes et potentias animae abstrahentes, quae sunt sensus et imaginatio, et praeципue intellectus agens. Intellectus autem practicus nihil accipit a re, sed potius utitur corpore ad imprimendum in rem formam operis quam habet in mente, sicut dicit Aristoteles in XIV de *Animallibus*, quod intellectus in homine utitur manu. Sed jam habitum est ex Dionysio et Augustino, quod Deus sciendo omnia nihil accipit a rebus, sed potius videns se ut efficientem et formam exemplarem et finem omnium et singularum, novit omnia, et sic ad se respiciens constituit omnia. Videtur ergo, quod practicam scientiam habeat de omnibus, et non contemplativam sive theoreticam.

*In contrarium hujus est: quia*

1. In virtutibus intellectualibus, ut in VI *Ethicorum* dicit Aristoteles, nobilior est virtus contemplativa, quam practica. Quia igitur scientia, sapientia, intellectus, sunt contemplativae virtutes, nobiliores sunt quam ars et prudentia quae sunt practicae.


**ULTERIUS queritur, Cum, sicut dicit Aristoteles in II *Priorum*, sit scire in universali, et scire in particulari, sive in propria natura, et scire in agere, quod est in collatione principiorum ad conclusionem: utrum istae differentiae sint in scientia divina* ?

---

2 S. AUGUSTINUS, Lib. VI de Trinitate, cap. 10.
Et videtur, quod non.

1. Dicit enim Commentator super XI præx philosophiæ, ubi Aristoteles loquitur de intellectu divino, quod intellectus divinus est causa rerum, et scire ejus nec est scire in universali, nec in particulari, nec in agere, sed simplex intuitus sui ipsius, secundum quod ipse est causa rerum et principium in omnibus, ut ubique causans esse et substantiam rerum.

2. Adhuc, Scire in universali, est scire in eo quod est universale ad secatum, et est scire imperfectum et in potentiæ: quia secatum in suo universali non est nisi in potentia. Deus autem secat omniam in seipso, et ipse non est universale ad secatam. Ergo non scit in universali.

3. Adhuc, Scire in particulari sive in propria natura, est scire rem secundum quod est in actu et per proprium definitionem ejus. Et Deus non est propria natura secatorum. Ergo scendo se, non scit res in particulari sive in propria natura.

4. Adhuc, Ut dicit Augustinus, « In Deo non est alternatio sive collatio conceptus hine illue, et inde huc, » ut paulo ante habitation est. Scire in agere semper est alternatio conceptus et collatio de principiis ad conclusionem, et e converso de conclusione ad principia. Ergo Dei scire non est scire in agere.

Et sic scire Dei nec scire est in universalis, nec in particulari, nec in agere. Et cum omne quod scitur, aliquo horum trium modorum sciatur, et Deus nullo trium sciat, videtur quod in nihil sciat.

Solutio. Dicendum, quod Deus omnem et omnimodam et eminentissimam omnium rerum habet scientiam.

Ad primo quæsitum dicendum, quod sicut unum est in subjecto verum et bonum, et sicut unum est, sicut dicit Aristoteles in principio primi Physicorum, quod est principium esse et principium scientiae: forma enim rei et species relata ad principium veri et cognitionis, quæ sunt definitio, notificatio, habitudo unius ad alterum, ut generis, vel speciei, vel caussæ, et actus et potentia, est principium veri de ipsa: relationi etiam ipsius ejusdem ad principia operis, quæ sunt constitutæ in esse, salvare, ad usum aptari, est principium operis. Et sic cadem forma subjecto relata ad diversa principia theorici intellectus et practici, principium est scientia theoretica sive speculativa, et scientia practica sive operativa. Et quia Deus perfectissima est species idealis omnium, qua res constitutæ et scitur, perfectissimam habet scientiam de omnibus et contemplativam et practicam, in seipso habens utramque, et nihil accipiens a rebus. Et est simile, sicut si ponamus artificem qui est forma operis sui, et convertit se super formam secundum principium veri et cognitionis, et contemplatur rem secundum quod ipse est secundum se et secundum differentias ejus, et secundum consequentia ad ipsum, et secundum ea quæ insunt ei ut passiones. Talis enim artifex una et cædam forma habet et scientiam theoreticam, et scientiam practicam.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc modo quo causa rerum est, practicæ est, et sic refertur ad opus et ad operis principia: sed hoc non prohibit, quin alio modo relata, scilicet ad principia cognitionis, de cædam forma sit scientia theoretica.

Ad alium dicendum, quod Avicea distinguist intellectum practicum et theoreticium in his quæ imperfecta sunt scientiæ, hoc est, quæ de non scientibus efficiuntur scientia. Intellectus autem divinus unus et idem est universalior agens scita, et contemplans ea et idem una simplici forma secundum diversam relationem de omnibus habet et contemplativam scientiam et practicam.

Ad quod in contrarium objectitur, dicendum quod Deo nulla deest virtutum intellectualium. Unde de sapientia sua dicitur, Sapient. vi, 21 et 23: Omnia enim artifex docuit me sapientia. Est
enim in illa spiritus intelligentiae,... omne habens virtutem, omnia prosperitatis. Quia cum intellectualis virtutis medium sit ratio recta, ut dicit Aristoteles in VI Ethicorum, cum ipse sit ratio recta omnium scibilium et faciendorum, contemplando se, omnia sit et perfecte et contemplative.

Duo sequentia concedenda sunt.

Ad object. 2 et 3.

Ad quest. Ad 1.

Ad 10 quod ulterior quæritur, dicendum quod procul dubio propter non sequentia sunt scientiae illius quae accipitur a rebus, sicut est nostra scientia. Quod enim a re accipitur per considerantem, est universale, vel particulare, vel singularis: et igitur hoc est seire in universali, et seire in particulari: et quod considere est ponit circa rem consideratam, est collatio fundata super rerum consideratum rerum habitudines logicae vel syllogisticas. Et talis modus non est scientiae divinae. Et ideo dicunt Philosophi, quod illæ differentiae scientiae divinae non conveniunt. Si tamen accipiamus speciem idealem sive exemplar quod Deus est, quo omnia seint, et quo omnia constituent et factum: tunc illud interdum prout ipsum idea est universalis et particularis habitudinis rerum, seint omnia et in universalis et in particularis et in agere: et haec est Catholica fides, et in nullo contrariatur philosophi.

Ad 10 quod objectur, dicendum quod non oportet, quod ipse sit universale vel particularis, sed quod sit completum exemplar universalis et particularis.

Per hoc etiam patet solution ad sequens.

Ad ultimum dicendum, quod sicut dicit Augustinus, Deus nihil considerat alternato conspectu, sed simplici intuitu intuendo seipsum prout est exemplar omnium. Et quia ipse est exemplar omnium habitudinis rerum ad invicem, seint omnia que ex collatione rerum inferri possunt, tam habitudine logicae, quam habitudine syllogistica: et sic habet scientiam in agere, et omnem et omnimodam omnium scibilium scientiam.

QUÆSTIO LXI.

De præscientia Dei.

Deinde quærendum est in speciali de præscientia.

Et si colligantur ea quæ Magister inquirit in libro I Sententiarum, distinct. XXXV, XXXVI, XXXVIII et XXXIX, videtur octo quærerere.

Quorum primum est, Si præscientia sit in Deo nullis existentibus futuris? Et hoc est quærerere, Utrum præscientia sit temporalis vel aeterna?

Secundum est, Utrum præscientia sit causa rerum? quod quærit Magister in distinctione XXXVIII, cap. Videtur enim præscientia Dei causa corum esse quæ ei sub sunt.

Tertium est, Utrum sit causata a rebus? quod quærit in illo capite, Hanc igitur quæ videtur.

Quartum est, Utrum falli potest? quod in eodem capite dicit, et disputat in sequenti.

Quintum est, Utrum inferat necessitatem? quod ibidem innuere videtur Magister.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XV, QUÆST. 61.

Sextum est, Utrum sit incommutabilis? quod in distinctione XXXV, cap. Scientia vero vel sapientia, dicit expressa Magister.
Septimum est, Utrum possit augeri vel minui? quod ibidem, et distinct. XXXIX Magister disputat.
Octavum est, quod relinquitur ex istis, Quomodo concordet cum libero arbitrio? quod quærit et disputat Anselmus in libro de Concordia præscientiæ et liberi arbitrii.

MEMBRUM I.

Utrum præscientia sit temporalis vel æterna? ¹

Primo ergo quaeritur, Si præscientia sit in Deo nullis existentibus futuris? Et hoc est quaerere, Utrum præscientia sit temporalis, vel æterna?
Ad hoc quod non sit æterna, Magister in Sententiis obicit sic:
1. Si præscientia est de futuris, si nulla essent futura, in Deo nulla esset præscientia; sed poterant nulla esse futura; ergo potuit in Deo non esse præscientia. Et probat medium sic, quod poterat nulla esse futura: quia potuit Deus nulla facere: libertatem enim habuit ad faciendum, vel non faciendum: ergo videtur in Deo potuisse non esse præscientia.
2. Adhuc, In illo capite, Ad hoc justa modulum, ex verbis Augustini dicit Magister: «Sicut creator ad creaturam relative dicitur, ita præscientia et præscius ad futura referri videntur. » Ex hoc arguitur sic: Creator ex tempore dicitur de Deo, et non ab æterno: ergo præscientia et præscius de Deo dicitur ex tempore, et non ab æterno.

3. Adhuc, In eodem capite dicit Magister, quod cum res desinit esse futura, desinit esse præscientia: cum incipit esse futura, incipit esse præscientia: ergo præscientia est quæ incipit et desinit. Nihil quod incipit et desinit, est æternum. Ergo præscientia æterna esse non potest.
4. Adhuc, Quidam objiciunt sic: Præscientia est respectu futuri: in Dei scientia nihil est futurum, sed omnia præscientia: ergo in Dei scientia nulla est præscientia.
5. Adhuc, Omnis scientia Dei immutabilis est, ut in praebitis determinatum est: præscientia mutabilis est: ergo præscientia in Dei scientia non est.

In contrarium hujus est,
2. Adhuc, Non videtur valere quod dicit Magister, si dicit respectum ad futurum, quod propter hoc ex tempore Deo conveniat, sicut creator: quia hoc dictum, mundum fore ab æterno, verum est: et tamen dicitur respectu futuri.
3. Adhuc, Cum dicitur præscientia, duo dicuntur, scilicet scientia, et antecessio ad rem scitant. Constat, quod scientia æterna est. Quæratur ergo, Si antecessio sit æterna? Et videtur, quod sic. Antecessio enim ante omnem crea-

¹ Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXV, Art. 5. Tom. XXVI hujusce
² S. Ambrosius, Lib. V de Fide, cap. 8.
turam est: et quidquid est ante omnem creaturam, aeternum est: ergo antecessio aeterna est: quidquid ergo dicitur in hoc verbo, praescientia, aeternum est: ergo praescientia aeterna est.

Soluto. Dicendum, quod praescientia Dei aeterna est, et ab aeterno Deo convenit. Sed de aeterno duplex est consideratio: consideratur enim simpliciter in quantum aeternum est, et non in respectu ad aliquod extra se, sicut dicitur Deus substantia, essentia, bonitas: hac enim non respiciunt in ipso nisi aeternum, quod sine principio est et sine fine. Consideratur etiam aeternum ut est principium temporis ut factum ex artem, et scienst es disponens creatam tam in fieri quam in esse et conservationem: et sic quia temporale dependet ad aeternum, et respectum dependentiae habet ad ipsum, necesse est cointelligi oppositum respectum in aeterno, in quantum est principium temporis: correlativa enim oppositorum respectuum sunt, et sine illis relativa esse non possunt. Et sic de aeterno multa dicuntur temporalia, sicut quod causa est, quod principium est creaturam, quod praecipus est. Sed quaedam de illis dicuntur ex tempore: quaedam autem ab aeterno: et quaedam dicuntur, quorum dependentiae quae est in creatura, ex tempore incepit, ut creator et dominus: exitus enim de nihil ad esse, et fumatus subjectae creaturae in ipsa creatura incepert ex tempore. Et cum relativa posita se ponunt, ut dicit Aristoleis in Perdicamentis, in respectu dependentiae creaturae ad creatorem necessario ponitur oppositus respectus, qui etiam ex tempore Deo convenit, ut creator et dominus: et talia secundum dici in Deo incepient, sed nunquam desinent. Ex quo enim creator esse incepit, semper est creator: et ex quo creatura fumalata est, et semper est dominus, et semper est creatura ab ipso ex

nihil ad esse deducta, et semper est subjecta ad fumalatum. Quaedam etiam dicitur sic de aeterno secundum ordinem ejus ad tempore: et cum ordo ipsius sit antecessio aeternitatis ad tempus, illa ab aeterno Deo conveniunt, sed non semper in aeternum. Et hujus causa est, quod ordo posterioris ad prius variabilis est: et cum mutatur posterius, mutatur respectus dependentiae ipsius ad prius: et illo mutato necesses est mutari oppositum corpus respectum in priori, qui tamen in eo non est nisi secundum dici. Et tale est praecipuus et praesicientia.

Et ideo dicit Magister in libro I Sententiarum, distinct. XXXV, quod si nulla sint futura, non erit futurorum praesicientia: et tamen erit praescientia Dei qua ipse scit et praecit universa: sicut si nulla sint illuminabilia, non erit lumen illuminans illuminatione passiva, licet sit semper illuminans illuminatione activa. Et talis mutatione creaturae est secundum esse et secundum dici, Dei aeterni non nisi secundum dici, et non secundum esse.

An primum ergo dicendum, quod hoc procedit, secundum quod praescientia dicit respectum ordinis ad posterior: quia sic mutato posteriori, necessario significatur non esse prioris respectus ad posterius. Unde licet id quod est praesicientia, maneat, tamen sub ratione ordinis ad praesicientium non manet: et hoc nullam inducit mutationem, ut dicit Augustinus in libro V de Trinitate, sicut nihil mutatur in numero, quando de non pretio pretium efficitur.

Ad aliud dicendum est, quod non est usquequaque simile, sed in genere tandem simile est, quod utrumque silet: licet ponit respectum ad tempore. Sed in modo respectus dissimile est: quia respectus in creatore et dominio causatur secundum modum dicendi ab eo quod est ex tempore: respectus autem qui est in praesicientia, causatur ab ordine aeter-

1 S. Augustinus, Lib. V de Trinitate, cap. 16.
ni ad temporale: et ideo non procedit argumentum hoc: et quia ab insufficiienti est, peccat secundum fallaciam consequentis.

Ad 3. Ad alium dicendum, quod praescientia incipit et desinit non secundum id quod est, sed mutatione respectus ordinis prioris ad posterius, quae mutatio in futuro est secundum esse et causam, in prae scientia autem secundum dici tandem: et ideo non sequitur, quod prae scientia secundum esse incipiat et desinat.

Ad 4. Ad alium dicendum, quod in Dei scientia quantum ad id quod est et quo est et specie ideali, nihil est futurum, sed omnia prae scientia: sed quantum ad id cujus est, sive de quo est, respectum ad futurum habet.

Ad 5. Ad alium dicendum, quod scientia Dei secundum id quod est et quo est, immutabilis est: sed quantum ad id cujus est, mutatione illius mutatur secundum respectum ad ipsam secundum dixi et non secundum esse. Et est exemplum Boetii in columna quae modo est a dextris, transitu meo ad oppositum situm efficitur nihil a sinistris sine sui mutatione, sed per meam mutationem.

Ad 1. Ad id quod objectur in contrarium, dicendum quod scientia non mutatur, sicut dicit Ambrosius, sed respectus antecessionis secundum dici mutatur, propter causam quae dicta est.

Ad alium dicendum, quod ab aeterno convenit: quia antecessor aeterni ad temporale est aeterna: sed non oportet, quod in aeternum conveniat, propter rationem quae dicta est: sicut et hoc dictum, mundum fore ab aeterno verum est, tamen cum factus est mundus, non est verum mundum fore, sedesse vel fuisse.

Ad ultimum dicendum, quod prae scientia hoc modo aeterna est: quia ab aeterno Deo convenit: sed quia ad futurum dicitur, propter hoc sublato futuro designat esse respectus prioris ad posterius: et hoc non est deserere simpliciter, sed secundum quid.

MEMBRUM II.

Utrum prae scientia sit causa rerum?

Secundo quaeritur, Utrum prae scientia sit causa rerum? quod quae rerum in libro I Sententiarum, distinct. XXXVIII, cap. Videtur enim prae scientia Dei causa eorum esse quae ei subsunt.

Et obiicit sic:

1. Si impossibile est non evenire quae praesita sunt, videtur ipsa prae scientia qua praesita sunt, eis esse causa eveniendi. Et fundatur ratio Magistri super hoc quod dicit Boetius, quod causa est cujus esse sequitur alium. Sed sequitur, si prae seih hoc Deus, quod de necessitate eveniet. Ergo prae scientia est ei causa eveniendi.

2. Adhuc, Magister inducit Augustinum in libro XV de Trinitate sic dicentem: « Universas creaturas et spirituales et corporales, non quia sunt idee novit, sed idee sunt quia novit: non enim nescivit quae fuerat creaturas: quia ergo scivit, creavit: non quia creavit, scivit. » Et paulo post concludit ex vero bis Augostini sic: « Ecce his verbis aperte videtur Augustinus innuere scientiam vel prae scientiam Dei causam esse eorum quae sunt: cum dicit ideo ea esse, quia Deus novit. »

3. Adhuc, Ibidem inducit Augustinum in libro VI de Trinitate sic dicentem:


5 S. Augustinus, Lib. XV de Trinitate, cap. 43.
Cum decedant et succedant temporæ, non decedit aliquid vel succedit scientiæ Dei, in qua novit omnia quæ fecit per ipsam. Non enim hæc quæ creata sunt, idea scientur a Deo, quia facta sunt: sed potius idea facta sunt, quia immutabiliter ab eo scientur. Et si idea facta sunt, quia scientur ab ipso, praescientia Dei causa est, per quam facta sunt. Ergo praescientia causa est futurorum.

4. Adhuc, Scientia et praescientiæ Dei sunt ad ea quæ fiunt. Ars autem ad id quod fit, causa est et effectiva et formalis. Ergo scientiæ et praescientiæ Dei sunt causa rerum facturarum.

5. Adhuc, Commentator super XI primæ philosophiæ, ubi loquitur Aristoteles de intellectu divino, expresse dicit, quod scientiæ intellectus divini est causa rerum, et quod causata sunt in intellectu divino sicut artificialis in intellectu et scientiæ artificialis.

Sed contra. In contrarium hujus est quod obicit Magister ibidem sic:

1. Cum omnia mala scientur a Deo, si praescientiæ est eorum quæ ei subsunt, erit Deus malorum causa, et per consequens auctor malorum, quod penitus falsum est.

2. Adhuc, Anselmus in libro de Concordia praescientiæ et liber arbitriæ in Deo: «Cum dico, si Deus præscis aliquid, de necessitate eveniet, idem est æ si dicam, si erit aliquid, de necessitate erit. Conditionalis enim vera est necessaria, et falsa est impossibilis. Hæc autem est vera, si erit aliquid, ideo erit. Ergo necessaria. In tali autem consequentiæ non ponitur necessitas causæ, sed necessitas ordinis sive positionis sive consequentiae, quod idem est.» Per tale enim argumentum, si Deus præscit, de necessitate eveniet, non probatur, quod praescientiæ sit causa eorum quæ fiunt, sed quæ habeat ordinem antecessionis ad illa.


Ad primum ergo dicendum, quod Magister temperat quando dicit, videtur: quia licet ex similitudine consecutionis videatur sequi praecipitum ad praescientiam, sicut causatum ad causam, tamen in veritate non est causa: est enim in consequentia ordinis, et non causa. Consequentia enim ordinis est, quando posito uno sequitur aliud de necessitate positionis. Sicut si video te ambulare, de necessitate tu ambulas, de necessitate consequentiae, non rei. Si enim ad rem respiacatur, antecedens nec est necessarium, nec consequens: quia non est necessarium me te videre ambulare, nec necessarium est te ambulare: tamen quia ista duo incompossibilia sunt, scilicet quod ergo video te ambulare, et quod tu non ambules, propter hoc oppositum consequentis de necessitate sequatur ad antecedens, scilicet quod si ego video te ambulare, necesse est quod tu ambules. Multa enim sunt possibilia, quæ tamen simul juncta impossibilia sunt. Sicut ne sedere possibile est, et me stare possibile est: tamen simul juncta impossibilia sunt: et ideo impossibile est me stare dum sedeo. Et talis necessitas consequentiae est in argumento quod facit Magister, si praecipitum est, de necessitate eveniet. Et ideo praescientiæ non pro-

1 S. Augustinus, Lib. VII de Trinitate cap. 10.
2 S. Anselmus, Lib. de Concordia praescien-
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XV, QUÆST. 61.

batur ex hoc esse causa præscitæ, sed antecedens in ordine.
Ad dictum Boëti dicendum, quod causa est cujus esse sequitur alius. Et ita non est hic: quia hic ex positione sequitur alius, et non ex esse positi.

Ad aliud dicendum, quod Augustinus notitiam vocat notitiam approbationis, quæ cum dispositione est: quia illa est causa eorum quæ subsunt sibi: et non vocat notitiam simplicis intelligentiae vel visionis: quia illa nullam ponit causalitatem ad subjecta.

Ad aliud patet solutio per idem. Locutur enim Augustinus ibi de scientia approbationis, quæ cum dispositione est ad opus et causalitatem.

Ad aliud dicendum, quod scientia et præscientia non sunt ars factiva simpliciter et universaliter, sed quaedam scientia et præscientia, scilicet quæ est cum approbatione et dispositione seiti vel præscitæ.

Ad aliud dicendum, quod dictum Commentatoris intelligitur de scientia practica et non de scientia simplicis intelligentiae. Practica autem scientia cum approbatione est et dispositione ad opus.

Ad object. 1. Ad in quod objectitur in contrarium, dicendum quod procedit deducendo ad inconveniens, si præscientia simplicis intelligentiae causa præscitorum esse dicatur.

Ad object. 2. Ad dictum Anselmi dicendum, quod verum est, et dicit rationem solutionis.

MEMBRUM III.

Utrum præscientia Dei sit causata a rebus?

Tertio quaeritur, Utrum præscientia

Dei sit causata a rebus? quod Magister quaerit in illo capite, Neque etiam res future causa sunt, etc.

1. Et object sic ad hoc, quod sit causata a rebus, inducens Origenem super epistolam ad Romanos sic dicentem:

«Non propter alicui erit, quia id scit Deus futurum: sed quia futurum est, ideo scitur a Deo antequam fiat.»

Ergo videtur, quod Deus scit ideo quia futurum est: et sic futurum causa est præscientiae Dei.


3. Ad hoc respondet Magister in Sententiarum quod res futura non est causa præscientiae, nisi sine qua non. Sed contra hoc videtur esse, quod causa sine qua non, et causam dicit, et concomitantiam: et sic dicit causam, aliquo modo res futura est causa præscientiae.

In contrarium hujus

1. Obiect Magister in illo eodem capite: Neque etiam res future, sic dicens:

«Si hoc esset, scilicet res futura essent causa præscientiae, tunc ejus quod est æternum, alicuius existenter causa, quod quidem existat, aliquid existet causa, ab eo alienum, et ab eo diversum: et ex creaturis dependeret scientia creatoris, et creatum esset causa increati: » quod valde esset inconveniens.

2. Adhuc, Si futurum causa præscientiae est, oportet quod scientia Dei et præscientia dependant a seibili, quod valde est inconveniens: quia sic Deus scientiam accipere a rebus, quod valde inconveniens est, et in antehabitum improbablem.

Solutio. Nullo modo dicendum est, soluto.

1 Cf. Opp. B. Alberti, Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXVIII, Art. 3 Tom. XXVI hujusce novæ editionis.
2 Origenes, Lib. VII super illud Apostoli ad Romanos, viii, 30: Quos... praedestinavit, hos et vocavit, et quos vocavit, hos et justificavit,... et glorificavit.
quod res futura sint causa praescientiae Dei secundum esse: sunt tamen causa sine qua non, ut dicit Magister, secundum dici per nomen praescientiae. Res enim futurae dependentiam habent ad scientiam Dei, ex qua dependentia causatur respectus futurorum ad praescientiam, quae est respectus posterioris ad antecedens in ordine, sine quo respectu non esset respectus prioris ad consequens: qui si non esset, scientia Dei non possent nominari praescientia Dei: et sic respectus rei futurae ad scientiam Dei est in causa sine qua praescientia Dei non dice- retur scientia a nobis: quia tolleretur antecessio ordinis : esset tamen scientia qua Deus sit et praesit universa. Et iste est intellectus Magistri in Sententiarum, ubi solvit istam canem questionem.

**Ad primum ergo dicendum, quod Origenes non intendit, quod futurum sit causa scientiae vel prae scientiae Dei secundum id quod est, sed quod sit causa sine qua non nominis istius quod prae scientia vocatur. Et si quis proprie vellet loqui: tunc non est causa, sed ratio ex respectu sumpta quare scientia dicatur prae scientia. Et ita est ratio ejus quod est pra scientia, et non ratio scientiae. Praepositio enim scientiae adveniens per compositionem, non dicit rei respectum antecedentis in ordine ad consequens. Unde etiam Origenes non ponit activam, sed passivam: dicit enim sic: «Quia futurum est, ideo scitur a Deo antequam fiat: » intendens, quod futurum quia futurum est, scibile sit a Deo, hoc est, habeat aptitudinem ad sciemdam: et sic futurum nullam dicit causam scientiae in sciente, sed dicit rationem aptitudinis ad sciemdam in scibili.

**Ad alium dicendum, quod dictum Aristotelis intelligitur, quod posito uno secundum esse, ponitur alius secundum esse, ut posito sole, vel corpore lumino-

so secundum esse, ponitur illuminatio secundum esse. Sed in praedicta consequentia, posito futuro secundum ordinem consequentiae, non ponitur prae scientia secundum esse, sed secundum ordinem antecessionis tantum: et ideo non est causa.

**Ad alium dicendum, quod intellexus Magistri expositus est: et ideo non procedit quod inducitur contra eum.

**Alia objecta in contrarium quae sequuntur, procedunt.

**MEMBRUM IV.

**Utrum prae scientia Dei falli possit ?

**Quarto quaeritur, Utrum prae scientia Dei falli possit? quod in codem capite dicit Magister et disputat in sequenti.

1. Et ad hoc obicit in illo capite: «Ad hoc quod supra dictum est, scilicet prae scientiam Dei falli non posse, solet a quibusdam sic opponi: Deus prae scivit hune lecturum vel alicud hujusmodi, hoc est, quodcumque contingens: sed potest esse ut iste non legat: quia contingens est. Ergo potest aliter esse quam Deus prae scivit: et quando aliter est quam prae scivit, fallitur prae scientia: ergo potest falli prae scientia Dei. »

2. Adhuc, Praesictum potest esse non prae scitum. **Proratio. Praesictum est futurum contingens: contingens potest non evenire: quia dicit Aristoteles in Prioribus, »Quod contingit esse, contingit non esse. » Ponamus ergo, quod contingat non esse. Cum ergo fuerit praesictum, aliter eveniet quam praesictum: et quoties eveniet aliter quam


2 I Sententiarum, Dist. XXXVIII, cap. E, pag. 287 tomn XXVI editionis nostre.
3. Adhuc, Deus scit et præscit per modum suum: et hoc est, quia omnia vera scit ut presentia, sive sint presentia, sive præterita, sive futura. Sed qui scit præterita et futura ut presentia, scit præterita et futura aliter quam sint: et qui scit rem aliter quam sit, fallitur in scientia sua et præscientia: ergo videtur, quod Dei scientia et præscientia falli possit.

Solutio. Ad omnia hujusmodi sophismata respondet Magister in Sententiis dicens, quod possunt haec conjunctim intelligi, vel disjunctim. Si enim ita intelligas: non potest aliter fieri quam Deus præscivit, id est, non potest utrumque simul esse verum, quod Deus præscivit ita fieri et aliter fiat, verus est intellectus. Si autem disjunctim sive divisi intelligas propositionem, ut dicas hoc aliter evenerit non posse quam evenit, quoniam illud futurum Deus præscivit, falsum est. Et haec solutio bona est, si per artem et rationes artis bene esset exposita.

Et ad hoc notandum, quod licet aliquid præscitum esse, et ita esse futurum ut præscitum est, non sint relativa, tamen ponunt respectus ad invicem ut relativa: et ideo posita se ponunt, et perempta se perimit. Unde quando ponitur aliquid præscitum esse, ex respectu et necessitate ordinis ponitur futurum esse: et si perimitur futurum esse, eo ipso perimitur præscitum esse.

Usque in primo quando dicitur, quod Deus præscit aliquid contingens, ut me esse lecturum, de necessitate ordinis ponitur illud esse futurum. Et si ponis, quod non eveniat, eo quod contingens potest non evenire, statim sequitur illud numquam fuisse præscitum: et hoc est idem ei quod consuevit dici in sophisticis, quod haec locutio, præscitum potest non evenire, vel præscitum possibilis est non evenire, potest esse de re, vel de dico.

Si est de re, notatur concomitantia potentiae ad actum, et est vera et divisa: et est sensus, hoc quod est præscitum, non in quantum præscitum, possibile est aliter evenire: eo quod contingens est: haec enim duo compossiibilia sunt, scilicet contingens esse præscitum, et contingens posse aliter evenire. Si autem sit de dicto, tunc est composita et falsa: tunc enim notatur concomitantia duorum actuum incompossibilium secundum aliquid præscitum esse, et aliter evenire quam præscitum est. Similiter ista est duplex, præscitum impossibile est non evenire, vel necesse est evenire: sed in oppositis sensibus vera et falsa. Si enim istae sunt de dicto, veræ sunt: si sunt de re, falsæ. Et iste est intelligus Magistri in Sententiis, quamvis non ita expressit.

Ad alium dicendum, quod haec est duplex, præscitum potest non esse præscitum, sicut haec, album poest esse nigrum. Potest enim prædictum subjecto reddi in quantum stat sub forma præscientiae: et sic illa proposittio falsa est. Potest etiam reddi subjecto secundum quod est, et non secundum quod stat sub forma præscientiae: et sic quia contingens est, et quia potest aliter evenire quam præscitum est, si aliter eveniet, non fut præscitum: et sic est vera proposittio, præscitum potest non esse præscitum: sed sic non sequitur ex ea, quod fallatur præscientia.

Ad alium dicendum, quod Deus scit omnia ut sunt et præsentia et præterita et futura: sed cum dicitur, Deus scit præterita et futura ut præsentia, omnes hujusmodi locutiones duplices sunt, ex hoc quod haec determinatio, ut præscientia, potest referri ad verbum, scit, in comparatione ad suppositum sive nominativum, sive ad scientem, quod idem est: et sic omnes illæ locutiones sunt verae. Scit enim Deus modo suo res, hoc est, in eo quod sibi est præsent, hoc est, in præsentī æternitatis, quod claudit omne tempus et omnes differentias tem-
poris. Potest etiam referri eadem determinatio ad idem verbum, scit, in comparatione ad apposillum sive accusativum, sive ad rem scitam: et sic omnes illae locutiones sunt falsae sub hoc sensu, Deus scit praeterita ut praescit, hoc est, praeterita sub praesentialitate scit Deus, quod falsum est. In primo sensu non sequitur, quod fallatur Dei praescientia, sed in secundo: nec est inconveniens, quod falsum sequatur ex falso.

Dicendum ergo, quod scientia Dei et praescientia nunquam fallit, nec fallit potest: tamen id quod subjacet praescientiae quando contingens est de se, alter se potest habere quam praescitum est.

MEMBRUM V.

Utrum praescientia divina inferat necessitatem?

Quinto quaeritur, Utrum divina praescientia inferat necessitatem? quod in illo cap. Hanc igitur quae videtur, innuere videtur Magister.

1. Dicit enim, quod falli non potest: et quod falli non potest, oportet, quod necessarium sit: et sic praescientia necessitatem infert rebus quae sibi subsunt.

2. Adhuc, In primo libro Sententiarum, distinctione XXXVIII, cap. Videetur enim praescientia Dei, ex verbis Augustini dicit Magister: « Non possunt non evenire cum Deus ea praesciverit. » Secundum consequiunm autem quam ducet Aristotelis in libro Perihermenias, quae non possunt non esse, necesse est esse. Ergo quae non possunt non evenire, necesse est evenire. Praescita non pos-

sunt non evenire. Ergo necessae est praescitae evenire. Et hujus necessitatis non potest esse causa nisi praescientia: ergo praescientia necessitatem rebus imponit.

3. Adhuc, Magister, ibidem, « Impossibile est praescita non evenire, cum praescita sint: quia si non evenirent cum praescita sint, falleretur Dei praescientia. » At Dei praescientia falli non potest. Impossibile est ergo ea non evenire, cum praescita sint. Ex hoc sequitur idem quod prius: quia quae impossibile est non evenire, necesse est evenire, secundum regulam consequiunm.

4. Adhuc, Anselmus in libro de Concordia praescientiae et liberi arbitrii: « Quae praeeit Deus, necesse est esse futura. » Quae necesse est esse futura, de necessitate crunt. Ergo a primo quae praescita sunt, de necessitate crunt.

5. Adhuc, Ponamus quod Deus praeeit aliquid, vel praeeivit: tune hoc proposition, Deus praeeivit hoc, demonstrato illo, est de praeterito et vera: ergo necessaria: ergo necessarium est hoc esse praescitum. Ex hoc infero sic: Necessarium est hoc esse praescitum: ergo impossibile est non evenire, aut sequitur, aut non sequitur, habeo proposition: quia ad esse impossibile non sequitur necesse esse. Si non sequitur, detur oppositum: hoc enim stabit cum premisa, secundum doctrinam Aristotelis in Prioribus. Oppositum est, possibile est hoc non evenire. Sed quod possibile est non evenire, possibile est non esse praescitum, ut patet ex antehabitis: probatum enim est, quod praescitum esse et esse futurum, habent se ut relativa, que posita se ponunt, et perempta se permunt: unde si permititur esse futurum, perimitur esse praescitum: et sic sequitur, quod possibile est non evenire, possibile est non esse praescitum. Sed istae duae non possunt simul stare, necesse est esse

1 Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXVIII, Art. 4. Tom. XXVI hu-

jusce nova editionis.

8 S. Anselmus, De Concordia praescientiae et liberi arbitrii, cap. 2.
praecitum, possibile est non evenire: quia ad illam, necesse est esse praecitum, sequitur ista, impossible est non esse praecitum: et haec contradictoria est ad illam, possibile est non esse praecitum: et illae duae non possunt stare simul, possibile est non esse praecitum, et impossibile est non esse praecitum: æquipollenent enim ad has, possibile est non esse praecitum, et non possibile est non esse praecitum. Ergo etiam istae duae non possunt simul stare, impossibile est non esse praecitum, et possibile est alter evenire: quia ista, possibile est non esse praecitum, sequitur ex ista, possibile est alter evenire. Ergo secundum doctrinam Aristotelis argumentatia prima procedit.


Contrarium hujus est, quod secundum haec omnia contingentia de futuro et voluntaria de necessitate erunt: quia omnia haec praescivit Deus ab aeterno: et sic omnia de necessitate evenient. Quod si concedatur, sequuntur inconvenientia quae dicit Aristoteles, silecit quod perit casus, perit consilium, perit liberum arbitrium. Sequitur ex hoc quod singularia et contingentia de futuro sint determinatae veritatis et etiam necessitatis: quae omnia sunt contra doctrinam Aristotelis in II Perihermenias.

Solutio. Firmiter tenendum est secundum Augustinum et fidelem Catholicam, quod prae scientia nullam rebus imponit necessitatem. Tamen propter istas rationes Tullius negavit prae scientiam. Quod quia haereticum est, eo quod omnia facit Deus quaecumque sunt et fiant: et quae cum facit non ad alium respicieens, sed ad seipsum, scit et praescit et praescivit ab aeterno: et ideo haereticum est dicere, quod aliqua futura sint quae non praescivit. Et hujus causa est, quod prae scientia Dei ita est super res futuras, quod non est causa earum, nec tollit a causis secundis propriam rationem causalitatis earum, ut dicit Anselmus in libro de Concordia prae scientiae et libri arbitrii. Unde quae futura sunt a voluntate, manent contingenter futura. Lumen autem intelligentiae divinae, quod infinitae virtutis est, et penetrat, ut dicitur, Eccli. xxiii, 28, in absconditas partes, absconditas dico et in se et in causa, sicut contingentia singularia de futuro, quæ nec in se nobis cognita sunt, nec in causa proxima: penetrat per omnia necessaria, et per contingentia nata, et per contingentia ad utrumlibet. Ha quod, sicut dicit Boetius in libro de Consolatione philosophie, praescit et scit quo etc per voluntatem vertere debeat, tam in bono, quam in malo. Unde, ad Hebr. iv, 13, dicitur, quod non est ulla creatura invisibilib in conspectu ejus. Unde cum contingentia creaturar sint, necesse est sibi esse visibilium et certa.

Unde ad quæstionem dicendum, sicut praehabitum est, quod duplex est necessitas, ut docet Aristoteles, silecit consequentia, et consequentiar. Consequentia, sicut quando consequens secundum esse et causam sequitur ad antecedens. Secundum esse, sicut si omne animal ratione mortale est homo, et hic est animal rationale mortale, sequitur de necessitate absoluta, quod hic est homo. Vel secundum causam, si sol movetur in circulo, de necessitate ad Orientem veniente cras circulo, necesse est solem oriri cras. Necessitas consequentiae, quando postis aliquo non necessario secundum se, ad positionem illius sequitur alidum, non per necessitatem antecedentis, sed quia oppositum consequentis non potest stare cum antecedente. Et est exemplum.
Boetii, sicut si ego video te ambulare, tu de necessitate ambulas: quia si detur, quod tu non ambulas, sequitur quod ego video te non ambulare: et hoc intermitterit positionem antecedentis: positum enim fuit, quod ego video te ambulare. Hanc necessitatem quam Aristoteles vocat necessitatem consequentis, propter jam dictam causam Boetius vocat necessitatem positionis, et Anselmus necessitatem ordinis, quando seicet antecedens non ex se, sed ex ratione ordinis vel positionis infert consequens: et de tali necessitate intelliguntur verba Magistri in Sententis. Talis autem necessitatem absolutam non facit in consequente: imo consequens relinquuit contingens absolute: sed facit necessitatem in consequentia tantum, et hanc non facit ex habitudine rei antecedentis ad rem consequentis, sed facit ex positione, sive ex ordine tantum.

Ad 1.3ae. Per hoc patet solution ad quatuor primam, quae non probant, quod praecipitum necesse sit evenire, nisi de necessitate consequentis: et hoc verum est.

Ad 5. Ad alium dicendum, quod hoc argumentum, impossibile est non esse praecipitum, ergo necesse est evenire, non sequitur nisi de necessitate consequentis: quia hoc antecedens, impossibile est non esse praecipitum, non est verum de absoluta impossibilitate, sed de impossibilitate positionis, sic icet si ponatur esse futurum: et ideo non sequitur absolute, si hoc impossibile est non esse praecipitum, quod impossibile sit non evenire, vel quod necesse non sit evenire: hoc enim, possibile est hoc non evenire, verum est de absoluta possibilitate, et stat cum prima, seicet impossibile est hoc non esse praecipitum, et hoc de se possibile est aliter evenire: unde arguiendo non procedit. Tamen in praehabitis dictum est, quod hanc est duplex, possibile est praecipitum non convenire: eo quod praedicatum potest reddi subjectum cum forma, vel secundum se sine forma. Primo modo falsum est: quia sensus est, praecipitum secundum quod praescivit et manens praescivit, possibile est aliter evenire: et in hoc sensu opposita ejus est vera, haec seicet, praecipitum impossible est non evenire. Si autem praedicatum reddatur subjecto secundum se: tunc vera est haec, praecipitum possible est non evenire sub hoc sensu, id quod est praecipitum cum sit contingens, possibile est non evenire: et in hoc sensu haec est falsa, praecipitum impossible est non evenire, sicut haec distinguuit in sophisticiis, album possibile est esse nigrum. Si enim praedicatum reddatur subjecto cum forma, falsa est: sensus enim est, alhans manens album possibile est esse nigrum. Si autem reddatur subjecto secundum id quod est, vera est: quia tunc sensus est, id quod est album, possibilitatem habet ad hoc quod sit nigrum.

Ad alium dicendum, quod Deum hoc praescivisse, non est antecedens ad hoc quod hoc de necessitate erit, nisi de necessitate consequentis: et non consequentis: et ideo non sequitur, quod simpliciter hoc de necessitate absoluta erit: imo contingenter erit si contingens est. Sed sequitur, quod haec consequentia est necessaria: Deus praescivit hoc: ergo hoc erit.

Ad in quod objectur in contrarium, dicendum quod illa inconvenientia non sequuntur, nisi si diccerem omnia de necessitate absoluta evenire. Ex quo enim per necessitatem consequentiae non tollitur a consequentia contingentia et possibilitas sic vel aliter eveniens, nec perit liberum arbitrum, nec consilium, quod (ut dicit Aristoteles in I Ethicorum) est de operabilibus per nos possibilibus sic vel aliter fieri. Nec perit casus in contingentibus secundum naturam, nec perit fortuna, quae (ut dicit Aristoteles in libro de Fortuna) est natura praeter rationem impetum faciens in his quae operantur a proposito. Nec sequitur, quod in singularibus et contingentibus de futuro sit veritas absolute determinata.
MEMBRUM VI.

Utrum præscientia Dei sit incommutabilis?


Quod autem incommutabilis sit scientia Dei et præscientia, probat Magister ex verbis Augustini in libro XV de Trinitate, sic dicentis: « Scientia Dei est ipsa sapientia, et sapientia est ipsa essentia sive substantia Dei; quia in illius naturæ simplicitate mirabili non est aliud sapere, et aliud esse. » Et infra, « Ejus itaque scientia inamissibilis et invariabilis est: nostra vero scientia amissibilis et variabilis et receptibilis est. » Et in codem capite, infra, « Sicut ergo non potest augeri vel minui vel variari divina essentia, ita nec divina scientia. »

In sequenti capite statim obiect Magister in contrarium sic:

1. Potest Deus seire quod numquam scivit vel praescivit. Ponamus enim, quod aliquid non sit lecturus cras, illum seire et praescire Deus non esse lecturus. Et quia eum non esse lecturus contingens est, et quod contingit non esse, contingit esse, et e converso, potest esse, quod iste legat cras: et cum nihil possit fieri quod Deus nesciat, eo quod ipsa facta esse in omnibus, si iste est lecturus cras, Deut seire et praescire eum esse lecturus: sed cum fuit non lecturus, non potuit eum Deus seire vel praescire esse lecturus: ergo mutatione rerum quae subjectae sunt divinae scientiae, aliud seire vel praescire Deus, quod nec ante scivit vel praescivit: ergo mutabilis est ejus scientia.

2. Idem obiect ibidem sic: Sit quod aliquid sit lecturus cras, hoc seire et praescire Deus: cum autem sit contingens, ponamus quod non legat: cum ergo scientia Dei et præscientia sit visio, quæ non transit super res existentes, vel in præsentialitate, vel in praeteritio, et futuritione, id quod nullo modo est sub aliqua differentia temporis, nullo modo seire et praescire Deus: ergo quem præscivit lecturum esse Deus, modo scit non esse lecturum: et sic aliquid quod scivit, non seire: ergo minuitur et variatur ejus præscientia et scientia.


4. Ad hoc videtur Magister respondere, quod conceditur posse seire quod non seire, et posse non seire quod seire: quia posset esse aliquid subjectum ejus scientiae quod non est: et similiter posset non esse subjectum aliquid quod est, sine permutacione ipsius scientiae vel præcientiae, sicut superius diximus, quod sol se habet ad illuminata, Sed hoc videtur non posse stare: quia scientia di-

---


2 S. Augustinus, Lib. XV de Trinitate, cap. 3.
citur ad seibile: et ideo mutatio in scibilius, de necessitate causat mutationem in scientia.


Sunt tamen quidam qui contra hoc objectiunt dicentes, quod dictum de praeterito verum, est necessarium: sed sic eunt hoc dictum est de praeterito, quod prerecivit hoc, et ideo necessarium et immutabile, ita hoc praeceivit esse, dictum est de praeterito et necessarium, et per consequens immutabile: et sic istud immutabiliter praeceivit esse, secundum utrumque modum determinationis est verum, et ex parte scientis, et ex parte scientis: et sic de necessitate sequitur, Deus praeceivit hoc, ergo de necessitate eveniet. Et praedicta distinctio nulla est, quia in utroque sensu vera est secuto. Sed dicit, quod non sequitur, Deus immutabiliter praeceivit hoc, et immutabile praeceivit: ergo necessario eveniet: dicentes, quod est facies consequentis: valet enim et converso, necessario eveniet, ergo immutabiliter Deus praeceivit et praeceivit. Dicunt enim, quod omne necessarium est immutabile, sed non omne immutabile necessarium. Et tant instantiam: Antichristum enim fore nascitum verum est immutabile, non tamen necessarium. Et sic concedunt, quod prima in utroque sensu vera est: dicentes quod Deus praevidit res sub conditione veritatis qua futura sunt: si ergo futura sunt in necessitate, praevidet eas sub necessitate: et si futura sunt contingenter, praevidet eas contingenter. Et dicit, quod Deus praevidere vel praevidisse hoc, contingens est: quia potest praevidisse hoc et non praevidisse: et hoc vocant contingens in scientia Dei.

Si autem objectitur eis, quod scientia Dei certior est quam scientia hominis: de scientia autem hominis sequitur, si homo praeceivit aliquid, necesse est hominem prescivisse illud: multo magis sequitur in scientia Dei. Deus praevidit hoc, ergo necesse est cum praevidisse. Dicunt, quod scientia Dei certior est scientia hominis quantum ad infallibilitatem, sed non quantum ad seint immobilitatem: praecepta enim Dei nec mobilitatem, nec immobilitatem confert seito: sed mobilitas praeceit praeceptam relationem quae est inter praeceptam et praeceptum, mobilitatem confert praecepti. Si enim aliquid est futurum, est praecipitum: et si non est futurum, non est praecipitum scientia visionis: et sic praecepta ad duo opposita se habet in contingentibus, silet et ad esse praeciptum et posse non esse praeciptum, et ad non esse praeciptum, et posse esse praeciptum. Et haec solutio magnorum et an-
tiquorvm est. Dicunt enim, quod si subjecta præscientiae variantur secundum esse futurum et non esse futurum, necesse est præscientiam variari secundum esse et non esse.

Sed horum dictum directe est contra Dionysium in libro de Divinis nominibus, qui dicit, quod Deus scit et præseit, et præhabet scientiam et eminenter habet mutabilium immutabiliter.

6. Adhuc, Objectio eorum non videtur ad propositionem esse. Qui enim distinguat hanc, Deus præseit mutabilia immutabiliter, vel Deus scit mutabilia mutabiliter: ex hoc quod hæc determinatio, immutabiliter, vel mutabiliter, potest referri ad verbum in comparatione ad nominativum vel ad accusativum. Si ad nominativum, vera est prima, et falsa est secunda. Si ad accusativum, vera est secunda, et falsa est prima. Sic distinguentes non referunt intentionem ad hoc quod determinatio referatur ad verbum in quantum transit super actum in quantum stat sub forma præscientiae, sed quantum ad futurum esse quod supponitur in nominativo. Praecipit enim et esse futurum concomitantur se: et si resolvatur hæc, Deus præseit hoc, in toto quod clauditur in intellectu ejus, tunc sic resolvetur, Deus præseit hoc, hoc est, ante sech hoc esse futurum. Unde si sic proponatur, Deus sit hoc esse futurum immutabiliter, absque dubio distinguenda est, eo quod determinatio potest referri ad verbum in comparatione ad nominativum vel accusativum. Et primo modo vera est, et secundo modo falsa est. Ergo et hæc distinguenda est, quæ implicite continet istam, hoc est, Deus præseit hoc immutabiliter: et sic nihil est ad propositionem quod dicunt, quod immutabilis sit præscientia ex parte præseiti, sicut ex parte præscientis: eo quod præseitum non potest non esse præseitum.

Solutio. Dicendum, quod prima solutio vera est.

Et quod objector contra eam, non valeat: eo quod in veritate cum dicitur, Deus præseit hoc, ratione praepositionis quæ venit per compositionem ad verbum, scire, scire Dei referitur ad futurum, et est sensum, Deus scit hoc ante esse futurum immutabiliter, et non referitur intentione immutabilitatis ad esse præseitum: eo quod hoc satis intelligitur ex transitu verbi in accusativum, et ex resolutione active in passivam. Si enim Deus præseit hoc, sequitur quod hoc præseitum est a Deo: et si immutabiliter Deus præseit hoc, sequitur quod hoc immutabiliter præseitum est a Deo. Sed in intellectu ejus quod est præseire, virtute respectus ordinis non importatur nisi quod hoc sit futurum: et ideo determinatio cum dicietur, Deus immutabiliter præseit hoc, non determinat verbum in comparatione ad accusativum, nisi in quantum intelligitur res accusativi esse futura, et non in quantum intelligitur esse præseita: et ideo falsa est locutio in illo sensu: quod enim Deus præseit immutabiliter quantum ad se, hoc mutabiliter est futurum, et voluntarie est futurum et contingenter est futurum: nec præscientia Dei aliqua quod ei necessitatem absolutam, nec autem ab eo contingentiam, licet necessitate ordinis ponat illud esse futurum: et cum illa praeposito præ notet antecessionem, et Deus præseiens sive præscientia ad temporale non habeat antecessionem, nisi aëternitas quæ est antecessor infinita, sequitur de necessitate, Deus scit vel præseit hoc, ergo scivit et præsevit illud ab aëterno. Et ideo concedendum est, quod immutabilis est præscientia et præscientia, sicut probat Magister ex verbis Augustini, et quod nullam scientiam de novo accipit, et nullam ex tempore acquirit: quia licet ex tempore creerit et de novo creerit, et quod hoc verbum, creat, per respectum quem

1 S. DIONYSIUS, Lib. de Divinis nominibus, cap. 7.
ponit ad creaturam, creaturam ponit in actu vel fieri vel esse, cui accidit de novo fieri vel esse, vel ex tempore fieri vel esse: tamen non est ita in hoc verbo, scit vel praescit: hoc enim verbum, scit vel praescit, per respectum quem ponit ad creaturas, non ponit creaturam fieri vel esse secundum actum, sed esse in potestate cause tantum: in causa autem est immutabiliter et ab aeterno: et ideo nihil de novo vel ex tempore scit, quamvis variatio fiat in scitis et praescitis, sicut in antehabito dictum est de illuminatone solis et illuminatis.

Ad object. 1. Et per hoc solvitur quod Magister querit in illo capite: Hic opponitur a quibusdam, scilicet utrum possit Deus noviter scire, vel ex tempore aliquid scire?

Dicendum enim quod non, proprer rationem inductam. Et hoc est quod dicit Magister sic: « Potest utique scire vel praescriere quod numquam est nec erit, nec illud scitum vel praescrietum est ab aeterno. » Et solvit, ut dictum est, quod composita est falsa, et divisa vera. Et concludit sic: « Non potest ergo noviter vel ex tempore scire vel praescriere aliquid: sicut non potest noviter vel ex tempore velle aliquid, et tamen potest velle quod numquam voluit. Et hujus vera causa est, quia ab aeterno voluntate immobili vult et voluit ut hoc nunc fieret, quod ante nec fuit nec futurum erat: et similiter est de scientia et praescientia, scilicet quod sua immobili scientia scit, et scivit et praescriet et praescriet ut hoc nunc fieret, quod ante nec fuit nec futurum erat: et ideo praescrietum praescientia vel scientia visionis esse non potuit. »

Ad object. 2. Per hoc patet solutio ad sequens quod de sequenti capit capit adducitur ad objectionem Magistri.

Ad object. 3. Ad alius dicendum, quod sicut in praehabitis dictum est, ex hoc non sequitur, quod alius de novo praescriet Deus, vel sciat quod nescivit: sed variatio est in scitis et praescitis, et quod variationem illam omnem scivit et praescriet Deus ab aeterno.

Ad alius dicendum, quod responsio Ad object. 1. Magistri est bona.

Ad id quod objectitur in contrarium, dicendum quod scientia dependet ad scibile in his in quibus scientia accipitur a scibili: sed in scientia Dei scientia est causa scibilibus, et scibile dependet a scientia etiam secundum esse: et ideo mutationis scibilibus non mutat scientiam, nisi forte per accidens, scilicet quod est alicujus, vel erit, ejus non fuit nec ante fuit ab aeterno.

Ad alius dicendum, quod solutio Magistri bona est, et patet ex antedictis.

Ad id quod objectitur in contrarium, dicendum quod non valet, nec ad propositionem est. Et quod dicit, quod Deus praevideret futura in conditione veritate in qua sunt, hoc est, necessaria necessario, et contingentia contingenter esse futura, verum dicunt. Et quod addunt, quod hoc confert contingentiam scientiae divinæ, falsum est et hæreticum, si contingentia scientiae ad scientem referatur: sed si referatur ad scita, vel quod expressius est, ad futura esse scita: tunc non variat scientiam, nisi per accidens, sicut illuminata per accidens variant illuminatorem.

Ad alius dicendum, quod bene concede Ad object. 1. dimus, quod hæc solutio non est ad propositionem, et non valet, nec concordat dictis Sanctorum, scilicet Dionysii, Augustini, et Anselmi.

Et alius quod dicit, quod non sequitur, si immutabiliter sive immutabile est, ergo est necessarium. Dicendum, quod si loquentur communiter de necessitate consequentiae et consequentis, falsum dicunt: bene enim sequitur, hoc est immutabile, ergo est necessarium necessitate consequentiae, vel consequentis, vel utroque modo. Si autem loquentur de necessitate consequentiae tantum, tunc verum dicunt. Non enim sequitur, hoc est immutabile, ergo est immutabile necessitate consequentis. Et quod ulterius dicunt, quod contingentia scit contingentiam ponit in scientia Dei, nec verum
MEMBRUM VII.

Utrum præscientia Dei possit augeri vel minui ?

Særitmo quæritur, Utrum præscientia Dei sive scientia possit augeri vel minui ?


MEMBRUM VIII.

Quomodo præscientia Dei concordei cum libero arbitrio, utrum scilicet ea quæ sunt subjecta præscientiis, sint sub libero arbitrio ?

Octavo quaeritur, Quomodo scientia Dei concordei cum libero arbitrio ?

Et videtur, quod non concordeat quando sunt respectu ejusdem.


bitrio, contingenter eventium. Subjecta autem praescientiae, ut dicit Anselmus, de necessitate eveniunt: et impossibile est, quod idem contingenter eventiat et de necessitate eventiat: ergo impossibile est, quod praescientia et liberum arbitrium concorditer sint circa idem, sed unum excludit alterum.

2. Adhuc, Praescientia scientia est: scientia autem comprehensio: quidquid autem est in comprehensendi alioqu, est in eo per modum comprehendentis et non per modum comprehensii: sed in Deo comprehendendae futura nihil est per modum contingentis, sed per modum aeterni et immutabili: quidquid autem est in libero arbitrio ut in causa, est in eo contingenter et mutabilitalter: ergo quaequeque sunt subjecta praescientiae, impossibile est quod sint sub libero arbitrio.

3. Adhuc, Hac propositio, Praescitum de necessitate eveniet, distinguetur, sit ut hae, album possibile est esse nigrum: ex eo quod potest esse de re, vel de dicto, ut in antehabilis dictum est. Sed si ista esset, quod album non haberet potentiam ad esse nigrum, non distinguere, sed in utroque sensu esset falsa: sic ut hae non distinguere, hominem possibile est esse asinum. A simili ergo cum praescitum non possit non esse praescitum, non debet distinguere hae, praescitum necesse est evenire, sed simpliciter dici necessaria, et hae falsa, praescitum potest non evenire.

4. Adhuc, Arguitur per regulam Aristotelis, quod ex majori de necesse et minori de inesse sequitur conclusio de necesse, et arguitur sic: Omne praescitum necesse est evenire: hoc est praescitum, demonstrato aliquo quod est sub libero arbitrio: ergo hoc necesse est evenire.

Solutio. Solutio istorum patet ex antedictis. Duplex enim est necessitas, ut dicit Anselmus, absoluta sedicit, quam vocat Anselmus antecedentem, quae est ex causis proximis ad effectum ordinatis, sicut solem oriri cras, et decollatum interire. Et est necessitas consequens Rei positionem, sicut sedentem sedere dum sedet, et te ambulare si video te ambulare. Et quod subjacet necessitati prime, nullo modo concordat cum libero arbitrio. Consilium enim, ut dicit Aristoteles, quod proprius actus arbitrii est, non est nisi de operibus per nos possibilibus aliter fieri. Sed ea quae subjacent secundae necessitati, nihil prohibet concordare cum libero arbitrio, non secundum quod subjacent necessitati, sed secundum quod habent potentiam ut aliter et aliter fiant, sicut seqiunius dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod non est inconveniens, quod idem non secundum idem subjacet necessitati positionis, et contingencia liberi arbitrii: necessitati positionis, in quantum est praescitum: contingencia, secundum quod absolut et secundum se acceptum est.

Ad aliud dicendum, quod hoc argumentum non valet: quidquid est in Deo, immutabiliter est in ipso: hoc scitum est in Deo: ergo est immutabile: sed debet fieri, ergo hoc Deus scit immutabiliter: quia (sicut dicit Dionysius) mutabilia Deus scit immutabiliter.

Ad aliud patet solution per antedicta. Non enim distinguetur ex hoc, quod habebat potentiam ad non esse praescitum, hanc enim non habet: sed quod potentiam habebat ad non esse futurum, hanc enim habet in quantum futurum subjacet libero arbitrio.

Ad ultimum dicendum, quod quando dat regulam Aristoteles, quod ex majori de necessario et minori de inesse sequitur conclusio de necesse, intelligitur sic, quod minor sit de inesse simpliciter, et non de inesse ut nunc, sicut sic arguerunt: Omne animal de necessitate est substantia: homo est animal: ergo homo de necessitate est substantia. Et si minor sit de inesse ut nunc, non valebit argumentum, ut patet si sic argueratur: omne ambulans, de necessitate movetur: So-
crates est ambulans: ergo Socrates de necessitate movetur: quod falsum est: quia contingenter et voluntarie movetur. Nec est ibi necessitas absoluta quemadmodum in majore propositione: sed si est ibi necessitas, est necessitas positionis vel consequentiae, ut sic inferatur: ergo si Socrates ambulat, de necessitate movetur. Et similiter est in inducto argumento minor de necessitate inesse ut nunc, cum assumit, hoc est praesettum. Si enim hoc non eveniet, numquam fuit praesettum. Et ideo dicit Magister in libro I Sententiarum, distinctione XXXVII, quod hoc quod praeuit Deus, potest non praevisisse: potest enim non evenire: et sic potest illud Deus non praevisisse futurum.

QUÆSTIO LXII.

Utrum dispositio sit in Deo?

Deinde quaeritur de dispositione, de qua dicit Magister in libro I Sententiærum, distinctione XXXV, quod dispositio est de faciendis.

Videtur autem non esse dispositio in Deo.


2. Adhuc, Sapientis est disponere ea quæ facit, qualiter et quo ordine fiat. Deus autem sapientissimus est. Ergo sibi competit disponere quid qualiter et quo ordine ab ipso fiat: ergo dispositio est in Deo.

Quo supposito quaeratur, Secundum quid dispositio conveniet Deo?

Et videtur, quod secundum sapientiam.

1. Dicit enim Aristoteles in primo primo philosophia, quod sapientis est ordinare: ergo sapientis est disponere: quia disponere ordinare est.


3. Adhuc, In primo Sententiarum, distinctione XXXV: « Dispositio est scien-
tia faciendorum. » Scientia autem sa-

---

pientia est. Ergo secundum sapientiam competit dispositio.

Sed contra. In contrarium hujus videtur esse,

1. Quod dicit Magister Hugo de sancto Victore in Sententiis, quod « sapientia est aeternorum, dispositio temporalis. » Ergo videtur, quod non secundum idem sit sapientia et dispositio.

2. Adhuc, Quae uno modo sunt et alio modo esse non possunt, dispositione non indigent. Aeterna uno modo sunt et alio modo esse non possunt. Ergo respectu aeternorum non est dispositio, sed respectu temporalis.

Quest. 2. Et si est respectu temporalium, quaeratur, Utrum sit temporalis vel aeterna? Videtur enim, quod temporalis.

1. Cum enim dicitur, Sapient. vii, 1 : Disponit omnia suae rerum, suavis dispositio non potest esse nisi rei facta. Suavitias enim illa est in qua quiescit res facta : res autem facta temporalis est : ergo dispositio temporalis est.

2. Adhuc, Dispositio in ordine creationis mundi est post creationem in opere distinctionis et ornatus : creatio temporalis est : ergo et dispositio.


Ulterior, Sive dispositio sit aeterna, quia temporalis, quae sit ?

Et videtur, quod non sit malorum culpae, sive peccatorum : quia sit jam habitum est in primo Sententiarum, distinctione XXXV, dispositio est faciendo : sed mala culpae non facit : ergo nec disposit.


In contrarium hujus est quod dicit Sed contra.


1 S. Augustinus, Lib. XIX de Civitate Dei, cap. 13.

2 S. Augustinus, In Enchiridion, cap. 11.

3 Psal. xxiv, 10 : Universae vie Domini misericordia et veritas.
Solutio. Dickendum, quod est dispositio disponentis, et est dispositio dispositi. Dispositio disponentis est in Deo tam de faciendis quam de factis, sicut in sapiente sapienter operante. Dispositio dispositi faciendi est in creatura secundum fieri ante vel post, et sic vel alter dispositio dispositi in facto esse est in re facta, et est uniuscujusque intellectuales locato in optimo sui. Sic ergo primo modo dicta dispositione concedendum est, quod dispositio est in Deo.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod consilium est in Deo, et consilium est in homine non secundum unam rationem, ut dicit Gregorius. Consilium in Deo est æterna et certa illius definitio ad faciendum. Consilium in homine est quod ex deliberatione et inquisitione per sententiam diffinitum est ut faciendum, ut dicit Damascenus: et hoc modo dispositio faciendorum et ponderatio, cum inquisitione est et ignorantia, et hoc modo nullo modo convenit Deo, sed primo modo. Unde, Isa. xlvi, 10: Consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet. Hoc enim nihil alius est, nisi certa definitio de faciendis et factis.

Ad 2. Ad alius dicendum, quod in Deo non est alternans consequens: quia omnia simul videt. Sed dispositio quae est in Deo, est ratio dispositionis qua disponunt omnia quae sunt in sapientia ipsius: sicut etiam sapientis est ordinare, eo quod apud sapientem est ratio ordinis.

Ad 1. Ad id quod in contrarium objectitur, concedendum est: sed primum quod est Sapientiae, xi, 21, loquitur de dispositione in fieri. Secundum autem quod est Sapientiae, VIII, 1, loquitur de dispositione rerum in facto esse.

Ad 2. Ad alius dicendum, quod dispositio est in Deo, hoc est, dispositionis ratio.

Ad quest. 1. Ad id quod ulterius queritur, Secundum quid sit in Deo dispositio?


Ad alius dicendum, quod sapientia et dispositio sunt circa idem, sed non eodem modo. Sapientiae enim judicium est de faciendo, vel non faciendo: dispositionis autem est ordinatio faciendorum.

Per hoc patet solutio ad sequens.


Ad alius dicendum, quod hoc proce
dit. Dispositio enim proprie respectu temporalium est: est enim respectu faciendorum per artem divinam. Ars enim, ut dicit Aristoteles in VI Ethicorum, est factivum principium cum ratione: et sapientis artificis proprium est disponere ea quæ facit per artem.

Ad id quod quiératur, Utrum sit temporalis vel æterna?

Dickendum, quod dispositio disponentis quæ est ratio dispositionis in disponente, est æterna: dispositio autem in disposito, quæ exemplata est ad rationem æternam, sive sit faciendo, sive facti, temporalis est.

Ad primum objectum dicendum, quod illa dispositio in disposito est temporalis sicut ipsum dispositum.
Similiter de eadem dispositione procedit argumentum sequens.

Et denuo etiam dispositione intelligitur dictum Augustini in argumento sequenti.

De tali iterum dispositione intelligitur quod dicitur, Sapientiae, vii. 17.

Ad object. Ad in quod objectitur in contrarium, dicendum quod dictum Augustini intelligitur de dispositione disponentis, et non dispositi, quae est ratio exemplaris dispositionis qua disponuntur omnia: haec enim licet sit respectu temporalis, tamen æterna est sicut et disponens in quo est, hoc est, sapienti et artifex æternum: haec enim in Deo habuit aliter ab æterno est, et respectu rei temporalis sicut et idea.

Ad quest. 3. Ad in quod ulterior quaeritur, Cujus sit dispositio?


Ad hoc quod objectitur de malo peæne, dicendum quod hoc disponitur et preparatur a Deo: quia per justitiam infligetur: et quod juste sit, bene sit, ut dicit Augustinus.

Et quod objectitur de misericordia, solvitur per distinctionem Joannis Chrysostomi, qui distinguixt misericordiam in liberalement, et relaxantem. Liberans est, quæ in toto condonat. Relaxans est, quæ in parte condonat et punit circa condignum. Et hic dispositio penarum non sit ex misericordia liberante, est tamen ex misericordia relaxante: misericordiae.

Ad tria quæ in contrarium adducuntur, concedendum est.


Caetera quæ de dispositione dispositi dicenda essent, in antehabitis in quaestionis de vestigio requirantur.

1 Psal. xxii, 4.
2 Eccl. xxii, 7.
TRACTATUS XVI.

DE PRÆDESTINATIONE, DILECTIONE, ET ELECTIONE, ET REPROBATIONE.

Deinde transeundum est ad quærendum de his de quibus Magister in libro primo Sententiarum tractat, distinct. XL, hoc est, de prædestinatione, dilectione, et electione, et distinct. XLI, de reprobatione. Omnis enim prædestinatus et electus et dilectus est, sicut Magister ibidem determinat.

Ut autem facilius intelligantur quæ quærantur, tria quæremus, scilicet primo quid sit?
Secundo, Cujus sit?
Et tertio, Si causa sit ejus cujus sit?

QUÆSTIO LXIII.

De prædestinatione.

MEMBRUM I.

Quid sit prædestination? ¹

Primo ergo quæritur, Quid sit prædestination?
Inveniuntur autem diversæ definitiones datæ a Sanctis de prædestinatione. In I Sententiarum, distinct. XL, colligitur ista: «Prædestinatio est beneficiorum Dei præscientia.»
Ibidem colligitur ista: «Prædestinatio est præordinatio alicujus ad gloriam.»
Ibidem ex verbis Augustini colligitur ista: «Prædestinatio est propositum miserendi.»

¹ Cf. Opp. B. Alberti, Comment. in I Sententiarum, Dist. XI., Art. 1, 2 et 3. Tom. XXVI, hujusce novæ editionis.
Ibidem a Magistro ponitur ista: «Prædestinatio est preparatio gratiae in præsenti, et gloriae in futuro.»

Et de omnibus his quaeritur.

1. Secundum primam enim, prædestinatio ponitur in genere scientiæ; et sic prædestinatio scientia est.

2. Adhuc, Augustini definitio est, quod «prædestinatio est præscientia beneficiorum Dei» ergo prædestinatio quædam scientia est.

In contrarium hujus est, quod

1. «Prædestinatio est preparatio gratiae in præsenti, et gloriae in futuro.» preparatio autem potentiae est: ergo prædestinatio quædam potentia est, et non quædam scientia.

2. Adhuc, Prædestinatio est causa salvatis prædestinatorum: causa autem in genere potentiae est: ergo quædam potentia est, et non quædam scientia.

3. In contrarium hujus est quod alia dicit definitio, quod «prædestinatio est propositum miserendi:» omne autem propositum voluntatis est: prædestinatio ergo quædam voluntas est, et non scientia, vel potentia.


Ulterius quaeritur, Quæ sit perfectior quæ alis?

Videtur de illa definitione: «Prædestinatio est preparatio gratiae in præsenti, et gloriae in futuro.» Artifex enim quantumcumque perfectus in scientia et voluntate ædificandi et potentia operandi, non dicitur preparare domum, nisi componat materiam et disponat et ordinet eam, et etiam arcam in qua ponenda est domus. Ergo a simili non dicitur Deus preparare gratiam et gloriam, nisi disponat et ordinet eam et in se et in eo cui danda est. Haec non sunt ab æterno. Ergo videtur, quod preparatio gratiae non possit esse ab æterno, et per consequens nec prædestination.

Ulterius quaeritur, Cum multi sint actus prædestinationis, scilicet preparatio, electio, dilectio, vocatio, justificatio, magnificatio, penes quæ acceperat in prædestinatione et contenta accipitur isti actus?

Adhuc, Aristoteles in VII Topicorum: «Sicut unius rei unicum est esse, sic unica est definitio.»

Quaeratur ergo, Penes quid accipitur quatuor definitiones inductae?

Solutio, Dicendum, quod in prædestinatione plura sunt. Est enim prædestinationi dicta ante destinatio. Et sic duo sunt in prædestinatione, antecessor scilicet, et prædestinationi. In prædestinatione

1 Cf. Opp. B. Alberti, Comment. in I Sententiarum, Dist. XI, Art. 3. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

2 Cf. Opp. B. Alberti, Comment. in I Sententiarum, Dist. XI, Art. 3. Tom. XXVI nostræ editionis.
oportet esse principium, medium, et finem. Et preparatio quidem est principium ex parte destinantis: gratia autem qua preparatur, est quasi medium per quod destinatur: gloria quasi finis in quem destinatur sive dirigitur. Unde prædestinatio est in genere scientiae practicae, quæ est scientia operationis, sed non est in genere scientiae contemplativae. Et hæc dicitur præscientia. Est enim præscientia eorum quorum causa est Deus.

Ad 2. Ad alium dicendum, quod hoc concedendum est, sicut dicit Augustinus: est enim scientia practica.

Ad object. 1. Ad in quod in contrarium objicitur, dicendum quod ex quo destinatio est actus præscientiae practicae in eis qui bene usuri sunt gratia, tunc principium hujus destinationis oportet esse preparatioinem gratiae, quæ preparatio actus est potentiae exsequientis. Sed potestia per hoc non cadit in definitione prædestinationis, nisi oblique: et ideo per hoc non ponitur in genere potentiae, sed potius in genere præscientiae, quæ secundum rectum cadit in definitione ejus. Est enim prædestinatio præscientia operativa sive practica, praetern et præparans gratiam, et gloriam ei qui bene usurus est gratia.

Ad object. 2. Ad alium dicendum, quod est causa salutis sicut efficiens: et hoc competit scientiae practicae: quia dicit Commentator super II præmii philosophiae: « Scientia practica est causa et non causa a rebus. »

Ad object. 3. Ad alium dicendum, quod scientia practica sine voluntate non est et sine proposito. In talibus enim primum movens est voluntas, et dirigens est scientia, et exsequens est potentia impellem faciens ad opus, sive eliciens actus.

Ad object. 4. Ad alium concedendum est: quia et præviso et voluntas est, ut dictum est.

Ad in quod ulterius queritur, Utrum Ad quest. 1. sit æterna, vel temporalis?

Dicendum, quod in eo quod dicit antecessionem, dicit æternum: dicit enim antecessionem æternitatis ad tempus. Et cum preparatio sit actus præparantis, præparatio æterna est. Cum autem preparatum sit gratia et gloria, quæ non præparatur nisi amico et dilecto, dilectio etiam æterna est. Et cum per gratiam preparatam quis separat et distinguatur a massa perditionis, et sic præoptetur illis qui non separatur, quod est electio, electio etiam æterna est. Dicit enim Damascenus, quod « eligere est diversis propositis unum aliis praepotare. » Unde si quis notare velit, quatuor notantur in prædestinatione, quorum primum est seire: et hoc est judicare de faciendo sive cognoscere. Secundum, eligere per quæ et qualiter fiat, quod est disponere. Tertium est velle facere, et impetum facere ad opus. Quantum est perficiere et usque in finem perduere. Et secundum hoc in diversis ponitur generibus prædestinatio.

Ad in quod in contrarium objicitur, Ad object. dicendum quod prædestinatio æterna est, sed respectum ponit ad temporale, non ad temporale secundum quod est in actu, sed ad temporale secundum quod est in causa. Et hoc notat Apostolus quando dicit: Elegit nos in ipsa ante mundi constitutionem: et non dicit, in nobis.

Ad in quod ulterius queritur, dicendum quod secus est de artifice imperfecto, qui et ignorans est, et non potest in totum opus: illum enim oportet præparare materiam. Deus autem perfectus est in scientia operis sui, et potestatem habet in totum opus: unde præparatio sua consistit sufficienter in scientia ordinante et disponente, et perfecta voluntate faciendo et perficiendi, et non indiget quod præparat aliquid extra se.

1 Ad Ephes., 1, 5.
D. ALB. MAG. ORD. PRÆD.

642

Ad quest. 3. Ad alias quod ulterior quæritur, dicendum quod actus illi sumuntur penes effectum prædestinationis, qui est gratia: hic enim potest accipi ut ordinans a malo, vel ut ordinans ad bonum. Primo modo est vocatio, qua est gratia evocans et distinguens a massa perditionis. Secundo modo dupliciter accipitur, scilicet ut ordinans ad bonum gratiae, et sic est justificatio: vel ut ordinans ad bonum gloriae, et sic est magnificatio. Direcito autem, ut paulo ante dictum est, effectum dicit volutatis in eum cui praeparatur gratia. Electio autem dicit: electus enim aliis praecipitatur, et sic ab eis distinguuntur: et sic effectus ejus est vocatio. Electus etiam assumentur ad id ad quod eligitur: et sic effectus ejus sunt justificatione: et hoc modo jam ditelus eligitur, priori autem modo non eligitur diligendus secundum rationem intelligentiae.


MEMBRUM II.

Cujus sit prædestinationis?

Secundo quæritur, Cujus sit prædestinationis?

Et hoc quæritur racione ejus quo dicit Magister in libro primo Sententiarum, distinct. XL, in hujus quaestionis solutione, ubi videtur dicere, quod praestatatus potest esse non praestatatus.

Videtur enim, quod sit tam existentium quam non existentium. Praestatatio enim est ab æterno: praestatati non sunt ab æterno, quia creati sunt: ergo videtur, quod si praestatati sunt, ab æterno non existentes praestatati sunt.

In contrarium hujus est quod dicit, ad Roman. 1, 4: «Qui praestatatur est Filius Dei in virtute.» Destinatio ergo est ejus qui est.

Ulterior quæritur, Si praestatatio quæ sit omnium hominum tam bonorum quam malorum?

Et videtur, quod sic.

1. In prædestinatione enim non sunt nisi duo, scilicet præscientia, et voluntas præparandi gratiam. Praesicientia respectu omni est malorum et bonorum: voluntas etiam salutis respectu omnium est. I ad Timoth. 1, 4: «Qui omnes homines vult salvos fieri, et ad agnationem sui nominis venire.» Ergo videtur, quod praestatatio sit omnium tam bonorum quam malorum.


3 Vulgata habet, veritatis.


sed contra. IN CONTRARIUM hujus est, quod non sunt prædestinati nisi salvandi: non omnes sunt salvandi: ergo non omnes prædestinati.

Quest. 2. ULTERIUS quæritur, Si aliis sint prædestinati quam electi?

Et videtur, quod non,


2. Adhuc, Electio effectus prædestinationis est, et etiam secundum rationem intelligentia præcedit prædestinationem passivam: quia non destinatur in finem, nisi qui electus est: ergo prædestinationi non est nimirum.

sed contra. IN CONTRARIUM hujus est quod object.


4. Adhuc, Deuter. i, 11, super illud: Addat Dominus ad hunc numerum multa milia, Glossa: «Ad hunc numerum definitum in præscientia Dei, quæ novit quæ sunt ejus. »


IN CONTRARIUM hujus est quod sequitur sed contra: ad hoc: quia scientia Dei variaretur: quia prædestinationi præscientia est.

Ulterior quæritur, Utrum prædestinatio sit Angelorum, vel hominum tantum?

Et videtur, quod sic.

1. Angelus enim acceptit gratiam et gloriam ex tempore, quam non potuit accipere nisi ab aeterno a Deo parata, et sic habuit præparationem gloriam et gratiam.

2. Si quis dicit, quod non acceptit gratiam ante gloriam, et sic non acceptit gratiam in praesenti, et gloriam in futuro: hoc non videtur impedire: hoc enim accidit prædestinationi ex parte præ-
destinati: accidentes autem non mutat substantiam: substantia enim prædestinationis est preparatio gratiae et gloriae: et haec est in Angelō sicut in homine.

3. Si quis dicit, quod prædestinatio est propositionem miserendi, et in Angelō non est miseria, et ita nec miseratio: hoc nihil est: quia dissimilitudinis habitus, ut dicit Dionysius, in sola privatione consistit, et purgatur illuminatio divina tamquam miseria: unde ipsos non habere gratiam et gloriam, miseria fuit quam sublevavit miserendi proposition.

Solutio. Dicendum, quod prædestination est ejus qui est in causa, quæ Deus est, et in prævisione ejus: et hoc est secundum quid esse, simpliciter autem non esse. Ad hoc enim quod prædestinationur, sufficit sic esse. Opus enim Dei in beneficio gratiae principale est, et prævenit non opus hominis tantum, sed etiam hominis esse, determinando hominem ad gratiam et ad gloriam.

Ad dictum Magistri quod in contrarium adducitur, dicendum quod loquitur de prædestinatione Christi, qui in persona ab æterno est, licet humanam naturam assumptæ ex tempore. Et ideo dicit, quod prædestinationur qui est. Sic autem non est de aliis Sanctis, qui nec in persona, nec in natura ab æterno sunt, nisi secundum esse quod habent in causa et prævisione, quod est esse ideale et secundum quid.

Ad quest. 1
Ad 10 quod ulterior quæritur, dicendum quod prædestinationis non est omnium, sed corum qui finaliter futuri sunt tantum.

Ad 1. Dicendum, quod prædestinationis non ponit simpliciter praescientiam, secundum quod praescientia est simplex prævisio tantum, sed ponit praescientiam cum approbatione prævisi et causalitate: et talis praescientia non est respectu omnium, sed honorum tantum.


Ad alius dicendum, quod omnibus

1 I ad Timoth. ii, 14.
æqualiter porrigitur gratia, quantum est ex parte Dei; sed non omnes æqualiter adsunt gratiae perfectae. Ad Hebr. xii, 13: Contemplantes ne quis desit gratiß Dei. Voluntas autem salutis, quæ consequens est ex opere nostro, non est nisi respectu eorum qui gratiam apposite finaliter obedient, et finaliter adsunt.

A 1 object. In quod in contrarium objectitur, procedit.

AD 1. Ad quod ulterior quaeritur, dicendum quod certus est numerus electorum, nec augeri, nec minueri potest: scit enim Deus qui et quod salvandi sunt, et ita scit numerum quo numerantur, et numerum numeratum electorum.

AD object. 1 et 2. Ad quod object Magister, ipsam solvit, et dicit, quod potest Deus quod potuit: et sicut potuit istos facere praedestinatos ad salutem, et potuit non facere praedestinatos, ita potest adhuc. Unde potest adhuc facere, quod isti non praedestinati fuisse. Quod tamen de factis hominum non conceditur: quia quod in factis hominum factum vel dicitum est, non potest non factum vel non dicitum esse: quia potentia hominis non se extendit ad praeritum: sed potentia Dei æqualis est in omni praeritio, et in omni praesens, et in omni futuro: unde sicut potest facere in praesenti, quod non sit quod est, et in futuro quod futurum non sit quod futurum est: ita potest facere quod non sit praeritum quod praeritum est.

Sed quia hæc solutio extorta videtur, eo quod omne dictum de praeritio verum est necessarium, dicendum sicut in questione de praecognition dictum est, quod praedestinatum esse, et apponendum esse gratiam, ut relativa sunt, quæ positione se ponunt, et perempta se perimunt. Unde qui ponit non apponendum esse gratiam, ponit non esse praedestinatum: et qui ponit apponendum esse gratiam finali, ponit praedestinatum esse: et hæc duo impossibile est simul esse vera, habere gratiam finali, et non esse praedestinatum: et similiter ista, esse praedestinatum, et non habere gratiam finali, Divisim autem vera possunt esse, ut hunc esse praedestinatum, et hunc posse non habere gratiam finali: et similiter ista, hunc non esse praedestinatum, et hunc posse habere gratiam finali. Sed tamen quia Deus scit omne quod futurum est, et quod se quilibet finaliter divertat, necesse est, quod apud Deum certus sit numerus electorum tam numeratus quam numerans.

Et per hoc patet solutio ad sequens.

AD ALIUD quod dicit Glossa Lucæ, v.6, Ad object. 3 dicendum, quod illa Glossa sic intelligitur, quod non tot intrant de Judæis in primo adventu, quod sunt praedestinati, intrabus tamen in secundo.

AD ALIUD dicendum, quod illud similiter intelligitur. Numerus enim intelligitur quod praesentem gratiam, cui numero semper aliquod addibile est, licet etiam ille praebinitus sit in præscientia Dei: unde numero praedestinatorum nihil augetur, sed numero eorum qui præsenter habent gratiam.

AD ALIUD dicendum, quod etiam Gregorius loquitur de appositione gratiae in praesenti, et non de praedestinatione: praesens enim gratia locus vitae est quantum est de se.

AD 1 object. 4 Ad quod in contrarium adducitur, procedit: sed ex suppositione falsi concludit falsum.

AD ALIUD quod ulterior quaeritur, Utrum praedestinatio sit Angelorum? sine praeparatum, nec acceperunt gratiam nisi ad gloriorem ordinate, et sic acceperunt eam secundum ordinem naturae ad minus antecedent ad gloriæ, et sic tempore simul acceperunt gratiam et gloriæ: sicut Augustinus distinguuit opera sex dierum, quæ est simul tempore facta sint, tamen ordine naturae distinguuntur in sex dies.
Dicunt tamen quidam, quod secundum quod prædestinatio delititur praescientia beneficiorum Dei, ut dicit Augustinus, sic prædestinati sunt Angeli. Secundum autem quod definitur præparatio gratiae in præsent et gloriae in futuro, non plenam habent rationem praedestinationis.

Ad sequens patet solutio per dicta.

Ad ultimum dicendum, quod in eo judicio hoc procedit: omnis enim defectus in genere miseriae est, quem non sublevat nisi misericordia.

**MEMBRUM III.**

Utrum prædestinatio sit causa ejus cujus est?

Tertio queritur: Si prædestinatio sit causa ejus cujus est?

Et circa hoc queruntur duo, scilicet utrum habeat causam meritoriam ex parte nostra?

Et secundo, Si est causa necessaria sui effectus?

**MEMBRI TERTII**

**ARTICULUS I.**

Utrum prædestinatio habeat causam meritoriam ex parte nostra 1?

Primam harum questionum disputat Magister in libro primo Sententiarm, distinct. XLI, per totum.

Et videtur, quod causam habeat ex parte prædestinati.

1. Augustinus super illud Malachiae, 1, 2 et 3: Dilexi Jacob, Esau autem odio habui: «Cui vult, inquit, misericordiæ tertium non potest: venit enim deoccultissimis meritis: quia et ipsi peccatores cum propter generale peccatum unam massam facerunt, tamen nonnulla inter eos diversitas est. Præcedit ergo aliquid in peccatoribus, quo quamvis nonnulla sint justificati, digni efficiamur justificatione. Et item præcedit in alios peccatoribus, quo digni sunt obtusione. » Ex hoc accipitur, quod aliquod præventit prædestinationis gratiam, propter quod apponitur gratia: et sic prædestination habet causam ex parte prædestinati.


3. Adhuc, Ad Roman. ix, 14: Nam quid iniquitas apud Deum? Glossa: «Esau per justitiam reprobatus est: » et si per justitiam, ergo per merita: ergo per oppositum prædestination est ex meritis.


2 S. AUGUSTINUS, Lib. LXXXIII Quæstionum, Quest. 68.
IN I. P. SUM. THEOL. TRACT. XVI, QUÆST. 63.

1 Quod inducit Magister in libro primo Sententiarum, distinct. XLI, ex verbis Augustini in libro ad Sixtum, ubi sic dicit Augustinus : « Nullum est misericordiae meritum, ne gratia evacuetur si non gratis donatur, sed meritis redditur. »

2. Adhuc, Augustinus contra Julianum : « Misereetur Deus secundum gratiam que gratis datur, obdurat autem secundum judicium quod meritis redditur. »

Quæst. 1.

Ulterius hic quæritur, Utrum prædestinationis habeat causam meritoriam in præscentia Dei prævisam? hoc enim disputat Magister in 1 Sententiarum, distinct. XLI, cap. Opinati sunt quidam.

Videtur enim, quod sic:

1. Dicit enim in illo capite quod « elegit Jacob quem talem scivit futurum qui in eum crederet, et ei serviret. »


Quæst. 2.

Ulterius quæritur, Utrum aliena merita possint esse causa prædestinationis?

Et videtur, quod sic:


4. Adhuc Augustinus in libro de Bono perseverantiae : « Si qui nondum vocati sunt, pro illis ut vocentur oremus : forte enim ita prædestinati sunt, ut nostri orationibus concedantur. »

5. Adhuc, Optimus et prudens dispensator nulli umquam aliquid dat quem scit male usurum, sed cui dat ideo dat, vel quia meruit, vel quia seip quod merebitur in futurum, vel dat propter intercessionem aliorum et meritum. Sed Deus optimus dispensator est, ut dicitur, Matth. xxv, 14 et seq. Ergo qui præparat gratiam et dat, vel meruit apud eum, vel scit quod merebitur bene utendo gratia, vel præparat ei ex intercessione Sanctorum.

Contra omnia hæc est,

1. Inevitabilis argumentatio Magistri in libro primo Sententiarum, distinct. XLI, cap. Ex his aperte. Ubi dicit, quod si gratiae sunt aliqua merita, evacuatur nomen gratiae : tune enim non gratis datur, sed meritis redditur. Essentialis enim definitio gratiae est, quia gratis datur. Et tandem arguit sic : « Cum ergo

S. Augustinus, Epist. 405.

2. Iadem, Lib. I ad Simplicianum.


Cf. Genes. xxi et xxii.

4. S. Augustinus, Lib. de Bono perseverantiae, cap. 22.
gratiae quae apponitur homini in justificatione nulla sint merita, multo minus et ipsius praedestinationis, qua ab aeterno elegit Deus quos voluit, aliqua possunt existere merita.

2. Adhuc, Merita sive propria, sive aliena, sive praeritae, sive praesentiae, sive futura, temporalia sunt. Praedestination autem est aeterna, ad minus quantum ad actum preparationis. Si ergo merita essent causa praedestinationis, temporale esset causa aeterni, quod est valde inconveniens.

Solutio. Catholica fides est, quod praedestinationis in praedestinante nulla sit causa nec ratio bona, nisi sua voluntas et dilectio, qua scilicet praedestinatos dilexit ante mundi constitutionem et elegit: qui licet non esset in natura, tamen praesentiae sua numero defuerunt ab aeterno in praevisione et in scriptione in libro vitae.

Adhuc Catholica fides est, quod nullum meritem praebent gratiam: quia aliter gratia non esset gratia. I Joan. iv, 10: In hoc est charitas, non quaeris nos dilexerimus Deum, sed quoniam prior ipse dilexit nos, etc. In hoc enim dono quod est dilectio, gratiam dat ex gratia sua dilectione. Praedestination autem ex parte praedestinati, hoc est, per respectum ad praedestinatum, tres habet actus, scilicet gratia praeparationem, qui aeternus est actus, et ideo nullam in tempore potest haberet causam, licet sit respectu ejus qui est in tempore. Secundus actus est apprehensio gratiae, qui actus in tempore est et tempore mensuratur, et non potest haberet causam: potest tamen haberet rationem ut rationabilis esse videatur: et haec ratio non est antecedens, sed concomitans. Unde haec ratio potest esse scientia meritorum: quia scilicet illi quem se habet gratia usurum: quod, sicut dicit Ambrosius, est dare cui dandum est. Tertius actus est collatio gloriae in futuro: et hic actus potest haberet et causam meritoriam, et rationem et in meritis propriis et in alienis.

Et per hanc distinctionem fere patet solutioni ad omnia inducta.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicit Augustinus, quod « venit de occultissimis meritis, » prepositio, de, potest dicere causam, et sic false locutio est: vel potest dicere concomitantiam et rationem ad actum appositionis gratiae, et sic verum est, et in hoc sensu exponit verba Augustini Magister in illo capite: His tamen. Ubi dicit sic, quod « hoc dixit Augustinus, non quia aliquis praedestinatur pro meritis, vel justificationis gratiam mereatur, sed quia aliquis non adeo mali sunt, ut mereatur gratiam sibi non impertiri. Nullus enim Dei gratiam mereri potest, per quam justificationem tamen mereri ut non apposnatur, ut penitus abjiciatur, hoc est, ut magis et magis elongetur. »

Ad alium dicendum, quod reprobatio quantum ad actum reprobantis primum non est ex meritis, nisi ex notet concomitantiam.

Ad alium dicendum, quod subtractio gratiae non est causa reprobationis, nisi prepositio ex notet concomitantiam.

Ad alium dicendum, quod in ipso modo loquendi notat Ambrosius concomitantiam, et non causam: unde dicit, « Aabo illi quem scio: » et non dicit, Dabo illi, quia scio.

Id quod in contrarium adducitur, consequendum est.

Ad alium dicendum, quod obduratio quantum ad primum actum abjectionis sive reprobationis non habet causam vel rationem, sed quantum ad actum subtractionis gratiae, rationem habet.

Ad id quod ulterius quaeritur, dicens...
ut dicit Augustinus) voluntas ex ratione est, non video quod prohibeat, quin præscientia meritorum ratio sit.

Ad objectum dicendum, quod cum dicitat, quia talem elegit qui in eum crederet: si quia dicit causam, falsum est: si rationem, concedi potest.

Ad 2. Ad alium dicendum, quod præscientia meritorum ratio potest esse voluntatis, et non causa.

Ad 3. Ad alium dicendum, quod conformitas imaginis ratio potest esse, causa nullo modo. Bona enim voluntas Dei nullo prævenit ut causa: sequeretur enim statim, quod gratia non esset gratia, ut pauno ante habitum est: unde etiam aliquando dedit gratiam ei quem scivit male usuram, sicut Judæ.

Ad 4. Ad quem uterius quaeritur, dicendum quod aliena merita non possunt esse causa prædestinationis: eo quod nihil potest esse antecedens ad illam, cum sit æterna. Sed quantum ad effectum prædestinationis qui est gratiae collatio, qui aliquando dicitur prædestinationis, ut dicit Magister in primo libro Sententiarum, distinctione XL, possunt cooperari merita et orationes Sanctorum. Et ad hoc referendum est quod inductum est de auctoritatibus sanctorum Gregorii et Augustini.

Ad 5. Ad io quod primo obiectitur, dicendum quod non sequitur, si meretur ei gratiam primam, ergo prædestinationem: quia collatio primæ gratiae effectus est prædestinationis, et effectus temporalius: et ideo prævenit potest aliquo a nobis quod est ut causa coadjuvant quam gratia apponitur. Preparatio autem gratiae, quam principaliter significat prædestinationis, æterna est: et ideo a nullo præveniri potest.

Ad 2 et 3. Per hoc patet solutio ad dictum beat Gregorii et beat Ambrosii.

Ad 4. Ad dictum Augustini dicendum, quod

nulla modo conditionalis est prædestinationis Dei: unde nullum ita prædestinat, quod prædestinatus sit orationibus Sanctorum. Sed vocatio quæ temporalius est, quando per preparationem gratiae aliquando separat a massa perditionis, juvatur orationibus Sanctorum. Et hoc intendit Augustinus quando dicit: «Oremus ut vocetur qui vocatus non est: quia forsitan ita prædestinatus est, ut vocetur orationibus nostris.» Et non dicit, ut prædestinatus sit orationibus nostris.

Ad alium dicendum, quod Deus dispensator optimus est et prudens, tamen aliquando dat gratiam ei quem se nit male usuram: et hoc propter aliquid utilitatem quam inde elicit, sicut pridione Judæ usus est ad redemptionem humani generis. Sed non esset bonus dispensator, si nulla utile considerata daret ei gratiam qui male usuram est. Similiter dat etiam ad intercessionem Sanctorum, sed hoc est quod effectum prædestinationis temporalius, qui est collatio gratiae, et non quantum ad preparationem gratiae, quæ est æterna, que principaliter importatur in significacione nominis prædestinationis.

ILLA duo quæ adducuntur in contra- Ad object. 1 et 2.

rum, simpliciter concedenda sunt.

MEMBRI TERTII

ARTICULUS II.

Utrum prædestinatio sit causa necessaria sui effectus?

Secundo quaeritur, Utrum prædestinationis sit causa sui effectus?

Et videtur, quod sic.

novæ editionis nostræ.
1. Augustinus enim dicit, quod prædestinatio multis fuit causa salutis.


3. Si autem est causa: aut est causa necessaria, aut causa contingens. Si est causa contingens: tunc impediri potest ejus effectus, quod falsum est. Si est causa necessaria: tunc posita causa ponitur effectus: sed prædestinatio est ab æterno: ergo effectus ejus est ab æterno: quod falsum est: quia effectus ejus sunt appositio gratiae et collatio gloriae, quæ non sunt ab æterno.


5. Adhuc, Augustinus in libro de Fide ad Petrum: «Nisi esses, non prædestinari.» Ex hoc sequitur idem quod prius.

Sed contra.

In contrarium hujus obijicient qui dam,


3. Adhuc, Luce, x, 20: Gaudeite quod nomina vestra scripta sunt in celis. Non scribuntur autem nisi per prædestinationem. Ergo dicit gaudendum esse de prædestinatione. Dicit autem Augustinus super epistolam ad Romanos, quod «gaudium est dilusio animi in conceptu boni.» Ergo alicuius bonum est in prædestinato causatum a prædestinatione, de quo dicit esse gaudendum.

Ulteriorius quæritur. Si prædestinatio causa necessaria est, tum videtur, quod necessario ponat suum effectum: et sic videtur sequi, iste est prædestinatus, ergo de necessitate salvabitur: et similiiter, iste est prædestinatus, ergo non potest damnari.

Ad hoc respondet Magister in libro primo Sententiarum, distinct. XL, cap. Quibus respondemus, quod istæ locutiones distinguendæ sunt ex compositione, et divisione. Alia namque fit intelligentia si per conjunctionem haec accipientur dicta, atque alia si per disjunctionem. Si enim cum dicis, prædestinatus non potest damnari, intelligis ita, id est, non potest esse ut prædestinatus sit et damnetur, vero dicis: quia conjunctionis falsum autem si disjunctum, ut dicis justum non posse damnari quem dico esse prædestinatum: potuit enim non esse prædestinatus, et ita damnaretur.

Contra hanc etiam responsionem objicit Magister, et ostendit

1. Quod in sensu compositionis est falsa: tum enim sensus est, quod utrumque istorum simul esse non potest, scilicet quod iste prædestinatus sit et damnetur. Sed alterum istorum non potest non esse, scilicet quin iste sit prædestinatus: ab æterno enim prædestinatus est, et non potest non esse prædestinatus. Cum igitur impossible sit simul utrumque esse, et impossible sit alterum non esse, scilicet quin sit prædestinatus, sequitur necessario, quod impossible sit quod damnetur, et quod necessarium sit quod salvetur. Et dicit Magister, quod in hujus questionis solutione magis vellet alium audire, quam per se alicuius dicere. Tamen tandem sic solvit Magister, dicens quod seetur ab æterno Deus potuit non prædestinare, ita
potest modo eum Deus non praedestinasse ab aeterno, et ita potest iste non fuisset praedestinatus: et si non fuisset praedestinatus, nec modo esset praedestinatus: et si modo non esset praedestinatus, posset damnari: ergo praedestinatus ab aeterno potest modo non esse praedestinatus, et potest damnari.

Et si obiectur, quod istum praedestinatum esse est verum de praeterito: ergo necessarium est: et si necessarium, ergo immobile. Respondet, quod hoc verum est in factis hominum vel dictis: hae enim de praeterito vera sunt necessaria. Et hujus causa est, quia veritatem et necessitatem trahunt a re ipsa. Sed in praescientia et praedestinatione Dei non est ita: quia praescientia et praedestination idem sunt cum potentia Dei, quae immutabilis est, nullique ininitur nisi sibi: unde sicut ab aeterno potuit eum non praedestinare, ita nunc eadem potentia potest eum non praedestinasse: et ita potest facere ut modo non praedestinatus sit ab aeterno: et sic videtur Magister evadere hanc questionem. Sed hoc frivolum esse videtur: non enim quæritur hic quid de potentia Deus absoluta possit facere, illa enim infinita est: sed quid de potentia ordinata et disposita fecerit per dilectionem et electionem aeternam. Et quæritur, quid in isto praedestinato factum sit, et quid in ipso fieri possit? Quod enim a potentia disposita et ordinata per sapientiam, et determinata per voluntatem ad actum factum est, impossibile est non factum esse: et ideo impertinens et irrationalibilis videtur talis responso.


3. Adhuc, Ommem salvandum necesse est salvari: omnis praedestinatus est salvandus: ergo omnem praedestinationum necesse est salvari.


Solutio. Concedendum est, quod praedestinatio est causa salutis, et etiam inter omnes causas principalior: quia praedestinatio principali signifcato dicit preparationem Dei aeternam ad salutem, et nemo consequitur salutem, nisi preparatione Dei aeterna. Ad Titum, iii, 5: Non ex operibus justitiae quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvis nos fecit.

Et ideo concedendum est quod dicit Augustinus, et quod dicit Glossa ad Romanos, viti, 29. Et hoc dicitur in libro primo Sententiarum, distinctione XL, cap. Sicut enim praedestinationis effectus est illa gratia.

Ad hoc quod quæritur, Utrum sit causa contingens, vel necessaria?

Dicendum, quod ex parte causantis causa necessaria est: quia ab aeterno et immobils est. Sed tamen non sequitur, quod posita causa ponatur effectus. Hoc enim tripliciter potest impediri, scilicet si causa libera sit et dominus sui actus: tunc enim quamvis immobils sit, et immutabilis, et aeterna, potest agere et non agere pro libertate sua. Et tali causa est propositionum divinae voluntatis. Secundo, si idem quod agat, deficiat, et non sit: et sic est hic: quia enim praedestinati secundum esse naturale non sunt ab aeterno, ideo non potuit eis conferri gratia et gloria ab aeterno, quamvis preparata sit eis ab aeterno. Tertio, si dependeat a futuro, per cujus operationem in contrarium effectus

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod praedestinationem in quantum est præparatio aeterna, nihil ponit in praedestinato, sicut probatum est: quia est respost non entis, et in non ente nihil ponit potest secundum actum. Sed quia, ut dicit Magister in libro primo Sententiarum, distinct. XL: «Praedestinatione dicetur aliquando prædestinationis effectus, qui est apposito gratiae, quæ non est nisi respectu entis, sic dicit praedestination multum ponit in praedestinato.»

Ad 5. Ad dictum Augustinii dicendum, quod Augustinii verbum intelligitur de principali significato praedestinationis. Et ratio dicti est, quia praedestinatio est ante destina tio, et præpositio, præ, notat acessionem aeternitatis ad tempus: esse autem creaturæ temporale est: et ideo quod est, praedestinari non potest, nisi antequam sit, quamvis id quod est, praedestinari possit.

Ad quod obiectum in contrarium, dicendum quod bonum dicetur multis modis, scilicet absolute, sicut bonum honestum: et respectice, sicut utile. Et hoc modo concedi potest, quod bonum fuit Nathanael esse praedestinatum, et melius in cadem ratione boni utilis, fuit ei cognoscere utramque naturam in Christo: quia illa gratiæ cognitio non fuit nisi gratiæ praesentis, praedestinatio autem respectu gratiæ futurae: et tunc gratiæ praesens aliquid ponit simpliciter, præparatio autem futurae est respectu ejus quod simpliciter non est, et est secundum quin tantum: et sic potest esse comparazione in forma utilis secundum quod utrumque ut utile reffertur ad saltem.

Sunt tamen qui hoc aliter solvunt. Anti qui enim, scilicet Prepositus et Gulielmus Alcisiodorensis dicunt, quod abusiva est comparatio. Alii autem innitentur Glossæ Joannis, i, 47, quæ sic dicit: «Majus est cœlum aperiri, et utramque naturam in eo per Angelos cognoscere, quam visos, id est, præscitos esse dum essent sub umbra mortis. Si enim ibi permanerent, quid profuisset ibi videri? Et sic non est comparatio inter prædestinationem esse, et utramque naturam cognoscere in Christo: sed fit comparatio inter prævisos esse in dulcedine peccati: quia visio illa ad nihil utilis esse: quae omnes peccatores a Deo videntur, etiam quam uo sunt sub umbra mortis peccati.» Alii dicit, quod hic est comparatio inter Sanctos Veteris et Novi Testamenti, et dicit, quod Sancti Novi Testamenti digniores sunt habitæ, qui Angelis, hoc est, praedicatoribus nuntiantibus secundum veritatem utramque naturam in Christo cognoscent, quam Sancti Veteris Testamenti, qui non cognoscent nisi in umbra et figura. Et hoc dicit sensisse Augustinum, quando dixit: «Majus est,» et non dixit, melius est.

Ad aliud dicendum, quod cum dicit Augustinus, quod praedestinatio fuit multis causa standi, accipitur causa secundum habitum, et non secundum actum. Habitus autem est, ut dicit Augustinus in libro de Bono conjugali, quo quis aliquid agit cum tempus fuerit. Unde causa habitualis nihil secundum actum ponit in causato, sed ponet cum tempus fuerit.

Ad aliud dicendum, quod illa objectio non valet: quia gaudium est diffusio animi, non in conceptu boni futuri: bonum
Ad quæst.  

Ad 10 quod ulterior queritur, dicendum quod prædestinatio causa necessaria est salutis, et respectu causantis, et respectu causati: sed in causa ponit necessitatem ejus quod est ens necesse, et non necessitatem causandi, propter tria quæ paulo ante dicta sunt. Respectu autem causati non ponit necessitatatem absolutam, sed eam quam diximus esse in quaestioni de præscentia necessitatem ordinis, sive consequentiae, sive positionis. Sed haec necessitas quia dependet a futuro, quod futurum dependet a contingenti secundum causam meritoriam, et potentem operari in contrarium, et ponere obicem Spiritui sancto, et a quo prima causa non tollit modum sui causalitatis, eo quod, sicut dicit Damascenus, sicut Deus nec suadet nec facit malitiam in malis, ita non compellit virtute in bonis: et ita ex illo impediri potest: tamen propter relationem effectus ad causam, sive futuri ad præscientiam, si ex causa contingente removetur futurum, sequitur necessario, quod removetur necessitas ordinis ab antecedente ad consequens.

Dicendum tamen, quod istic est duplex, prædestinatum necesse est salvari, et istic similiter, prædestinatum impossibile est damnari: eo quod potest esse de re vel de dicto utraque illarum. Si sunt de dicto: tune modus est prædictum, et dictum totum subjectum sub hoc sensu, prædestinatum salvari est necesse, prædestinatum damnari est impossibile: et sic utraque vera est, et conjuncta sive composita, ut dicitur in Sententias. Tunc enim sensus est, quod haec de necessitate conjuncta sunt et consequuntur se, esse prædestinatum et esse salvandum: et alia duo, scilicet esse prædestinatum et esse damnandum, impossibile conjungi et se invicem consequi. Si autem sunt de re: tune utraque falsa est, et modus refertur ad subjectum dicti sub hoc sensu,
ratione dictum sit, satis ostensum est in objiciendo. Et, sicut ostensum est, non satis perspecte dictum est. Intellectus enim non admittitt, quod dictum verum de præterito non sit necessarium per accidens. Si enim detur non necessarium esse, tunc possibile est ejus oppositum cum ipso esse verum: et sic simul erunt vera haec duo, hoc fuit verum, et hoc non fuit verum.

Per hoc patet solutio ad omnia illa quae inducuntur contra responsonem Magistri.

Ad object. 2.

Ad in quod objicitur de oratione syllogistica, jam ostensum est ante: in mixtione enim necessari et inesse inutilis est conjugatio ad conclusionem de inesse, si major sit de necesse, et minor de inesse, nisi minor sit de inesse simpliciter, et non de inesse ut nunc.

Et si objiciatur, quod minor est etiam de necesse: eo quod dictum est de præterito verum, justum esse prædestinatun. Dicendum, quod non est simpliciter de præterito: quia, sicut jam ante dictum est, dependet ad futurum contingens: sed si esset simpliciter de præterito, tunc esset verum quod dictur.

Eodem modo solvendum est ad sequentem syllogismum: haec enim duplex est, prædestinatius est salvandus: ex eo quod prædicatum potest referri ad subjectum simpliciter, vel ad subjectum cum forma, sicut ante dictum est.

Ad ultimum dicendum, quod nihil impossibile accidit, si ista praedestinatum impossibile est damnarii, intelligatur de re: quia sic falsa est: et posita ea nihil accidit impossibile. Accidit enim, quod ille qui est prædestinatus ex libero arbitrio potest damnari, et habet potentiam ad damnationem: et hoc est verum: et sic refertur prædicatum ad subjectum simplex, et non ad subjectum prout stat sub forma prædestinationis. Sed secundum quod est dictio, verum est, quod ex impossibili sequitur falsum impossibile: et sic procedit argumentatio.

QUÆSTIO LXIV.

Utrum dilectio qua Deus diligit creaturam sit eadem cum dilectione qua Pater diligit Filium, et e converso ?

Deinde quæritur de dilectione qua Deus diligit creaturam, de quo dicitur, Sapient. xi, 25: Diligis enim omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti: nec enim odies aliquid constituitisti, aut fecisti.

Queratur ergo, Utrum haec dilectio qua diligit Deus omnia, sit eadem cum ea qua Pater diligit Filium, et Filius Patrem?

Et videtur, quod sic.

Quidquid enim convenit omnibus personis, essentiale est et unum illis: diligere omne creaturam convenit tam Patri quam Filio quam Spiritui sancto: ergo haec dilectio essentialis est.

1 Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum. Dist. X, Art. 6. Tom. XXV novæ edio-

ationis nostræ.

**quæ fecerat : et erat valde bona. Bonum autem, sicut in quatione de bono habitum est, motum est dilectiosis. Ergo diligit creaturam.**

**Ulterior quæritur, Si Deus ab æterno dixere creaturam ?**

Et videtur, quod non.

1. Quia cum dicitur, Deus ab æterno dixerit creaturam : aut dixerit creaturam quæ fuit, aut quæ non fuit. Non quæ non fuit : quia illa non est diligibilis : ergo dixerit eam quæ fuit : et cum ab æterno dixerit, sequitur quod ab æterno creaturam fuerit.

2. Si quis dicit, quod ab æterno dixerit creaturam ut ab æterno fuit, hoc est, in causa. Tunc cum dicit Anselmus, quod «creatura in creatore est creatrix essentia, » nihil aliud videtur dicitum, ab æterno dixerit creaturam, quam ab æterno dixerit seipsum.

**Ulterior quæritur, Si Deus æque diligit omne quod diligit ?**

Et videtur, quod sic.

1. Constat enim, quod ex parte diligentis non potest intendi vel remittit dilectio Dei. Si ergo esset major et minor, oporteret quod esset ex parte diligibilis : sed hoc non est.


3. Adhuc, Sapientie, vi, 8 : « æqualiter est illi cura de omnibus. Cura autem effectus dilectionis est. Ergo et ex parte diligentis et ex parte dilecti æqualis est dilectio Dei ad omniam.**

4. Adhuc, Videtur in Deo esse omnium summa dilectio. Constat enim, quod dilectio qua diligit Deus, divina essentia

---

1 S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.
3 Cf. Ibidem, Dist. XXXII, art. 4.
est, et illa est major quam cogitari pos- 
it: et hoc est summum: ergo summa 
dilectione diligat quidquid diligat: ergo 
summe diligat quidquid diligat.

In contrarium hujus est, quo omne 
quo est, melius est sub ordine rationa- 
bili, quam sine ordine. Dilectio ergo or- 
dinata rationabiliter, melior est quam 
non ordinata. Ordo autem dilectionis est, 
quod majus bonum magis diligitur, et 
minus bonum minus, et summe bonum 
summe. Et quod melius est, Deo attri- 
buendum est. Ergo Deus in diligendo, 
rationablem observat ordinem, ita quod 
majus bonum magis diligit, et minus 
bonum minus, et summum bonum 
maxime.

Quest. 4. Juxta hoc ulterior quæritur, Si plus 
diligat Angelum, vel hominem?

Et videtur, quod sic.

1. Dilectio enim convenientia affectu- 
num est: ergo ubi major convenientia, ibi 
major dilectio: sed major convenientia 
est inter Angelum et Deum, quam inter 
Deum et hominem.

2. Adhuc, Cum dicitur, Deus diligat 
hune, verbum, *diligat*, signifcat divinam 
essentiam, et connotat effectum boni in 
creatura quæ diligitur: ergo ubi majus 
bonum, ibi major dilectio. Sed in Angel 
majus bonum est et gratia et naturæ, 
quam in homine: de bono enim naturæ 
non est dubium: gratia autem collata 
Angelo talis gratia fuit, qua Angelus sta- 
tim movebatur in Deum, et confirmatus 
est in illo: et talis gratia non fuit gratia 
hominis: et sic patet, quod gratiam ma-
jorem habuit, quam homo.

Sed contra. In contrarium tamen hujus est, quod 
divina natura unibilitatem habet ad hu-
manam, et e converso: et gratia unionis 
est subsecuta, quod scilicet humana na-
tura unita est divina in una persona: et 
hac gratia effectus est dilectionis et in-
comparabilis omni gratia: videtur ergo, 
quo ad minus aliquem hominem plus

diliget omni Angelo. Et hoc est quod di-
citur, Joan. iii, 35: *Pater diligit Filium, 
et omnia dedit in manu ejus.*

Utterius quæritur gratia istius, Utrum 
plus diligat praesenter justum, vel præde-
stinum non justum ?

Et videtur, quod sic.

In praesenter enim justo diligat bonum 
natura et bonum gratiae, in prædestina-
to autem non justo non potest diligere 
nisi bonum naturæ: ergo plus diligit 
praesenter justum, quam prædestinatum 
non justum.

Eodem modo quæritur, Utrum plus di-
ligat justum manentem justum, quam 
peccatorum pennisentem?

Et videtur, quod justum, per istam 
considerationem Aristotelis in III Topi-
corum: « Quod diurnius est, magis 
eligendum est. » Justitia autem justi me-
ntis justi, diurnior est et malo imperni-
xtior, quam justitia penitentis. Ergo 
eligibilior: ergo et magis diligibilis: 
quia quod eligibilis est, diligibilis est.

In contrarium est quod dicitur, Luccæ, Sed contra, 
XV, 7: *Dico vobis, quod uta gaudium 
erit in caelo super uno peccatore peni-
tiambus agentes, quam super nonaginta no-
ventem justis, qui non indigent penitentiam.*

Solutio. Ad primum dicendum, quod 
dilectio qua Deus diligat, potest attendi 
et ex parte diligentis, et ex parte dilecti. 
Si ex parte diligentis, dilectio est divina 
essentia qua una et cadem est et invari-
abilis. Si ex parte dilecti, tunc connotat 
effectum qui diversificatur in diversitate 
dilectorum, et variatur in ipsis secundum 
plus et minus: et hac variatio non est in 
diligente Deo, sed in his quæ diligat. 
Uno ergo modo una et cadem est dilectio 
qua diligat persona personam, et qua 
personæ diligunt omnem creaturam: sed 
penes connotata in diligibili non est ca-
dem.

1 Cf. Opp. R. Alberti Commenti, in III Sen-
tiatarum, Dist. XXXII, Art. 4, Tom. XXXVIII.
Et per hoc patet solutio ad primum. 

Ad 1 quod obicitur in contrarium, dicendum quod haec objectio procedit ex parte connotati in diligibili: hoc enim in una parte est increatum et summum bonum, et ex alia parte creatum bonum participative dictum: et haec non possunt esse ratio unius dilectionis eodem modo se habentis. Dilectio tamen ex parte diligentis est una.

Ad quasst. 1. Ad 1 quod ulterior quaeritur, Quid dictum sit Deum amare creaturam?

Dicendum, quod hoc est dictum bonam voluntatem Dei fluere in bonum quod fecit Deus in creatura. Et hoc innuitur, Sapient. xi, 26, ubi quasi reddens rationem, quod Deus diligat omnia quae sunt, subdit sic dicens: Quomodo autem posset aliquid permanere, nisi tu voluisses? aut quod a te vocatum non esset conservatum?

Ad 1 et 2. Ad 1 quod obicitur de dicto Hugoonis et dicto Dionysii, dicendum, quod dilectio sive amor duplex est, scilicet in genere passionis: omnis enim amor passio est, sicut et gaudium. Est etiam amor in genere actionis, secundum quod Ierotheus (ut narrat Dionysius \(^1\)) generaliter definit amorem sive divinium, sive angelicum, sive humanum, sive naturalem, dictum unitivam quandam et concretivam virtutem, superiora quidem moventem ad providentiam minus habentium, coordinata autem rursus ad communicationis alternatam habitudinem, in extremis autem subjecta ad meliorum et superpositorum conversionem. Secundum hoc enim amor est motiva virtus, qua superiora movet ut inferioribus influant bona sua provisive, et aequalia ut aequalibus bona communicet associative, et inferiora per susceptivas virtutes convertantur ad superiora, ut desiderentur a superioribus et recipiant influentias boni, et sic reductiva perficiantur in ipsis: et sic amor simplex virtus est motiva et activa. Et sic amans non formatur a dilecto, sed bono suo dilectum informat.

Dictum ergo Magistri Hugoonis sic intelligitur de amore qui est in genere passionis et affectionis, et talis amor in Deo non est, nisi attributur ei symbolice per prosopopeiam quae dicitur anthropospathos.

Dionysius autem vocat exstasim transformationem bonorum: quia unum transponit bona sua in alterum, ut dictum est.

Io quod primo obicitur in contrarium, concedendum est.

Ad 1 quod quaeritur, Utrum ab aeter na dixerit creaturam quae fuit, vel quae non fuit?

Dicendum, quod ab aeterno dixit creaturam quae non fuit simpliciter, fuit tamen secundum quid: non enim fuit in se et actu, sed fuit in prescientia et ordinatione creatoris.

Ad alium dicendum, quod licet creatura in creatore sit creatrix essentia, tamen alius est dictum, Deus diligat seipsum: nec ex parte diligentis, nec ex parte dilecti connotatur aliquid respectu temporis praeeriti, praesentis, vel futuri. Cum autem dicitur, Diligat creaturam ab aeterno secundum quod est in ipso praescita et disposita, connotatur respectus ad futurum: et sic licet idem sit re, non tamen idem est in modo significandi: et in processu argumenti est fallacia accidentis.

Ad 1 quod ulterior quaeritur, Utrum ade quasst. 3, adeque diligat omnia?

Dicendum, quod non. Ex parte enim diligentis non extenditur quantitas dilectionis, nisi in his in quibus dilectio passio est. Sed in his in quibus dilectio virtus simplex est unitiva, concreativa, congregativa, et motiva, et activa, et influxiva boni, quantitas dilectionis accipitur ex parte dilecti: et illud magis amatur, cui

\(^1\) S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.
majus bonum inuitur. Et sic Deus diligit bonum, et majus bonum magis diligit, et maxime bonum maxime diligit. Objectio autem procedit ac si quantitas dilectionis accipiat ex parte diligentis: et hoc non est verum.

Ad 2. *Ad alium dicendum, quod cum dicitur, Deus aequaliter cognoscit omnia, locutio est duplex: eo quod adverbialis determinatio aequaliter potest referri ad verbum, cognoscit, in comparatione ad oppositum: et sic falsa est sub hoc sensu, Deus cognoscit omnia aequaliter, supple, esse vel fore: hoc enim falsum est: quia non aequaliter sunt omnia. Potest etiam referri ad idem verbum, sed in comparatione ad oppositum: et sic adhuc est duplex, ex eo quod hoc verbum, cognoscit, potest dicere simplicem notitiam, si, ve causalitatem: et sic est vera: quia sic aequaliter cognoscit omnia et bona et mala. Et potest dicere notitiam practicam cum causalitate ad cognitum, quae est notitia approbationis: et sic est falsa sub hoc sensu, Deus aequaliter cognoscit omnia, hoc est, aequaliter approbat omnia: hoc enim est falsum: bona enim approbat, et non mala: et meliora magis approbat, et maxima maxime. Et de hac notitia approbationis intelligitur cum dicitur, quod aequaliter cognita aequaliter diliguntur.

Ad 3. *Ad in quod obiectitur de Sapientia, vi, 8, quod aequaliter est illi cura de omnibus, dicendum quod adverbium, aequaliter, notat aequalitatem similitudinis, et non aequalitatem dilectionis: hoc enim est, sicut diligit unum, ita diliget alterum: nec inaequalia nec dissimiliter sunt in hoc: quia subjecta sunt aequaliter suae dilectionis. In omnibus enim diligit bonum quod ab ipso est et suum est: et quia hoc inaequale est, propter hoc inaequaliter diligit.


In quod obiectitur in contrarium, procedit.

Ad 10 quod ulterius quaeritur, dicendum quod homo et Angelus tam secundum statum naturae quam secundum statum gratiae possunt comparari duplicit, scilicet secundum statum communem, comparando scilicet hominem ut hominem, et Angelum ut Angelum; vel secundum privilegium singularum, comparando scilicet hunc hominem ad Angelum. Primo modo tam in bono naturae quam in bono gratiae melior est Angelus hominem, et ita Deo magis dilectus, ut objectum est. Secundo modo unibilis humanae naturae in Christo, cujus actus est unius, majus bonum est quam aliquid quod creaturae concessum est vel concedi potuit: et ideo hic homo magis omni Angelo dilectus est.

Dicunt tamen quidam, quod si Angelus comparatur ad hominem secundum statum creationis, majus signum dilectionis est in Angelum quam in homine, et major dilectionis effectus, et per consequens major dilectio. Si autem considerent secundum statum recreationis, plura signa dilectionis sunt in homine quam in Angelo, et major dilectionis effectus. Et hoc est quod dicitur, Joan. iii, 16: *Sic Deus dilexit mundum, et Filium suum unigenitum daret.* Ad Roman. v, 8 et 9: *Commendat autem charitatem suam Deus in nobis, quoniam cum adhuc peccatores esset, secundum tempus Christus pro nobis mortuum est.* Hi etiam dicunt, quod si homo et Angelus comparantur ad finem beatitudinis, aequalis est dilectio in Angelum et hominem: quia secundum *modum bea*
titudinis Angeli assumunt homines. Et adducunt pro se illud Apocalypsis, xxii, 17: *Mensura hominis, quæ est Angeli.* Et illud Deuteronomii, xxxii, 8, secundum aliam translationem: «Statut terminos populum juxta numerum Angelorum Dei¹.»

Per hæc patet solutio ad sequens.

Ad object. In autem quod obiictur in contrarium, concedendum est: hominem enim Christum plus diligat omni creatura.

Ad quest. 5. An in quod ulterior quaeritur, Utrum plus praesenter diligat justum non prædestinatum, vel prædestinatum praesenter non justum?

Dicendum, quod ex quo quantitas dilectionis non accipitur ex parte dilectionis, sed ex parte effectus dilectionis: tunc dicimus, quod duplex est dilectio, scilicet ut nunc, et simpliciter. Dilectione ut nunc plus diligat praesenter justum, dilectione simpliciter plus diligat prædestinatum. Ex argumento autem non sequitur, quod plus diligat, sed quod plura in eo diligat. Et si inferatur, plura diligat, ergo plus diligat, fallacia figuræ dictiônis est ex mutata suppositione: sub discreto enim accipitur continuum, vel quasi continuum.

Ad quest. 6. An in quod ulterior quaeritur de justo et peoentente, dicendum quod catensis paribus plus diligat manentem justum, quam peoententem, hoc semper posito, quod quantitas dilectionis penes effec-

tum, et non penes affectum attendatur. Per accidens tamen quod frequenter ac-
cidit penitenti, et per oppositum quod frequenter subrepit justo, plus potest diligere aliquem penitentem, quam aliquem justum: verbi gratia si penitens fervens sit, ut fervore recuperet quod amsit in tempore quando erat in peccato, et justus ex convenientia justitiae te-
pescat. Et ita solvit Glossa Luce, xv, 7, dicens, quod hoc modo prædestinato omnia cooperantur in bonum: quia etiam lapsus in peccatum, in bonum cooperatur, ex eo quod occasio est ma-
ajoris fervoris in peoentente. Et hoc vide-
tur sonare littera: quia dicit sic: *Plus quæm nonaginta novem justis qui non indigent peoententia,* hoc est, qui se peoententia non reputant indigere. Unde ibidem Glossa Bedæ dicit: «Sicut dux in bello eum militem plus diligat qui post fugam conversus fortiter hostem premit, quam qui numquam fugit nec numquam fortiter egit. » Aliud exemplum dat Beda, quod « siue siqua fundatur in ignem et ignis aquam superet, ignis ex aquæ infusione plus fervet et ardet, quam si aqua in ignem fusa non esset: ita peoentens ex indignatione contra pec-
catum quod fecit, plus servetur in dile-
cione Dei, quam si non peccasset. » Et ex hoc non sequitur, quod plus diligat peoententem quam justum, sed quod plus diligat talem peoententem quam talem justum.

¹ Vulgata habet, Deuter. xxxii, 8: *Constituit terminos populum juxta numerum filiorum*
QUÆSTIO INCIDENS.

Utrum Christus plus dilexit Petrum quam Joannem \(^1\) ?


Sed contra.


Hanc quæstionem determinat Augustinus in eadem Glossa sic: « Videtur quidem qui plus diligat Christum, melior: sed quem plus diligat Christus, felicior. » Et hoc determinatio videtur esse dubia: quia qui melior est, non videtur esse melior nisi bonitate ad felicitatem ordinata: et sic videtur, quod melior sit felicior, cujus contrarium dicit Augustinus.


\(^1\) Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in III Sententiarum, Dist. XXXI, Art. 11. Tom. XXVIII

\(^2\) Joan. xx, 15.
melior et felicior fuit et magis dilectus a Deo, quam Joannes.


Et sic patet solutio ad totum.

QUÆSTIO LXV.

De electione, utrum sit in Deo ?

Deinde quaeritur de electione divina et æterna. Omnes enim dilecti electi sunt, sed non convertitur: et sic electo consequens est ad dilectionem.

Quaeratur ergo, Si in Deo est electio? Et videtur, quod non.


2 S. Joannes Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 22.
2. Adhuc, Damascenus: «Eligere est duobus vel pluribus propositis unum alteri vel aliis praepetare.» Ex quo accipitur, quod electio non est nisi ejus qui secundum appetitum inaequaliter se habet ad proposita: Deus autem aequaliter se habet ad omnia, et ad omnes: ergo electio non cadit in Deum.


Quast. 1. Ulterius, Si electio est, quaeratur, Ad quid sit?

Videtur, quod ad sanctitatem.
1. Ad Ephes, 1, 4: Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut esses sancti et immaculati in conspectu ejus.

Sed contra. In contrarium hujus est, quod
1. Electio ponit gratiam finalem: ergo qui a Deo eligitur, finaliter debet esse justus. Quod si concedatur, instantia debet esse in Judae et in Saul, quorum neuter remansit in sanctitate finaliter.
2. Adhuc, Joan. vi, 71: Nonne ego vos duodecim elegi? et ex vobis unus diabolus est? Constat, quod ille qui diabolus fuit et electus: electio autem causa sanctitatis non fuit sibi: relegit tur ergo, quod vel divina electio frustrabatur effectu, quod inconveniens est dicere, quia sic sequeretur, quod vanum et frustra esset in operibus Dei, quæ (ut dicit Philosophus in II Physicorum) non sunt in operibus naturae, et sic sequeretur, quod ordinarius esset opus naturae quam opus Dei, quod valde absurdum esset: vel oportet dicere, quod electio non semper sit ad sanctitatem.

Ulterius quaeritur, Si Deus elegit quosdam, quid respiocien in illis elegit illos potius quam alios? Si enim nihil in eis respicit, videtur esse irrationalissim electio. Si autem aliquid in eis respicit. quaeratur, Quid hoc est?

Et videtur, quod naturae capacitas ad gratiam.
1. Matth. xxv, 15: Dedit... unicuique secundum propriam virtutem.Communiter exponitur, secundum propria naturae capacitate.
4. Adhuc, Deus fecit rationalem naturam ad gratiam et gloriam: ergo capax est gratiae et gloriae: ergo effectum electionis conferendo si rationabiliter eligit et facit, respicit ad naturae capacitate.

In contrarium hujus est, quod Augustinus videtur dicere ², quod ad merita

---

¹ S. Augustinus, Lib. LXXXIII Questionum, Quast. 68.
respiciens eligit. Dicit enim sic super
Illud Malachiæ, 1, 2 et 3 : Ditezi Jacob,
Esau autem odio habui, quod hec di-
lectio injusta esse non potest. Venit
enim de occultissimis meritis. Merita
autem occultissima sunt merita in pre-
sentia Dei, quae tamen in futuro erunt
in merente electo. Ergo videtur, quod
ad hos respiciens eligit et gratiam in-
fuit.

SED IN CONTRARIUM hujus est, quod
1. Merita in rationibus aeternis que
 sunt in presentia, nullam habent præ-
eminentiam unius ad alterum. Omnis au-
tem electio est secundum præeminentiam
unius ad alterum.

2. Adhuc, Secundum Augustinum in
libro nono super Genesim ad litteram,
videtur, quod nec ad capacitatem, nec
ad merita respiciens eligit, sed tantum
ad seipsum : dicit enim sic : « Habet
Deus absconditas in semetipso quorum-
dam futurorum causas, quas rebus con-
ditis non inseruit, easque implet non eo
temore providentia, quo naturæ sub-
sunt ut sint, sed quo illas administrat
ut voluerit. Ibi est gratia per quam salvi
sunt peccatores ». 

ULTERIUS quaeritur, Cum electio sit
manifestatio divinæ bonitatis, et electio
sit separatio electi a massa perditorum,
videtur quod electio non sit nisi post
peccatum : eo quod massa perditorum
non sit nisi per peccatum : et sic viden-
tur duo inconvenientia sequi, scilicet
quod temporale sit causa aeterni, et quod
divina bonitas est peccati manifestatio,
et sic peccatum faciat ad commendationem
divinæ bonitatis, et sic sit utile et bonum,
quod falsum est.

SOLUTIO. Dicendum, quod quaedam sunt
in electione substantialia, et quaedam sunt
antecedentia per accidens. Substanti-
lia sunt duo : unum in electis, alterum
in eligente. In electis substantialia est
electioni, quod plura sint proposita ex qui-
bus fiat electio. In eligente substantialia
est electioni, quod unum ponderando
praepotat alteri. Antecedens autem quod
accidit electioni, est, quod si ignorat quod
propositorum praeponderet, quod faciat
quisitio et consilium de ponde
uniuscujusque propositum. Si autem
non ignorat, sed certam scientiam habet
de quolibet, non existit quod inquirat
vel consulat, sed ex certa scientia deter-
minet quod illorum praepotet. Unde ele-
cicio quantum ad substantialia in Deo sal-
vatur et homine : sed quantum ad ante-

1 S. AUGUSTINUS, Lib. IX super Genesim ad
litteram, cap. 48.
cedens accidentalé uno modo est in homine, et alio modo in Deo: in homine enim est per pondus inquisitionis et consilii factum de proposito, in Deo autem per certam determinationem scientiae determinantis quid cui praeponendum sit. 
Et per hoc patet solutio ad ea quae quaestit sunt de primo.

Ad 1 et 2. Quod enim objicitur, quod Deus æqualiter se habet ad omnes, non impedit electionem. Nulla enim electio est ex imparitate eligentis, sed ex imparitate eligibilium. Unde licet Deus æqualiter se habeat ad omnes, non tamen omnes æqualiter se habeant ad ipsum, et in hoc radicatur electi praeminentia.

Ad object. 
Auctoritates quæ in contrarium adducæ sunt, per distinctionem sunt solutæ.

Ad quest. 1. Ad quod ulterius quaeritur, Ad quid sit electio?

Dicendum, quod duplex est electio divina, scilicet æterna, et temporalis. Æterna est electio prædestinationis, et haec est praeparatio gratiae finalis, electos a massa perditorum finaliter separantis, et praeparatio beatitudinis æternae separantis hominem a miseria mortis æternæ, et haec est ad esse sanctum et immaculatum in gratia illa, ut dicitur, ad Ephes. 1, 4. Temporalis est ad officium vel dignitatem in tempore administrandam, et illa fit per respectum ad presentem justitiam et ad aptitudinem personæ ad actum illum.

Ad object. 1. Ad quod objicitur in contrarium, dicendum quod Judas et Saul non æterna dilectione electi sunt, sed temporali: et illa non est ad sanctitatem, sed ad hoc quod prædictum est. Et hoc videtur inni, Marc. iii, 15 et seq., ubi dicitur de electione Apostolorum, ubi sic dicit Glossa, quod « Judas a multitudine malorum fuit separatus in consortium Domini, et inter Apostolos assumptus et electus, ut congruentius traderetur Dominus, et ad Ecclesiæ instructionem. Quia magnae vis veritatis, quam nec adversarius minister infirmat. Voluit Dominus tradi a disci- pulo, ut et tu a socio proditus, modesto feras tuum errasse judicium, tuum perisse beneficium. »

Ad in quod objicitur, quod electio Dei sit cassa, dicendum quod non. Sequitur etiam de electione æterna: quia etsi non esset sanctus electus, adhuc electo esset judicium maxime largitatis et sapientissimæ instructionis. Unde Augustinus: « Bene dispensavit Dominus, ut nec omnes damnarentur, nec omnes salvarentur. Si enim omnes salvarentur, lateret quid peccato per justitiam debetur: si omnes damnarentur, lateret quid gratia largiretur. »

Ad in quod ulterius quaeritur, dicendum quod in electione æterna quæ nullum merito potuit præveniri, Deus nihil respicit in nobis, sed in seipso suæ bonitatis tantum communicem. Capacitatem enim naturæ ad gratiam et gloriam respicer non potuit: quia capacitas naturæ non se extendit ad gratiam et gloriam: quia natura non potest capere gratiam et gloriam, nisi super se et super fines capacitatis suæ elevetur: et hanc facultatem non habet a se, sed a gratia.

Unde quod dicitur, Matth. xxv, 15, quod dedit unicum secundum propriam virtutem: virtus non vocatur ibi capacitas, sed conatus naturæ ad gratiam, et consonantia liberi arbitrii cum gratia: et hic conatus est gratia gratis data, qua disponitur homo ad gratiam, et secundum quem homo disponit se ad Deum, ut ex congruo detur ei gratia: congruit enim ut tali detur gratia: et in appositione gratiae quæ temporalis est, et ad aliquid temporale respicere potest, respicit Deus conferens gratiam ad talem virtutem, ut unus plus accipiat et alter minus.

Ad aliud dicendum, quod filii offerebant matri vasa non tantum vacua, sed ad oleum praeparata: per quod significatur conatus praeparans hominem ad gratiam.

Ad dictum Hilarii dicendum, quod va-
lor uniuscujusque ad gratiam, accipitur ex dicto conatu. Et quod dicit, quod *quantum quis valet promereri*, intelligitur de merito congrui, et non de merito condigni.

Ad 1. Dicitur dicendum, quod Deus non fecit rationalem naturam ut esset capax gratiae et gloriae per seipsam, sed ut per appositionem gratiae elevaretur super propriae capacitates: et sic capax gratiae et gloriae efficieretur.


Ad 3. Dicitur dicendum, quod *objicitur in contrarium de Augustino*, dicendum quod occultissima merita pro certo sunt in praecipientia Dei merita: sed hoc non possunt esse causa electionis aeternae, sed possunt esse ratio propter quam electio sit rationabilis, sicut in prehabitibus in quaestioni de *prædestinatione* determinatum est.

Object. 1. Ad 1. Dicitur dicendum quod praeminentia, dicendum quod sicut conceditur, quod rationes meritorum in praecipientia ab aeterno existentes sunt plures per respectum ad pluralitatem meritorum quae fient in futuro: sic etiam concedi potest, quod praeminentia habeant unum respectum alterius ut unus sit electus respectu alterius, sive electi sive non electi. Illa enim ad quae respectum ponit praeminentia, habent vel habebunt in futuro: electio enim est actus divinus et aeternus, qui a temporali vel a respectu ad temporalis causari non potest: sequeretur enim, quod id quod est posterius, esset causa prioris, et effectus causaret causam: et sic esset circulus: quia idem causaret seipsum: quia id quod est causa causa, est causa causali: electio enim divina causa meriti est, et est causa respectus ad futura merita.

Ad 2. Dicitur dicendum, quod *ex libro arbitrio facultatem habebant perseverarant*: sed tali positione facta, quod reprobis sint, ex necessitate consequentiae sive ordinis sive positionis non poterat esse, quod perseverarent, sicut in antehabitis.
sæpe dictum est: sequetur enim, quod praesitius in peccato finali et ad mortem æternam præparatus, esset prædestinatus ad gratiam finalem et ad vitam, quæ simul stare non possunt.

Ad object. In quo quid in contrarium objectitur, pro- cedit.

Ad quest. 4. In quo quod ulterius quaeritur, dicendum, quod procul dubio electo manifestatio est divinae bonitatis. Sed electo est duplex. Eligitur enim ex bonis melius: et talis electio fuisset, si Adam non peccasset, et bonitatem Dei manifestasset. Eligitur etiam ex malis bonum: et talis electio præsupponit peccatum: sed peccatum manifestationis divinae bonitatis non est causa, nec per se, nec per accidentes, sed est occasio alicujus, quæ potius concomitatur quam causet. Quia enim peccatum est, et majoris gratiae et majoris misericordiae indicium est salvare peccatum quam justum, propter hoc dicitur, quod electio magis manifestat divinam bonitatem, secundum quod est separatio a massa perditorum post peccatum, quam ante.

Attendendum etiam est, quod electio secundum rationem intelligentiae est a proposito miserendi: tamen propositum aliquando dicitur effectus propositi, et tunc secundum rationem intelligendi propositum est ex electione: et sic dicitur, ad Roman. ix, 11: Ut secundum electionem propositum Dei maneret. Primo autem modo dicitur, ad Ephes. i, 5: Prædestinavit nos,... secundum propositum voluntatis suæ.

QUÆSTIO LXVI.

De reprobatione.

Deinde quaeritur de reprobatione, de qua Magister ait in libro primo Sententiarum, distinctione XLI, cap. Cumque prædestinatio sit, et cap. sequenti, Sic ut enim prædestinationis effectus.

Quæremus autem duo, scilicet primo quid sit reprobatio?

Et secundo, Quis sit ejus effectus?

MEMBRUM I.

Quid sit reprobatio 1?

Primo ergo quaeritur, Quid sit reprobatio?

Et dicit Magister in Sententias, quod "reprobatio est præscientia iniquitatis quorundam, et præparatio damnationis eorumdem."

Et contra hoc objectur sic: quia


2. Adhuc, Præscientia simplicis notitiae nullam ponit causalitatem respectu

præsciti: preparatio autem ponit respectu præparati causaliatatem: ergo preparatio in genere præscientiæ non continetur.


ULTERUS quaeritur, Si reprobatio est ex meritis, vel non?
Et videtur, quod sic.
1. I Sententiarum, distinctione XLI, sic dicitur: «Si quærimus meritum obdurationis et misericordiæ, obdurationis meritum inveniemos, misericordiæ vero meritum non inveniemos.»


3. Adhuc, Ad Roman. 1, 21, super illud: Obscuratum est insipiens cor eorum, Augustinus in Glossa: «Ista obscuratio poena et vindicta est, per quam poenam, hoc est, cordis cacitatem in plura peccata lapsi sunt.» Videtur ergo, quod ex malis meritis sit.

4. Adhuc, Reprobatio, sicut dicit Augustinus 1, est nolle miseriæ: nolle autem miseriæ sine causa non potest convenire ei cujus proprium est miseriæ et parcerae: causa autem non potest esse nisi peccatum: ergo reprobatio non est nisi ex peccato.

5. Adhuc, Isaie, lxx, 2: Iniquitates vestrae diviserunt inter vos et Deum vestrum. Sed reprobatio separatio et divisi est a Deo. Videtur ergo, quod esse non possit nisi propter peccatum: et sic reprobatio est ad minus ex præscientia tali meriti.

6. Adhuc, Subtractio gratiæ communiter dicitur effectus reprobationis. Quæratur ergo, Cujus sit effectus, vel Dei, vel alicius alterius? Subtractio enim est in genere motus violenti, et dicit motum abstrahentem: et præpositio sub que per compositionem est in nomine, dicit ablationem ejus quod trahit ab aliquo: videtur ergo, quod subtractio motus Dei sit ab aliquo revocantis gratiam: et sic subtractio gratiæ ens est quod necesse est, quod ad Deo sit faciente. Quod si concedatur, quod sit aliquid a Deo quo fit homo deterior, est contra Fulgentium relatum in primo libro Sententiarum, distinctione XLI, cap. Sicut enim, ubi dicit Fulgentius, quod «Deus non est preparator pravitatis.»


8. Adhuc, Dicit Dionysius, quod divina bonitas per omnia se diffundit et expan dit. Quod autem per omnia se diffundit et expan dit, nulli se subtrahit. Ergo subtractio gratiæ et bonitatis, Deo non competit.

SIMILITER quaeritur de execicatione, Quest. 2. Utrum possit esse opus divinum?
Et videtur quod sic.
II ad Corinth. iv, 4, super illud: Deus hujus saeculi execavit mentes infidelium, Glossa: «Deus hujus saeculi qui non solum bonus regit, sed etiam malos pro meritis præcipitat, execavit mentes infidelium.» Et paulo post sequitur: «Deus verus et justus exæ-
Sed contra.

1. Sicut dicit Augustinus in libro LXXXIII Questionum, opus quod operatur Deus per seipsum, est illuminare animas: eo quod, Joan. 1, 9, dicitur: Erat lux vera, qua illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Lucis autem opus non potest esse exececatio: et sic videtur, quod verus Deus nullum exccecat: maxime quia sicut dicitur, II ad Corinth. iv, 4: Deus hujus saceuli excceavit mentes infidelium, ut non fulgeat illis illuminatio Evangelii gloriae Christi, qui est imago Dei, sicerit invisibilis. Talem autem illuminationem prohibere non est proprium ejus qui lux est.

2. Adhuc, Joan. 1, 5, super illud: Lux in tenebris luceat, dicit Augustinus in Glossa: sicut cæco posito in sole præsens est lux, et ipse absens est ab ipso: ita omnis iniquus cæcus corde, absens est a sapientia, et sapientia præsens est illi. Excecatio autem non potest esse opus Dei, cum ipse sit lux.


Et quia plura sunt in ratione reprobationis, ideo necesse fuit ut in pluribus generibus poneretur. Sicut etiam secundum philosophiam bene conceditur, quod homo albus magnus pater Socratis, in pluribus est generibus quod diversa quæ sunt in ipso. Dico autem generibus non subalternam positis. Damnatio enim iniqui justa est, ut dicit Augustinus: et si justa est, bona est: quia omne justum bonum est: omne autem bonum a Deo est: unde respectu damnationis iniquorum, oportuit quod reprobatio esset in genere preparationis, et in genere scientiae practicæ quæ est scientia ordinans, disponens, et preparans. Respectu autem iniquitatis, cujus Deus causa esse non potest, ec quod dicit Augustinus, quod nullo modo causa est ejus quo sit homo deterior, non potuit ponit in genere scientiae practicæ: quia Deus preparator iniquitatis non est, ut dicit Fulgentius. Sed quia nihil latet eum ex omnibus futuris, oportuit quod poneretur in genere simplicis notitiae.

Et quod dicit Philosophus, quod diversorum generum, et intelligitur de speciebus simplicibus, in quorum definitione genus est in potentia, et differentia ejusdem generis divisiva est in eadem ut constitutiva actus.

Et per hoc patet solutio ad duo sequentiam.

Ad in quod ulterius queritur, dicent...
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XVI, QUÆST. 66.

...dum quod sicut in quaestione de prædestinatione dictum est, actus æternus ex re temporali causam habere non potest. Unde reprobatio dupliciter dicitur, scilicet abjectio æterna, qua mali reprehendi sunt: et subtrahit gratiam in tempore. Quantum ad actum æternum non est ex meritis ut ex causa, sed quantum ad subtractionem gratiae potest esse ex malis meritis, propter quæ Deus subtrahit gratiam. Et hoc est quod dicit Augustinus ad Sixtum: «Non obscurat Deus impartiendo malitiam, sed non imperiendo gratiam, sicut qui nec digni sunt: quibus enim non imperitut, nec digni sunt, nec merentur: potius ut non impartiatur, hoc digni sunt, hoc merentur.»

Ad aliud dicendum, quod judicium quo Deus obdurat, vel gratiam subtrahit, quod temporaliter repudriat, est ordinatio culpæ per pœnam justam. Justum enim est, quod gratia subtrahatur pecantes, et peccans concomitantur talis obduratio, quæ est non emolliendi ad praecapta et consilia et sacramenta per quæ quis justificari possit: quia si illis emollietur cor suum, peccatum non committeretur. Unde talis obduratio concomitatur esse peccatum mortale: et haec est reprobationis effectus temporalis.

Ad aliud dicendum, quod ex malis meritis potest esse reprobationis effectus temporalis, sive ille sit ex caecato, sive obduratio, ut prædictum est.

Ad aliud dicendum, quod nullae misereri duplex est, æterna scilicet voluntas non miserendi, et actualis dissensus ad faciendum misericordiam in tempore. Primum non potest habere causam cum sit æternum. Secundum habet causam, cum sit temporale: et de illo est verum, quod ei cujus proprium est misereri et parere, non competit sine causa nullae misereri.

Ad aliud dicendum, quod iniquitates actuales separationem faciunt a Deo: et haec est temporalis reprobatio, non æterna.

Ad aliud dicendum, quod subtractio gratiae non dicit motum, sed privationem vel negationem, hoc est, non apponere, vel nolle apponere gratiam. Et hujus causa nulla est efficiens, sed potius deficiens et ex parte nostra. Deus autem non est causa hujus, nisi sicut dicit Aristoteles in II Physicorum, quod nauta per absentiam est causa periclitationis navis, non quod aliquid facet unde navis periclitetur, sed quia non facit ea quibus salvetur.

Et per hoc patet solutio ad sequens. Non enim est causa nisi per abnegationem appositi: quia scilicet gratiam non apponit. Et hujus antiqui quidam dedere runt exemplum de hoc quod dicit Aristoteles in II Physicorum, quod natura est principium motus et status in quo est per se, et non secundum accidentes. Dictum enim, quod natura principium motus est movendo et faciendo: principium autem status sive quietis non est nisi cessando a metu. Hoc tamen exemplum non est satis conveniens: quia quies in quo est status in forma vel in ubi, in appetitu naturæ est, et motus naturæ est ad ipsam et propter eam: ad privationem autem gratae sive subtractionem nullus est Dei appetitus vel operatio. Sed exemplum Augustini valde est conveniens, scilicet quod sol unica lucis suæ praestantia facit illuminationem, et absentee tenebras, et illuminationem facit operatione præsentiae, tenebras autem non facit aliqua operatione: sed cum absens fuerit, tenebras fuit ex objectione opaci quod repellit radios luminosi. Dixerunt tamen quidam satis probabiliter, quod subtractio gratae potest duobus modis considerari, scilicet absolute: et sic est privatio, nec habet causam efficientem, sed deficientem: et sic fit homo ea deterior: quia sic spoliatur bono gratiae, et

1. Augustinus, Epist. 105.
vulneratur in bono natura. Potest etiam considerari ut pœna ordinata ad culpam, et ut inflicta propter peccatum: et sic justa est et bona, et a Deo: quia sic non est pravitas qua aliquis fiat deterior, sed ordinatio culpæ commendans justitiam: quia sic est pœna damni quam juste incurrit peccator.

Ad 7. Ad alium dicendum, quod Deus optima adducit, et nulli subtrahit: sed quod non adducuntur in isto vel in illo, hoc est ex eo, quod obicem ponit per peccatum.

Ad 8. Ad alium dicendum, quod Deus nulli se subtrahit in quantum est de se: sed quod isti subtrahitur vel illi, est ex obice peccati. Et est exemplum Augustini, quod sol lucendo omnibus se exhibet: tamen qui claudit fenestram, beneficium luminis in domo non percipit: quia obicem ponit.

Ad quest. 2. Ad id quod ulterior quæritur de excâcâtione, cœdum modo dicendum est, quod Deus nullum exæcavit impertiendo malitiam, sed non exhibendo lucis præsentiam: sed exæcavit homo se obscuritate peccati, privando se luce veritatis æternæ et lumine gratiæ: et haec exæcatio prout est pœna damni, pro peccatis inflicta, justa est, et a Deo est ordinante peccatum per pœnam: secundum autem quod absolute est privatio quædam luminis in ratione et voluntate peccantis, non habet causam nisi deficientem, hoc est, hominis aversionem a luce. Et hoc est quod dicitur, Job, xxiv, 13: Ipsí fuerunt rebelles luminí, nescíverunt viás ejus, nec reversi sunt per semitas ejus.

Ad object. 1. Per hoc patet solutio ad illud quod primo in contrarium adductum est.

Ad object. 2. Ad sequens dicendum, quod exemplum Augustini valde est conveniens: quia caecus non caret beneficio lucis, nisi pet obicem caecitatis quem ipse posuit, qui excludit ab eo præsenis beneficium luminis. Omnis enim qui se conjungit per intellectum et affectum obscuris et obscurantibus, juste perdit beneficium luminis, et incurrit obscurationem cordis, et excâcætionem rationis, et obscurationem voluntatis.


MEMBRUM II.

Quis sit effectus proprius reprobationis, utrum scilicet obduratio?

Secundo quæritur, Quis sit ejus effectus proprius?

Et si dicatur cum Augustino, quod effectus ejus est obduratio, quæratur, Quid sit obduratio, et in quo sit?

1. Dicitur enim, ad Roman. ix, 18, super illud: Cujus vult miseretur, et quem vult indurat: quod obduratio est nolle misereri: et secundum hoc obduratio in Deo est, et non in homine: et est idem quod reprobatio, et est æterna sicut reprobatio: quia voluntas Dei æterna est.

2. Adhuc, Augustinus: « Obduratio est propositum non miserendi: » et cum pro-
positum non nisi in Deo sit, videtur quod secundum hoc obduratio iterum in Deo sit et non in homine.

contra


2. Adhuc, Obduratio semper ex meritis est : reparatio cum sit æterna, numquam ex meritis est : ergo obduratio reparatio non est.

3. Adhuc, Ad Roman. ix, 18, in Glossa dicitur sic : « Obduratio est induratae in malitia mentis pertinacia, per quam fit homo impenitens. » Sed talis obduratio est peccatum in Spiritum sanctum, ut ibidem dicit Glossa. Ergo videtur, quod non ex omni peccato mortali relinquitur obduratio.

4. Adhuc, Videtur esse poena, non culpa : dicit enim Augustinus, quod « obdurat per justum judicium. » Judicium autem non infigit nisi poenam. Ergo obduratio videtur esse poena, non culpa.

3. Et adhuc, Augustinus : « Deus de-relinquentes se deserit, resistentes indu-rat, contemnentes contemnit. » Ergo videtur, quod obduratio sive induratio sit poena inficita Deo resistenti. Et sic iterum videtur, cum non omnis peccatos peccato mortali Deo resistat, quod obduratio non sit relictum quid ex quolibet peccato mortali : et ex hoc ulterius videtur, quod obduratio non sit effectus reprobationis, sed potius ad Dei resistentiam referetur ut ad causam meritioriam, et ad Deum ut ad causam efficientem.

Solutio. Dicendum, quod obduratio dictur tripliciter. Dicitur enim obduratio aliquando pertinax voluntas, et actualis permanendi in peccato, repellens Deum et praecipa ejus, ne de peccato educatur, vel ad penitentiam emollitut : et sic obduratio peccatum in Spiritum sanctum est, et est species peccati forma et specie peccati distincta ab aliis peccatis mortalibus. Et sic accipitur obduratio, ad Roman. ix, 18, ubi dicit Augustinus, quod « obduratio est obstinatæ mentis in malitia pertinacia, per quam fit homo impenitens. » Per
hanc enim homo concipit nolle ad Deum redire per penitentiam.

Secundo modo dicitur obdurate lo sequela peccati habitualis, non actualis, quae sequitur peccatum mortale, quod cum flet, concomitatur ipsum duritie cordis, quae est non cedere mandatis et verbis Dei, et non emolliri ad pietatem revocantis Dei, et ad verba ejus et mandata revocantia a peccato: et haec est mala et vitiosa dispositio cordis relicta ex omni peccato mortali, in quantum est contemptus Dei precipientis et praepositorum ejus: ex hoc enim contemptu fit omne peccatum mortale. Et sic dicta obdurate effectus est reprobationis.

Tertio modo dicitur obdurate habitualis dispositio, quae homo disponitur ad talem obdutationem ex formite qui relinquitur ex originali peccato.

Ex his praenotatis facile est respondere ab objecta.

Ad primum ergo dicendum, quod obdurate secundo modo dicta potest accipi in causa, vel in seipsa. Si accipitur in causa, adhuc duobus modis potest accipi, scilicet quia potest referri ad causam meritoriam: et sic temporalis est, et non aeterna, et est in obdurate. Potest etiam referri ad causam efficientem: et hoc dupliciter, scilicet positive sive affirmativa, vel per negationem oppositi emollientis. Si primo modo, non est in Deo faciente. Si secundo modo, est in Deo ut permittente et non faciente oppositum. Dicit enim Augustinus, quod Deus non obdurat aliquem impertiendo malitiam qua de peccatum impellatur, sed obdurat aliquem non impertiendo gratiam qua emolliatur. Et hoc est quod dicitur in libro primo Sententiarum, distinct. XL, cap. ultimo, ex verbis Augustini, sic: « Intelligendum est, quod Deus non ita induret quasi quemquam peccare cogat: sed tamen quibusdam peccatoribus misericordiam suae justificationis non largitur, et ob hoc eos obdurare dicitur, quia non eorum misere tur, non quia impellat ut peccent. Eorum autem non miseretur, quibus gratiam non præbendam esse æquitate occultissima et ab humanis sensibus remotissima judicat: quam non aperit, sed miratur Apostolus, ad Roman. xi. 33, dicens: O altitudo divinissimarum sapientiarum, et scientiae Dei! »

Ad aliud dicendum, quod cum dicitur, « obdurate est propositum non merendi, » locutio est per causam. Dico autem causam non facientem effective, sed privative, hoc est, non impertiendi gratiam qua emolliatur. Sicut dico, quod nox est sol non lucens super terram.

Ad id quod objectur in contrarium, Ad objectum dicendum quod obdurate per se et secundum essentiam considerata, in obdurate est et temporalis. Obdurate autem considerata in causa, quae est æternæ voluntas non miserendi, æterna est: et illa verissime est reprobatio, et non ex meritis est praeventientes eam, licet praescripta malorum meritorum adjuncta sit ei per concomitantiam, per quam etiam dicitur reprobatio ab Augustino, quod æquitatem occultissima et ab humanis sensibus remotissima judicat Deus reprobis gratiam non esse apponendam. Merita enim occultissima, sicut in praehabitis dictum est, sunt merita in Dei praescientia.

Ad aliud dicendum, quod obdurate Ad objectum quae est effectus reprobationis, propter quod semper ex meritis est, quia est sequela mortalis peccati, ut dictum est, dicitur aliando reprobatio: eo quod per illam actualiter homo a beneplacito Dei separatur, et ita reprobatur. Sed reprobatio æterna quae est propositum non miserendi, obdurate non est, sicut probat objectio.

Ad aliud dicendum, quod sicut paulo ante dictum est, obdurate quae est peccatum in Spiritum sanctum, peccatum

1 S. Augustinus, Lib. I ad Simplicianum.
distinctum est a quolibet alio peccato: est enim speciale peccatum actuali volun
tate factum: est enim voluntas actualis non exequendi de peccato, sed per
manendi in peccato: et specialis obsti
ratio cordis contra pietatem et benigni
tatem Dei, et contra praecrepidem ejus, et
contra omnium quae a Spiritu sancto dan
tur hominibus ad remedium contra pec
catum. Et de hae non loquitur hic, sed
de illa quae est sequela cujuslibet peccati
mortalis vitiosa et involuntaria, eo quod
remo vult obdurari: in quam incidit
peccator justo Dei judicio, eo quod sub
mittit se peccato, quod ex contemplu
Dei est et praecrepidum ejus, sicut in
prahabitis dictum est. Hae enim in
quantum est poena justa, justo Dei judi
cio infligitur: in quantum autem ex
peccato est et sequela peccati, non fit
Deo jubente vel faciente, sed justo judi
cio Dei permittente, eo modo quo dic
itur, II ad Thessal. ii, 10: *Eo quod cha
ritatem veritatis non receperunt, ideo illis Deus mittet operationem erroris,
ut credant mendacio, hoc est, eis qui
noluerunt credere veritati mitti permitte

Ad Aliud dicendum, quod hoc modo
quo sequela peccati est, poena est justo
Dei judicio et permittente Deo inducta.

Ad Aliud dicendum, quod omnis pecc
ans peccato mortali resistit Deo: quia
ponit obicem Deo porrígenti gratiam, et
excludit a se gratiam sibi exhibitant a
bonitate Dei: et ideo incidit in obdura
tionem ut non audiat eum, de quo di
citur, Apocal. iii, 20: *Ecce sto ad osti
um, et pulso. Propter quod dicitur in
Psalmo xcv, 8: *Hodie si vocem ejus audieritis, nolite obdurare corda vestra.

Ad i. quod ulterius quæritur, dicen
dum quod talis obduratio potest accipi
habitualler et actualiter. Habitualiter
sequitur originale tam in parvulis quam
in adultis. Actualiter autem non sequitur
nisi actualem mortalem: actualiter enim
peccans mortaliiter, aliquid facit quo
obduratur contra pietatem bonitatis.

Ad i. quod sequitur, dicendum quod
hoc procedit: sed habitualiter sequitur
originale, actualiter autem actualem mor
tale.

Ad ultimum dicendum, quod actuali
ter parvuli non indurantur, sed habitual
iter: trahunt enim vitiosum habitum
cum fomite, quo cum tempus erit, ob
firmabunt cor contra Deum et pietatem
Dei revocantis a peccato, nisi per gra
tiam appositar cor eorum emollituar.
Et hoc est quod dicitur, Ezechiel. xxxi,
26: *Auferam cor lapideum de carne vestra, et dabo vobis cor carneum', quod
scilicet emolliir possit ad pietatem mæ
vocationis interioris, etc.

Cf. Jerem. xxxi, 33; Ezechiel. ix, 49.
TRACTATUS XVII.

DE PROVIDENTIA, FATO, ET LIBRO VITÆ.

Deinde quæritur de providentia.
Et quæruntur tria.
Primum est, De ipsa providentia.
Secundum est, De fato, de quo dicit Boetius in libro V de Consolatione philosophiae, quod « providentia per fatum quæque suis nectit ordinibus. »
Et quia præscientia et providentia secundum quod in eis sunt rationes omnium peccatorum præsentium et futurorum, quæ omnia in divina sapientia sunt vita et lux, dicitur liber vitae, ideo tertio quæremus de libro vitae.
De providentia autem quæremus quatuor, scilicet primo an sit?
Secundo, Quid sit?
Tertio, Cujus sit?
Et quarto, Quibus sit modis?

QUÆSTIO LXVII.

De providentia?

MEMBRUM I.

An sit providentia?

Omnes autem negantes providentiam, rationem sumpserunt a confusione quam vident in his quæ subjacent orbi terræ, ubi prævalet impius contra justum, et innocens succumbit nocentii, sicut dicitur, Jerem. xii, 1 et 2, Justus quidem tue, Domine, si disputem tecum: verumpta-
men justa loquar ad te: Quare via im\-piorum prosperatur? bene est omnibus qui prævaricantur, et inique agunt? Plantasti eos, et radicem miserunt: pro-
cipient, et faciant fructum.

Hoc etiam miratur Habacuc, dicens, 1, 13: Quare respicis super iniqua agentes, et laces devourante impio justiorem se?

Et hæc est admiratio beati Job, xxii, 7: Quare ergo impii vivunt, sublevati sunt, confortatique divitiis? In toto enim libro Job nihil aliud quæritur, nisi an fato, vel qua justitia vita regatur humana, quæ tot confusionibus subjacet et inordinationibus.

Hoc etiam est, quo conturbatur David in Psalmo lxxii, 1: Quam bonus Israel Deus, his qui recto sunt corde! Unde, ibidem, x, 7, dicit, quod prodiit quasi ex adipe iniquitatis eorum, et, x, 12, quod ipsi peccatores, et abundantes in seculo, obtinuerunt divitiias, cum nullo bono digni sunt, et quod Saneti flagella-ti et castigati sunt a malis, quasi nullo bono digni sint. Et dicit, quod hoc cognoscere labor fuit ante eum, donec intraret in sanctuarium Dei, et intelligeret in novissimis eorum. Omnes enim isti mirantur, si providentia Dei quæ cum optimo ordine sapientiæ est et justitiae, tantam in mundo quem regit et gubernat, permittit inordinationem et iniquitatem: hoc enim non potest esse ex impotentia quæ corrigerre non possit, nec in-sipientia quæ corrigerre nesciat, nec ex malevolentia quæ corrigerre non velit, cum rex terrenus potens et sapiens et benevolus nil talium in regno suo permit-tat.

Et hoc Sanctos quidem trahit in admirationem et agoniam: Philosophos autem, qui rationem ex sensilibus accipiunt, perduxit ad hoc, quod quidam eorum negaverunt providentiam, et dixerunt constellationibus virtutes suas in nativitatiibus natis influentibus, et impe-

\footnote{Ps. lxxx, 16 et 17.}
\footnote{Borsius, Lib. IV de Consolatione philosop-}

tu voluntatis regi mundum, et fato attribuunt quidquid agitur, ita quod plures hoc errore involvi sunt.

Dicunt enim, quod rectitudine gubernantis et ordinatio consideratur in rectitudine reginmis ex parte rectorum. In rectis autem non videtur nisi confusio et inordinatio. Et inducunt hoc Proverbiorum, xxviii, 12: Regnantibus impii ruinæ hominum. Et illud Prover-
biorum, ix, 14: Ubi non est gubernator, populus corrut. Ex hoc enim arguunt sic: Populus visibiliter corruit et inordinate et injuste: ergo non est gubernator qui cum providentia sapientiæ et aequitate justitiae et modernamine bonæ dispositionis et ordinationis populum gubernat.

Multa his similia ex his quæ in mundo visibiliter apparent, adducunt. Sicut etiam Boetius in libro IV de Consolatio-
ne philosophiæ disputat hanc quaestionem. Unde, ibidem, dicit: «Quæ, in-
qvis, potest ulla esse iniquior confusio, quam ut bonis tum adversa, tum prospe-
ra, malis etiam tum optata, tum odiosa contingat?»

SOLUTIO. Dicendum, quod absque dubio providentia est tam secundum fidem Catholicam, quam etiam secundum philosopham. Sicut enim in naturis una et eadem virtus est quæ formativa est in semine, et factiva sive generativa nati, quæ efficitur regitiva ejus quod natum est: eo quod influit unicum membro particulariter et toti simul nato tale dispositionem, per quam unum quadque ad suum ordinem deductur, et singula in toto suis nectuntur ordinibus naturalibus: sic est in totius mundi factore, quod eadem virtute facit mundum, influens unicum dispositionem qua ad proprium finem deductur, et gubernans et curans de omnibus, ut quæque ordinibus suis connectantur.

Sed hoc attendendum est, quod sicut dicit Aristoteles in Æconomicis, pater-familias gubernat dominum quatuor facultatibus sive virtutibus, hoc est, uxoria, quae est scientia provida ad utilitatem domus utens uxore: et filialis, quae est scientia scienziva provida uti filiis ad utilitatem domus: et despatica, quae Graeco vocatur scientia scientia scienziva provida uti servis ad utilitatem dominus, sicut pillico, syndico, dispensatore, et hujusmodi: et chrysmaetica sive thesaurizativa, quae est scientia scienziva sive thesaurizativa et redivita in sustentationem domus. Non attendit tantum quid singulis competat, sed quid expe-
tur, vel purgatur, vel eruditur, vel probatur, sine quibus universitas non bene gubernaretur: et si unus istorum plus afflictur alic, hoc, sicut dicit Boetius, est sicut quando unus ægrorum facili curatur medicamine, et alter in eadem ægritudine laborans vix et multis et difficilibus curatur medicaminibus.

Similiter dicendum est de malis quibus prospera cuncta succedunt, et in labore hominum non sunt, nec cum hominibus flagellantur: et quod ideo tenuit eos superbia, et operi sunt inquitate et impietate sua: et quod hoc ideo fit, ut bonis talibus tamquam munuscelis ad amorem patris allociantur: vel ut bona talia quæ etiam impiis non negantur, a justis non desiderentur: vel ut dicitur, II Machab. vi, 13, peccatis eorum in finem devolutis, ita demum in eis vindicetur, et justior ex eorum ingratitude eorum apparent condemnatio.

Et tales sunt ordines decentissimi et pulcherrimi et sapientissimæ providentiae, sine quibus mundus non optime gubernaretur.

Ex his habitibus facile est respondere ad objecta: haec enim Sancti admirantur in singulis, sed in ordine ad optimum universitatis statum venerantur et diligunt. Quidam autem Philosopho non satis rationem providentiae intelligentes, sed opinantes, quod communis gubernator secundum merita singulorum bona vel mala unumquodque secundum suum sensibile bonum regere debet, obscurato et insipiente corde providentiam negaverunt. Hoc autem non est ex insipientia, vel impotentia, vel malevolentia, sed ex maxima sapientia: quia sine his ad optimam non gubernaretur universitas: sine his enim non emitteret, nec probaretur virtus, nec sine his erudirentur boni. Et ideo dicit Augustinus, quod, «Deus bonus numquam permetteret fieri mala, nisi sciaret quæ bona ex malis ordine sapientiae eliceret.» Et hoc etiam rex terrenus in regimine suo si sapiens est, observat.

MEMBRUM II.

Quid sit providentia?

Secundo queritur, Quid sit providentia? Et dicit Damascenus in libro II de Fide orthodoxa, quod «providentia est ea quæ ex Deo ad existentiam fit cura.» Alia translatio, diligentia.

Idem, Ibidem, aliam talem dat differentiationem sic: «Providentia est voluntas Dei, per quam omnia quæ sunt, convenientem deductionem suscipiunt.»

1. Secundum primam definitionem, cum cura et diligentia tam sit circa fieri rei faciendœ, quam circa esse ut permaneat, videtur quod providentia tam sit entis quam non entis: et hoc videtur esse contra Magistrum in libro I Sententiarum, distinct. XXXV, ubi dicit, quod «providentia est gubernandorum:» gubernanda autem non sunt nisi entia: ergo providentia non est nisi respectu entis.

2. Adhuc, Tullius in fine Rhetorices dicit, quod «providentia est pars prudence.» Dividit enim prudentiam in memoria praeteritorum, conferentiam et intelligentiam praesentium, et providentiam futurorum. Ex his enim colliguntur conferentia ad vitam. Prudentia autem, ut dicit Aristoteles in VI Ethicorum, est virtus activa cum ratione: et sic providentia non videtur esse nec ad fieri rerum, nec ad esse rerum, sed ad ea quæ rebus sunt utilia: et sic videtur, quod providentia nec scientia sit, nec sapientia, sed prudentia gerendorum utileter.

3. Adhuc hoc etiam videtur ex Boetio. Dicit enim, quod «providentia gerendorum est:» et sic videtur, quod respicit utilitatem rerum, non fieri, nec esse.

1 S. Ioannes Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 29.
4. Adhuc, Providentia e diverso dividit virtutem intellectualem cum sapientia et intelligentia et scientia et arte, ut docet Aristoteles in VI Ethicorum. Cum ergo sapientia sit respectu divinorum, ut dicit Augustinus, intelligentia respectu spiritualium, scientia respectu omnium temporali et æternorum, ars respectu faciendorum, relinquitur, quod providentia sive prudentia sit respectu utilitati gerendorum.

Sed contra. IN contrarium tamen hujus videtur esse Damascenus.


3. Adhuc, Boetius, ibidem, « Ab æterno cuncta prospiciens, providentiae circumit intuitus. » Omnis autem intuitus cujuslibet providentiae est secundum aliquem habitum regentem ipsum. Oportet ergo cum Deus scientiam non accipiat a rebus, sed potius sua scientia sit causa rerum, ut in antehabitis probatum est, quod in mente providentis sit exemplaris descriptio omnium utilitati gerendorum, faciendorum, conservandorum, et ad finem convenientem deducendorum: et sic providentia non est nisi in genere sapientiae.

Sed in contrarium hujus est quod dicit secunda definitio:

1. Dicit enim, quod « providentia est voluntas Dei, per quam omnia quæ sunt, convenientem deductionem suscipiunt. »

2. Adhuc, Damascenus in secundo libro de Fide orthodoxa: « Summa ejus virtus contentiva et provisiva, bona ejus voluntas est. »


6. Adhuc, Boetius, ibidem, « Provi-

1 Boetius, Lib. IV de Consolatione philosophiae, prosa 6.

2 S. I. Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 29.
dentia est forma rerum gerendarum simplex et immutabilis. » Ex hoc idem habetur quod prius.

Soluto. Dicendum, quod providentia procul dubio quantum ad essentiale definitionem ejus et quidditatem, forma est et ratio exemplaris in mente divina unice et simpliciter consistens, qua omnia gerenda ad suos fines convenientes accipiant gubernationem, ex qua, sicut dicit Dionysius, naturalibus naturalia, viventibus vitalia, sentientibus sensibilia, intelligentibus intellectualia, civilibus civilia, activis agibilis, contemplativis contemplabili, et ut universa lìter dicatur unicamente secum ordinem suum compe tentia procurantur. Sic enim providentur justis bona et malis pœnae. Isa. xi, 10 et 11: Dicite justo quoniam bene, quoniam bonum fructum ad inveniendum suarum comedet. Væ impio in malum! retributio enim manuum ejus fiet ei. Hujus simile est, ut dicit Boetius, in mente artificis, qui ex habitu artis providet quid in tota domo et in partibus domus utiliter faciendo vel destruendum sit, quid et qualiter ad finem domus in toto et partibus utiliter disposarint: et ideo habet aliquid quod scientia est sive sapientiae, scilicet habitum regem, et habet ali quid quod voluntatis est, scilicet deductionem uniuscujusque in finem et gubernationem: hic enim actus voluntarius est et bonitatis et curæ qua curat de omnibus.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod prima definitio qua dicitur esse cura, supponit quod est sapientiæ et scientiæ et voluntatis: quia cum dicitur cura ad existentiam, sicut voluntas non est nisi appetitus rationalis, ut dicunt Damascenus et Aristoteles. Dicit enim Aristoteles in Topicos, quod « omnis voluntas in ratione est. » Et in III de Anima dicit, quod « in racione voluntas est, in rationabil autem desiderium et animus. » Ita cura provisiva, procuratio intelligitur provisiva ex habitu sapientiae vel scientiae, procuratio autem ex voluntate. Gerenda autem tripliciter sunt sicut in arte, scilicet utiliter ad fieri gerenda, utiliter gerenda in esse, ut continuentur et ut deducantur ad finem, et

 넘 1. Ex his ullerius quaeritur, Utrum providentia sit ætarna, vel temporalis?
Ex inducit Boetii verbis videtur esse ætarna.

contra. IN CONTRARIUM hujus videtur esse, quod
1. Dicit Damascenus, quod providentia est ad existentiam cura. Ergo videtur, quod providentia non sit nisi positis rebus existentibus.
2. Adhuc, Constat, quod providentia non æquivoce dicitur de divina et humana. Providentia autem humana est, qua subjectis providentiae bonis bona administratur, malis autem et indevotis pœnæ vindicantes. Ergo similiter est in Deo: sed bonis bona, et malis mala non potest præparare nisi ex tempore: ergo providentia non est nisi ex tempore.

 넘 2. ULLERIUS quaeritur, Si providentia sit simplex, vel composita?
Videtur esse composita: omne enim quod contentivm est multorum, compositum est: providentia contentiva multorum est: ergo composita esse videtur.

contra. IN CONTRARIUM hujus est quod
1. Inductum est de Boetio in Consolatione philosophiae, ubi sic dicit: « Illud certe manifestum est, immobilem simplicemque formam rerum esse providentiam. »
utiliter gerenda in ordine: et ideo providentia fiendorum est existentium et ordinandorum. Unde non est non existentium ut non existentia sunt, sed est non existentium, secundum quod jam sunt in fieri quo ad esse deducuntur.

Ad 2 et 4. 
Ad alius dicendum, quod providentia referatur ad gerenda utilitatem, non providentia, sed rei quam subjacet providentiae: hoc autem, ut dictum est, variatur triplex cit, scilicet ad fieri, ad esse permanentes, et ad esse in ordine. Unde dictum Tullii, quod providentia est respectu futurorum, intelligitur respectu futurorum utilitatem: et ulla sunt, et futura utiliter ad fieri, et futura utiliter fieri ad esse permanentes, et futura utiliter ad esse ordinate. Unde bene conceditur, quod providentia est pars prudentiae, et est respectu futurorum utilitatem: et sic salvatur tam dictum Tullii quam dictum Aristotelis.

Per hoc patet solutio etiam ad dictum Boetii.

Ad object. 
Ad id quod in contrarium a Damasceno adducitur, jam patet responsio. Providentia enim habet aliquid quod est sapientiae: eo quod ipsa est aliquid scientiae bene placitum, et non scientiae quae simplex visio sit: et ex hoc quod habet de scientia regente actum gubernationis, cum illa in Deo non possit esse nisi recta, habet quod omnia quae ad providentiam fiunt, recta ratione et Deo decentissima fiunt, et ut melius fieri non possent: et ut est causa eorum quibus providet, quae causa altissima est, et admiratio, ut dict Philosophus, est suspensiva agonia ad causam altissimam, habet quod oportet admirari opera ejus, quia mirabilia sunt: et quia voluntas est, quae numquam, ut dict Augustinus, potest esse nisi aequissima, habet quod etiam nobis aliquando videatur injustum secundum inferiores causas quod ex providentia fit, tamen aequissimum est et ordinatissimum si ad superiores causas referatur.

Ad object. 2. 
Ad alius dicendum, quod hoc est verum, quod providentia est talis habitus, ut probat objectio: sed ex hoc non sequitur, quod totum sit sapientiae vel scientiae quod est in providentia: sed hoc quod est in ea ut regens, sapientiae et scientiae est: quod autem in ea est ut causans, voluntatis est, hoc est, esse bene placiti, quod in omnibus talibus causa est.

Ad alius dicendum est, quod hoc quod ex dicto Boetii arguitur, procedit et verum est: sed ex hoc non sequitur, quod totum sit sapientiae quod in providentia est, ut jam dictum est.

Ad id quod in contrarium objectur, jam patet solution: quia providentia tamen habet voluntatis, quantum causaequantitatis: sed ex hoc non sequitur, quin habeat aliquid sapientiae et scientiae.

Per hoc patet solutio ad sequens quod inducitur ex dicto Damasceni.

Eodem modo respondendum est ad sequens, quod etiam ex Damasceno inducitur.

Ad alius dicendum, quod est dispositio disponentis, et dispositio dispositi: et bene concedendum est, quod providentia quaedam dispositio est gerendorum in dispensante sapienter: et ideo dicitur, Sapientiae, vtr, 1, de sapientia Dei, quod attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter. Nec obstat quod dicitur in libro primo Sententiarum, distinctione XLV, quod « dispositio est faciendorum, providentia autem gubernandorum: » quia, sicut jam dictum est, gubernanda utilitatem sunt multipliciter, ad fieri, ad esse, et ordinem sive seriem deductionis in finem.

Ad id quod ex Boetio uterius conclusitur, dicendum quod hoc bene dictum est et procedit.

Et eodem modo intelligitur sequens dictum Boetii.

Ad id quod ulterius quaeritur, Utrum providentia æterna sit, vel temporalis? Dici potest, quod providentia potest sumi secundum habitum, vel secundum
actum. Providentia accepta secundum habitum aeterna est. Hec enim est habitualitas, qua ab aeterno Deus habilis est gubernare subjecta. Accepta autem secundum actum gubernandi, temporali est: quia secundum actum non gubernatur nisi existentia creata que ex tempore sunt.

\textit{Object. 1.} Et per hoc patet solutio ad id quod objectur in contrarium: quia cura est actus providentiae dictae secundum actum, et non secundum habitum.

\textit{Object. 2.} Ad alium dicendum, quod bonis bona, et malis pœnae habitualiter ab aeterno praeparantur, et actualiter non exhibentur nisi ex tempore.

\textit{Question. 2.} Ad in quod ulteriorius quaeritur, dicendum quod providentia simplex et invariabilis est intuitus gerendorum utiliter.

Ad in quod dicitur providentiam esse compositam, dicendum quod contentivum multorum dicitur duobus modis, sicut multorum constituentium id quod tenet, et sic compositum et universum est contentivum multorum, et multorum respectum ad ipsum habentium ut ad causam esse et conservationis et continentiae, et sic continetur subjecta et objecta. Nec oportet, quod continens aliquam ex illis habeant compositionem: quia sic primum principium omnia continet secunda, cum tamen simplicissimum sit.

\textit{Ad object. 1.} Ad in quod objectur in contrarium ex dicto Boetii, jam patet solutio.

\textit{Ad object. 2.} Ad in quod ulteriorius objectur, quod providentia sit pars omnipotentiae, dicendum quod non secundum rationem intelligendi.

Et ad Glossam quae inducitur, dicendum quod nihil prohibet unum et idem a diversis esse ut a causis secundum differentem modum causalitatis: et sic esse et conservatio esse ab omnipotentia est ut a causa efficiente, et a providentia est ut a causa formali exemplari. Nec sequitur: hoc unum et idem est ab illo, et ab isto: ergo illa sunt eadem: nisi esset secundum unum et eundem modum causalitatis ab utroque.

\textbf{MEMBRUM III.}

\textit{Cujus sit providentia?}

Tertio quaeritur, Cujus sit providentia?

«Cum enim, sicut dicit Boetius in V de Consolatione philosophia, ordo ille inevitabilis connexionis sit procedens, qui de providentiae fonte descendens, cuncta suis locis temporibusque disposita, videntur quædam providentiae repugnare triplicer. Ex parte enim inevitabilis ordinis, videntur repugnare casualia et fortuita et voluntaria. Ex parte autem illa qua providentia cura est, repugnare videntur vilia. Ex parte autem illa qua causa est, videntur repugnare mala qua sunt.» Et ideo quærendum est, qualiter providentia sit de ipsis, eo quod multa ex parte illa contradicant providentiae?

Et quod causa PROVIDENTIA non subjacent, sic probatur:

hoc est fortuna in rationalibus, ut dicit Aristoteles in II Physicorum. Verbi gratia, Aliquis sub terra abscondit thesaurum, non intendens quod inveniat: alter in eodem loco intendit facere sepulcrum, et inopinatae invent thesaurum: dicimus, quod ex fortuna invenit. Ex his sic arguitur: Quæcumque casualiter vel fortuito eveniunt, inevitabili conditione non subjacent: casualia et fortuita omnia inopinata eveniunt: ergo inevitabiliter conditioni causarum non subjacent: sed quæcumque de fonte providentiae procedunt, ordine et connexione inevitabiliter procedunt: ergo casualia et fortuita providentiae non subjacent.


Sed contra. In contrarium hujus est, quod


Adhuc, Boetius in IV de Consolatione philosophiae: « Providentia cuncta pariter, quamvis diversa, quamvis infinita complectitur. Hæc actus fortunasque hominum indissolubiliti connexione causarum constringit. »

Quest. 2.

Ultra quæritur de voluntariis et subjacentibus libero arbitrio.

Hæc enim non videntur subjacere providentiae: quia,

1. Sicut dicit Damascenus in libro II de Fide orthodoxa, quod « non omnia subjacent providentiae, sed omnia quæ non in nobis sunt, hoc est, in nostra potestate: quæ enim in nobis sunt, non providentiae, sed nostri sunt liberi arbitrii. »

2. Adhuc, Eccli. xvii, 7, sic dicitur, quod possit oculum suam super corda illorum, hominum scilicet. Oculus autem superponitur quando potestas cogitant et faciendi libere quod vult, homini datur. Quod autem libertatem habet faciendi quod vult, inevitabili ordine causarum ad hoc vel ad illud non constringitur, et sic ordine et connexione providentiae non subjicitur.

3. Adhuc Gregorius: « Homo est in quo est impressa imago Dei. Unde homo regale quid est. » Hinc demonstratur, quod nullius subditur imperio, habens in se libertatem arbitrii, suoque nutu et moderamine dispensans. Ex hac sequitur idem quod prius.

In contrarium hujus est,

1. Quod dicit Boetius in IV de Consolatione philosophiae: « Rector et mediator mentium Deus, cum ex alta providentiae specula respexerit, quid unicuique conveniat, cognosceit et quod convenire cognovit, accommodat. » Ergo videtur, quod omnia cognosceit et deducit ad debitum finem providentiae.


1 S. Augustinus, Lib. LXXXIII Questionum. Quest. 27.
2 Boetius, Lib. IV de Consolatione philosophiae.
deducatur: et hoc providentia: ergo omnes vicem hominum subjacent providentiae.

ulterius propter verba Hieronymi quae ponit Magister in libro primo Sententiarum, distinct. XXXIX, cap. Eutero quod predictum est. Quaeritur, Si providentia sit de imperfectis et minus tis animalibus, ut de muscis et culicibus?

Et videtur, quod non,
1. Sic enim cicit Hieronymus in expositione Habacuc: Absurdum est ad hoc adducere Dei majestatem, ut sciat per momenta singula quot culices nascantur, quotve moriantur, quota culicum et muscarum sit multitudo, quotve pisces natent in aquis, et similia. Non simus tam fatui adulatorum Dei, ut dum providentiam ejus etiam ad una retrudimus, in nos ipsos injuriosi simus, eamdem irrationabilium et rationabilium providentiam esse dicentes. Ex hoc expresse accipitur, quod imperfectorum et minitorum animalium non est providentia.


3. Adhuc, Aristoteles dicit in XII prae philosophiae, et Commentator suus ibidem, quod melius est quaedam vilia nescire, quam scire. Hujusmodi autem vilia sunt et fœda. Ergo melius est, quod providentia non subjaceat: et quod melius est, Deo attribuendum, est: ergo dicendum, quod providentia non sit de ists.

In contrarium hujus est quod dicitur, ad Hebr. iv, 13, quod omnia nuda et aperta sunt oculis ejus, et quod non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus. Adhuc, Sapient. vi, 8: Aequaliter est illi cura de omnibus. Adhuc, Sapien. xii, 13: Non est alius Deus quam tu, cui cura est de omnibus.

ulterius, cum providentia sit causa, et Deus non possit esse causa malorum, quaeritur, Utrum peccata et mala subjacent providentiae?

Et videtur, quod non.
1. Augustinus in libro LXXXIII Questio num:Providentia summum bonum est, a quo cætera bona sunt. Sed malum a bono esse non potest, ut dicit Dionysius. Ergo mala non sunt subjecta providentiae.

2. Adhuc, Damascenus in libro II de Fide orthodoxa: Omnino necesse est omnia quæ providentia fiunt, secundum rectam rationem et ordinationem et Deo decentissimam fieri. Mala et peccata sic non fiunt. Ergo providentiae non subjacent.

In contrarium hujus est,
1. Quod dicit Boetius in IV de Consolatione philosophiae: Sola divina vis est, cui mala quoque bona sunt: mala, inquam, ipsi creaturae, cum eis competenter utendo alicuius boni elici effectum. Ordo enim in divinis ita cuncta complecitur, ut quod ab assignata ordinis ratione decesserit, scilicet misericordia et bonitatis: hoc in alium ordinem relabatur, justitiae scilicet et judicii divini.

2. Adhuc, Ovidius in fabula de Phaethonte:

Aliquisque malo fuit usus in illo.

Et intendit dicere, quod in malo quod permittente Deo sit, aliquis usus est. Et hoc est quod dicit Augustinus, quod Deus bonus non permitteret mala fieri, nisi sciret quæ bona ex illis malis elicere. Quorumcumque enim aliquis usus

1 Aristoteles, In XII præmii philosophiae, text. 54.
2 S. Augustinus, Lib. LXXXIII Qustio num, Quest. 27.
3 S. Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 29.
4 Boetius, Lib. IV de Conso late philosophie, prosa 6.
est, providentiae subjecta sunt. Ergo peccata et mala providentiae subjacent.


Solutio.

**Ad quem.**

Dicendum, quod absque omnia dubitatione credendum est, quod omnia subjacent providentiae divinæ et mala et bona: bona sicut ad debitos fines deducenda: mala sicut ordinanda, vel per judicij penam, vel per bonum quod elicetur ex illis. Et hoc est quod dicit Hugo de sancto Victore in Sententiis, sic: *Utrumque operatur providentia in suo et in alieno: in suo hono quod fecit, in alieno malo quod permisit.* Hoc est etiam quod dicit Origens super illud Numerorum, xxii, 20: *Venit ergo Deus:* *Nos dicimus sapientia Dei et providentia omnia ita esse disposita, ut nihil otiosum sit apud Deum, nec bonum, nec malum. Malitia Deus non fecit: eam tamen ab aliis inventam cum prohibere possit, non prohibuit, sed ea utitur ad causas necessariorum.*

**Ad primum** dicendum, quod casualia et fortuita providentiae subjacent. Concursus enim causarum ordinatus est et necesse est quod aliquo certiori et meliori se ad ordinem redigatur: et hoc si in primum resolvatur, quod omnia redigit in ordinem, et a quo omnia convenientem accipiant gubernationem et deductionem, non potest esse nisi providentia Dei.

**Ad alium** dicendum, quod Augustinus vocat temere fieri, quod omnino sine causa et sine ordine causarum fit teme-

1 S. Augustinus, *In Enchiridion*, cap. 11.
Ad 1. quod ulterius quæritur, Utrum providentia sit de minutis animalibus?

Dicendum, quod satis ad hoc respondetur in libro I Sentientiarum, Distinct. XXXV, cap. Ex tali itaque sensu. Et redit responsio Magistri ad hoc, quod providentia quidem est de his scilicet imperfectis: sed modus gubernandi et deducendi in finem non est unus in omnibus: quia rationalia capacia sunt legum et præceptorum et disciplinae. Unde cum, sicut dicit Boetius, ea quæ conveniunt singulis, providentia accommodet, rationalia gubernat dando eis legem et eruditionem disciplinæ et præcepta et consilia, quæ sunt signa sua voluntatis. Et hoc modo irrationabilia gubernari non possunt: quia talium capacia non sunt. Et intendit Hieronymus dicere, quod injuria fieret rationabilia, si modus gubernandi irrationabilia esset idem cum modo gubernandi rationabilia: eo quod rationabilia melioris modi capacia sunt quam irrationabilia: et providentia omnibus competentia providet, et unicuique dispensat propria, nec per vices nec per momenta videt singula, sed omnia simul uno simplici intuitu.

Ad 2. Aliter enim sequeatur, quod aliquid esset multiforme et inordinatum, quod ad uniformitatem et ordinationem non reducetur, quod est contra Aristotelem in IX prima philosophia, et contra Pythagoram, et contra Boetium in II Arithmetica.


Ad illa duo quæ in contrarium adducuntur, simpliciter concedendum est: quia liquide veritatem probant.

Ad 4. quod licet mala et peccata decentissima ratione non flant, tamen decentissima ratione ordinatur.
ut dictum est: et sic providentiae subjacent.

Ad object. 1. Ad id quod in contrarium obicitur, dicendum cum Boetio et Aristotele, quod licet mala bona non sint, tamen quae-dam mala alicui sunt bona, quia occasiones sunt honorum, sicut usto et sectio bona est membris putrescentis, ne to-tum corpus putrescat: et sic Deo ordinante mala bona sunt, quia ex eis elicit boni proiectum, et mali impedimentum: sicut furis suspendium bonum est, quia ex eo eruditur populus quid secundum justitiam debatur iniquitati, et quid innocentiæ: et hoc bonum non esset si fortum non esset, ut terrerentur etiam alii ne similia faciant ut non similia patientur.

Ad object. 2. Ad sequens quod obicitur de Ovidio et Augustino, concedendum est.

Duo ultima quæ sequuntur, omnino procedunt et concludunt veritatem.

MEMBRUM IV.

Quibus modis sit providentia?

Quarto quaeritur, Quibus modis sit providentia?

Et quaerunt hic principaliter duo, scilicet primo, an providentia sit causa propterorem?

Et secundo, De modis providentiae quos tangit Damascenus in libro II de Fide orthodoxa 1.

Circa primum quaeruntur quatuor, scilicet an providentia sit causa?

Secundo, An sit causa inducens necessitatem provisio?

Tertio, Quis sit hujus causæ proprius effectus?

Quarto, Utrum sit causa causans per se tantum, vel per se et per alium, sive diversum, sive oppositum?

MEMBRUI QUARTI

ARTICULUS I.

Utrum providentia sit causa?

Primo quaeritur, An sit causa?

Et videtur, quod sic.


2. Adhuc, Omnia que sunt: vel sunt ex necessitate et semper, vel sunt naturaliter et frequenter, vel sunt raro et casualiter et contingenter ad utrum-libet. Et in his tribus, ut dicit Aristoteles in VI primæ philosophiæ, primum est causa secundi, et primum et secundum causa tertii. Cum ergo secundum Boetium providentia sit indis-solubilis nexus et inevitabilis et simplex ratio et forma gerendorum, ipsa est causa primaria omnium eorum que sunt semper, et eorum que sunt frequenter, et eorum que sunt raro. Causa autem primaria maxime influens causa est. Ergo providentia maxime causa est. Et cum sit forma et ratio gerendorum, formalis causa est, que inter alias causas maxime influens est ad esse.

1 S. Ioannes Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 29.

1 Boetius, Lib. IV de Consolatione philosophiæ, Prosœ 6.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XVII, QUÆST. 67. 687


5. Adhuc, Quod imponit necessitatem rebus ut sint, causa est. Voluntas Dei, ut dicit Augustinus in libro VI super Genesim ad litteram, imponit necessitatem rebus ut sint: quia omnia quæcumque voluit, fecit. Ergo voluntas causa est: ergo providentia causa est.


SOLUTIONE. Dicendum, quod providentia causa est, et est in triplex genere causa, propter tria quae sunt in ipsa. Dicitur enim providentia secundum compositionem, quasi procul videntia, vel pro aliis videntia. Unde in quantum est videntia, est forma et ratio exemplaris gerendorum conferentium omnibus ad debitam gubernationem: et sic est in ratione cause formalis exemplaris primaria. In quantum autem est pro aliis quae bona sunt, tangit beneficium voluntatis: et sic cadit in ratione cause efficientis primariae. In quantum autem est bonum primum et ornium omnium bonorum, diffundens omnibus bona conferentia et competentiam: sic accipit rationem finis, et incidit rationem cause finalis.

Ad primum ergo dicendum, quod Boetius per illa verba intendit dicere, quod sit prima causa formalis et exemplaris, sicut dictum est.

Per idem patet solutio ad sequens: quia hoc procedit eodem modo.

Ad aliud dicendum, quod providentia causa efficiens est in quantum voluntas, ut jam dictum est.

Per idem patet solutio ad sequens.


Ad utrum dicendum, quod summum bonum attribuitur providentiae per actum proprium summi boni, qui est diffundere bona: et hoc modo, sicut dictum est, induit rationem cause finalis.

MEMBRI QUARTI

ARTICULUS II.

Utrum providentia sit causa inducens necessitatem provisis?

Secundo quaeritur, An providentia sit causa inducens necessitatem provisis?

Et videtur, quod sic.

1. Boetius in IV de Consolatione philosophie: « Hæcas licet providentia actus fortunasque hominum indissolubili causarum connexione constringit: quæ cum ab immobili bus providentiae proficiscantur exordiis, ipsas quoque immutabiles esse necess esse. »

2. Idem, Lib. LXXXIII Questionum, Quest. 24.

2. Adhuc, Quorum cause sunt immobiles, ipsa sunt immobilia: sed providentia quæ omnium gerendorum causa est, ut sæpius jam dictum est, immobiliis est: ergo omnia gerenda, sive per liberum arbitrium, sive per alia, immobilia sunt: et si immobilia, ergo necessaria.

Si quis dicat, quod non est idem esse immobile, et necessarium. In contrarium est, quod res gerendæ vel mobiles sunt, vel immobiles secundum comparisonem ad causam per quam fiant. Si immobiles: aut immobiles in esse, aut immobiles in non esse. Si in esse: sed causa immobiliatis in esse non est nisi necessitas: ergo immobile in esse necessarium est. Si immobiles in non esse: sed causa immobiliatis in non esse, non est nisi impossibilitas: ergo omnes res gerendæ sunt impossibiles: quod falsum est. Si mobiles sunt ad esse et non esse, hujus causa non potest esse nisi contingentia. Res ergo gerendæ sunt contingentes. Nihil ergo est dictum res aliquas esse immobiles, et non necessarias. Et sic videtur sequi, si providentia est causa immobiliis et necessaria, quod omnia quæ subjecta sunt providentiae, necessario eveniant.

Sed contra. In contrarium est, quod

1. Ea quæ geruntur ex providentia, plerumque per liberum arbitrium eveniant: et quæ per liberum arbitrium eveniant, contingenter eveniant: ergo non necessario.

2. Adhuc, Si homo necessario facit quæ facit, tunc non est in ipso quod facit, nec ipse est dominus suorum actuum: et ita nec pro bene factis præmiandus est, nec pro male factis puniendus: et sic perit consilium, perit casus, perit liberum arbitrium, ut in secundo Perihermenias dicit Aristoteles.

Solutio. Sumenda est auctoritas Boetii in libro V de Consolatione philosophiae sic dictentis: «Si apud illum rerum omnium certissimum fontem nihil incerti esse potest, certus eorum est eventus quæ futura firmiter ille prescierit. Quare nulla est humanis consiliis actionibusque libertas, quas divina mens sine falsitatis errore cuncta prosiciens, ad unum alligat atque constringit eventum. Quo semel recepto, quantus occasus humanarum rerum consequatur, liquet. Frustra enim bonis malisque præmia penæve proponeantur, quæ nullus meruit liber ac voluntarius motus animorum. Idque omnium videbitur iniquissimum, quod nunc æquissimum judicatur, vel puniri improbus, vel remunerari probos: quos ad alterum non propriam mittit voluntas, sed futuri certa cogit necessitas. » Ex quo patet, quod si omnia de necessitate evenirent quæ subjecta sunt providentiae, non essent præmia honorum, nec penæ malorum. Et ideo dicendum, quod providentia ad generanda se habet ut causa primaria, non ut causa proxima. Et licet causa primaria quantum ad esse causati plus influat quam causa secundaria, tamen quantum ad dispositiones causati et determinationes, plus influet secundaria quam primaria, sicut in propositione prima libri Causarum probatum est. Et quia plus influet causa primaria, et per se influet, et a se influet, ideo secundaria et quod est et quod causa est, habet a primaria, et tota constringitur et continetur ab ipsa: et ideo quod agit, ad primam causam referetur: nec deficit ab actione nisi per casum a causa primaria: et ideo consequens est, quod omne quod agit secundaria, præhabeat et eum in præhabeat causa primaria: et cum deficit ab ipsa, hoc ipsum cognoscit primaria causa: sicut ars cognoscit vitium, et rectum cognoscit obliquum. Et ex hoc consequens est, quod quidquid fit ab omnibus secundis et quocumque se divertunt, præ-
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XVII, QUÆST. 67.

sic et eminenter scit causa prima: et tamen quia causa prima non tollit causam salutatam a secunda, nec modum causae latis, sequitur, quod quæcumque sunt a secundis, contingenter sunt, quando ipsa sunt contingentia: quae tamen immobili necessitatem et praecipitum et praehabentur et præordinantur a causa prima. Et iste est intellectus verborum Boetii.

1. Ad primum ergo dicendum, quod providentia in gerendis non ponit nisi necessitatam ordinis, et non necessitatem absolutam. Tales autem necessitas cum dependeat a contingenti futuro, non est nisi secundum quid necessitas, et simplicitatem contingenti, ut in antehabi in quæstione de præscientia dicunt est.

2. Ad alium dicendum quod quorum causæ proximæ et essentiales immobiles sunt, illa sunt immobile simpliciter: sed quorum causa primaria immobile est, non sequitur, quod sint immobile. Et hujus causa est, quia causatum illius causæ puritatem et nobilitatem et certitudinem assequi non potest: sed deficit ab ipsa, et efficitur mutabilis et contingens.

Log. I. Ad id quod objicitur contra responsa quorumdam, concedendum est: quia responsio ildorum non est conveniens.

Log. II. Ad eæ quæ objiciuntur in contrarium, per jam dicta patet solutio.

MEMBRI QUARTI

ARTICULUS III.

Quis sit providentiae proprius effectus?

Tertio quæritur, Quis sit hujus causæ proprius effectus?


2. Adhuc, In inferioribus providentia de utilibus est et conferentibus ad salutem corporis et animæ: ergo videtur, quod in divinis simpliciter.

In contrarium hujus est, quod in præ- sed contra. habitis dictum est et probatum per dicta Boetii, quod est de omnibus pertinentibus ad fieri, et ad esse, et ad gubernationem unicuique competentem. Ergo videtur, quod non sit tantum de utilibus ad gubernationem unicuique competentem.

Solutio. Dicendum, quod providentia dupliciter dicitur, communiter silicet, et proprie. Communiter dicta continet virtutem conditivam, et providivam: et sic est de omnibus conferentibus ad esse et ad fieri et ad gubernationem. Et sic est in Deo. Providentia enim est de his quæ sunt in providente: et quia in Deo est fieri rerum, et continentia ad esse rerum, et gubernatio rerum in finem secundum modum unicuique competentem, ideo providentia in Deo est de his omnibus quæ conferunt ad ista. In homine autem non est suum fieri, nec suum contineri in esse, sed tantum gubernatio competens exterius: et ideo providentia hominis non se extendit nisi ad conferentia gubernationi extrinsecæ ad salutem hominis pertinentia, vel secundum virtutem hominis, quod docetur in ethiciis monasticis, hoc est, ad hominem unum pertinentibus: vel secundum virtutem domus sive familie, et hoc docetur in æconomicis: vel secundum virtutem civilem, quod docetur in politicis.

Et per hoc patet solutio ad omnia quaestia.
MEMBRI QUARTI

ARTICULUS IV.

Utrum providentia sit causa causans per se tantum, vel per se et per alium, sive diversum, sive oppositum?

Quarto quaeritur, Utrum providentia sit causa causans per se tantum, vel per se et per alium, sive diversum, sive oppositum?

1. Videtur enim providentiae opus per malos et per mala fieri frequenter, sicut patet, Numer. xxiii et xxiv, passim, per Balaam prophetament facta sue providentiae. Et, Joan, xi, 49 et seq., per Caipham. Similiter per Nabuchodonosor, IV Reg. xxiv, 1 et seq.


3. Adhuc, Augustinus in libro LXXXIII Questionum: « Fieri potest ut per bonum hominem vel malum divina providentia opituletur ». 

Ques. 1. Anhuc quaeritur, Quare Deus permittit, quod mali serviant providentiae, cum laudabilia sit bonum facere per bonum, quam bonum facere per malum?

Ques. 2. Adhuc etiam quaeritur, Quomodo Spiritus sanctus loquatur, vel etiam operetur per malos? Cum, Sapient. 1, 3, scriptum sit: Spiritus sanctus disciplina effugiet factum: et auferet se a cogitationibus quae sunt sine intellectu. Malorum enim cogitationes sine intellectu sunt.

Ulterius quaeritur, si Deus aliquando providet per creaturam, sive angelicam, sive aliam?

Et videtur, quod sic.

1. Boetius in IV de Consolatione philosophiae: « Fato providentia haec ipsa quaq disposit, multipliciter ac temporaliter administrat. Sive igitur famulantibus quibusdam providentiae divinis spiritibus fatum exercetur, seu anima seu tota inserviente natura, seu in celestibus siderum motibus, seu angelica virtute, seu daemoni varia solertia, seu aliquibus horum seu omnibus fatalis series texitur. Fatum autem notat dispositionem mobilem adhaerentem rebus, per quam providentia quaeque suis nectit ordinibus. »


In contrarium hujus est quod ex praehabitis verbis Boetii dictum est, sicelicit quod providentia est divina ratio in summo omnium principis constituta, qua cuncta ordinat et disponit. Talis ratio creaturar convenire non potest. Ergo Deus non potest providere per creaturam.

Ulterius quaeritur, Utrum Deus potest committere creaturae dispositionem providentiae, vel quod gubernet seipsam?

1 S. Augustinus, Lib. LXXXIII Questionum, Ques. 27.
3 S. Augustinus, Lib. VI super Genesim ad litteram, cap. 9.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XVII, QUÆST. 67.

Solutio. Dicendum, quod in providentia duo sunt, scilicet unum quod est ratio simplex et forma omnium gerendorum in omnium principe constituta, ex qua et secundum quam fit provisio singularum competentiae unicaeque ad fieri et esse et conservationem, et ad omnia quibus gubernatur et nectitur proprio fine et termino, et actibus propriis secundum propria loca et tempora omnibus distributa. Et quantum ad hoc providentia solius Dei est, et creaturae competere non potest. Est etiam providentia actualis dispositio, rebus quibus providetur, adhaerens, causata a providentia æterna, qua sicut instrumento accepto ex parte rei provisae non ex parte providentis res gubernatur per competentia sibi in debito finem et terminatum. Et hae dispositio variatur secundum gubernata: et hoc ut frequenter fit per creaturas, sicut plante per motum solis et naturam. Animalia per sensum et aestimationem, sicut dicit Augustinus in libro IX super Genesim ad litteram \( ^1 \), tractans illud Jorne, iv, 7: Paravit Dominus vernum, et percussit heredam. Queritur enim ibi, quomodo mandatum Dei transivit ad vermiculum. Et dicitur, quod omnis anima movetur visis. Omnis enim motus animæ, ut in III de Anima vult Aristoteles, secundum appetitum non movetur nisi nutrio sibi facto per sensum vel per intellectum de appetendo vel fugiendo. Similiter est in rationabilibus, quod alia competunt quantum est ad provisionem superbo, alia humili, alia casto, alia incesto, alia sano, alia infirmo, alia disciplinato, alia indisciplinato. Indisciplinato enim competunt verbera, superbo humiliantia, pusillanimo ad spem elevantia, diviti avaro depauperantia, et sic de aliis: et hæc frequenter per creaturam administrat Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod per malos frequenter, tamen Deo ordinante et eliciens bonum ex malis eorum, administrat Deus competentiae providentiae, sicut objectum est. Unde, Isaiae, x, 3 et 6, Nabuchodonosor vocat baculum et securin in manu sua, et serram. Unde, dicit: Væ Assur! Virga furoris mei et baculus ipse est: in manu eorum indignatio mea. Ad gentem fallacem mitigam eum, et contra populum furoris mei mandabo illi. Sic etiam Apostolus, I ad Corinth. v, 1 et seq., fornicatorem qui habebat uxorem patris sui, tradidit Satanæ in interitum carnis, ut spiritus salvi fuerit: ut afflictione Satanæ complementur in eo opera providentiae. Et sic fit in diversis quandoque per Angelum malum, quandoque per bonum, quandoque per homines bonos vel malemos, et per motus celestium, per contemplationes elementorum, per discurrsum nubium, et quandoque tota inserviente natura, ut dicit Boetius.

Per hoc patet solutio ad sequens de Actibus. Ex malo enim Herodis et Pilati elicuit Deus redemptionem generis humani per passionem Christi.

Et hoc est quod in sequenti dicit Augustinus. Quantum enim ad executionem providentiae et deductionem in actum, aliquando opitulatur per bonos, aliquando per malos.

Ad alium dicendum, quod licet laudabilis si: aliquando bonum facere per bonum, quam bonum facere per malum, tamen laudabilissimum est facere per utrumque, et convenientius est aliquando facere per malum: majoris enim potentiae est indicativum, et majoris sapientiae: et fortior est veritas que ab adversariis habet testimonium, et eminentius commendatur virtus, que in malis malorum non deficit, sed magnum accipit incrementum. Et sic dicitur, II ad Corinth. xii, 9: Libenter gloriabor in infirmitatibus meis, ut inhabilet in me virtus Christi. Et ibidem, x. 10: Cum enim infirmor, tune potens sum.

\( ^1 \) S. Augustinus, Lib. IX super Genesim ad litteram, cap. 14.
MAJUS, quam cogitari possit. Majus enim est, cui creatura in nullo æquiparatur, quam id cui æquiparatur creatura in aliquo. Unde si Deus hoc faceret, esset potius impotentiam quam potentiam; posse enim infirmari impotentiam est, et non potentiam alicujus.

MEMBRI QUARTI

ARTICULUS V.

De modis providentiae.

Consequenter quaeritur de modis providentiae, quos tangit Damascenus in libro II de Fide orthodoxa, ubi dicit, quod duo sunt modi providentiae. Unus secundum acceptationem, et alter secundum concessionem. Secundum acceptationem dicit esse providentiam qua est in his quæcumque inconditio sive bona, sicut est in bonis gratiæ, ad quæ est voluntas benefaciæ. Secundum concessionem autem sive permissionem, quæ etiam vocat dilectionem, dicit fieri septem modis.

Primo quidem modo, quando ex patientia magni mali ad exemplum manifestat aliquando virtutem patientis. Unde dicit sic : « Concedit enim multoties et justum incidere in calamitates, ut quamque in ipso latet, virtutem aliis manifestum faciat, ut in Job. Unde, Tobiae, n, 12, dicitur: Hanc autem tentationem, scilicet plagam cecitatis, permitit Dominus evenire illi, ut posteris daretur exemplum patientiae ejus, sicut et sancti Job. Et hoc est de malis penæ justi elicere bonum et procurare. »

Secundo modo, quando de malo et inconvenienti magno elicitur bonum

1 S. J. DAMASCENUS, Lib. II de Fide orthodo-
commune mundi. Et de hoc dicit sic:
« Aliquando concedit inconvenientium quid agi, ut per operationem estima
tatem inconvenientem, magnum et mirabile bonum diligatur, ut per crucem salus ho-
minum. »

Tertius modus, quando per patientiam pæna fit conservatio virtutis in punito. Et de hoc dicit sic: « Secundum alium modum concedit sanctum pati ma-
le, ut non ex recta via exeat, vel ex data eis virtute et gratia in superbiam inci-
dat, ut Paulo, II ad Corinth. xi, 7: Ne magnitudo revelacionum exolliat me, data est mihi stimulus carnis meæ, angelus Satanæ, qui me colaphizet. »

Quartus modus est, quando de malo pæna unius ali erudintur. Et de hoc dicit sic: « Derelinquitur quis ad tempus in diretionem aliorum, ut quod se-
cundum ipsum fit, intuentes alii eru-
diantur: ut id quod est factum de Lazaro et divite. Naturaliter enim videntes patientes, cruciamur et compatimur. »

Quintus modus est, quando ex passio-
ne hominis gloriae Dei procuratur. Et de hoc dicit sic: « Derelinquitur etiam in alterius gloriaem, non propter proprium vel parentum peccatum, ut, Joan. ix, 3, in caeco a nativitate, de quo dicitur: Neque hic peccavit, neque parentes ejus: sed ut manifestetur opera Dei in illo. »

Sextus est, quando exemplo patientiae unius animatur alter ad patientem. Et de hoc sic dicit: « Rursus conceditur quis pati in alterius zelum, ut gloria ejus qui passus est, magnificata, impigra
alii passio fiat spe futuræ gloriae et desi-
derio bonorum aternorum, ut in marty-
ribus, et expressum exemplum est in
Lucia, quæ animabatur ad passionem
videns martyrion beate Agathæ, »

Septimus modus est, quando aliquis virtutibus non utens ut debet, permittitur incidere in aliquod magnum peccatum, ut ex hoc cognoscens seipsum et pro-

priam infirmitatem, humilitet, et confi-
tens peccatum suum ferventior resurgat. Et de hoc sic dicit: « Conceditur quis et in nefariam incidere operationem in
diretionem alterius passionis deterio-
ris, ut puta quis elatus in virtutibus et
directionibus suis, concedit hunc Deus
in adulterium incidere, ut ex casu in
sensum veniens propriæ infirmitatis, humilitet, et procidens confiteatur Do-
mino. »

Ad idem est quod dicit Glossa Bedæ, Joan. ix, 1 et seq., quod quinque de causis accidunt flagella.

Primo, ut flagellatus probetur, hoc est, probatus ostendatur, ut in Job et Tobia.

Secundo, ut flagellatus humilitet, ne
de gratia sibi facta superiat, ut in Paulus, II ad Corinth. xi, 7 et seq.

Tertio, ut gloria Dei ad fidei ædificationem manifestetur, ut in caeco nato.

Quarto, ut per flagellum flagellatus a peccato mundetur, ut Numer. xii, 10, Maria soror Moysi percusa est lepra, ut a peccato murmuris purgaretur.

Quinto, ut pæna aeternæ damnationis etiam in hac vita in obstinatis inchoetur, ut in Herode et Antiocho. Act. xii, 21 et seq., in Herode de quo dicitur, quod percussit eum Angelus Domini: et con-
sumptus a verminibus, exspiravit. Et dicit Eusebios Caesariensis in Ecclesiastica historia, quod vermes illi pediculi fue-
runt, et quod in momento scatebat
pediculis qui consumerunt eum ad
ossa. De Antiocho, II Machab. ix, 7 et seq., qui gravi collisione corporis con-
tabuit.

Et, ut universaliter dicatur, tot modi-
sunt hujus providentiae, quot modis con-
tingit elici ex malo pæna vel culpa
unius, bonum ædificationis in eodem
vel in altero. In altero autem dico dupli-
citer: vel in communi, ut in Ecclesia:
vel in privato, ut in privata persona: et

1 Cf. Luc. xvi, 19 et seq.

2 Cf. Joan. ix, 1 et seq.
hoc facile est invenire: sic enim est in omnibus modis inductis. Bonum autem quod elicitur, duplex est, scilicet secundum intellectum, ut eruditio, vel sui cognitionis affectum autem, ut probatio, vel certamen, vel indignatio ad seipsum, vel etiam zelus ad imitandum alterum.

QUÆSTIO LXVIII.

De fato.

Deinde quaeritur de fato, quod ponunt qui providentiam negant.
Et quaeruntur quatuor, scilicet primo an fatum sit?
Secundo, Quid sit?
Tertio, Cujus sit?
Quarto, In quo differt a fortuna et eupraxia? De hoc enim quaerit Gregorius Nyssenus in ultima parte libri sui quem fecit de homine.

MEMBRUM I.

Utrum fatum sit?

Primo quaeritur, An sit fatum?
Et videtur, quod non.

5. Adhuc Augustinus in eodem libro, parum infra: « Qui vero non astrom constitutum, sicut est cum quoque concipitur, vel nascitur, vel inchoatur, sed omnium connexionem seriemeque causarum, quæ fit omne quod fit, fati nomine appellant: non multum cum eis de verbi controversia laborandum atque certandum est: quando quidem ipsum

1 S. Augustinus, Lib. V de Civitate Dei, cap. 4.
2 Idem, Ibidem, cap. 8.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XVII, QUÆST. 68. 695

causarum ordinem et quandam connexionem Dei summum tribuant voluntati et potestati, qui optime et verissime creditur et cuncta scire antequam fiat, et nihil inordinatum reliquere. » Ex hoc acceptur, quod fatum non est nisi voluntas Dei: et ita est in creatum.

In contrarium hujus est quod dicit Boetius in libro IV de Consolatione philosophiae, quod « fatum est inhaerens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia quaque suis necit ordinibus ». Sed talis dispositio aliquid creatum est. Ergo fatum aliquid creatum est.

Solutio. Dicendum, quod fatum est, sicut dicit Gregorius Nyssenus in libro quem fecit de homine, in cap. de electione, quod fatum Graecè dicitur ἐξανόμηα. Graecè enim ἐξανόμηα, Latine sonat ordo. Et hoc idem dicit Hermes Trismegistus in suo libro de Causis. Dupliciter autem ponitur fatum. Uno modo Catholico, secundum quod est forma et ratio omnium per naturam, vel voluntatem, vel propositum sientium, inchoans a principe causarum que est providentia, et ab ipsa procedens in secunda, tertia, et quarta, secundum ordinem causarum, sicut in intelligentias que motores sunt orbium, et in orbis sive caelestis, et ex caelis in motus coelorum, et ex motibus coelorum in motus elementorum, et ex motibus elementorum in actus et motus elementorum sive complexionatorum sive quocumque modo ad formam mixti deductorum. Et in proposito similiter. Omnium enim que in proposito sunt, vel fieri possunt, sive ab Angelo, sive ab homine, prima ratio et forma exemplaris in providentia divina est: et ab illa sicut a fonte et prince quasi per inflammant procedit in alia si sunt bona, vel ordinanda per ipsum si mala sunt. Unde totus ille ordo causarum ex providentia inchoans, que exemplariter omnia continet et causaliter, Graecè vocatur ἐξανόμηα. Et quando acceptur dispositione exemplata a providentia influxa et impressa rebus creatis secundum totum ordinem causarum naturalium et voluntariorum rebus inhaerens, et quasi impressa et incorporata rebus creatis, tune vocatur fatum. Unèe providentia et fatum differunt ut exemplar et exemplatum, et sicut causa influenta, et forma influxa. Propter quod etiam Hermes Trismegistus et Plato mundum ab hoc exemplari egressum describunt, quasi secundum Deum a Deo deorum formatum. Et hoc modo ponere fatum nihil est inconveniens. Sic enim a providentia inchoar, et in aliis non est nisi dispositio causata et impressa.

Alio modo determinabant de fatò Ægyptii et Chaldaei, qui ordinem causarum hunc mundum regentium, stellis attribuebant : et dicebant, quod in nativitate cujuslibet, dispositio et qualitas nati et regimen consistit in duodecim circulis et stellis positis in eis : et hunc ordinem et dispositionem relictam in natis, que dispositio qualitas est relictà ex motu et situ stellarum et radiatione et conjunctione et preventione, que necessitatem rebus imponit tam in naturalibus quam in voluntariis, fatum vocaverunt. Videbant eam, quod in omnibus ubi secundum ordinem plura movent ad idem, secundum movet in forma primi, sicut patet in generatione et digestione hominis. Color enim digestivus per hoc quod congregavisse est homogeniorum sibi, et disgregativus heterogeniorum, ab Aristotele in II de Anima loquente contra Empedoclem probatur esse calor ignis : tamen in virtute ignis non movetur nisi congregando et segregando : sed non in deducendo digestum ad formam vivi : virtutem enim qua deduct ad formam vivi, hoc est, carnis potentiam vitae habentis, non habet nisi ab anima nutritiva, cujus est instrumenta-

1 Boetius, Lib. IV de Consolatione philosophiae, prosa 4.
tum, sicut et dolabra lignum non movet
ad formam domus, nisi ab arte que est
in mente artificis. Sic dicebat, quod
qualitates elementales que adhaerent ma-
teriam in generatione generatorum, et
voluntates et electiones que sunt in ge-
eratis, non movent nisi in forma et
virtute constellationum, que domus na-
tivitatum vocantur ab astrologis. Et quia
virtus addita est nativitati, propter hoc
dicebant, quod dictum fatum necessi-
tatem imponit et voluntari et naturali-
bus.

Contra quod disputat heatus Augusti-
nus in libro quinto de Civitate Dei, et
Gregorius Nyssenus in libro de homine,
cap. de electione, et de his que sunt in
nobis. Hoc enim modo ponere fatum, est
dicere omnia evenire ex necessitate, et
sic inutiles esse leges et consilia et deli-
berationes, et injustas esse pœnas dam-
ndorum, et injusta præmia bonorum,
eo quod non voluntarie sed coacte fecer-
unt quidquid fecerunt: et inutilia esse
studia ad virtutem vel scientiam, sicut
poeta dicit de Paride:

Te tun fata trahunt, ne cæpta relinquire possis.

Unde sic dicere fatum, est hæreticum.
Talis enim stellærum qualitates trahere
potest corpora, et mutare animas etiam
planatarum et brutorum, sed animam et
voluntatem hominis que ad imaginem
Dei in libertate sui constituta est, et
dominat est suorum actum et suarum elec-
tionum, nec mutare nec trahere potest
coactiva coactione: licet forte eatenus
qua anima inclinatur ad corpus secundum
potentias que agignuntur organis (sicut
sunt potestas anime sensibilis, et ani-
mae vegetabilis) anima humana inclinati-
ve, non coactive, a tali qualitate trahi
possit. Et hoc est quod dicit Augustinus
in quinto libro de Civitate Dei, sic:
«Cum igitur non usqueaque absurde
dici possit, ad solas corporum differenti-
tias affutus quosdam valere sidereos,
sicut in solaribus accessibus et decessibus
videmus etiam ipsius anni temporum va-
riaris, et lunaribus incrementis atque de-
crementis augeri et minui quadem ge-
nera rerum: sicut echinos, et conchas, et
mirabiles æstus Oceanì: non autem et
animi voluntates positionibus siderum
subdit. » Hoc igitur modo dicere fatum
haereticum est. Primo autem modo di-
cere fatum non est hæreticum. Unde
Augustinus in libro V de Civitate Dei:
« Qui vero non astrorum constitutionem,
sicut est cum quidque concipitur, vel
nascitur, vel incoatur, sed omnium
connexionem seriemque causarum, qua
fit omne quo fit, fato nomine appellant:
non multum cum eis de verbi contro-
versia laborandum atque certandum est:
quandoquidem ipsum causarum ordinem
et quandam connexionem Dei summi
tribuunt voluntati et potestati, qui opti-
me et veracissime creditur et cuncta scire
antequam fiat, et nihil inordinatum re-
linquere: a quo sunt omnium potesta-
tes, quamvis non ab illo sint omnium vo-
luntates. »

AD PRIMUM ergo dictum Gregorii di-
cendum, quod a fidelium mentibus longe
debet esse fatum secundo modo dictum:
non quoniam aliqua qualitas non inhæ-
reat rebus corporalibus que etiam inclin-
are possit ehis corpori conjunctas:
sed sic, quod nulla coactiva inhaeret re-
bus qualitas: quia etiam corpora non
cogit, ut dicit Ptolemæus in Centillogio.
Dicit enim, quod « sapiens homo domi-
natur astris. » Et Hali in commento suo
ponit exemplum: Ut si sidera scintillant
ad motum melancholee et ad quartanas,
sapiens in astris hoc prævidens, per cibos
et medicinas corpora disponat ad sangui-
nem: et tunc non erunt susceptibilia
motus melancholee et quartanae: et ex-
cluditur scintillatio stellarum.

1 S. AUGUSTINUS, Lib. V de Civitate Dei, cap. 6.

2 IDEM, Ibidem, cap. 8.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XVII, QUAEST. 68.

Ad aliiud dicendum, quod fatalia divinationes non sunt, nec auguria: sed fatalia quaedam progestationes sumpsa sunt a signis probabilibus non necessariis: sicut Hippocrates docet in libro de Prognosticis. Sic enim ordo in stellis est in gradu primo, et dispositione sive qualitates adhærens generatis, est qualitas influxa a stellis, et est in gradu secundo. Et ideo a Ptolemaio in Centiloquio tales dispositiones vocatur stellae secundae. Dicit enim sic: « Prognosticator qui prognosticatur a stellis secundis, veriora dicit: eo quod illa prognosticatur a qualitatibus quæ rebus inhaerent: et ideo efficaciores sunt ad res transmutandam, quam positio siderum quæ per se rem non tangit, sed per aliiud et per accidentem. » Ut in primo capitulo libro qui Arabice dicitur Alarba, Latine Quadripartitum, dicit Ptolemaeus.

Ad aliiud dicendum, quod in præcognitione providentia duo sunt, silicet providentia simplex: et haec quia respectu boni et mali est, nihil ponit. Et est ideo beneplacitum voluntatis: quod est respectu boni, secundum quod convertitur cum ente: et quia hoc causalitatem dicit, ideo necessè est quod dicat dispositionem respectu rerum rebus futuris influendam, praesentibus influentem, praeteritis influam a divina providentia. Et hoc modo aliquid dicit in rebus.

Ad dictum Augustini dicendum, quod fatum secundum primam actionem quædam dicit sicut antecedentia, sicut homo dicit animal, et causa secundaria praesupponit primariam: et sic fatum in cardine ordinis causarum dicit providentiam et voluntatem divinam. Sed quantum ad id quod significat, dicit dispositionem causis secundis et tertius et quartus et sic deinceps causatis influxam a providentia: et illa non est voluntas divina, sed effectus voluntatis: et sic fatum creatum quid est, et non increatum.

Ad sequens dictum Augustini dicendum, quod ex hoc non sequitur, quod fatum non sit nisi voluntas Dei, sed quod fatum est dispositio relicta in omnibus ordinibus causarum et effectuum secundum ordinem naturalium et voluntarium causarum, in quibus principiant providentia Dei et voluntas.

In quod obiectum in contrarium, con- Ad object. cedendum est.

ARTICULUS II.

Quid sit fatum?

Secundo quæritur, Quid sit fatum?

Et suntantur definitiones a Sanctis et a Philosophis datae.

1. Boetius in libro IV de Consolatione philosophiae: « Fatum est rebus mobilibus inhaerens dispositio, per quam providentia sui quaque necit ordinibus. »

Secundum hanc definitionem videtur, quod non tantum sit inhaerens mobilibus, sed etiam immobilibus: est enim ex divina providentia dispositio rebus influxa: divina autem providentia est tam mobilium quam immobilia: et sic non videtur esse ratio quare magis dicitur rebus mobilibus inhaerens dispositio, quam immobilibus.

2. Adhuc, Quod mobilibus rebus inhaeret, mobile est: quia, sicut dicit Aristoteles in Topicos, motis nobis muentur ea quae in nobis sunt: ergo dispositio mobilis est.

3. Adhuc hoc probatur ex eo quod dicit Boetius, ibidem: « Fatum est eorum quae divina simplicitas gerenda dispositui, mobilis nexus atque ordo temporalis. »

1 Boetius, Lib. IV de Consolatione philosophiae, prosa 6.

2 Aristoteles, Lib. II Topico rum, cap. 3.
IN CONTRARIUM hujus est,

1. Quod ibidem dicit Boetius parum infra: "Hae seriee fatalis actus fortunasse hominum indissolubilis causarum connexione constringit, quae cum ab immobilibus providentiae prognosticantur exordis, ipsas quoque immutabiles necesse est esse. » Nexus ergo fatales immobiles sunt: et sic nec mobilis est, nec mobilibus adhaeret.


3. Adhuc, Augustinus in libro V de Civitate Dei ¹, contra Astronomos loquens dicit, quod "fatum secundum eos est vis positionis vel situs siderum in circulo nativitatum, quae existente quando quis concipitur vel nascitur, cognoscitur quis futurus sit. » Videtur ergo quod fatum non sit effectus providentiae, sed positionis siderum: et ita nulla est definitio Boetii.

4. Adhuc, Sapient. xii, 2, dicitur, quod stellae sunt rectores orbis terrarum. Constat autem, quod vis rectoris primi inhaeret omnibus rectis ab ipso. Ergo videtur, quod fatum nihil aliud sit, nisi dispositio inhaerens omnibus rectis a stellis, per quam stellis moventibus unumquodque per differentias positionis stellarum ad finem periodi in esse, et agere, et pati, et eufortunis, seu infortunis deductur.

5. Adhuc, Boetius in libro IV de Consolatione philosophiae: "Ea series (quae fatum dicitur) celum ac sidera movet. " Et sic videtur, quod fatum est dispositio

a positione siderum profecta, et non a providentia.


7. Adhuc, Hoc modo descripsit est totus liber qui dicitur Quadripartitum Ptolemaei, in quo ostenditur quals quasi que futurus sit in figura et complexione

---

¹ S. Augustinu, Lib. V de Civitate Dei, cap. 1.
² Boetius, Lib. IV de Consolatione philosophiae, prosa 6.


**Solutio.** Dicendum, quod *fatum* diversimoda definitur, scilicet in comparatione ad id cujus est, sicut inhærens dispositio: et sic illud definit Boetius. Definitur etiam aliquando secundum esse quod habet in comparatione ad id a quo est: et sic dicit Boetius, ibidem: «Fatum est eorum quæ divina simplicitas gerenda dispositiv, mobilis nexus atque ordo temporalis. » Et sic definitur fatum secundum quod est connexio causarum omnium gerendorum a prima et principi pe causa usque ad ultimum effectum. Et cum fatum idem sit quod Graeco
Ad 1 quod obiectitur in contrarium, dicendum quod nexus ille immobils est secundum quid, mobilis autem simpliciter. Quod duo enim est immobils, scilicet quod id quo res fatalis extra ordinem causarum fatalium excitendi non potest, et sic constringit actus et fortunas hominum, et quod hoc, quod res una fatalis in uno ordine existens, non potest excitare ab illo et incidere in alium: et talis immobilitas in nullo contrariatur mobilitati rei fatalis et mobilitati dispositionis qua res fatalis movetur in suum finem et terminum.

Ad alium dicendum, quod verum est, quod causae gerendorum exemplariter in mente divina acceptae, providentia sunt: in rebus autem digestae et inhaerentes, fatum sunt. Sed cum arguit sic: Si causa immobils est, et effectus est immobils, non valet: hoc enim non tenet, nisi in causa immediata et essenti, cujus causalitas non dependet ad aliquid quod sit contingens vel mobile. Et talis causa non est providentia, nec fatum. Providentia enim in omnibus quae in nobis sunt, causat liberum arbitrium, quando causa est et non simplex visio. Quod autem per liberum arbitrium futurum est, contingenter futurum est, nec habet immobilitatem nisi secundum quid, scilicet secundum quod reperitur ad providentiam ut subjectum illi, vel ad hanc vel illam fatalem ordinationem.

Ad alium quod obiectitur de positione Ad object. siderum, dicendum quod Philosophi non acciperunt fatum secundum perfectam sui definitionem: quia cum fatum sitordo causarum, vel dispositio ex ordine causarum relicta, ordinem causarum non deduxerunt usque ad primam et principem causam omnium, cujus nutu et voltante et ordinatione et dispositione omnes aliae regulantur et moventur et agunt: et ideo totum esse fati non consideraverunt, sed deduxerunt in primum ordinem causarum corporalium: et hoc est primum in genere, et non simpliciter. Unde et fata attribuerunt hominibus, et
non Angelis. Dixerunt enim, sicut refert Avicenna, quod solum corpus hominis inter mixta et complexionata ad æqualitatem caeli accedit: et ideo inter omnia sortitur animam intellectualem, quae in ter omnes formas, intelligentiasque movet caelum, similior est: et ideo dispositiones caelestis magis inherent hominibus quam aliis. Et in hoc nihil errabant: sed errabant vehementer in hoc, quod dixerunt, quod illæ dispositiones et ordinines motuum caelestium et stellatum imponerent necessitatem ad gerenda: ut quæcumque quis ageret, de necessitate fati et coactione faceret: cum non necessitati subdatur animus hominis, cum semper liber sit et dominus actuum suorum:quia in ipso est facere quod vult, vel non facere, et non in fatis vel in stellis vel etiam providentia: eo quod nec fatum nec stella nec etiam providentia a libero arbitrio aufer liberatatem agendi quod vult et arbitrandi. Unde hic fuit error, quod sic ponebant fatum esse, quod rebus fatalibus necessitatem imponat.

Ad alium dicendum, quod in veritate stellæ rectores orbis terrarum sunt in his quæ subjacent orbi terrarum: et haec sunt corporalia, et ea quæ corporalibus inherent, sicut vegetabilia et sensibilia, quæ obligata sunt materiæ corporali, ut dicunt Augustinus et Damascenus, et magis aguntur quam agunt. Animus autem hominis cum non agatur, sed agat, et dominus sit suorum actuum, orbis terrarum non subjacet, sed potius supponitur necessitati motus orbis: et talibus dispositionibus stellatorum nec agitur, nec regitur, nisi forte secundum inclinationem, ut in antehabitis dictum est.

Ad alium dicendum, quod Boetius verum dicit. Dispositiones enim fatali quae est a providentia, subjacent sidera: quia per illam gubernantur et in esse et in motu et in effectu: sed hoc non est totum esse fatti, ut patet ex predictis, sed est esse fatti in sideribus et non in aliis. Nec ex hoc habetur, quod stellæ imponant necessitatem, sed imponunt qualemcumque dispositionem sibi a providentia inditam.

Ad id quod objectur de rationibus Astronomorum, dicendum quod in veritate ex talibus principiis dicunt quod dicunt. Tamen Ptolemaeus in principio Quadripartiti dicit, quod Astronomus nihil quasi de necessitate fatorum etiam in corporibus debet docere, et assignat duas causas. Una est, quod vis stellarem non per se, sed per alium venit ad inferiora. Est autem per se notum et a Philo sopho in libro de Causis, et in VI Ethicorum dictum, quod omne quod est in aliquo, est in eo secundum potestatem ejus in quo est. Unde vis stellarem in medio existens, est in medio secundum potestatem medii et non secundum potestatem quam habet quando est in stellis sive in celis: et ideo non venit ad inferiora, nisi alterata a virtute medii. Alia causa est, ut dicit, quia talis virtus stellæ non fit in inferioribus per se, sed per accidens. Si enim fieret per se: tune esset ab aliqua causarum per se: et sic esset vel ab efficiente per se, vel a forma per se, vel a per se materia, vel a per se fine. Constat, quod nihil horum est. Relinquitur ergo, quod sit per accidens, hoc est, ex relatione ultima causati in inferioribus, ad primam causam in genere causarum corporalium in superioribus. In omni autem tali ordine causarum, licet secundum moveat virtute primi, et terruitur virtute primi et secundi, et sic deinceps: tamen primum modum causalitatis propriae non aufer a secundo, nec primum et secundum a tertio: et sic fit, quod licet vis stellarem immobilitatis sit in stellarem positione, tamen in inferioribus in quibus per accidens est, efficitur mobilis et mutabilis. Nisi enim sic esset, ipsa etiam scientia astrorum esset inutilis: quia mala praevisa in eis impediri non possent, nec bona promoveri. Propter quod etiam Messeallach praecipuus in astris, dicit quod Alkir, hoc est, circulus cœlestis, studio periti viri juvatur.
ad effectum, sicut juven tur terr a ad fru-
cutum seminatio ne et a ratione. Et si cor-
poribus non impon ant necessitatem, con-
stat quod nec animo hominis, nec libero
arbitrio.

Ad object. 7. Ad alius dicendum, quod illa sunt
principia ex quibus prognosticantur
Astronomi, et secundum quod scripta est
scientia genethliacorum, quae tradit in
Quadripartito quantum ad primam par-
tem ejus, quae est de his quae accident
generatis communiter. Sed peccatum est
in hoc, quod dispositiones habituales in-
fluxas a stellis dicunt necessitatem im-
ponere rebus et electionem, cum non
possit hoc convenire formae habituali
que per alius et per accidens est in re-
bus, ut jam patuit ex verbis Ptolemaei.

Ad object. 8. Ad alius dicendum, quod in veritate
primum in genere in ordine talium cau-
 sarum movens, stellae sunt : et verum
est, quod secundum movet virtute primi :
sed cum forma primi et virtus in secun-
do est secundum modum et potestatem
secundi et non primi, ideo in secundo
non habet necessitatem quam habet in
primo. Et hujus satis exemplum dat
Aristoteles in libro de Somno et vigilia,
dicens quod primum causa sunt sicut prin-
cipales consularii principis, qui ordinatis-
sima secundum rationes legum dant con-
scilia, quae tamen propter res quae proxim-
mae sunt negotios, et circumstans ea, ali-
quando non congruat : et ideo ex inferi-
oribus causis mutatur. Et quod dicit
Socrates, quod electiones sunt secundum
habitus, intendit habitus inclinantes, et
non cogentes.

Et per hoc patet solutio ad totum.

MEMBRUM III.

Cujus sit fatum 1 ?

Tertio quae sit, Cujus sit fatum ?
Et quae sunt duo, scilicet in quibus
sit radicaliter sive causaliter ?
Et secundo, in quibus sicut in subje-
citis ?

1. Ex dictis enim Augustini in libro Quest. V de Civitate Dei, videtur, quod radice-
tur in astris. Dicit enim, quod « est vis
positionis siderum t. »

2. Adhuc, Augustinus super illud Joani-
nis, 11. 4 : Nondum venit hora mea, di-
cit : « Si fatum est sub sideribus, non
poterat esse sub necessitate siderum con-
ditor siderum. » Ex hoc relinquitur,
quod fatum sub sideribus est, sicut a si-
deribus impressa dispositio.

ULTERIUS quæritur, Quae subjaceant fa-
to ?

Si dicitur, quod naturalia, et maxime
corporalia, videtur Augustinus contradi-
cere in libro V de Civitate Dei, sic : «
Quid tam ad corpus pertinens quam
corporis sexus ? Et tamen videmus, quod
sub eadem dispositione siderum diversi-
tas sexus nascitur in conceptu gemino-
rum, quando masculus sed et feminna
simul concipiuntur 3. » Si ergo in hoc
non subjacet constellationi quantum ad
sexum, nec quantum ad alia corporalia
subjacebit : et sic dispositio corporal-
ium constellationi non supponitur.

ULTERIUS quæritur, Si fatum sit de
omnibus his de quibus est providentia,
vel non ?

1 Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in III Ethico-
corum, Tract. I, cap. 17.
2 S. Augustinus, Lib. V de Civitate Dei,
cap. 1.
3 Ioex, ibidem, cap. 6.
Et videtur, quod non.

Boetius in libro IV de Consolatione philosophiae: «Manifestum est immobilem simplicemque gerendarum rerum formam esse providentiam: fatum vero corum quæ divina simplicitas gerenda dispositum, mobilem nexum atque ordinem temporalem: quo sit ut omnia quæ fato subsunt, providentia quoque subjecta sint, cuì etiam ipsum subjacet fatum: quædam vero quæ sub providentia locata sunt, fati seriem superent.»

In contrarium hujus est,

1. Quod prius habitum est. Si enim fatum est dispositio per quam providentia quæque suis necit ordinibus: tune videtur, quod de omnibus sit fatum, de quibus est providentia: quia alter providentia per fatum quaque non necteret.

2. Adhuc, Si, ut prius habitum est, fatum est eorum quæ divina simplicitas gerenda dispositum, mobilis nexus: tune videtur, quod omnia quæ sunt sub dispositione divina, sint sub fatò: sed quæcumque sub providentia sunt, sub dispositione divina sunt: ergo quæcumque sub providentia sunt, sub fato sunt.

Solutio. Dicendum, quod sicut dicit Augustinus in libro V de Civitate Dei, fatum a fando dictum est. Est enim decretum principis providentiae divinae, promulgatum in omnia quæ suis ordinibus nectenda sunt.

Notandum tamen, quod quædam transgressiuntur fato seriem, scilicet quæ in ordinem causarum non incidunt: fatum enim est connexione et ordine causarum: et talia sunt quæ immediate a Deo sunt, quibus Deus tota est essendi causa, scit enim celi et terrarum, creatio animarum, creatio Angeli. Hæc enim nulla dispositione media creatæ quæ adhæreat eis, deducuntur ad esse, sed sola providentia et voluntate divina: et ideo hæc fato non supponuntur. Sunt alia per duos ordinem causarum a providentia descendente, scilicet per ordinem causarum naturalium, et per motum sphærarum celestium, et motum elementorum, et motum materiarum: quæ omnibus mobilibus sunt. Et cum nihil mobilium moveat seipsum, hæc indigent dispositione a primo motore in ipsa descendente, hoc est, a providentia qua movantur et connectantur finibus suis: sicut et in naturâ mobilibus probatur, quod motus localis quo quodlibet movetur ad locum suum, est a generante vel removente prohibens: hoc enim probatum est in VIII Physicorum, et quæcumque a tali ordine causarum descendunt, fatum subjacent quia, scit dicunt Hermes Trismegistus et Boetius et Gregorius Nyssenus, idem est fato subjacere, quod

---

1 Boetius, Lib. IV de Consolatione philosophiae, prosa 6.
4 Idem, ibidem.
ordini et connexioni causarum subjacere. Est iterum ordo causarum in his quae
descendant a providentia per liberum arbitrium : et quia talia non immediate
fiant a Deo, sed liberum arbitrium deducit ad ipsa, et quod deductur, deduci
non potest sine dispositione qua deducible fiat, oportet quod etiam in illis sit
relecta dispositio a providentia, qua deducuntur et nectantur suis terminis. Et
ideo etiam illa subjacent facta, cum factum nihil aliud sit, nisi dispositio ordinis
causarum, rebus mobilibus impressa, qua ad fines suus deducuntur et nectuntur
suis terminis.

Ad quem, 1. His habitus, dicendum ad primum, quod fatum secundum perfectum esse
fati acceptum, et secundum perfectam definitionem, non radicatur in tellis sicut
in primo principio, sed in providentia quae principatur in omni causarum ordine,
et cujus forma simplex, simul et in uno omnium præhabens, ratio motus et
causalitatis est in omnibus secundis causis : et hoc quod ipsa simul habet, sigillum
per fatum dirigitur secundum diversitatem temporum, locorum, et variationem rerum mobilium : et haec est
differentia fati a providentia. Cujus Boetius tria valde conveniuntia dat exemp-
lia. Dicit enim, quod hoc est fatum ad providentiam comparatum, quod ratiocinatio
ad intellectum, et tempus ad aeternitatem, et circulus ad centrum. Ratiocinatio enim ab intellectu principiorum incipit, et proficisciur et circa intellectum versatur et vertitur : consona enim principiis in eo de quo ratiocinatur, accipiit, et dissona refutat : et sic omnia de quibus ratiocinatur, ad intellectum regyrat et examinat. Similiter tempus cum in uno indivisibili stante totum esse suum possessio non possit, et uno stante
perfectum cadit in successione, et successionem infinitam quasi reflectit in
nunc stans, ut in successione sempiternum esse habeat, quod non habuit in indivisibili stante et se ne non movente.

Ita fatum se habet ad providentiam : quia ex providentia simplici et stante
proficisciur et in mobilia diffunditur, quae in ipso quasi reordinatur ad stantem
ordinem providentiae. Similiter est in circulo et centro : simplicitas enim
est in centro unde circuli generatio incipit, et quo plus pes circini mobilis a centro
distat, tanto circumferentia per majora spatia ducitur et dilatatur : et quo
plus ad centrum constringitur, tanto minora spatia continet, et in paucioribus
diffunditur. Et sic fatum ab indivisibili providentia profectum, in his quae proxima sunt Deo, et quorum Deus tota est causa, sicut in anima rationali et Angelo, parum virtutis habet. In his autem quae
secundum ordinem causarum plus a Deo distant, virtutem habet magis manifes-
tam.

Ad dictum Augustini dicendum, quod
Augustinus accipit fatum secundum ac-
tceptionem Mathematicorum, et non secundum veram et perfectam rationem ipsius.

Ad id quod ulterior quiertur, jam paret solutio. Omnia enim quae per ordinem causarum deducuntur et descendunt a providentia, sive illae causae sint voluntarie, sive naturales, fato subjacent : quae autem immediate sunt a Deo, fato subjacente non possunt, propter rationes jam positas.

Ad dictum tamen Augustini dicendum, quod Augustinus non intendit, quod sexus corporis non subjacent fato, et quod fatum radicetur in tellis : quia hoc esset falsum : sed intendit, quod positione stellarum non sit tota et sola causa eorum quae fiunt naturaliter in corporibus, propter rationes superius a Ptolemaio inductas.

Ad id quod ulterior quiertur, patet

1 Boetius, Lib. IV de Consolatione philosophia, prosa 4.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XVII, QUÆST. 68.

jam solutio. Quædam enim sunt sub providentia, quæ non sunt sub fato, sicut quæ immediate a Deo sunt: et hoc intendit dicere Boetius.

47. 1. Ad 16 quod objectur in contrarium, dicendum quod cum dicitur, quod quæque necitatum, signum distributivum, quæque, non distribuit nisi pro fatalibus: et illa sunt quæ non immediate, sed secundum ordinem causarum a providentia descendunt.

47. 7. Ad alius dicendum, quod mobilis nexus non est nisi in rebus mobilibus: et ideo nec sub dispositione tali sunt, nisi ea quæ mobiliter gerenda Deus disposuit.

57. 1. Ad 16 quod ulterior quæritur, dicendum quod non est dubium quin malum pææ quæ sub fato sit. Malum autem culpæ dupliciter consideratur, scilicet prout est in fieri, et prout est in ordine ad alterum. Primo modo malum culpæ sub fato non est: quia fatum non compellit aliquum facere malum. Secundo modo nihil prohibit malum culpæ esse sub fato: dispositione enim fatali ordinatur ad bonum quod elicetur inde.

Ad dictum Boetii quod adducitur in contrarium, dicendum quod ipsemet Boetius causam assignat dicti sui. Dicit enim, quod providentia res mutabiles et alioquin temere fluitturas (et malas futuras) fati incommutabilitatem coercet: et sic eliminatur ab eis malum, hoc scilicet quod temere deluerent. Potest etiam dici, quod per fatum ipsum malum ordinem boni habet, ut scilicet bonum eliciatur ab ipso: et sic malum in toto malum non est, sed eliminatur per dispositionem fatalem, quæ non cognit ad malum, sed etiam ipsum factum ordinat.

47. 5. Ad in quod ulterior quæritur, Si ipsum fatum imponat necessitatem?

Dicendum, quod necessitatem simpliciter non imponit, sicut nec providentia. Et hujus causam assignat Boetius, scilicet quia nec providentia nec fatum sunt tota causa eorum quæ subjacent eis: sed sub fato et providentia sunt causæ contingentes, ut liberum arbitrium, quæ sunt verae causae et proximae eorum quæ fiunt, a quibus providentia et fatum modum causalitatis non tollit: et ideo quæ fiunt ab ipsis, contingentem fiunt, quando respectu ejusdem sunt providentia et fatum et liberum arbitrium. Unde etiam Augustinus dicit, quod per liberum arbitrium futurum est, etiamsi providentia sit de ipso, et sic pruvsum non de necessitate futurum est, sed de voluntate futurum est: sed necessitatem ordinis ponit sicut et providentia: sed haec necessitas non est necessitas nisi secundum quid, ut sœpius dictum est.

MEMBRUM IV.

In quo differat fatum a fortuna et eupraxia?

Quarto quæritur, In quo fatum differat a fortuna et eupraxia? De hoc enim quærit Gregorius Nyssenus in ultima parte libri sui quem fecit de homine.

Et videtur, quod in nullo.

1. Dicit enim Gregorius Nyssenus, quod sapientissimi Graecorum dicunt electiones gestorum sive gerendorum esse in nobis, præfertim autem eorum qua elinguuntur, esse in fortuna. Et addit, quod sic dicit, uno quidem modo verum dicunt, alio vero falluntur: nam hoc quidem quod in nobis ponunt electiones gestorum sive gerendorum, non omnino autem in nobis esse proventus electorum, rectissime dicunt. Fortuna vero imponere hos, hoc est, proventus electorum, non recte dicunt. Ex hoc videtur, quod fatum sit fortuna. Proventus enim electorum a nobis ad finem deductur fatum: et cum ad idem sit fortuna et fatum, videntur idem esse.

2. Adhuc Gregorius ibidem, paulo post: "Fortuna cum apud Graecos ευπραξία dicatur, ex eo quod est μοῖχα quædam, id est, ordo causarum intransgressibilis: ita enim eam Stoici determinant, hoc est, ordinem et supercolligationem intransgressibilum." Ex hoc videtur, cum fatum sit ordo causarum intransgressibilis, ut dictum est, quod fortuna et fatum idem sunt.

3. Adhuc, Non videtur esse bene dictum, quod gerendorum electio sit in nobis, proventus autem electorum ad nocumentum vel utilitatem, sit sub fortuna: secundum hoc enim fortuna est imperfecta, ut dicat Gregorius Nyssenus, quædam sub se habens, et quædam non.

4. Adhuc, Sicut idem opponit Gregorius, secundum hoc fortuna non est nisi prius electorum a nobis: et sic electio nostra praevient fortunam: ergo fortuna potius movetur a nobis et informatur quam moveat nos et informet: et sic hominum causa fortunæ est, et non fortuna causa hominis in eventibus: et hoc est contrarium ejus quod dicunt Graecorum sapientes, qui dicit fortunam nobis esse causam in eventibus, et non nos fortunæ.


8. Adhuc, Aristoteles disputans de fortuna quærit, Utrum sit natura vel intellectus? Si enim natura sit: tune omnium quorum est una natura, esset fortuna, quod falsum est.

9. Adhuc, Ab omnibus a quibus ponitur fortuna, quasi pro principio ponitur, quod est: dirigens naturam et re-
INGENIUM. REGENS AUTEM ET DIRIGENS, MELIUS
EST RECTO ET DIRECTO. ERGO FORTUNA ALIQUID
MELIUS EST, QUAM NATURA.

10. ADHUC, ARISTOTELES PROBAT, QUOD
NON EST INTELLECTUS. INTELLECTUS ENIM SEM-
PER RECTUS EST : FORTUNA AUTEM ET RECTA ET
NON RECTA. ALIQUANDO ENIM INDIGNI MULTA
HABENT EFORTUNIA, ET DIGNI INFORTUNIA,
UT IN DIVINIS JOB, ET IN POETICIS HEROICIS
PRIAMUS. ERGO FORTUNA NON EST INTEL-
LECTUS SECUNDUM ARISTOTELEM. ERGO EX LI-
BELLO DE FORTUNA, FORTUNA EST MELIUS NAT-
URA, NATURAM DIRIGENS ET DEDUCENS AD
DEBITUM FINEM. HOC AUTEM EST FATUM, UT
PATER EX PHILosophicus. ERGO FORTUNA ET
FATUM SUNT IDEM.

ULTERIUS, ARISTOTELES DICTIT EURAPXIAM
ESSE EORUM QUI PROSPERANTUR IN BONI
ELECTIONE, CACOEURIAM AUTEM EORUM QUI
MALA ELIGUNT. ET QUÆRITUR, UTRUM FORTU-
NA SIT EURAPXIA, VEL FATUM ? ET VIDENTUR,
QUOD SIC : FATUM ENIM SIVE FORTUNA EST
QUOD NECTIT UNUMQUODQUE SUIS ORDINI-
BUS. SED PER EURAPXIAM ELECTO NECTITUR
BONO. ERGO EURAPXIA FATUM EST VEL FOR-
TUNA. CAUSE ENIM EÆDEM SUNT, QUARUM
EST RATIO CAUSALITATIS ET UNUS EÆCTUS.

IN CONTRARIUM HUJUS EST, QUOD EURAP-
XIA DIRIGIT ELECTIONEM QUÆ IN NOBIS EST,
FORTUNA VERO EXTERIORUM DICTITUR ESSE
HONORUM.

2. ULTERIUS QUÆRITUR, UTRUM CHRISTUS
SECUNDUM ANIMAM ET CORPUS SUBJACUIT
FATO, VEL FORTUNAE, VEL EURAPXIA ?
ET VIDENTUR, QUOD NON. CONDITOR ENIM
LEGUM NON SUBJACET LEGI. FATUM AUTEM
EST DISPOSITIO VEL LEX INHERENS REBUS
MOBILIBUS, PER QUAM PROVIDENTIA QUÆ-
QUE SUI NECTIT ORDINIBUS : ET HUJUS CON-
DITOR CHRISTUS EST : CUM IPSAE SICIT DICI-
TUR, I AD CORINTHIAN. 1, 24, SIT DEI VIRTUS ET
SAPIENTIA. VIDENTUR ERGO, QUOD FATO ET
FATUAE NON SUBJACERIT.

IN CONTRARIUM HUJUS EST, QUOD

1. CHRISTUS ASSUMPSIT NOSTROS DEFECTUS
INDETRACTABLES, UT DICTIT DAMASCENUS.

USUS AUTEM ET PRECIPUUS NOSTRORUM DE-
FECTUUM EST SUBJACERE FATO ET FATUAE.
ERGO ILLUM ASSUMPSIT CHRISTUS.

2. ADHUC, OMNIBUS MOBILIBUS ADHÆ-
RET DISPOSITIO QUÆ EST FATUM : CHRISTUS
MOBILIS FUIT SECUNDUM CORPUS : HOC CON-
STAT. MOBILIS ETIAM FUIT SECUNDUM ELECTIO-
NEM : V Qua dicitur, Luc. quod puér JES-
US PROFICIABAT SAPIENTIA, ET ÉSTATE, ET
GRATIA APUD DEUM ET HOMINES. ERGO
VIDETUR, QUOD SECUNDUM CORPUS ET ANI-
MAM FATUM SUBJACUIT ET FORTUNAE.

3. ADHUC, MATTH. II, 2, DICUNT MAGI :
VIDIMUS STELAM EJUS IN ORIENTE. ERGO
VIDETUR, QUOD QUANTUM AD NATIVITATEM
SUBJACUIT STELA. ERGO FATUM, SECUNDUM
QUOD FATUM RADICATUR IN POSITIO NISIDE-
RUM.

SOLUTION. FORTUNA MULTIPLICATUR DICTITUR.
ALIQUANDO DICTITUR FORTUNA TOTA DISPOSITIO
A PROVIDENTIA INFLUXA REBUS MOBILIBUS
SECUNDUM TOTUM ORDINEM CAUSARUM PRI-
MARUM, MEIARUM, ET PROXIMARUM,
QUA UNUMQUODQUE DEBITO NECTITUR ORDI-
NI : ET SIC FATUM SUMITUR A PLATONE, ET
CONVERTITUR CUM FATO. UNDE GREGORIUS DE
PLATONE : « SECUNDUM HOC QUIDEM QUOD
PLATÔ VOCAT DEI ORATIONEM ET VOLUN-
TATEM FORTUNAM, ET SECUNDUM HOC QUOD
FORTUNAM SUPPOPOSIT PROVIDENTIA, PARUM
QUID DIFFERIT A DIVINIS ELOQUIIS, DICENTIBUS
PROVIDENTIAM SOLAM DISPERSARE OMNIA. »
ALIQUANDO AUTEM FORTUNA DICTITUR DISPOSITIO
VEL VIRTUS SIVE POTENTIA INNATA EX PO-
SITIONE SIDERUM IN CIRCULO NATIVITATIS, ET
PER NATIVITATEM INHERENS NATA, ET MO-
VENS EUM UT IMPETUM FACIAT AD SUCESSUS
ELECTIONUM BONOS VEL MALOS PER TO-
TAM VITAM. ET SIC ASTRONOMI PONUNT FOR-
TUNAM. UNDE IN CIRCULO NATIVITATIS PAR-
TEM FUTUAE INVENTIUM, ET OMNEM STE-
LAM CELI AD CIRCULUM NATIVITATIS REDU-
CUNT.

DICUNT ENIM, QUOD SIGNUM IN ASTRONOMIA
QUINQUE MODIS ACCIPITUR. UNO MODO DICTIT
SIGNUM LATITUDINO DUODECIM
GRADUAM IN ZODIACO, ET LONGITUDINE TRIG
GRADUAM, QUÆ EST QUADRANGULA SUPER-
ficies zodiaci: et sic duodecim signa sunt in zodiaco, hoc est, duodecim quadrangula superficies, quaram quilibet est duodecim graduum in latitudine, et triginta in longitudine. Et sic non est in signo, nisi stella stans sub illa superficie.

Secundo modo dicitur *signum* superficies hexagona quae describitur quatuor lineis quadranguli quod dictum est, intellecto quod dve lineae prostrahuntur a duobus angulis quadranguli aquilonarii-bus in polum aquilonarem, et ibi concludat angulum: et similiter duae intelligantur prostrahit a duobus angulis dicit quadranguli australibus in polum australarem: sic enim describitur superficies hexagona. Et sic omnis stella coeli erit in aliquo signo, et omnis planeta movetur in signo: eo quod si talis superficies accipiatur, tota quantitas concaui coeli intra signa illa continentur.

Tertio modo dicitur *signum* figura ex dispositione stellarum descripta in signo, sicut dicit Aries, Taurus, etc., quae nominat, sicut dicit Ptolemaeus, pastores invenerunt. Et sic non est in signo, nisi stella cujus positione talis figura describitur.

Sed quia dicit Ptolemaeus, quod virtus stellarum circuli non congregatur, nisi in centro, eo quod nihil respiicit nisi centrum, idee quarto modo dicitur *signum* corpus, cujus basis in circulo est quadrangulum primo descriptum, et profunditas in centro describitur quatuor lineis protractis ab angulis illius basis in centrum: tune enim habet latitudinem, longitudinem, et profunditatem, quae corpus constituant. Et sic stella signi referuntur ad centrum. Et quia natorum sive generatorum non est idem centrum, sequitur quod nullus natorum cum alio est in codem signo.

Quinto modo dicitur *signum* esse corpus, cujus basis est superficies hexagona paulo ante descripta, et conclusio ad centrum, sex lineis intellectualibus productis ab angulis hexagoni in centrum, in-ter quas diffunditur virtus omnium stellarum. Et quia numquam potest eadem esse penitus longitudo et latitudo diversorum natorum in diversitate climatum, propter hoc numquam est idem circulus periodalis duorum natorum, etiamsi gemini sunt in uno utero. Longitudinem enim vocant quantitatem arcus circuli, qui est ab Oriente usque ad centrum nati, quem *circulum colurum* vocant. Latitudinem vero vocant quantitatem arcus qui accipitur ab equinoctiali usque ad centrum nati, quem *circulum meridianum* vocant Astronomi.

Dicunt ergo, quod si vis stellarum accipiatur prout diffusa est in signis coeli et mediis, per quae diffundunt virtutes stellae, et proximis quae alterant materiae generatorum, *fatum* dicitur. Si autem accipitur qualitas habitualis sive dispositio ex omnibus his adhaerens nato, dicitur *fortuna*: quae dividitur in eufortunium et in infortunium, eo quod influxu qualitatis aliquando praedominatur stellae benevolae, aliquando malevolae.

Addunt etiam, quod maxime horribile est, quod quia talis ordo causarum certus est, fundatus motu regulari et uniforme celestium, ideo certus et necessarius est cursus fati, et etiam cursus fortunae. Unde Homerus: « Inveniunt sibi fata viam. » Et hoc contra fidem, sicut patuit in praeecedentibus de fato. Unde Gregorius Nyssenus in libro de *homine*: « Stoici aiunt restitutos planetas in idem signum secundum longitudinem et latitudinem, ubi in principio unusquisque erat cum primum mundus constitutus est, in dictis temporum circumcisionibus incendium et corruptionem eorum quae sunt, perpetrari, et rursus a principio in eundem mundum restituir, et rursus unumquodque astraorum in proriem circumstione sigens secundum longitudinem et latitudinem indissimiliter alium mundum perfici. Futurum eam rursus esse Socratem et Platonem et unumquemque hominem cum eis-
dem et amicis et civibus, et eadem suadere, et cum eisdem colloqui, et omnem civitatem et municipium et agrum similiter instaurari ut prius. »

Addunt etiam deos, sive corporeos, sive incorporeos, sive celestes, sive terrestres, sive infernales, qui non subiciuntur corruptioni huic quae mortalium est, cum assecutii fuerint unam circumpositionem, hoc est, perfecte cognoverunt, ex haec cognoscere omnia quae sunt futura in his quae deinceps sunt circummribus. Nullum enim extraneum futurum esse dicit, praterquam ea quae facta sunt prius, sed omnia similiter et immutabiliter esse in una circumtione sicut in alia etiam usque ad minima. Tempus autem unius circumvisionis dicit esse triginta sex millia annorum quod vocant magnum annum, in quo sicut dicit Aristoteles in primo prime philosophiae, dii celestes jurejurando confirmaverunt ad idem principium circumvisionis se reditu- ros, et similim circumvisionem ut prius se perfecturos. Et quia sic fatum et futurum in diis celestibus radicaliter posuerunt, ideo fatum et futurum pro diis colebant supplicationibus et sacrificiis. Sicut dicitur, Isaiae, lxv, 11 et 12: Qui ponitis fortunae mensam, et libatis super eam, numerabo vos in gladio, et omnes in cede corruetis.

Ad objecta ergo dicendum est primo, quod verum est, quod quidam Stoicorum, ut Socrates et Plato, dixerunt futurum et fatum incipere a providentia, quae omnibus aliis intuit dispositionem qua suis ordinibus, connectatur. Et illi dixerunt, quod neque sub providentia, neque sub fatu, neque sub fortuna, sed in nobis tantum sunt nostre electiones, qua scilicet unus eligit navigare, alter peregrinari, alter mercari, et sic de aliis: sed successus electorum ad prosperum vel non prosperum, supponente providentia fato et fortuna. Et illa, sicut dicit Gregorius Nyssenus, ponebant non esse nisi de his quae fiunt supposito quodam alio, hoc est, electione nostra. Et object contra hoc dicens, quod secundum hoc providentia, fatum, et fortuna non sunt nisi de his quae habent electionem. Moriones autem, bruta, et vegetabilia electionem nullum habent: et sic sub providentia, fortuna, et fato non essent: quod est inconveniens: et sic positio illorum inconveniens est. In hoc tamen convecnienter dixerunt, quod providentiam in ordine causarum primam posuerunt et principantem, et fatum sub ipsa sicut partem sub toto et fortunam sub fato. Unde non sequitur, quod fortuna sit fatum, licet sit ad idem. Ad hoc enim quod fatum est universaliter, ad hoc est fortuna particulariter.

Ad alius dicendum, quod hoc modo fatum et fortuna sunt idem: sed hoc est secundum opinionem, et non secundum veritatem.


Ad alius dicendum, quod in veritate
objectio Gregorii bona est, et destruit dictum illorum. Nolendum tamen, quod licet in quibusdam electio nostra præveniat quamdam fortunam, sicut fortunam in successibus electorum, tamen non simpliciter electio fortunam prævenit: quia sicut in antehabitis dictum est, secundum Platonem et Socratem et alios Stoicos electiones secundum habitum fiant: habitus autem et dispositio inhaerens generatis sive natis, est ex vi ordinis causarum, et illa dispositio inclinat voluntatem ad eligendum hoc vel illud: et sic est primum movens fatum et fortuna.

Ad alium dicendum, quod positio Platonis fuit haec et erronea, quod anima primi mobilis esset intellectualis, quæ luce intelligentiae sue provisiva esset omnium sibi subjectorum, et unicumque attribueret commoda et utilia ad esse, virtutem, et operationem. Et quia talis virtus provisiva non est accidentalis illi animae, sed substantialis, ideo dicit hanc esse fortunam secundum substantiam: dispositionem vero ab illa anima secundum vim provisivam effluxam in ea quæ subjecta sunt primo mobili dicit esse fortunam secundum actum sive actionem: pro codem accipiens fortunam et fatum. Sicut enim fatum ad providentiam se habet ut exemplatum ad exemplar, sic fortuna ad fatum se habet ut exemplatum ad exemplar.

Ad alium dicendum, quod Plato accipit fortunam communiter, et non secundum strictam significacionem. Communiter autem accepit convertitur cum facto.

Ad sequens patet solutio per jam dicta.

Ad dicit Aristotelis dicendum, quod Aristoteles accipit fortunam stricte: et sic fortuna nec est natura quæ sit materia, nec natura quæ sit forma, nec natura quæ sit consequens naturam communem: sed est natura propria quæ est naturalis potentia vel impotentia inhaerens generato ex influentia virtutum ordinis causarum, quam Graeci vocant ειμαζωμενον: vel est influentia virtutum stellarum caelestium ad centrum generati, ut in antehabitis dictum est. Et ideo fortuna non subditur arbitrio rationis, vel libertati voluntatis, ut ex illis movet: sed subditur ordinis causarum, vel dispositioni caelestium, ex quibus accipit virtutem movendi et dirigendi esse, virtutem, et operationem generatorum. Et ideo dicit Aristoteles definiens eam ibidem, quod «fortuna est natura praeter rationem impetum faciens. » Dico autem impetum faciens ad electiones, operationes et successus. Et est ratio Aristotelis quam ponit Ptolemaeus in Quadripartito: quia circulus exemplarius et in toto et in partibus movet sicut circulus exemplarius, sive ad prospera, sive ad adversa. Unde sicut circulus exemplarius non subditur arbitrio rationis et libertati voluntatis, ita nec circulus exemplarius, qui nihil alius est nisi dispositio generatis adhaerens ex circulo ordinis causarum, vel ex dispositione stellarum. Et tales dispositiones Ptolemaeus vocat stellas secundas. Et ex hoc patet quid iter est aliquid melius quam natura: secundum enim quod circulus exemplarius convertitur ad exemplarem regens et dirigens, est melius quam natura.

Ad alium dicendum, quod fortuna non est intellectus: sed, sicut dictum est, potentia naturalis vel impotentia causaliiter radicata in ordine causarum vel positione stellarum, difformiter movens secundum difformitatem circuli ordinis causarum vel stellarum: et ideo ab antiquis cultoribus suis dimidia alba, dimidia nigra pingebatur, et uno oculo caeca: quia lumine rationis non perfecte regitur.

Ad 10 quod ulterior quæritur de eumpraxia, dicendum, quod secundum Philosophos Stoicos et Peripateticos talis est ordo in intelligentiis, qualsis est ordo in orbibus caelestibus: et dicebant intelligentiam decimi ordinis irradiare super animas generatorum. Et quibus
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XVII, QUÆST. 68.

adhaeret lumen intelligentiae lindsayum purum et sincerum, dicebant fieri studiosos et eupracticos, et lumen adhaerens illis eupraxiam dicebant. In quibus autem incumbit ex impuritate complexionis et ex inclinatione anima ad continuum et tempus, dicebant fieri inertes et cacopracarios; et dispositionem qua sic disponuntur, dicebant esse cacopraxiam. Et per hoc patet, quod eupraxia pars fortunae est, et cacopraxia pars infortunii. Et hoc est causa, quod dixit Socrates in libro Mennonis, sicut narrat Plato, quod virtus quae est studiosi bonum, nec est assuecibile nec discibile bonum, sed donum deorum cœlestium 1. Hoc etiam concordat dictis Avicennae in V primeæ sue philosophie, quod « intellectus bonorum rectorum et verorum est ab intelligentia, quae est extra animas nostras, radiante super animas nostras: » quia intelligentias esse in nobis, nihil aliud est, nisi splendores intelligentiarum esse in nobis, ut ibidem dicit.

Ad 12 quod objectur in contrarium, concedendum est: eupraxia enim non est fortuna, sed pars ejus.

obj. 2.

Ad 12 quod ulterior queritur, Utrum Christus secundum corpus vel secundum animam subjacuerit fortunae?

Dicendum, quod non. Cum enim ipse sit conditor dispositionis quae in rebus est, vel ex ordine causarum, vel ex positione siderum, non potest subjacere dispositioni tali: nec qui Deus est gubernans unumquodque ad debitum ordinem et finem providentia sua, ab alio quodam potest gubernari et suo ordinem necti. Et hoc est quod dicit Augustinus in sermone de Epiphania, quod « de Christo verum non esset, quod sub decreto stellæ nasceretur, si etiam alii et alii homines sub decreto stellæ nascerentur. Nam Christus Dei Filius propria voluntate homo factus est: alii homines nascentur conditione naturae. »

Est autem hic notandum, quod Sancti contra fatum quod est ex positione siderum disputantes, quasdam inducunt quæ secundum Astronomos non bene intelligentes dicta eorum, calumniam videntur habere.

1. Obiect enim Gregorius 2, et Augustinus in libro V de Civitate Dei 2, de duobus geminis simul de uno concibito conceptis, quorum unus est bonus, et alter malus, sicut Jacob et Esau: qui tamen sub eadem constellatione concipientur et nascentur.

2. Obiectum etiam de regina et ancilla simul concipientibus et parientibus: cum

2 S. GREGORIUS MAGNUS, Homil. 40 in Evang.
3 S. AUGUSTINUS, Lib. V de Civitate Dei, cap. 4.
tamen alter nascatur liber, et alter servus. Et quia posset aliquis dicere, quod licet simul concipientur, non tamen simul nascentur gemini: et ita in diversis horis nativitatis diversa accipiunt fata. In stat Gregorius, quod eadem ratione quia non membra simul egrediuntur ex utero, sed successive, singula membra diversa fata accipiunt, quod absursum est.

3. Objicit etiam Gregorius dicens, quod mathematici dicere solent, quod quisquis sub signo Aquarii nascitur, in hae vita piscatorum ministerium sortiantur: piscatores vero, ut fertur, Getulia non habet. Quis ergo dicat, quod nemo illie in stella Aquarii nascitur, ubi piscator omnino non habetur?


Hae autem calumniatant mathematici: et oportet respondere calumniis eorum et salvere dicta Sanctorum.

Primum ergo dictum de geminis sic calumniatant, quod licet in uno utero concipientur, et ex uno concubitum, tamen non concipientur nisi ex diviso semine ad diversa loca matrici: et sic diversa sunt centra sive corda conceptorum. Diversas autem centri totum variat circulum nativitatis.Impossible est enim plures circulos ad unum centrum referri, nisi unus continetur ab alio. Circulus autem, sicut prehabitur est, cum tota constellatione sita in ipsa refertur ad centrum: et cum diversi sint circuli gemonorum, diversae constellations erunt, et diversa fata eorumdem.

Contra hanc calumniam ex ipsa scientia mathematicorum sic objicetur: Constet stellam ad locum nativitatis non contingere nisi per lumen. Probatum est autem in scientia de visu, quod omne lumen quod exit a luminoso, in figura.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XVII, QUÆST. 68. 713

pyramidali exit ab ipso, et pyramidis basis circularis est stans super locum illuminatum, et conus ejus est in corpore illuminante in puncto illuminosi unde egreditur lumen. Basis autem pyramidis plus dilatatur quod plus a cono circulus pyramidis elongatur: ita tamen, quod omnia quæ infra circulum pyramidis continentur, lumen ejusdem illuminanatis et ejusdem virtutis et ejusdem causalitatis et ejusdem effectus imitatur. Impossibile est ergo cum uterum concepientis intra pyramidem continentur, quin totum quod est in utero ut conceptum, ejusdem naturae et ejusdem virtutis et ejusdem causalitatis lumine informetur: et sic tenet objectio Gregorii.


Similiter: unic et signo Libræ sint lanx et brachia librae, quæ dicunt esse tres stellas in una linea positas, praeter quum quod media ad latitudinem pollicis exit extra extraestas: et sint appensa braehiaris receptacula ponderum in finibus brachiorum quattuor stellae versus Meridiem, et quattuor versus Aquilonem, secundum dictam doctrinam Ptolemaei et Albumasar, euftornium et infortunium quod in natum scintillat a Libra maxime, videtur referri ad eos qui maxime utuntur libra, Tales autem sunt mensularii, monetarii, et nummularii. Et sic iterum tenet instantia Sanctorum. Non enim potest dici, quod in natos eorum qui nuncipate non utuntur, nihil scintillet a Libra: cum periodus cujuslibet nativitatis componatur ex revolutione duodecim signorum, sicut ostendunt Astronomi ex figura quam vocant figuras judicij, quæ quadrangula est, quadrangulo significante locum generationis: lineæ autem protractae per medium quadranguli de angulo in angulum et de puncto medio in quolibet latere ad punctum medium alterius lateris, descriptum duodecim circulos revolutionum signorum super locum generationis, quæ respiciunt omnem habitudinem hominum secundum totam latitudinem climatum. Et sic patet, quod vana sunt dicta Mathematicorum, et verae sunt instantiae quas Sancti afferunt contra eos.

Ad quintum quod Augustinus dicit,
dicendum quod Augustinus negat fatum ex constitutione siderum, eo modo quo mathematici ponunt ipsum, scilicet quod necessitatem imponat generatis: hoc enim falsum est: quamvis enim influat dispositionem inclinantem ad hoc vel ad illud, tamen non obligat ad necessitatem. Laudat etiam Hippocratem, quod proximam causam reddidit questionis: quia illa vera causa est: et exprobret Possidonium, qui causam ex astris reddidit, quæ non sunt causa nisi per aliquid et per accidentes, sicut in præhabitis dictum est. Unde hoc modo res quam dicunt Astronomi, inaniter ponitur. Non negat tamen Augustinus, quin aliqua dispositio inclinans non cogens sit ex stellis. Unde dicit in libro V de Civitate Dei, quod « non potest negari usque ad corporum immutacionem afflatus valere sidereos ».

Quod autem Gregorius Nyssenus dicit Stoicos dicere, quod in revolutionibus sucedentibus restituentur eadem numero, patet etiam falsum esse: probatum est enim in IV de Generatione et Corruptione, et pro suppositione habitum, quod in revolutionibus quaeque quumque habent substantium corruptibilem motam, non reiterantur eodem numero. Sequens tamen dicta Stoicorum Horarius dixit:

Multa renascentur quae nunc cecidere, cadent-
[que
Quae nunc sunt in honore vocabula, si volet [usus 3.

QUÆSTIO LXIX.

De libro vitae.

Deinde quaeritur de libro vitae. In libro enim vitae non scribuntur nisi qui provisi et prædestinati, et scripti in libro vitae, de necessitate ordinis consequuntur vitam: et sic cadit in eundem tractatum cum providentia et prædestinatione: quamvis Magister in libro I Sententiarum, de eo non faciat mentionem .

Et quia de nullo multiplicant dicto potest determinari quid sit, nisi prius distinguatur multiplicitas ejus, ideo primo determinabimus de multiplicitate nominis libri vitae.

Secundo quaeremus, Quid sit?
Tertio, Cujus vel quorum sit?
Quarto, Utrum aliquis deleri possit qui ibi inscriptus est?

1 S. Augustinus, Lib. V de Civitate Dei, cap. 6.
2 Horatius, Ars poetica.
MEMBRUM I.

De multiplicitate nominis libri vitae, secundum quam intentionem proprie accipiatur?

Ad primum ergo determinandum accipiamus dicta Sanctorum qui hoc nomine, liber vitae, usi sunt. Ex dictis enim eorum cognoscere habemus in quo sensu hoc nomine utantur.


2. Adhuc, Augustinus ibidem parum infra, assignans libri utilitatem et actum, sic dicit: «Non tamen liber iste commemorat Deo alicuius, ne oblivione falla-

tur, sed praedestinationem significat eorum quibus æterna dabitur vita. Neque enim nescit eis Deus, et in hoc libro legit ut sciat: sed potius ipsa ejus praecedentia de illis, quæ falli non potest, liber est vita, in quo sunt prescripti, id est, ante præcogniti. »Ex his colligitur, quod in duplici intentione Augustinus accipit librum vitae. Virtus enim libri est et actus proprius, repræsentare ea quæ in libro scripta sunt ad notitiam insipientis. Et ab hac similitudine dicitur liber vis luminis a libro vitae resplendentis, revocans unicaue ad memoriam quæ fecit. Dicit enim Philosophus in Topicis, quod transferentes se secundum aliquid similitudinem se transferunt. Unde quia vis illa luminis reperientur ut liber, libri nomen accepit. Liber etiam dicitur, quia exemplariter continentur in eo omnìa de quibus loquitur liber. Et hanc similitudinem mens divina secundum providentiam, praescientiam, et praedestinationem, qua omnia exemplariter et causaliter bona continentur quod gratiam et quod gloriam, per quæ vita habebitur, libri vitae nomen accepit.


3. Adhuc, Apocal. xx, 12, super illud: Et altius liber apertus est qui est vita, Glossa: «Christus qui tunc omnibus apparebit potens, et suis habet vitam. Vel, liber est præscientia Dei: quia tunc aperte scienti malis se non esse

1 S. AUGUSTINUS, Lib. XX de Civitate Dei, cap. 14.
2 Ibidem, Ibidem, cap. 45.
praedestinatos ad vitam, quam in mundo existentes sibi promittebant. » Ex hoc patet, quod in duplici intentione Glossa accipit librum vitae. Secundum enim quod Christus liber vitae dicitur, translationis sumitur ab informatione et instructione: quia sicut liber informat et instruit eum qui legit librum, ita omni verbo et omni actione Christus informavit et instruxit ad vitam. Qualiter autem praescientia dicatur liber, jam ante dictum est.


6. Adhuc, Super illud Psalmi xxxix, 8: In capite libri scriptum est de me, Glossa: «Id est, apud Deum Patrem qui est caput mei, dicit Christus, qui sum liber humili generis, in quo quiesque legere debet, id est, qui sum forma justitiae hominibus. » Et iste modus sumitur juxta primum modum Glossæ super Apocalypsim.

7. Adhuc, Super illud Psalmi lxviii, 29: Delevatur de libro viventium, Glossa Augustini: «Liber est notitia Dei, qua praedestinavit ad vitam quos præscivit conformes fieri imaginii Filii sui. » Et similitudo istius translationis patet ex secunda acceptione Augustini in verbis de Civitate Dei.

8. Adhuc, Super illud Psalmi cxxviii, 15: In libro tuo omnes scribentur, Glossa: «Scribentur, id est, instrumentur et nominabuntur in libro tuo, scilicet in me, quem dedisti formam justitiae hominibus. » Et sic iterum Christus dicitur liber vitae: eo quod præceptis, consiliis, doctrinis, et exemplis instruimur ad vitam.


10. Adhuc, Malach. iii, 16, super illud: Attendit Dominus, et audiecit, et scriptus est liber monimenti coram eo, Glossa: «Verba que dicunt hic blasphemí contra timentes Deum, scripta sunt ut sunt in memoria praescientiae Dei. » Ergo praescientia Dei liber est.


12. Adhuc, Zachar. v, 1, super illud: Et vidi, et ecce volumen volans, Gregorio: «Quid est volumen volans, nisi Scriptura sacra, quam dum de celestibus loquitur, ad superiora mentis nostræ levat intentionem1? »

Queritur ergo, Cum in tot intentionibus liber invenitur, secundum quid diversitas illa accipiatur, et secundumquam intentionem proprie liber vitae dicatur?

1 S Gregorius, Lib. XV Moralium, cap. 6.
Solutio. Dicendum ad hoc, quod se-
cundum Magistrum Hugonem de sancto
Victore in epistola ab beatum Bernar-
dum, de ordine judicicii sic dictum est,
quod « omne illud dicitur liber quod præ-
iterita quasi repræsentando ad notitiam
ut exemplar vel ut exemplum continet,
et notitiam informat ad veritatem, et in-
struit ad ea quæ repræsentat. » Et hoc
oporet ut in genere fiat uno trium mo-
dorum, scilicet quod repræsentet ut
exemplar, vel ut exemplatum, vel ut
signum.

Si ut exemplar, hoc est duobus mo-
dis, scilicet vel ut exemplar tantum, vel
ut exemplar et causa. Si ut exemplar
tantum, ita quod large sumatur exem-
plar, secundum quod in exemplari re-
præsentatur habitus et privatio, secun-
dum quod ars dicitur exemplar et boni
et multi artificiati : boni quidem, quod
exemplar imitatur et implet : mali au-
tem, quod ab exemplari decidunt, sicut
dicit Aristoteles, quod « rectum est in-
dex sui et obliqui, » sicut in præhabitis
in quaestione, Qualiter omnia sint in
Deo, ostensum est. Si ergo sic in ratione
exemplaris liber dicitur, sic praæscientia
Dei quæ est de bonis et malis liber di-
citur : quia in ipsa omnia exemplariter
continetur : et vis ab ipsa procedens
et unicuique sua ad memoriam revoc-
cans, dicitur etiam liber : et sic liber est
quid increatum, et dicitur liber vitae,
quia nihil continet nisi quod est vita in
ipsa : quia etiamis praæscientia subjecta
sunt mala et peccata, haec non sunt ibi
per proprium exemplar, sed, sicut di-
citum, per privationem quâ ab exemplari
deceunt. Si est ut exemplar et causa :
tunc prædestinatio est liber vitae et pro-
videntia : ipsa enim est quæ exemplari-
ter habet et effectum bonum naturæ, et
bonum gratiae, et bonum gloriae in ra-
tionali natura.

Si autem est ut exemplatum : hoc non
potest esse nisi altero duorum modo-
rum, scilicet per gratiam unionis, quæ
unit cum libro vitae : et ex hoc exemplar
vitæ exemplificatur in eo, et informat et
instruit ad idem ad quod informat et in-
struit exemplar : et sic Christus est li-
ber vitae secundum omnia quæ divinitas
sua operata est in humanitate ejus : per
omnia enim illa instruit ad vitam. Si
autem per gratiam est : tune non potest
esse nisi per talem gratiam, per quam
exemplaria sapientiae divinae et æternæ
imprimuntur et sigillantur in anima : et
haec gratia est, ut dicit Magister Hugo,
studium æternæ veritatis, et suspensio
altissimæ contemplationis : haec enim in
mente describunt exemplaria et instituta
vitæ, ex quibus quilibet legit an vita vel
morte dignus sit 1. Et sic accipitur liber,
Daniel. vii, 10, et Apocalyp. xx, 12 : qui
libri sunt conscientiæ Sanctorum, per
illam similitudinem, qua etiam Alphazel
dicit in physica sua de anima, quod ani-
ma est sicut chartula brevis, rerum
scientias continens. Et sicut dicitur, Apo-
calyph. xx, 12, quod judicati sunt mor-
tui ex his quæ scripta sunt in libris.

Unusquisque enim tune ad corda perfe-
torum illustrata divino lumine respi-
ciens, convincitur secundum conscienti-
tiam propter quid salvatur, et propter
quid damnatur.

Si autem est ut signum : cum, sicut
dicit Priscianus, littera sit nota et signum
elementi, elementorum autem composi-
tio et articulatio nota et signum signifi-
catæ rei : sic dicitur Vetus et Novum
Testamentum liber vitae et sacra Scriptu-
ra : in illa enim designatur nobis quali-
ter instituimur ad vitam.

Et his tribus ultimis modis patet quid
creatum est liber vitae.

Et his patet solutio ad omnia quæsita.
Patet etiam, quod in duobus prinis mo-
dis liber vitae essentiam divinam signifi-
cat, et connotat effectum in creatura, et

1 Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in IV Sen-
tentiarum, Dist. XLVII, Art. 10. Tom. XXX hu-

jusce novæ editionis nostræ.
est communis tribus personis: appropriatur tamen Filio, eo quoquom liber ab alio quodam formante notitiam suam et describente procedit: et ideo Patri appriari non potest, quia ab alio non est: nec Spiritui sancto appropriari potest, quia sapientia sibi non competit, sed bonitas, nec ab uno procedit, sed a duobus: liber autem proprie ab una formata et descripta notitia est. Appropriatur ergo soli Filio, qui solus ab uno est, et solus formata notitia sive verbum Patris est, et solus sapientia genita est de sapientia ingenita.

Et si obietur, quod memoria attribuitur Patri. Dictum enim est ante in auctoritate Augustini praecuncta, quod liber vitae est vis quaedam divina, singulis quaecumque fecerint mira celeritate ad memoriam revocans: et sic liber vitae videtur appropriari Patri.

Dicendum, quod duplex est memoria secundum Augustinum et Damascenum. Una est habitus mentis veri et boni, ex qua ad notitiam veri et boni formatur intellectus: et illa appropriatur Patri, et de ea non intelligitur dictum Augustini. Alia est, ut dict Damascenus, coacervatio formarum sensibilium prius acceptarum: vel, ut dict Avicenna, thesaurus formarum sensibilium prius acceptarum: quia dict Aristoteles in libro de Reminiscencia, quod «oporet memoran
tem dividere quae prius novit.» Et haec memoria formatur ex notitia: et ideo Patri appropriari non potest: et haec est de qua loquitur Augustinus in auctori-
ta praecuncta.

MEMBRUM II.

Quid sit liber vitae?¹

SECUNDO quaeritur, Quid sit liber vitae?

1. Et dicit Augustinus in libro XX de Civitate Dei, quod «liber vitae praescientia Dei est.» Et si hoc est verum: tunc videtur, quod ita dicatur liber mortis sicut liber vitae: praescientiae enim divinae ipsae subjacent peccata malorum que sunt causa mortis, sicut merita honorum que sunt causa vitae.

2. Adhuc, Videtur ibidem ex verbis Augustini praepositis. Dicit enim, quod «liber vitae est vis quaedam divina, singulis mira celeritate ad memoriam revocans, quaecumque fecerint, sive bona, sive mala.» Et sic videtur, quod aequaliter respiciat ea que sunt causa mortis, sicut que sunt causa vitae.

3. Adhuc, Aristoteles in II Topico-rum: «Una scientia est plurium velut amborum finium: unius tamquam finis, alterius tamquam ejus quod est ad finem, sicut dict Galenus in Tegni, quod medicina est Scientia sanorum, aegrorum, et neutrorum: licet enim finis medicinae sit sanum, tamen quia ad finem illum non pervenit nisi considerando aegra et neutra, tunc etiam est aegrorum et neutro-
rum.» Tunc videtur etiam, quod scientia vitae eadem sit cum scientia mortis: quia oppositori eius est disciplina sive scientia: et ita praescientia Dei dicitur liber mortis, sicut liber vitae.

4. Adhuc, Liber vitae non potest dici, nisi quia vel liber vivit, vel quia instituit vel instructus ad vitam, vel quia vivunt qui scripti sunt in libro.


² S. AUGUSTINUS, Lib. XX de Civitate Dei, cap. 45.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XVII, QUÆST. 69.

Si primo modo: tunc cum vita illa sit vita divina, videtur quod æqualiter sit liber vitae respectu vitæ et respectu mortis æternæ. Vita enim Dei que eadem est cum praæscientia, æqualiter se habet ad mortem et ad vitam: vivere enim tunc dicitur secundum vitam intellectualem: et hæc vita ita demonstratur in ordine penarum ad culpam, sicut in ordine præmiorum ad merita. Cum enim vivere multipliciter dicatur, ut dicit Aristoteles in II de Anima, principaliter tamen dicit vivere intelligere, quod æque manifestatur in ordine penarum ad culpam, sicut in ordine præmiorum ad merita.

Si secundo modo dicitur liber vitae: cum hoc modo liber vitae vocatur Christus vel Scriptura, ut patet ex præhabitis, tunc sequitur, quod liber vitae non sit ab æterno, quod est inconveniens, cum liber ille sit prædestinatio sive conscientia Dei. Adhuc secundum hoc eodem modo est liber mortis sicut liber vitae: quia eadem scientia et idem exemplum per conversionem est insti- tuens ad mortem.

Si tertio modo dicitur liber vitae, scilicet quo vivunt qui scripti sunt in libro vitae: tunc sequitur, quod liber vitae est respectu omnium, scilicet respectu Dei et respectu creatorumur: sic enim liber scientia Dei est vel sapientia: scit enim Deus maxime seipsum et scit etiam omnia antequam fiat, ut dicitur Eccles. xxiii, 29 1: et scit per hoc omnia quia rationes omnium sunt in ipso, quæ (ut dicit Augustinus) omnes vivunt. Unde dicitur, Joan. i, 3 et 4: Quod factum est, n ipso vita erat.

Quod si concedatur, in contrarium est, ut præhabitum est ab Augustino, quod liber vitae prædestinatio est: ergo liber vitae non est nisi respectu eorum quorum est prædestinatio: sed respectu Dei non est prædestinatio: quia Deus non prædestinat se, nec sibi aliqua. Et etiam prædestinatio est preparatio gratiae in præsentia et gloriæ in futuro, quod non convenit rebus irrationabilibus, quæ tamen vitæ sunt in ipso.

5. Adhuc, Creatura rationalis tripli vita vivit, scilicet naturæ, gratiæ, et gloriiæ.


De vita gratiæ intelligitur quod dicitur, ad Galat. ii, 20: Quod autem nunc vivo in carne, in virtute Filii Dei, qui dixit me et tradidit semetipsum pro me. Ad Roman. i, 17: Justus autem ex fide vivit.


Quæritur ergo, Secundum quam rationem vitæ dicitur liber vitae?

Solutio. Dicendum, quod liber vitae dicitur et est secundum definitionem prædestinatio Dei, lumine scientiæ beneplaciti ad vitam æternam in se ostendens, et preparando exhibens ea quæ per se sunt causa meritoria vitae æternæ: et ideo non respecit notitiam tantum, sed etiam ea quæ sunt causa meritoria vitae. Et quia denominatio fit a fine, non dicitur liber sapientiæ, sed liber vitae. Dicit etiam Glossa super illud epist. ad Romanos, ix, 22: Sustinuit in multa patientia vasa iræ apta ad interitum: quia Deus judicabit non secundum praæscientiam, sed secundum justitiam. Et Apocarypol. xx, 12, dicitur, quod judicati sunt mortui ex his quæ scripta erant in libris. Non tamen dicitur liber justitiae, sed vita: eo quod nihil continet vel ordinat

1 Eccli. xxiii, 29: Domino Deo antequam crea- rentur omnia sunt agnita, etc.
nisi ad vitam beatam et ad ea quae per se sunt causa vitae beatae, sicut dicitur ipsa prædestinatio preparatio gratiae in præsentí et gloriae in futuro: quæ enim et quibus preparat prædestinatio, talia continet, et in se legenda exhibet liber vitae. Et quod ita sit, patet ex Glossa super epist. ad Philip. iv, 3, superius inducta, quæ sic dicit: Quorum nomina scripta sunt in calis, id est, merita. Et super illud Luccæ, x, 20: Gaudete, quod nomina vestra scripta sunt in calis, Glossa: « Sive celestia, sive terrestria opera quis gesserit, per hoc quasi litteris annotatus apud Dei memoriam æternaliter est affixus. » Ex quo patet, quod nihil aliud est scribi in libro vite, nisi per opera celestia sive meritoria apud Dei memoriam ad vitam annòtari.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quod præscientia dicitur liber, non est in ea scriptum nisi id quoq vita est: mala enim quæ mortis sunt, per propriam speciem non sunt scripta, sed per aersionem et privationem ab illis cognoscuntur, et sic in memoria divina annotantur. Unde patet, quod liber non æqualiter se habet ad mortem et ad vitam.

Ad aliud dicendum, quod licet æqualiter quantum ad utrumque quis illa divina ad memoriam revocat bona et mala, non tamen æqualiter quantum ad modum revocandi: bona enim revocat ostendendo ea per propria speciem, mala autem non nisi quia boni specie privantur.

Ad aliiud dicendum, quod una scientia est pluriuin et contrariarum etiam oppositorum: sed non utrumque regulis suis ostendit et principiis, sed unum ostendit principiiis suis, alium autem cognoscitur ex defectu principiorum veri et boni quod docetur in scientia.

Ad aliud dicendum, quod liber vitae non dicitur quia ipse vivat, sive vita sit: sed, sicut dictum est, liber vitae dicitur, quia omnia quæ continet, vel sunt vita, vel ordinantia ad vitam æternam: haec

num omnia per propriam speciem annotata sunt in memoria Dei, alia autem non, sed per privationem.

Et bene concedendum est, quod non dicitur liber vitae sicut instituens ad vitam sicut per signum et exemplum, sicut de Christo et Scriptura in præhabitis dictum est: sed liber vitae dicitur sicut annotatam habens et affixam vitam, et ea quæ sunt vitae merita, sicut dicit Glossa praesuntuta super Lucam, x, 20.

Similiter etiam tertio modo non dictur liber vitae: non enim dicitur respectu vitae Dei viventis in cognitione sui: quia hæc vita non scribitur, sed est per seipsam: quod enim scribitur, ab aliud est, sive a Deo sit scriptum æternaliter, sive ab homine temporaliter. Alia vero quæ per speciem sunt in cognitione Dei, non dicitur vivere nisi secundum quid: non enim vivunt nisi in aliud, sicut arca in mente artificis, et in seipsis non habent principium vitae: liber autem vitae de his est, quæ in seipsis habent principium vitae beatae: hæc enim vita sola vera vita et libera vita est: eo quod hæc nec morti, nec cause mortis, nec sequelis mortis est obnoxia.

Id autem quod contra hoc objectitur, procedit.

Ad aliud dicendum, quod liber vitae dicitur ut a contento et annotato in ipso: et hæc est vita æterna et vita gratiae ordinans ad vitam æternam: et non dicitur a vita naturæ, ut probatum est. Et ratio est quæ dicta est, quod vita illa non morti est obnoxia, nec cause mortis, nec sequelæ mortis. Et hæc vita in Deo est sicut in fonte et objecto, in gratia autem et meritis sicut in causa meritoria, in beatis autem sicut in fruentibus et participantibus ea.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XVII, QUÆST. 69.

MEMBRUM III.

Cujus vel quorum sit liber vitae, utrum scilicet boni et mali scripti sint in libro vitae, vel boni tantum 1 ?

Terro quæritur, Cujus vel quorum sit liber vitae? Et quæritur, Utrum boni et mali scripti sint in libro vitae, vel boni tantum?

Et videtur, quod et boni et mali.


In contrarium hujus est quod dicitur, Exodi, xxxii, 33, super illud: Qui peccaverit in me, delebo eum de libro meo, Glossa: « Ut secundum justitiam judicis videatur deleri cum peccat. » Ergo qui peccat, deletur de libro vitae: omnis malus peccat: ergo omnis malus deletur de libro: sed quicumque deletur de libro, non est scriptus in libro: ergo nullus malus scriptus est in libro vitae.

Solutio. Dicendum, quod in veritate in libro vitae dupliciter contingit aliquem scribi, scilicet simpliciter, et secundum quid. Simpliciter non scribuntur in libro vitae, nisi simpliciter et finaliter boni. Scriptura enim fit ob perpetuam rei memoriam. Perpetua autem memoria ad vitam non habetur, nisi de bonis finaliter, et ex electione divina bonis, et non tantum ex praestanti justitia: et ideo non scribuntur nisi perseveranter boni et electione divina. Secundum quid autem scribi, est scribi secundum causam quae est causa vitae secundum quid et non simpliciter: praesens autem justitia non

1 Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in III Sententiarum, Dist. XXXI, Art. 5. Tom. XXVIII

hujusce novæ editionis.
est causa vitae nisi secundum quid, hoc est ut nunc: et secundum illam scribi, est secundum opinionem hominum scribi, et non secundum notitiam Dei quae aeterna et immutabiles est. Et hoc est quod dicit Glossa super illud I Esdræ, 11, 1: 

Ad 1. 

Ad primum ergo dicendum, quod qui opera terrestria gesserit, apud Dei memoria scriptus est et annotatus. Sed apud Dei memoria scribi, non est in libro vitae scribi: sed in prædestinatione Dei scribi, est in libro vitae scribi: quia prædestinatio dicit notitiam beneplaciti cum praeparatione eorum quae faciunt dignum vita.

Et cum obiectitur, in memoria scribi, quod idem quod in libro vitae scribi: quia memoria Dei eadem est cum libro vitae: incitit fallacia accidentis: licet enim eadem sint re, tamen modo significandi non sunt eadem: et ideo non oportet, quod id quod attribuitur uni, credatur etiam alteri inesse.

Ad 2. 

Ad aliud dicendum, quod reprobi numquam fuerunt scripti in libro vitae nisi secundum quid, ut dictum est: et ideo numquam fuerunt deleti simpliciter, sed secundum quid: dicuntur enim deleri, quando deserunt presentem justitiam: quia tunc secundum opinionem suam et aliorum apparat eos esse deletos, eo tropo quo dicitur res fieri quando innotescit.

Ad object. 
Ad in quod obiectitur in contrarium, jam patet solutio per dicta.

Ad ques. 
Ad in quod ulterius quæritur, dicendum quod simpliciter non sunt scripti in libro vitae, nisi boni finaliter: quia

sicut se habet prædestinatio ad salvandos, ita quod est notitia salvandorum: ita liber vitae se habet ad remunerandos et beatificandos, ita quod est notitia beneplaciti remunerandorum et beatificandorum. Et illi qui abierunt retro, et qui gratiam acceperunt in usum quemdam quo ad tempus deservirent providentiae, sicut Judæas in tradendo Christum, et Saul in significando regnum abijiciendum et susciendum regnum immobile, sicut dicitur, ad Heb. xii, 8, et Danielis, 11, 44, non fuerunt scripti nisi secundum quid, ut jam dictum est.

Duo quæ obieciuntur in contrarium, Ad simpliciter concedenda sunt.

MEMBRUM IV.

Ut rum aliquid deleri possit qui scriptus est in libro vitae?

Quarto quæritur, Utrum aliquid deleri possit qui scriptus est in libro vitae?

Et videtur, quod sic.


In contrarium est, quia super illud Sed in Apocalypsis, 11, 5: Non delebo nomen ejus de libro vitae, dicit Glossa: "Liber vitae est praesse totiæ Dei, in quo omnia sunt constantia, » Si autem omnia constantia, nulla sunt delebita. Ergo nihil scriptum in libro vitae deleri potest.

1 Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in III Sententiarum, Dist. XXXI, Art. 6, Tom. XXVII hujusce novæ editionis.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XVII, QUÆST. 69. 723

Jacobi, 1, 17: *Apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio.*

1. *Ulterius quaeritur, Si aliquis non scriptus potest ibi scribi?
   Et videtur, quod sic: quia
   1. Qui vere præsegitur, potest facere quod in se est ad habendam gratiam:
      et si factum quod in se est, Deus dat ei gratiam. In gratia autem accepta perseverare potest: et si perseverat, scribitur in libro cum ante scriptum non fuerat: ergo aliquis non scriptus in libro vitae, potest scribi in libro vitae.
   2. Adhuc, Apocal. iii, 11: *Tene quod habes, ne aliquis accipiat coronam tuam.* Ergo unus potest accipere coronam alterius: et si accipit, constat quod scriptus est in libro vitae: ergo non scriptus in libro vitae potest scribi in libro vitae.

Contrarium hujus est Glossa super illud, *Deleantur de libro viventium*:
«Non sic accipiendum est tamquam in loco libro Deus aliquem scribat, quem postea delet: sed sic accipiendum est, *Deleantur de libro viventium*, secundum tempus illorum qui scriptos se putaverunt, id est, constat illis non ipsos esse ibi scriptos. » Videtur ergo, quod nec aliquis ibi scribitur de novo, nec inde deletur.

2. *Ulterius quaeritur, Si distincte quilibet merita sua possit legere in libro vitae?
   Et videtur, quod non.
   Dicit enim Dionysius in libro de *Divinis nominibus*, quod « in sapientia multa sunt unae. » Multa autem in uno unita non leguntur distincte, sed indistincte.

Contrarium est quod dicit Augustinus in auctoritate superius inducta de *Civitate Dei*: « Liber vitae vis quaedam divina est, qua fiet ut cuique opera sua, sive bona, sive mala, cuncta in memoria revocentur, et mentis intuitu mira celeritate cernitur. » Ergo distincte leguntur in libro vitae.

Ulterius etiam quaeritur, Cum liber vitae sit notitia divina, et notitia divina sit divina essentia, utrum mali in judicio videbunt librum vitae?
   Et videtur, quod sic.
   1. Apocal. xx, 12: *Alius liber apertus est qui est vitae.* Glossa, « id est, Christus, qui tunc omnibus apparebit et malis et bonis. »

Contrarium est illud Isaiae, xxvi, 10, sed contra, secundum translationem Septuaginta:
« Tollatur impius,... ne videat gloriarum Dei. » Secundum translationem nostram littera dicit: *Misereamur impio,... et non videbit gloriarum Domini.* Glossa Augustini dicit, quod « essentiam divinam per speciem nemo sine gaudio vide dre potest. »

SOLUTIO. Dicendum ad primum, quod nullus scriptus in libro vitae deletur simpliciter: hoc enim mutationem induceret in praescientia Dei. Sed cum ordo rationalis naturae ad vitam eternam annotatus sit in libro vitae, et duplex sit ordo, scilicet naturae, et gratiae, de ordine naturae dicitur, I ad Timoth. ii, 4: *Qui omnes homines vult salvos fieri, et ad agnationem veritatis venire. *Ordo autem gratiae est, quo per gratiam disponitur et ordinatur ad vitam habendam. Et ute que istorum ordinam annotatus est in memoria mentis divinae, sive in libro vitae. Unde cum aliquis excidit ab illo

1 Psal. lxxiii, 29.
2 S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 7.
3 S. Augustinus, Lib. XX de Civitate Dei, cap. 15.
duplici ordine: vel quia naturam ordi-
natam habet ad vitam æternam, et non
consequitur eam: vel quia habet gratiam
ordinantem ad vitam æternam, et cadit
ab ipsa, dicitur deleri a libro vitae: quia
quod opinionem hominum et suam de-
letur, cum tamen simpliciter numquam
fuerit ibi scriptus. Unde hac deletio est
ex parte deletorum, et non ex parte libri:
quia sicut in præhabitis determinatum
est, mutatio eorum quæ subjacent praæ-
scientiæ, non inducit mutationem praæ-
scientiæ, quæ inhaeribilis et certa est, sic-
ut mutatio illuminatorum non inducit
mutationem in sole illuminante.

Et per hoc patet solutio ad omnia quæ
primo quesita sunt: sic enim delentur,
simpliciter autem non delentur.

Ad 1. Quod ulteriorius quæritur, dicen-
dum quod sicut duplex est deletio, sic
duplex est inscriptio in libro vitae, scili-
cet quod nos, hoc est quod opiniomem
hominum: et simpliciter. Quod nos est
signum, quod sit scriptus in libro vitæ:
et potest homo facere quod scribatur
in libro vitae: quia in ipso est ponere se in
ordine naturæ et in ordine gratiae ad vi-
tam, sicut probat objectio. Simpliciter
autem non scribitur quævis nisi per gra-
tiam finalis electionis: et hoc non est in
potestate hominis, sed in Deo preparan-
te: et ideo nullus potest talì modo alii-
quam adscribere vitae nisi solus Deus.

Ad 2. Quod de Apocalypsi objetit,
dicendum quod unus non accipit coro-
nam alterius prædestinatam et memo-
rice mentis divinae inscriptam: sed unus
accipit coronam alterius, hoc est, alteri
debitam ex praestanti justitia, scilicet
quando unus cadit a justitia, et alter
convertitur ad ipsam. Et hoc confirmatur
ex Glossa paulo ante inducta super
1 Esdræ, x, 1, super illud: Hi sunt pro-
vinciae filii: ubi dicitur, quod etiamsi
prædestinatus in Babylonem abit, pro-
visione spiritus Dei reducitur: quia præ-
destinatorem nullus damnatur nec perdit
coronam vitae æternæ. Et hoc est quod

Ad 1. Quod ulteriorius quæritur, dicen-
dum quod quæsitque quælibet legit in libro
vitæ quæcumque fecit.

Ad dictum Dionysii dicendum, quod
multa sunt ibi unite unitate libri: sed
illud unum licet essentia unum sit, virtu-
te tamen et relatione est valde multi-
plex: sicut unum est centrum circuli,
virtute tamen multiplex relatum ad om-
nes lineas quæ ab ipso ad circumferent-
tiam deducuntur. Et hoc modo liber vi-
tæ unum est, quod est mens divina: mul-
tiplex autem est relatum ad hoc et ad
illud: et hoc modo distincte representat
quod est: et per hunc modum etiam
distincte legitur in ipso omne quod est in
ipso.

Ad 1. Quod objetit in contrarium,
dicendum quod Augustinus non dicit,
quod ut multa distincta sint in libro vi-
tæ, sed quod distincta et ut multa sint
in memoriam eorum, qui ad salutem vel
ad damnationem judicabantur ex his quæ
scripta sunt in libro, quem dicit esse
vim divinam distincte omnia ad memori-
amentum revocantem.

Ad 1. Quod ulteriorius quæritur, dicen-
dum quod mali non videbunt essentiam
divinam, nec in se, nec in Christo: quia
tune viderent per speciem, quæ visio non
competit nisi beatis. Erunt tamen, ut di-
cit Augustinus, præsentis notitiae divi-
næ, sicut tenebra praesens est luci, et lux
non est praesens tenebra: sicut dicit
Glossa Gregorii super caput primum Job.
Non legent in libro sicut in ea contexta
et annotata: sed in cordibus suis legent
quare damnabuntur, sicut privati ab an-
notatione libri: et per hoc quod non
sunt ibi, sciunt se esse damnandos: sicut curvum legitur in recto, et malum in bono, et tenebra in lumine.

Ad sequens patet solutio per dicta.

Ad id quod objicitur in contrarium, jam solutum est: non enim legunt in libro præscientiae sicut per speciem contenti in ipso, sed sicut privati specie: et hoc est per aversionem a libro legere ab ipso. Et hoc est quod dicit Isaias: Tollatur impius, ut scilicet per speciem non videat, sicut lux videt tenebras et non videtur ab ipsis. Et hoc est quod dicitur, Ioan. 1, 5: Lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt. Super quod dicit Chrysostomus, quod

"lux in tenebris lucet sua propria specie luminis tenebras dissipando: sed tenebrae lucem non comprehendunt, quia nulla specie luminis tenebra informatur, sed potius privatione speciei luminis et tenebra est et tenebra vocatur." Et hoc est quod dicitur, Sapient. xvii, 5: Ignis quidem nulla vis poterat illis lumen præbere, nec siderum lindax flammae illuminare noctem poterant illum hornem. Unde etiam secundum grammaticam tenebrae a tenendo dicuntur: quia tenent visum ne specie luminis immutetur vel informetur.

Et per hoc patet solutio ad totum.
TRACTATUS XVIII.

DE MODIS QUIBUS DEUS DIGITUR ESSE IN REBUS ET LOCIS, ET MUTARE CREATURAM CORPORALEM PER LOCUM ET TEMPUS, SPIRITUALEM VERO PER TEMPUS TANTUM.

Exsecutis per ordinem de scientia, et praesicientia, praedestinatione, et providentia, quibus modis omnia dicuntur esse in Deo, in primo Sententiarum, distinctione XXXVII, dicit Magister addendum, quibus modis dicatur Deus esse in rebus.

Circa quod inquirit tria, quorum primum est de modis quinque quibus Deus in rebus est.

Secundum, Utrum Deus localiter sive circumscribibiliter sit in rebus?

Tertium, Qualiter Deus existens in omnibus, creaturam corporalem mutat per tempus et locum, creaturam vero spiritualem per tempus tantum?

Circa primum quaerenda sunt quattuor, scilicet an Deus sit ubique et in omni re?

Secundum, Utrum idem sit esse ubique et in omni re, vel e converso?

Tertium, Utrum idem sit esse ubique quod in omni loco, et e converso?

Quarto, Quae ritur de modis quibus Deus est in omni re, et si ab aeterno ei conveniet esse ubique?
QUÆSTIO LXX.

De modis quibus Deus est in rebus.

MEMBRUM I.

Utrum Deus sit ubique et in omni re?

Ad primum objectitur sic primo per autoritatem.

1. Dicit enim Augustinus ad Dardanum: « Sciendum est, quod Deus incommutabiliter semper in se existens, præsentialiter, potentialiter, essentialiter est in omni natura sive essentia sine sua definitione, et in omni loco sine circumscriptione, et in omni tempore sine sua mutabilitate. » Et praeterea in sanctis spiritibus et animabus est excellens per gratiam habitans, et in homine Christo excellensissime, in quo habitat plenitudine divinitatis corporaliter, ut ait Apostolus, ad Coloss. ii. 9.


3. Adhuc, Trismegistus in libro de Natura deorum dicit, quod « Deus deorum princeps in omni re est. »

4. Adhuc, Hoc etiam per rationem probatur sic: Mundus est et conservatur in esse, et ubique conservatur in esse: ergo conservans mundum in esse est ubique. Hoc enim probatur sequi ex hoc, quod conservatum in esse non est sine conservante: conservans autem et conservatum differunt sicut causa et causatum: mundus autem non habet causam ante se, nisi Deum. Cum ergo differant causa et causatum et sint diversa, eo quod dicit Anselmus, quod « nec natura admittit, nec ratio intelligit, quod id quod est ab alio, sit idem cum eo a quo est: » conservans ergo mundum, nec mundus est, nec alicuius mundi, et est ubique et est causa: sequitur quod causa conservationis mundi est ubique: causa autem conservationis non potest esse nisi Deus: ergo Deus est ubique et in omni re.

5. Adhuc, Aut Deus conservat creaturam in esse per se, aut per medium. Si per se, habeo propositionem: quia cum ubique conservet, sequitur quod ubique est. Si per medium: illud medium constat, quod non est creator, sed creatura: sed creatura in nihilum tendit de se, ut dicit Gregorius, nisi manu Omnipotentis contineatur: ergo illud indiget conservante. Et tunc ulterius quero de illo conservante, Utrum sit creatura, vel creator? et ibit in infinitum in conservantibus, vel

2 S. Augustinus, Epist. 57.
3 S. J. Damascenus, Lib. I de Fide orthodoxa, cap. 5.
4 S. Gregorius Magnus, Lib. V Moralium, cap. 5.
dabitur, quod Deus per seipsum conservet: et tunc habetur propositum: quia ubique conservans, ubique erit.

5. Adhuc, Avicenna in secundo sua sufficietiam, ubi loquitur de causis, disputat hanc regulam, si sicut sit posita causa secundum actum, de necessitate ponatur effectus: et si destructa causa secundum actum, de necessitate destruatur effectus. Et ponit instantiam: quia posito adificatore, non de necessitate ponitur domus, et destructo adificatore, non de necessitate destruitur faca domus. Et solvit, quod pro certo regulariter verum est, quod posita causa in actu ponitur effectus, et e converso. Sed intelligitur de causa proxima et per se: et taliter non habet se adificator ad domum: sed domus potius cum sit esse figura cujusdam, scilicet compositionis et comaginationis, ultimum compagnias et continens figuram domus, sitcut est clavis, vel colla, vel incastatura, sunt proxima causa esse domus: et quandiu actu continet, tamdui est domus: et quando non continet secundum actum, domus dissolvitur. A similiter ergo, cum Deus sit causa esse omnium creaturarum: et cum in tota natura sic sit, quod idem est per essentiam dans esse et conservans esse sive continens in esse, sequitur quod creatura non conservatur nec continetur in esse, nisi Deus actu continente et conservante. Contentum autem continenti est immediatum. Cum ergo in omni re et in omni loco continet et in esse, sequitur quod Deus in omni re sit, et in omni loco, et immediatus.

6. Adhuc, Aristoteles in libro de Animalibus tractans de eodem de quo tractavit Avicenna, dicit: « Si causa secundum actum posita ponit effectum, et destructa destruit, quomodo est, quod mortuo patre non moritur filius? » Et solvens distinguuit duplicem sexum, scilicet sexum divisum sive distinctum, qui distinguitur subjecto et figura et virtute. Et sic est in mare et in femina. Differt enim sexus feminae figura, virtute, et subjecto a sexu maris. Et est sexus conjunctus in uno quod non habet differentiam subjecti nec figurae: sed differt sexus in eo virtute et operatione tantum: sicut in ovo est sexus maris et feminae in uno subjecto unius figurai: differens tamen virtute et operatione: quia sexus maris est in ovo ut formans et apprehendens et tenens et extendens et distinguens, sexus autem feminae est ut haec patiens et sustinens. Et dicit, quod hic sexus conjunctus causa est efficientis generationis et esse generati: et hoc cessante ab agere continentis et conservantis et regentis continetur, defectum genera. Pater autem in sexu distincto est sicut causa remota, sive causa sine qua non: et ideo illo cessante non de necessitate cessat effectus. A simili, cum ex libro de Caussis constet, quod esse creaturarum non est nisi effectus primae causae, conservatio esse non est nisi a prima causa actualiter agente: et si illa actualiter non continet et conservat, omne esse creaturae tendit in non esse: continetur autem et conservatur in omni loco et in omni re: ergo Deus actualiter continet et conservans est in omni loco et in omni re. Et hoc est quod expresse dicit Gregorius, quod « omnia in nihilum tenderent qua ex nihiloo facta sunt, nisi ea manus omnipotentis Dei contineretur. »

7. Adhuc, Anselmus in Prosologio: « Omnis qui scit, quod Deus est, scit eum majus esse aliquid quam quod cogitari possit. » Sed si ponatur, quod Deus est extra omnia et non intra omnia, potest cogitari majus, scilicet quod est extra et intra. Similiter si ponatur esse intra et non extra, idem sequitur. Similiter si ponatur supra et non infra, vel infra et non supra. Oportet ergo, quod ponatur esse et intra omnia, et extra omnia, et supra omnia, et infra omnia. Quod autem taliter se habet ad locum et

1 S. Anselmus, In Prosologio, cap. 2.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XVIII, QUÆST. 70.

ad res, ubique est et in omni re. Ergo Deus est ubique et in omni re. Et hoc est quod expresse dicit Gregorius, quod « Deus est extra omnia non exclusus, et intra omnia non inclusus, et supra omnia per eminentiam non superatus, et infra omnia non depressus. »

8. Adhuc, Theologice sic objectur per hanc regulam, quod nihil nisi quod nobilitatis est in creatura, Deo attribuendum est et quod ignobilissimis est in creatura, a Deo removendum est. Sed in natura locus est, et hic est continens et salvans, ad quem est motus generati: et hæc omnia sunt nobilitatis. Ergo hæc habet locus ab exemplari primo, sive ab imitatione exemplaris primi. Istæ enim bonitales non sunt in loco, nisi secundum quod fluunt in ipsum a causa prima continente et salvante, ad quam est conversionem omnium generatorum, quæ ut prima causa agit hæc in ipsa. Cum igitur locus habeat hæc hic et ibi et in omni loco, opportet quod Deus agat hæc hic et ibi et in omni loco. Ergo ubique est Deus, ubi operatur: ergo est ubique.

9. Adhuc, Universale est triplex, scilicet multorum in numero, et est species: et multorum in specie, et est genus: et multorum in genere per analogiam multorum ad unum, et est principium, sicut in principium est omnium per analogiam. Et cum sic tripliciter dicitur universale, cuilibet universali convenit esse ubique et semper suo modo: quia per hoc quod est de multis, non contrahitur ad hic et nunc: sed æqualiter se habet ad omne tempus, et ad omnem locum, et ad ea quæ in loco sunt: et est etiam in multis: sed per hoc patitur divisionem in esse et generationem et corruptionem. Cum ergo Deo id quod nobilitatis est, sit attribuendum, sic primum et simplicissimum attribuendum est ei excellentius quod est in universali: et sic Deus erit ubique et semper, hoc est, in omnibus rebus sine sui mutatione, et sine sui partibilitate.


1 S. GREGORIUS, Lib. II Moralium, cap. 12.
non ubique, ergo localis est: quod falsum est. Est ergo ubique tota quae continent totum, et penetrat totum: quae nec pro sui simplicitate dividit, nec pro sui puritate maculari, nec pro sui immensitate ullo modo comprehendi potest. Unde Augustinus: "Deus ubique est, cui nec locis, sed actionibus appropinquamus."  

12. Adhuc Augustinus in libro ad Dardanum de Præsentia Dei: "Cum Deus sit natura incorporea et incommutabiliter viva, eterna stabilitate in seipso manens, totus adest rebus omnibus, et singulis totus."  

13. Adhuc, Hilarius in libro VIII de Trinitate: "Deus immensæ virtutis, vivens potestas, quæ nusquam non adsit, nec desit usquam, sed omnem per sua edoctet, ut ubi sua sunt, ipse esse intelligatur. Non autem corporali modo cum alicubi sit, non etiam ubique esse creatorum, cum et in omnibus esse non desinat."  

14. Adhuc, Ambrosius in libro de Spiritu sancto: "Cum omnis creatura naturæ sua sit circumscripta limitibus, quomodo quis audeat creaturam appellare Spiritum sanctum, qui non habet circumscriptam determinatamque virtutem, quæ et in omnibus et ubique est semper: quod utique divinitatis et dominionis est proprium."  

15. Adhuc, Ambrosius, ibidem, "Domini est omnia implere, qui dicit, Jerem. xxiii, 24: Nωμqυινη ςον καλημ ςον ηττραμ εγη λεπη ςον Δόμινυς." Quo ergo Dominus est qui cœlum complet et terram, quis ergo potest Spiritum sanctum judicare dominionis et divinae potestatis exsortem, qui replevit orbem, et quod plus est, replevit et Jesum totius mundi redemptorem? Sapientiae, 1, 7: Spiritus Domini

replevit orbem terrarum. Has autem auctoritates inducit Magister in libro I Sententiarum, distinctione XXXVII, cap. Ne autem ista.  

In contrarium objiciunt quidam sic: Sed  


2. Adhuc, Inferior artifex, ut faber, vel lignarius, opus facit quod ad conservationem sui non indiget praesentia artificis: ergo multo magis potest hoc facere Deus.  

3. Adhuc, Natura et virtutes celestes opera sua faciunt quæ sine praesentia sui conservantur: ergo multo magis Deus.  


Solutio. Dicendum, quod rationes prime partis concedendæ sunt, et procedunt et concluunt Catholicam fidem.  

Ad primum ergo quod in contrarium objectum dicendum quod hoc est verum in illis causatis quæ causam habent ante se creatam: sed in his quæ sunt a Deo,
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XVIII, QUÆST. 70. 731

sicut nullo utitur medio in creando pro-
pter suam excellentiam, ita nullo potest
uti medio in conservando. Si enim me-
dio utetur, medium indigere conservatione sicut et res. Conservari enim a
se, est nullo indigere ad sui conservacionem: et hoc non potest convenire alicui
creato de nihilo, quovertibile est in
nihilum sicut omnis creatura: et ideo
Deum conservantem oportet esse essen-
tialiter in rebus.

Ad alium dicendum, quod artifex in-
ferior non facit formam ex materia, sed
in materia, ut dicit Commentator su-
per IV Metaphysicæ: et ideo non est
causa totius operis, sed forma tantum:
et ideo opus illius virtute materia con-
servatur. Sed Deus causa est totius ope-
ris et in materia et forma et composito:
et ideo oportet, quod conservetur per
ipsum, cum nihil habeat praecacens ante
se prœter eum.

Ad alium dicendum, quod sicut dicit
Commentator super nono primæ philo-
sophiæ, natura non facit formam in ma-
teria, sed ex materia: et ideo transmut-
tat materiam de forma ad formam: quod
facere non potest, nisi per qualitates
activas et passivas, quibus transmutat
materiam ad educendam formam ex
ipsa, quibus etiam postea formam con-
servatur in ipsa materia. Sed in Deo non
est sic. Ille enim facit totum secundum
totum esse: et ideo conservatio totius
esse non potest radicari nisi in ipso.

Ad alium dicendum, quod licet Deus
operetur totum esse in materia et forma
et speciem et virtutem sicut prima causa,
nihilominus tamen sunt cause proximæ
naturales que operantur ad terminatio-

dem et modum esse illius, sed non ad
creationem, sive ad deductionem qua
illud esse deducitur de non esse ad esse:
quia hoc solius Dei est: et sicut solius
Dei est illud deducere de non esse, ita
solius Dei est hoc conservare.

Obiectum tamen quidam, quod de po-
tentia regis est, quod possit non præsens
facere per balivum: et infirmitatis regis
est, quod non possit facere nisi præsens.
Et sic videtur etiam, quod Deus
non præsens per essentiam possit conser-
var, et quod hoc majoris sit potentiae.

Sed ad hoc dicendum est, quod hoc ve-
rum est in illis conservatis quæ situaliter
distant a conservante: quia illis ubique
non potest conservans esse præsens.
Deus autem situaliter a nullo distat: et
ideo infirmitatis esset si per alium conser-
veret: sicut infirmitas est quod baliu-
vus facit per regem, quod non potest fa-
cere per seipsum: et indigentia est
quod rex indigit balivo, ubi non potest
esse per seipsum: perfectissimæ autem
potentiae ubique facere per seipsum.

Obiectum etiam quidam, quod stellæ
que nobilissimis alios operantur, non tan-
tum operantur accedentes, sed etiam re-
cedentes: et sic iste modus debet etiam
attribui Deo.

Sed ad hoc dicendum, quod stellæ sic-
uit et aliae causa naturales ad transmuta-
tionem materiæ situaliter distensæ, et in
diversa latitudine et longitudine a stellis
respectæ operantur: et ideo oportet ac-
cedere et recedere a stellis ut tota mate-
ría moveatur: et hoc indigentia et igno-
bilitatis est, quod non est Deo attribuen-
dum, a quo nihil distat situaliter, sed
ubique est creans et conservans per se-
ipsum: et sicut in opera creationis nullo
indiget, sic et in opere conservationis
nulli innititur.

MEMBRUM II.

Utrum idem sit esse ubique, et in omni
re, et e converso 1?

Secundo quæritur, Utrum idem sit

1 Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Senten-
tiarum, Dist. XXXVII, Art. 2. Tom. XXVI hu-

jusce novæ editionis.
esse ubique, et in omni re, et e converso?

Et videtur, quod non.


2. Adhuc, Non omnis res est locus: ergo esse in re et esse in loco diversa significat quantum ad modum habitudinis.

3. Adhuc, Ista convertuntur, Deum esse in omni re quae est ab ipso, et omne rem quae est ab ipso, esse in Deo. Sed non sic convertuntur ista, Deum esse in omni loco, et omne rem esse in Deo. Ergo non sunt idem, Deum esse ubique et in omni re.


Sed contra.

IN CONTRARIUM HUJS EST,

1. Quod dicitur in libro I Sententiarum, distinctione, XXXVII, quod « idem est esse in omni re, et in omni loco. »

2. Adhuc, Cum dicitur Deus esse in re, non importatur nisi habitudo causae: et similiter cum dicitur Deus esse in loco, non nisi habitudo causae importatur: et sic videtur esse idem in omni re esse, quod esse in omni loco.

Solutio. Meo judicio non sunt idem Deum esse in omni re, et Deum esse in omni loco, sicut probatum est. Cum enim dicitur Deus esse in omni re, iste est intellectus, quod per presentiam essentiae quae primum principio omnis esse est et fons, continuo influxit et dat esse, et tenet ne in nihilum decidat sicut ex nihilo factum est. Dicit enim Boetius, quod « nulla res praeter Deum totum esse suum simul habet, et quod de esse quo cras erit, hodie non habet. » Et ideo sicut vita in corpore non est, nisi vitam anima continue influxit corpori, ita quod ipsa vita, ut dicit Philosophus, sit actus continuus in corpus, eo quod, sicut dicit Aristoteles in secundo de Animalia, anima est causa et principium vitae per definitionem propriam: ita esse continuus actus est divinae essentiae in omnia quae sunt: eo quod ipsa essentia divina principium et fons esse est in omnia quae sunt. Et hoc jam quidem probatum est in libro de Causis, ubi dicitur, quod prima rerum creaturarum est esse in omni eo quod est, et non est ante ipsam creatum alium: et ideo necesse est, quod sit effectus primae causae. Omnis enim causa causat per informationem et determinationem esse, et ideo ante suum effectum supponit esse alium. Et hoc importatur, quando dicitur Deus in omni re esse per essentiam. Cum autem dicitur Deus esse in omni loco, ultra hoc importatur, scilicet quod et esse loco det, et ultra hoc virtutes esse loci consequentes, sicut virtus est terminativa, contentiva, et salvativa, a qua et ad quan fit motus : quia dicit Aristoteles in quarto Physicorum, quod a physico non quierit locus nisi propter motum qui est ab ipso et ad ipsum. Et ideo in octavo Physicorum ostendit, quod idem est movens ad esse substantiale secundum formam, et ad locum, generans scilicet, vel removens impedimentum quod prohibet moveri secundum locum id quod jam habet esse substantiale descendingis vel ascendentis.

1 Boetius, Lib. IV de Consolatione philosophiae, prosa 6.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XVIII, QUÆST. 70. 733

1. Ad id quod objectitur in contrarium, dicendum quod Magister non intendit, quod penitus idem sit, quod unum sequitur ex altero. Ad hoc enim, quod Deus est in omni re, sequitur quod est in homine.

2. Ad alium dicendum, quod licet eadem sit causa cum dicitur Deus esse in omni re, et Deus esse in omni loco, non tam est eadem habitudo, nec ad idem: quia alicuius effectus est connotatus cum dicitur, Deus est in omni loco, et cum dicitur, Deus est in omni re, sicut paulo ante dictum est.

MEMBRUM III.

Utrum idem sit Deum esse ubique, et in omni loco, et ubicumque? 1

Tertio queritur, Utrum idem sit Deum esse ubique, et in omni loco, et ubicumque?

Et videtur, quod sic.

1. Unumquodque enim istorum dicit totum in loco. Ergo idem est quod dicitur per unumquodque istorum.

2. Adhuc, Per unumquodque istorum connotatur idem, scilicet quod a Deo in se existente habeant esse et virtutem continendi. Igitur et in significato et in connotato haec tria sunt idem.

IN CONTRARIUM est,

1. Quod dicit Anselmus in Monologio, quod « id quod in omni loco est, cuilibet loco committitur ». Deus autem cum simplex sit et impartibilis, non committitur alieui loco, et tamen est ubique. Ergo non sunt idem Deum esse in omni loco, et Deum esse ubique.


3. Adhuc, Multa comparantur ad ubi quae nullo modo comparantur ad locum ut locata, sicut primum mobile, quod quia non est in loco, non potest moveri in loco. Dicit enim Aristoteles ante finem octavi Physicorum, quod primum mobile non movetur secundum substantiam in loco, sed movetur secundum formam, quae forme diversificantur in ubi et non in loco: propter quas formarum variationes Ptolemaeus inventit tabulas angulorum, et postea inventae sunt tabulae diversitatis adspectus. Ergo non est idem aliquid esse ubique, et esse in omni loco.

1 contra.


2 S. ANSELMUS, In Monologio, cap. 22.

3 Sapient. viii, 1.
4. Adhuc, Punctum est alicubi in continuo: ergo est in ubi et non in loco: quia dicit Aristoteles in quarto Physicorum, quod nec una differentia est puncti et loci puncti: ergo non est idem esse in ubi, et esse in loco: ergo nec idem est esse ubique, et esse in omni loco.

3. Adhuc, Ubicumque non dicit ubi simplex, sed ubi distinctum: sed quod est ubicumque, sequitur quod in loco distincte sit, distinguente id quod est in ipso. Dicit enim Boetius, et in libro de Trinitate, et in commento super Porphyrium, ubi loquitur de individuantibus: «Ut de caeteris taceam, unus locus proprius non potest esse duorum. Ubicumque autem uniuscujusque comparationem dicit ad proprium locum: et hoc non dicit ubique, nec in omni loco: ergo haec tria non sunt idem, esse ubique, esse in omni loco, et esse ubicumque.»

Solutio. Sive praedictio loquendo videtur dicendum, quod si quis subtiliter ista inspiciat, non sunt idem. Cum enim dicitur ubi, non dicitur natura loci, sed natura alterius generis quae est circumscriptio corporis a loci circumscriptione procedens, ut in Sex principiis dicitur: et cum additur que syllabica adjectio ad ubi, non additur ei nova natura quae ponat ipsum in ali genere, sed additur communicabilitas illius naturae et distributio in universum naturae illius. Et hoc patet per expositionem Augustini et Hilarii, qui exponunt Deum esse ubique, hoc est, nusquam deesse: sicut exponitur Deum semper esse, hoc est, nusquam deesse. Unde sicut ex hac, Deus semper est, non sequitur, ergo in omni tempore est ut res tempore mensurata, vel quae est in tempore: ita ex hac, Deus ubique est, non sequitur, ergo in omni loco est: quod enim in omni loco est, ut dicit Anselmus, loci leges sequitur in omni loco: sed quod ubique est, non de necessitate leges loci sequitur: quia paulo ante probatum est de primo coelo et puncto, quod id quod in ubi est, non de necessitate leges loci sequitur. Unde sicut universale tribus modis accipitur, scilicet ut in natura simplici non multiplicata sed multiplicabili: eo quod, ut dicit Aristoteles in primo Posteriorum, et in multis est et de multis aptitudine communis juxtaposita. Aliquo accipitur ut acta multiplicatum, sed non distinctum per propria, ut cum dicitur, omnis homo est. Aliquo accipitur ut acta multiplicatum et distinctum perpropria, sicut cum dicitur, homo est qui participatur a Socrate et Platone et siede aliis.

Ita haec tria differunt, ubique, in omni loco, et ubicumque, quod ubique naturam sui generis dicit simplicem multiplicabilem, sed nec multiplicatam nec distinctam. Esse autem in omni loco, propter habitudinem praetos, quae notat potius esse in loco quam locum, et sic dicit ubi, dicit eadem naturam multiplicatam secundum actum. Et ideo magis proprie est Deus ubique quam in omni loco. Ubicumque autem naturam ejus quod est ubi, dicit et multiplicatam et distinctam per propria et ideo haec impropiissima est, Deus est ubicumque, Sancti tamen communiter loquendo unum accipiant pro altero.

Ad primum ergo dicendum, quod licet unumquodque istorum trium dicat totum in quantitate, tamen quia non eodem modo significatur illud, subtiliter loquendo non sunt idem.

Ad aliud dicendum eodem modo, quod licet connotationem sit in genere, non tamen eodem modo significatur in uno sicut in alio.

Ad alia patet solutio per ea quae dicta Ad 2 et 1 sunt supra.
MEMBRUM IV.

De modis quibus Deus est in omni re, et si esse ubique et in omni re sit proprium ei?

Quarto, Quæritur de modis quibus Deus est in omni re, et si ab æterno conventit ei esse ubique.

Ponit enim Magister in Littera quinque modos, scilicet quod in omni re est essentialiter, præsidentialiter, potentialiter: in Sanctis autem per inhabitantem gratiam, in homine vero Christo per gratiam unionis. Et illum modum qui est per inhabitantem gratiam, dividit in duos. Dicit enim, quod Deus inhabitator est quorumdam nondum cognoscentium Deum, et quorumdam cognoscentium Deum et diligentiam: et quorumdam cognoscentium Deum non est inhabitator: illi enim ad templum, Dei non pertinent: quia sicut dicitur, ad Roman. 1, 21: Cum cognovisset Deum, non sicut Deum glorificaverunt. Ad templum Dei pertinent parvuli sanctificati sacramento Christi et renati Spiritu sancto, qui nondum valent cognoscere Christum.

Sic ergo quinque modos Deus est in rebus. Et de istis modis quæritur: quia

1. Isti modi aut sumuntur ex parte Dei qui inest, aut ex parte creaturae cui inest. Si ex parte Dei: cum Deus uno modo se habeat ad omnem rem creatam, videtur esse unus modus quo Deus est in rebus, et non quinque modi. Si autem sumuntur ex parte creaturae: cum Deus multo plura operetur in rebus diversis, quam quinque, videntur modi infiniti esse et non quinque tantum.

2. Adhuc. Cum dicitur, Deus inest per gratiam, aut addit aliquid ex parte Dei, aut ex parte nostra. Si ex parte Dei: tunc ex parte Dei Deus diversus est in rebus: quod falsum est: sic enim sequitur, quod inesse essentialiter, præsidentialiter, potentialiter, et per gratiam et unionem essent formas divinas, quibus multiformiter inesset rebus Deus: et sic Deus esset multiformis et multiplex, quod hæreticum est.


3. Adhuc, Si dicitur, quod haec accipiantur penes attributa personarum, videtur non posse stare: quia tune potentialiter inesse attribueretur Patri, præ-

--

1 Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXVII, Art. 5 et 6. Tom. XXVI

hujusce novæ editionis.
sentialiter inesse Filio, per gratiam inesse Spiritui sancto : essentialiter inesse nulli personæ potest appropriari : ergo adaptatio illa est inconveniens.

6. Adhuc, Posito per intellectum, quod in divinis non sint personæ sicut dicunt Gentiles, adhuc Deus erit in omnibus essentialiter, potentialiter, præsentialiter. Hæc ergo penes attributa personarum non accipiantur.


8. Adhuc, Circumscribamus a re presentiam et potentiam, adhuc remanet essentialia : et in illa Deus erit essentialiter, præsentialiter, potentialiter : ergo illa adaptatio non valuit, qua dicebatur, essentialiter Deum esse in rebus, est essentialia rerum esse a sua essentialia : et potentialiter Deum esse in rebus, est potentialia rerum esse a sua potentia : et præsentialiter Deum esse in rebus, est presentia rerum sive speciem per quam cognoscibilis est res, esse a sua presentia, sive ab idea per quam sibi quelibet res præsens est.

3. Adhuc, Anselmus, ibidem. "In nullo itaque loco vel tempore dicitur esse summa essentia : quia omnino a nullo alio continetur, quam a seipsa. » Ergo non proprie comparatur ad locum.

4. Si dicatur, quod per translationem comparatur ad locum. Contra : Aristeo in Topicos : "Omnes transferentes se secundum aliquam similitudinem, se transferunt : » summant ergo proprietates loci que sunt secundum Philosopham in libro IV Physicorum, continere, salvare, circumscribere, terminare immobile esse in se, sed ab ipso et ad ipsum fieri motum : nullum istorum accipit Deus locum in quo esse dicatur : ergo per translationem esse in loco Deo non convenit.

5. Adhuc, Anselmus, ibidem, "Si usus loquendi admittet, convenientius dicetur Deus esse cum loco, vel cum tempore, quam in loco, vel in tempore : » plus enim significatur contineri aliquid cum dicitur esse in aliquo, quam cum dicitur esse cum aliquo : Deo autem contineri ab alio non convenit : et sic nullo modo convenit ei esse in loco.

6. Adhuc, Si dicatur esse ubiqui, vel in loco, ut dicit Anselmus, quia omnis locus ei præsens est et nulli loco deest : tunc videtur hoc non soli Deo esse proprium : quia etiam materia diffusa in omnibus, omni loco adest, et nulli loco deest : et sic esse ubique Deo proprie non convenit.

7. Adhuc, Videtur quod Deo nullo modo convenit esse ubiqui. A quocumque enim removetur natura aliqua, ab eodem removetur universum naturæ illius, ut patet : homo non est asinus : ergo homo non est omnis asinus : licet forte conversa huis propositionis non sit vera, universum enim alicujus naturæ repugnat alicui cu cui non repugnat ipsa natura, sicut Socrates non est omnis homo. Sed locus, ut jam habitum est, removetur a Deo. Ergo universum loci

\[1\] S. ANSELMUS, In Monologio, cap. 20.

\[2\] Ibidem, ibidem, cap. 21.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XVIII, QUÆST. 76.

quod est ubique, removebitur ab eo: et sic non convenit Deo esse ubique.


ULTERIUS quæritur, Si conceditur, quod Deus sit ubique, utrum concedendum sit, quod sit hic et ibi, vel hic et alibi quam hic 1? Et videtur, quod sic.

1. Anselmus in Monologio: « Sicut quia huic loco præsens est, et non prohibetur illi vel illi loco simul præsens esse: ita quia huic tempori præsens est, non prohibetur alii tempori præsens esse. Sicut enim nunc temporis habet se ad omnem locum, ita nunc æternitatis se habet ad omnem tempus 2. » Ergo videtur, quod similiter est hic et alibi quam hic.

2. Adhuc, Anselmus, ibidem, « Nullatenus prohibetur vel cogitetur lege locorum vel temporum, alicubi vel aliquan-
do esse vel non esse, quod nullo modo intra locum vel tempus claudit suum esse. » Sed Deus intra locum et tempus non claudit suum esse. Ergo non cogitatur cum est hic, alibi non esse: ergo est hic et ibi, et hic et alibi quam hic.

IN CONTRARIUM hujus est, quod hic et 3 contra. alibi dicunt loci distinctionem, et alibi quam hic dicit loci distincti comparationem: et ad distinctionem locorum sequitur distinctio locatorum. Talis autem distinctio non cadit in Deum. Ergo esse hic et ibi, et alibi quam hic non competit Deo.

ULTERIUS adhuc quæritur de verbo Quest. 3. Ambrosii qui sic dicit libro I de Spiritu sancto 4, quod « ubique esse proprium est divinitatis. »

1. Proprium enim est, quod uni soli convenit: non autem soli divinitati convenit ubique esse: quia Aristoteles in primo Priorum dicit de universali, quod cum sit de omnibus, et semper et ubique est.

2. Adhuc, Glossa super illud Psalmi cxlvii, 13: Velociter currit sermo ejus, dicit, quod « velocitas ubique est, non tantum in hominibus et equis, sed in omnibus.

3. Si forte aliquid dicat, quod aliter Deus est ubique, et aliter universale: universale enim est ubique, quia est in omnibus quæ sunt in ambitu suæ communis: Deus autem est ubique, quia in omnibus simpliciter. CONTRA: Sumatur universale quod per analogiam est in Deo et in omnibus creatis, sicut est ens, substantia, bonum: illud ergo erit in omnibus simpliciter et ubique: et sic non est Deus proprium esse ubique et in omnibus.

4. Adhuc, Ponamus unum solum ho-


2 S. ANSELMUS, In Monologio, cap. 32.

3 S. AMBROSII, Lib. I de Spiritu sancto, cap. 7.

minem esse, sicut a principio solus fuit Adam, et ponatur nihil aliud esse: tunc erit anima illius hominis, ut dicit Augustinus, et in toto corpore tota, et in qualibet parte corporis tota. Cum ergo nihil aliud sit, anima erit in qualibet re tota et ubique tota. Ergo non est proprium Dei esse ubique et in omni re: primum enim cum de essentialibus fluent, ut dicit Boetius, non potest alii convenire, sicut essentialia uni non possunt esse essentialia alteri.

5. Adhuc, Objeunt quidam, quod si ponamus esse unum corpus quod tum impleat vacuitatem concavi coeli, hoc erit ubique et in omni re: quia dicit Aristoteles in secundo Cæli et Mundri, quod extra celum nihil est, nec tempus, nec locus. Ergo ubique esse non est proprium Dei, cum et alius possit convenire. Antequam autem de aliis modis in speciali disputemus, solvamus ista, ne nimia prolixitas confusionem generet.

Solutio. Ad primum ergo quasium, dicendum quod Deus ubique est et in omni re: et hoc est sibi proprium. Et causa, quod ubique est et in omni re, assignatur a beato Augustino: quia simplicissimus est, et in fine simplicitatis. Id autem quod in fine simplicitatis est, a nullo determinante coarctatur, nec intus, nec extra. Si enim aliquo determinetur, non esset in fine simplicitatis: omne autem quod distinguatur ab aliquo condeterminante se, intus vel extra distinguitur, et terminus sive finibus limitatur, quod simplicissimo nullo modo convenire potest. Et hoc sola ratio est et substantias Augustini, per quam solam convincitur Deum esse in omnibus et ubique, cujus esse penitus et nullo limitatur, a nullo distinguitur loco vel locato, quin esse suum intelligibiliter per omnia extendatur: et si esse sic extenditur, necesse est posse operationis sic extendi, et lumini cognitionis ejus omnia esse presentia. Unde sequitur, quod in omnibus et ubique sit essentialiter, presentialiter, et potentialiter: sicut enim in sequentibus probabitur, distincte localitatis non efficitur res, nisi per terminum intra, vel per terminum extra.

Ad primum ergo dicendum, quod modi isti quibus est in rebus, et ex parte Dei accepti sunt, et ex parte creaturæ, ut patet per dicta.

Et ad objectum contra, dicendum quod cum dicitur, quod Deus uno modo se habet ad omnia, non intelligitur, quod uno modo significandi, sed uno modo essendi. Impossibile est enim, quod eadem ratione significandi se habeat ad hominem et ad equum: cum dicit Augustinus in libro LXXXIII Questionum quod « alia ratione facit hominem, et alia ratione equum. »

Et ad alium dicendum quod licet Deus multa operetur in rebus, omnia tamen haec reduncuntur ad tria: vel quia pertinent ad esse, vel ad speciem qua cognoscibilis est res, vel ad posse rei quo operetur: et ideo non sunt nisi tres modi in genere, et ex parte creaturæ sumpti, et ex parte creatoris.

Ad alium dicendum, quod est ex parte Dei nihil addit inesse per gratiam super inesse per essentiam, sed ex parte nostra addit alium effectum: et hoc etiam significatur in ipsa locutione quando dicitur, inest per gratiam: significatur enim, quod inest per effectum gratiae modo quo non est communiter in rebus: sed communiter in rebus est per essentiam sive essentialiter, sicut fundens sive causans esse essentiale singulorum: et quia potentia Dei non extenditur extra essentiam, sequitur, quod in omnibus rebus est essentialiter, sic etiam potentialiter, et sic etiam e converso.

1 S. Augustinus, Lib. LXXXIII Questionum, Quast. 46.
AD ALIUD dicendum, quod satis bene est hoc dictum, ut dicit Magister in Sententias: sed tamen in verbis illis plus est quod ab humano intellectu intelligi non potest: quia dicit Chrysostomus super epistolam ad Hebræos: « Quod Deus ubique sit scimus: qualiter autem ubique et in omnibus sit, intelligere non possimus. »

Et quod dicitur, quod præsentialiter adaptari non potest, dicendum quod præsentialiter dicitur duobus modis, scilicet præsentialitate cognoscendi, et præsentialitate cognoscibilis. Primo modo omnis res est sibi præsens: secundo modo omnis res præsens est per speciem influxam sibi ab exemplari ideali, quod est ut medium cognoscendi in cognitione divina. Et sic præsentia rei, est ab eo quod est Deum esse præsentialiter omnibus.


1 Cf. I Sentientiarum, Dist. XXXVII, cap. F.
causans in eis ens verum et bonum, et
lumine intelligentiae sue illustrans om-
nia per speciem. Propter quod etiam
philosophica posito est, ut dicit Avicenna
in sexto de Naturalibus, quod omnis
forma lumen sit, et ex lumine causae
primae et intelligentiarum: et nisi ita
esset, non esset intelligibile per formam
omne quod intelligitur: sicut color visi-
ibilis non esset, nisi esset actus quidam
luminis et lucidi: eo quod omne quod
videtur, sub actu luminis et lucidi vide-
tur. Et sic penes haec quatuor accipitur
inesse essentialiter, praeessentialiter,
potentialiter, et inesse per gratiam. Et
essentialiter inesse est acceptum penes
essentiam, potentialiter inesse penes
attributum Patris quod est potentia,
praeessentialiter inesse penes attributum
Fili quod est sapientia, per gratiam
autem inesse vel per bonitatem accipitur
penes attributum Spiritus sancti quod
est bonitas. Vel sic: Essentialiter inest
causans esse omnium, praeessentialiter
discernens esse virtutem et operationem
singulorum et dijudicans ea, potentiali-
ter autem potenter conservans et con-
tinentis et gubernans, ut praesidens sin-
gulis in esse, virtute, et operatione. Et
ista forte adaptatio magis est ad propo-
situm. Si autem accipitur essentia in
persona, tunc accipitur ille modus qui
est inesse per unionem: essentia enim
divina in persona carni associata est per
gratiam unionis, quae non est habitus
voluntatis tantum, sed etiam ad esse
personale, ut hic homo sit vera persona
divina quae est Filius.

Ad aliud dicendum, quod si ponamus
non esse personas, quod tamen falsum
est, adhuc intelligemus Deum esse quem-
dam, cujus essentia potest considerari
secundum se, vel secundum quod est
in persona, vel cui convenit essentiali-
ter, praeessentialiter, potentialiter inesse,
quae sunt appropriata: et tunc adhuc
stabit adaptatio.

Ad aliud dicendum, quod cum dicitur
Pater vel Filius vel Spiritus sanctus,
dicitur aliquis qui est Deus: et ideo ra-
tione essentialis ut in eo qui est quis
considerate, haec convenient singulis
personis: et licet non sint appropriata
sub ratione appropriatorum, tamen sunt
appropriata sub ratione convenientium
essentiae in se consideratae, vel in eo
qui est quis, secundum quod se habet ad
creaturas quis est ut causans, discern-
nens, et potentialiter praeident sive
conservans, et ut ad se convertens unum-
quoque secundum propriam analogiam.
Et quia essentia in se considerata in
persona una est et communis tribus, et
ideo haec omnia, preterquam inesse per
unionem, tribus personis convenient et
singulis: nec hoc tollit supradictam
adaptationem.

Ad aliud dicendum, quod adaptatio
illa bona est, et ponitur in Littera in
libro primo Sententiarium, distinctione
XXXVII, cap. Quidam tamen.

Ad argumentum dicendum, quod licet
circumscribamus potentiam et prae-
sentiam, erit quidem Deus in omnibus
essentialiter, potentialiter, et poten-
tialiter, habitaliter, licet non actuali-
ter, causans esse et potentiam et prae-
sentiam rerum.

Ad 1d quod ulterius quaeritur, dicen-
dum quod Deus est ubique et in omni re
dictis modis.

Et quod dicit Anselmus, intelligitur,
quod in nullo loco est localiter: eo
quod incircumscriptus est. Est tamen
in omnibus locis causaliter: et hoc essen-
tialiter, potentialiter, et potentialiter,
ut dictum est.

Ad aliud dicendum, quod Deus est in
loco propria quantum est de proprietate
Dei qui est, sed non est in loco propria
quantum est de proprietate loci cui est,
sed quantum ad hoc est in loco per
translationem: proprium enim causae
causantis, et per seipsam in esse cau-
sato essentialiter, potentialiter, et po-
tentialiter: sed locati proprietates non
referuntur ad ipsum Deum. Ejus enim
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XVIII, QUÆST. 70.

quod in loco est localiter, proprietates
sunt ab alio extrinseco contineri, terminari, salvari, circumscribi, quorum
nihil Deo convenire potest. Sed proprietates ejus quod est in loco causalit-
er, sunt causare esse loci et locati, et causare virtutes tam loci quam locati,
et per operationes et per assimilacionem et proportionem causati ad causam fit
translatio, ita ut etiam Deus aliquando dicatur locus, sicut Beda dicit; quod
«locus Angelorum Deus est, intra quem currunt quocumque mittuntur. » Et ali-
quando dicitur esse in loco, ut in Psalm.
imo LXXII, 6 : Deus in loco sancto suo.
Quia Deus est continuens et salvans a quo et ad quem est motus appetitus
omnium.

Ad sequens dictum Anselmi jam patet solutio per dicta. Non enim comparatur ad locum localiter, sed causaliter.

Ad aliud dicendum, quod hoc argumentatio procedit ac si Deus dicatur in loco esse univoce cum aliis quae sunt in loco : et hoc non est verum : quia Deus causaliter est in loco, alia autem localiter : et ideo Deus existens in loco nihil accipit a loco, sed confert loco : alia autem accipient a loco actus proprietatem et virtutum loci, ut contineri, terminari, circumscribi, et salvari, et huysmodi.

Ad dictum Anselmi dicendum, quod causa dicti est quam ipse ponit, quod id quod inest aliciu, secundum leges ejus cui inest, continetur et terminatur ab illo in quo est : et hoc non potest convenire Deo : et quod hoc magis proprium diceretur esse cum loco, quam in loco. Sed id quod inest aliciu secundum leges ejus quod sic est, id quod inest continentiam dat ei cui inest, quando id quod inest est causa et perfectio ejus cui inest : et sic causa est in causato, anima in corpore, spiritus in semine, Deus in loco et in omnibus. Et sic Deus magis proprius est in loco, quam cum loco : sicut causa magis est

in causato, quam cum causato : et anima magis in corpore, quam cum corpore. Et ex hoc sumptus est usus locundii. In corporalibus id quod inest, continet. In spiritualibus autem est e converso : quia id quod inest, continet : et id cui inest, continetur : quia, sicut dict Aristoteles in fine primi de Anima, anima quæ est in corpore, continet corpus : et corpus in quo est anima, continetur ab anima : egrediente enim anima corpus exspirat et marcescit et

moritur.

Ad 6. Ad aliud dicendum, quod materia non est ubique universaliter, sed in materiatis : sed non est in eis ut Deus ubique est. Deus enim totus ubique est, et in quolibet loco totus, et in qualibet re et in qualibet parte rei totus. Et hoc non convenit materiae quae sic ubique sit tota, eo quod ipsa non est simplex in fine simplicitatis.

Ad 7. Ad aliud dicendum, quod a quocumque removetur natura alicujus, secundum quod natura sua removetur ab ipso, secundum eumdem modum universum illius naturae removetur ab eo : esse autem in loco secundum inherentiam ubi, quod significatur cum dicitur esse in loco, vel secundum adhaerientiam, quod magis proprie dicitur, removetur a Deo, quia non circumscribitur: sed esse in loco causaliter convenit Deo, et hoc modo convenit etiam Deo esse ubique.

Ad 8. Ad aliud dicendum, quod neutro modo dicit loco locum transfertur in divina, cum dicitur Deus esse in loco : sed, sicut dictum est, transfertur ut causatum ad causam causanlem essentialiter, potentialiter, et presentialiter.

Ad 10 quod ulterior quarritur, dicendo quod propriissime dicitur Deus esse ubique : quia hoc indistincte dicit universum ejus quod est ubi. Cum autem dicitur hic esse et ibi, possunt hic et ibi accipi dupliciter, scilicet prout sunt inductiva universi ejus quod est
ubique, prout ex particularibus inducitur universale. Et sic nihil prohibit concedi Deum esse hic et ibi. Vel prout hic et ibi sunt de individuantibus hic et hic, prout dicit Boetius loquens de individuantibus, quod non potest unum ubi sive unus locus convenire duobus. Et sic hic et ibi non est tantum particularis locus vel ubi particularis, sed etiam distinctivum eujus quod est in loco. Et sic non propriis dicitur de Deo esse hic et ibi: eo quod Deus non distinguitur in loco: et tunc improprissime dicitur hic esse et alibi quam hic: quia hoc notat et distinctio nem et comparationem distincti loci ad distinctum secundum relationem diversitatibus. Et hoc modo Deus non distinguitur in loco. Et hujus causae est, quae dicta est, quod cum dicitur Deus in loco esse, comparatur non ad locum secundum modum loci, sed secundum modum cause.

Ad sequens patet solutio per idem: dictum est enim quomodo est hic et ibi, et quomodo non.

Ad object. Ad id quod objectitur in contrarium, patet solutio per idem.

Ad secundum. Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum quod proprie proprium est divinitatis esse ubique per modum qui dictus est. Universali autem non convenit: universale enim est de esse omnium eorum in quibus est: et hoc modo non se habet locus ad locatum, et e converso: et ideo non proprie est ubique et semper: secundum esse enim nec ubique est nec semper, sed utius distinctum separatum et corruptibile: et sic se non habet locus ad locatum: et ideo universale non proprie est ubique et semper

secundum unum et idem numero, sed secundum unum et idem ratione. Dicit enim Avicenna in principio logicæ sive: « Nihil unum et idem secundum esse quo est in uno, est in altero. » Deus autem secundum unum et idem esse est ubique et semper secundum se.

Ad in quod dicit Glossa, solvitur per idem: quia velocitas prout est universale, non est in omnibus per unum et idem esse velocitatis.

Ad aliud dicendum, quod etiamsi tale universale sumitur quod secundum analogiam est in omnibus, tamen non est ubique et semper, nisi secundum esse variatum in illis in quibus est: et sic non in omnibus est secundum unum et idem esse, sicut Deus qui secundum unum et idem esse in omnibus et ubique est, non variatum in illis, nec distinctum.

Ad aliud dicendum, quod alia est comparatio animæ ad corpus, et alia Dei ad locum. Comparatio enim animæ ad corpus, est comparatio actus ad potentiam et formæ ad materiam, et non loci ad locatum, vel locati ad locum: nec comparatur ad locum nisi per accidentis: quia scilicet id cujus est actus, vel cujus est forma, differentiam habet in situ secundum locum: sed hoc modo Deus non comparatur ad locum, sed secundum causam, ut dictum est: et ideo objectio illa non procedit.

Ad ultimum dicendum, quod si tale esse poneretur, hoc non esset ubique, sed secundum partem esset hic et secundum partem esset ibi: et pars non est totum: Deus autem secundum totum et perfectum esse unum est hic et ibi et in omni re.
QUÆSTIO. LXXI.

De modo quo Deus est in Sanctis per gratiam ¹.

Juxta hoc ulterior quæritur in speciali de modo quo Deus est in sanctis per gratiam.

1. Ex hoc enim quod Deus per inesse essentialiter, præsentialiter, et potentialiter dat esse rebus, per inesse autem per gratiam non dat nisi bene esse, et bene esse quod est secundum quid, videtur quod inesse per gratiam sit inesse secundum quid et non simpliciter: et hoc videtur incooperi, cum optimus modus quo inest, sit per gratiam inesse.

2. Adhuc, Augustinus dicit et ponitur in libro primo Sententiarum, distinctione XXXVII, in illo cap. In sanctis vero habitat. Ibi enim dicit: «Mali vero, etsi ibi sunt ubi Deus est, qui nusquam deest, non tamen sunt cum eo ². » Hoc enim falsum videtur esse.

Idem Augustinus in libro Confessionum: «Mecum eras, et ego tecum non eram ³. » Et constat, quod loquitur de se prout adhuc fuit in peccato. Ergo peccatores etiam et mali sunt cum Deo.

3. Adhuc, Plus est inesse quam cum esse: et Deus est in mali: ergo multo magis est cum eis: quod tamen videtur abhorrere fides: quia si Deus est in malis, tunc Deus est in diabo: et cum Spiritus sanctus sit Deus, videtur Spiritus sanctus esse in diabo et in malis, quod absurum esse videtur.

4. Adhuc, Videtur Augustinus facere differentiam inter inesse et inhabitare: sic enim dicit, et inducit in libro primo Sententiarum, distinctione XXXVII, cap. In sanctis vero habitat, in epistola ad Hieronymum de origine animae sic dicens: « Per omnes particulæ corporis tota simul adest anima, nec minor in minoribus, nec major in majoribus, sed tamen in alius intensius, in alius remissius operatur, cum in singulis particularibus corporis essentialiter tota sit. Ita Deus cum in omnibus essentialiter ac totus sit, in illis tamen plenius esse dicitur quos inhabitat, id est, in quibus ita est, ut faciat eos templum suum: et his tales cum eo jam sunt ex parte, sed in beatitudine cum eo erunt perfecte. » Hoc enim videtur falsum esse: magis enim ibi inhabitat ubi non transit, quam ibi unde transit: sed a Sanctis in quibus habitat per gratiam, frequentier transit: a creaturis in quibus est, numquam transit: ergo magis habitare in creaturis dicendus est, quam in Sanctis.

3. Adhuc, Augustinus super Joannem, xvii, 24: « Non satis fuit dicere, Ubì ego sum, et illi sint: sed addideit, Mecum: quia et miseri possunt esse ubi et ille est, qui nusquam deest. Sed beatì sunt cum illo: quia non sunt beatì nisi ex eo quod cum illo sunt, qui fruuntur eo et vident cum eis iucuti est. Mali vero cum illo, ut caeci in luce non sunt cum


² S. Augustinus, Epist. 28 ad Hieronymum.

³ Idem, Lib. II Confessionum, cap. 2.
D. ALB. MAG. ORD. PÆD.

Ulterior quæritur. Si concedendum quæ sit, quod Deus sit alibi quam in seipso?
Et videtur, quod sic. Est enim in creaturis quæ non sunt ipse: ergo est alibi quam in seipso.

Ulterior quæritur. Utrum concedendum quæ sit, quod sit in alio quam in seipso?
Et videtur, quod sic. Est enim in Angelio qui est alius quam ipse: ergo est in alio quam in seipso.

Ulterior quæritur de hoc quod dicit Augustinus, quod est apud seipsum.
Dicit enim Glossa super illud verbum Joannis, 1, 1: Verbum erat apud Deum, «ut alius apud alium.» Ergo videtur, quod præpositio apud, distinctionem notet vel personalem vel essentiale. Deus autem a se nec essentialiter nec personaliter distinguatur. Ergo Deus non est apud se.

Ulterior iterum quæritur de hoc quod indicit Magister in illo cap. Solet etiam ab eisdem quæri, scilicet quomodo Deus essentialiter sit in omnibus rebus, et tamen sordibus corporalium inquisitionem non inquinatur?
Ibi enim ponit duo similia, scilicet quod anima coinquinatement corporis non coinquinatur, et radii solares multa contingunt immunda, et tamen non inquinatur. Unde Augustinus in libro de Natura boni: «Cum in Deo, inquit, sint omnia quæ condidit, non tamen inquinant eum qui peccavit. De cujus etiam sapientia quæ attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter, dicitur, Attingit omnia propter suam munditiam, et nihil inquisitionem in eam.»

Sed contra.

In contrarium hujus est quod dicitur, Exod. iii, 12: Ego ero tecum. Et iussit quod paulo ante dictum est de Augustino: «Mecum eras, et ego tecum non eram.»

Quæst. 1.


2. Adhuc, Aristoteles in IV Physicorum dicit, quod «omnes Philosophi converuerunt in hoc, quod nihil est in seipso.»

1 Augustinus, Lib. III contra Maximinum, cap. 21, et lib. II, cap. 11.
2 Cf. I Sententiarum, Dist. XXXVII, cap. H.
3 S. Augustinus, Lib. de Natura boni, cap. 29.
4 Sapient. vii, 24 et seq.: Omnibus mobilibus mobilior est sapientia: attingit autem ubique propter suam munditiam... Nihil inquisitionem in eam incurriri... Ibidem, § 1: Attingit ergo a fine ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter.
IN 1 P. SUM. THEOL. TRACT. XVIII, QUÆST. 71.


bitantem in justis, per efficaciam in sacramentis, per mysterium et signum in columba et flatu et linguis igneis: in loco sibi proportionant in templo. Unde, Genes. xxviii, 16: Vere Dominus est in loco isto. Et ibidem, y. 17: Quam terribilis est locus isto! non est hic aliud nisi domus Dei et porta coeli. Per unionem in Christo.»

Solutio. Dicendum ad primum quæsitum, quod inesse per gratiam optimus modus est, ideo quia super commune modum quo in omnibus essentialiter est, addit specialemodum, quo homo est cum Deo et in Deo. Et in hoc non est de bene esse tantum, secundum quod bene esse accidentale est, sed est de perfectione esse. Dico autem de perfectione esse, secundum quod definit esse Boetius, dicens in libro de Consolatione philosophiae, quod «esse est, quod retinet ordinem servatque naturam.» Cui esse opponitur peccatum, ut dicit Augustinus super principium Joannis, in Glossa super illud: Sine ipso factum est nihil, id est, peccatum. Peccatum enim nihil est: nihil enim sunt homines cum peccant: cadunt enim ab esse quod ordinem retinet servatque naturam. Et sic inesse per gratiam, est simpliciter inesse. Inesse etiam per essentiam non est secundum quid inesse, sed simpliciter: nec inesse per essentiam et inesse per gratiam dierunt, sicut inesse ab hoc, et inesse ad hoc, et ad aliud: cum hoc. In Sanctis enim est ad esse conservatio-

nem, et quod effectum gratiae, quo optime conservatur et ordinatur esse naturale.

Ad 2. ALIUD dicendum, quod cum multipliciter sumitur secundum quod syn-
categorematicè sumitur. Aliquando enim notat simplicem associationem. Ali-
quando notat associationem cum causa associationis. Associatio enim species amicitiae est, ut dicit Aristoteles in VIII Ethicorum, eo quod amicitia causa est societatis. Aliquando etiam notat associationem inferioris ad superiorem cum dignatione superiorem ad inferioriorem: quia proprie loquendo superior ad inferioriorem amicitia non habet, sed dignationem: et inferior ad superiorem proprie amicitiam non habet, sed reverentiam, ut docet Aspasius in commento super II Ethicorum Aristotelis. Quando notat simplicem associationem, Deus est cum malis: quia essentialiter existens in ipsis, nihil facit quod violet societatem. Quando autem notat associationem cum causa mali, non sunt cum Deo: quia per hoc quod mali sunt, violant amicitiam, quae causa societatis est. Quando vero notat associationem cum dignatione alterius associatorum, tunc ponit principalitatem in ablativo: et sic Sancti sunt cum Deo, et Deus non cum Sanctis, sicut miles est cum rege, et non rex cum milite. Mali autem non sunt cum Deo hoc modo, nec Deus est cum ipsis.

Ad 3. ALIUD dicendum, quod inesse intimius est quam cum esse: sed quia cum associationem et causam associationis notat, plus importatur in eo quod est cum esse, quam inesse: quia cum esse supponit inesse, et insuper plus, sicut dictum est. Unde dicendum, quod licet Deus essentialiter sit in omnibus

1 S. Bernardus, In dedicatione Ecclesie, Serm. 6.

2 Joan. 1, 3.
præsentialiter, potentialiter, et simpliciter sit in eis: tamen non est conce-dendum simpliciter, quod sit in eis quæ dicunt deformatatem esse, sicut mali, daemon, fornicator, adulter: talia enim nomina imposita sunt a deformatate, quæ non est a Deo: quia, sicut dicit Augustinus, deformatitas peccati non conservat naturam, sed vitiat. Unde in talibus non est dicendum, quod Deus sit simpliciter, sed cum determinatione, ut dicatur in diabolicum esse substantiale et naturale et conservationem illius: quia sic dicit esse in eo qui diabolus, et non in diabolicum quantum diabolus est. Et si conceditur hoc modo, quod Deus est in eo qui diabolus est, nullo modo debet concedi, quod Spiritus sanctus sit in diabolicum, licet ipse sit Deus. Spiritus enim sanctus ut Spiritus sanctus, in eo in quo est, est per inspirationem et sanctificationem: et hoc modo non est in diabolicum, nec in mali. Unde propriè dicendo Spiritus sanctus non est in mali: licet haec concedi possit, quod Deus qui est Spiritus sanctus, sit in mali essentialiter, præsentialiter, et potentialiter quantum ad esse naturale. Et hic modus loquendi sumitur a beato Dionysio in libro de Divinis nominibus, ubi de daemonibus loquens, sic dicit: « Data daemonibus naturalia dona nequaquam ea mutata esse dicimus: sed sunt integra et splendidissima, quamvis ipsi non videant, claudentes ipsorum boni inspectivas virtutes. » Non enim essent integra et splendidia, nisi Deus essentialiter esset in eis conservans ea.

Ad 4.  

Ad aliud dicendum, quod Augustinus facit vim in eo quod est inhabitare: inhabitatio enim ejus est in eis qui sunt de familia, et qui consentiunt parentiferi et habitanti: et sic inhabitare addit super inesse effectum specialem, sicut dicit Psalmus uniones habitare in domo. Et illud, In domo Dei ambulavimus cum consensu. Et ideo differentiam inter inhabitare et inesse facit Augustinus. Inhabitare autem non opponitur transitui, cum gratia in via amissibilis sit: sed inesse essentialiter opponitur transitui, quia esse rerum gratia cujus esse dicitur Deus essentialiter in rebus, non est amissibile.

Ad aliud jam patet solutio per dicta: ostensum est enim qualiter mali sint cum Deo, et qualiter in mali est Deus, et qualiter non.

Ad aliud dicendum, quod si cum notat associationem cum causa associationis quæ est amicitia, Sancti sunt cum Deo. In consensu enim voluntatis et operis sunt cum ipso, secundum quod Tullius dicit in libro de Amicitia, quod « amicorum est idem velle et idem nolle. » Et ibidem, « Prima lex sanctitum amicitiae, ut pro amicis non nisi honesta faciamus. » Secundum autem quod hæc praeposito, cum, principalitatem notat et dignationem in ablativo, sic Deus est cum Sanctis, et non Sancti cum Deo.

Ad in quod objectur in contrarium, patet solutio per praedicta quæ posita sunt in distinctione hujus quod dicitur cum.


Ad objectum contra, dicendum, quod praepositiones quidem transitivæ sunt, sed ad transitionem illam sufficit diversitas modi significandi, etiamsi res significata sit eadem, et secundum id quod est et sibi inest secundum ambitum majestatis et virtutis suæ: sic enim is qui inest, idem est cum eo cui inest: differt autem secundum modum significandi.

1 S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.  
2 Psal. cxx, 1: Ecce quam bonum et quam fucundum, habitare fratres in unum!  
3 Psal. liv, 15.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XVIII, QUÆST. 71.

Ad aliud dicendum, quod Philosophi conveniunt in hoc, quod nihil est in seipso, secundum quod idem est in re et in modo significandi : quia sic nulla diversitas esset inter id quod inest, et cui inest : sic autem non est hic cum dictur Deus esse in seipso, ut patet per praëdicta.

Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum quod meo judicio haec bene concederetur, est alibi ut in seipso. Et hoc probat objectio et nihil amplius : sed haec non est concedenda, est alibi quam in seipso : quia comparatio quæ importatur per adverbium, quam, vult habere habitudinem univocam : eo quod omnis comparatio inter univoca est. Non autem est habitudo univoca quando dictur, Deus est in creaturis, et quando dictur, est in seipso. In creaturis est per habitudinem causantis et continentis et conservantis. Cum autem dictur esse in seipso, negative exponendum est, scilicet quia non ab alio continetur et conservatur nisi a seipso.

Ad id quod ulterius quaeritur, Urum sit in alio quam in seipso?

Videtur dicendum, quod non est concedendum : quia cum dictur, in alio quam in seipso, per relativum diversitatis importatur, quod ab alio continetur quam a seipso : et hoc non est verum : in omnibus enim existit semper continetur et conservatur a seipso. Per adverbium autem comparandi relinquitur negativa continentiae ad seipsum, et affirmativa continentiae ab ali o : est enim sensus, quod non continetur a seipso, sed continetur ab alio.

Ad id quod ulterius quaeritur, Urum Deus sit apud seipsum? Dicendum quod apud seipsum est.

Ad id quod objectur in contrarium, dicendum quod præpositio, apud, de se non notat distinctionem : sed cum ponitur cum nominibus distinctivis personis, ex adjuncto trahit quod distinctum est, ut cum dicitur, Verbum erat apud Deum : verbum enim personale nomen est, et per praepositionem distinctio notatur inter Deum et verbum apud quem est : per seipsam autem praepositione apud non notat distinctionem, nisi eam quæ est in modo significandi, ut paulo ante dictum est.

Ad aliud quod ulterius quaeritur, dicendum quod inquisitionis unius ex altero triplex est causa, scilicet communis materia, contactus, et communicatio passionum, scilicet quod passiones unius redundant in alterum. Unde anima non inquinatur a corpore inquinatique corporis : quia anima et corpus non sunt materiæ unius. Unde anima leprosi non dictur leprosa in ipso : tamen quia passiones corporis redundant in animam, et e converso passions animæ in corpus, ideo aliqua affectio gaudiu vel tristitiae sit in anima ex inquisitione corporis. Secunda causa est contactus unius ab altero. Contingunt autem se, ut dicit Aristoteles in primo de Generatione et Corruptione, quorum ultima sunt simul. Et sic aliquando dicitur lumen et radius solis inquinari ex contactu immundorum : sicut in exsequis mortuorum dicitur, quod de hujus mundi luce coenulenta ducis ad patriam coelestem. Tertia causa est communicatio passionum, sicut est inter animam et corpus, ut dictum est. Et propter hoc quod Deus nullo istorum modorum se habet ad ea quibus inest, ideo nullo modo sordibus eorum quibus inest, sordidatur vel contingitur vel inficitur.

Ad id quod ulterius quaeritur, dicen— Ad quæst. 6. dum quod si singulares modi effectum quos operatur Deus in creaturis, attenduntur, multo plures sunt quam quinque, sicut probat objectio, sed in communi omnes reducuntur ad quinque. Non enim possunt esse nisi duæ gratiae.
Non enim habitat Deus in homine vel in Angelo nisi per gratiam adoptionis, vel per gratiam unionis. In natura autem rerum, ut dicit Dionysius, non est nisi substantia, virtus, et operatio: vel sicut dicit Augustinus in libro LXXXIII Qvestionum, quod est, quod discernitur, quod congruit. Et quantum ad id quod est, sive quantum ad substantiam quæ causatur ab essentia divina, inde essentialiter: quantum ad speciem qua discernitur res a qua fluit virtus, inde ei praesentialiter: per speciem enim res in potentia Dei est, et a lumine potentiae ipsius fluit species: quantum autem ad hoc quod congruit ordine et comparatione et appetitu vel naturali vel animali, fluit a potentia divina.

QUÆSTIO LXXII.

Utrum esse in rebus et esse ubique conveniat Deo ab æterno, vel ex tempore?

Juxta hoc ulterior quæritur, Utrum esse in rebus et esse ubique conveniat Deo ab æterno vel ex tempore?

Et videtur, quod ab æterno: quia

1. Quandocumque est relatio causæ ad causatum, tunc etiam est relatio causati ad causam, et e converso: quia relativa posita se ponunt, et perempta se perimunt: sed propter relationem causati ad causam, res dicitur esse ab æterno in Deo: ergo multo magis propter relationem causæ ad causatum, Deus dicitur esse in rebus ab æterno.

2. Adhuc, Deus dicitur esse ubique, quia virtutem continendi dat omnì loco, et propter potestatem conservandi dicitur esse in omni re: ergo cum ab æterno habuit hujusmodi potestatem, videtur quod ab æterno sit ubique et in omni re.

3. Adhuc, Ab æterno est in seipso: ergo est in omni re quæ est ab æterno: sed Deum esse ubique et in omni re, est esse in omni loco et in omni re quæ

4 Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiæarum, Dist. XXXVII, Art. 4. Tom. XXVI hu-

est: ergo ab æterno est in re et ubique.

In contrarium hujus est, quod

1. Cum dicitur, Deus est in omni re, significatur ambitus divinæ essentiae, qui magnitudo ipsius est, et consignificatur effectus quæ est conservatio rei in esse: effectus autem ille non est ab æterno: quia non conservatur res in esse, nisi quæ est: res autem non est ab æterno: ergo nec Deus ab æterno fuit in omni re.

2. Si forte velis dicere, ut quidam dixerunt, quod hac est vera, Deus est ubique ab æterno, sed non hac, Deus est in omni re ab æterno: quia cum dicitur, Deus est ubique ab æterno, non significatur nisi ambitus divinæ essentiae, quæ de sui simplicitate habet quod est ubique, et hoc habet ab æterno. Contra: Sicut in hac, Deus est in omni re, significatur ambitus divinæ essentiae, et connotatur effectus conservationis ne in nihilum decidat quod a divina essentia factum

jusce novæ editionis.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XVIII, QUÆST. 73.

est: ita cum dicitur, Deus est ubique, ambitus divinæ essentiae significatur, quo nulli loco deest, et connotatur effectus quo omni loco confert virtutes loci, quæ sunt continere, terminare, et salvare: hic autem effectus non est ab aeterno: ergo Deus nec ubique est ab aeterno.

Solutio. Meo judicio ambæ falsæ sunt, et haec scilicet, Deus est in omni re ab aeterno, et haec, Deus est ubique ab aeterno, sicut probant ultimæ rationes.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus non dicitur codem modo esse in rebus, quo res dicuntur esse in ipso: quia cum res dicitur esse in Deo, per hoc non ponitur res esse in actu, sed esse in potentia et in prescientia Dei. Cum autem dicitur esse in rebus Dei, per effectum connotatum notatur res esse actu: unde propositio ista quæ inducitur in objectione, Quandocumque est relatio causati ad causam, etc., intelligitur de causato existente in ratione causati, et in actu, et non intelligitur de causato non existente nisi in causa: relatio enim causati ad causam, est ex dependentia causati ad causam: non autem dependet nisi quando actu est: quando enim est in causa, tunc, ut dicit Anselmus, creatrix est essentia: creatrix autem essentia ad nihil dependet.

Ad alius dicendum, quod non dicitur esse in rebus vel ubique a potentia conservandi, sed ab actu: actu autem non conservat nisi ex tempore.

Ad ultimum dicendum, quod haec est vera, Deus ab aeterno est in omni re quæ est, quia ipse est in seipso. Et si inferitur ex hoc, ergo est in omni re, incidit fallacia secundum quid ad simpliciter: quia cum dicitur, Deus est in omni re quæ est, iste terminus, re, per implicationem positam circa ipsum, restringitur ad standum pro aeternis tantum. Cum autem inferitur, ergo est in omni re, stat pro omnibus absolute et pro aeternis et pro temporalibus.

QUÆSTIO LXXIII.

Utrum Deus localiter sive circumscripsitlibiliter sit in rebus?

Deinde quaeritur, Utrum Deus localiter sive circumscripsitligiliter sit in rebus?

De hoc enim quaerit Magister in libro primo Sententiarum, distinct. XXXVII, cap. Omne ergo corpus.

Et quaeruntur quatuor, scilicet quid sit esse in loco?

Secundo, Cui convenit esse in loco?

Tertio, Secundum quam diversitatem conveniat corpori esse in loco et spiritui?

Et quarto, Utrum spiritus possit esse sine loco?

Juxta quod oportet quaeri, Si plura corpora vel plures spiritus possint esse in eodem loco?
MEMBRUM I.

Quid sit esse in loco, vel locale, vel circumscriptibile 1 ?

Panno ergo quaeritur, Quid sit esse in loco, vel locale, vel circumscriptibile?

Dicit autem Magister in libro primo Sententiarum, distinct. XXXVII, quod duobus modis dicitur in Scriptura aliquid locale vel circumscriptibile, scilicet vel quia dimensionem capiens longitudinis, altitudinis, et latitudinis, distantiam fact in loco, ut corpus : vel quia loco definitur aut determinatur : quoniam cum sit alibi, non ubique inventur : quod non solum corpore, sed etiam omni spiritui creato congruit.

Videtur autem, quod locale non sit nisi uno modo.

1. Locus enim terminus est extrinsecus continuens, et non intrinsecus. Sed extrinsecum terminum corporalem non potest habere spiritus : eo quod inter locatum et locum contactus est : contactus autem, ut dicit Aristoteles in VII Physicorum, non est nisi eorum quorum ultima simul est ultima autem sunt superficies : spiritus creati non est superficies : ergo spiritus creati non est locus, nec localis esse potest.

2. Adhuc, Locus eo quod est continuens, ut forma se habet ad locatum, sive ut actum formae habens ad ipsum : nihil corporale ut forma vel ut actum habens formae, se habet ad spiritum creatum : ergo nihil corporale ut locus se habet ad spiritum creatum : et sic spiritus localis non est.

3. Adhuc, Damascenus in libro primo de Fide orthodoza 2, non dicit, quod duobus modis sit locale corporaliter, sed quod aliquid est locale corporale, et aliquid intelligibiliter : dicit enim sic : « Est enim intelligibilis locus ubi intelligitur et incorpora natura, ubi nimium est et operatur : et non corporaliter continetur, sed intelligitur. » Ex hoc videntur, quod nullus sit corporalis locus spiritus creati. Falsum ergo est quod dicit Magister, quod spiritus aut loco definitur aut determinatur.

4. Adhuc, Commentator super quartum Physicorum Aristotelis, distinguut qualiter aliquid sit in loco, et dicit, quod incorruptibilia ut primum caelum et alii orbitae usque ad lunam inclusam non proprie sunt in loco, sed locus. Et assignat causam : quia scilicet locus deputatur ei quod respersum est contrarietate in superficie : quae contrarietas propter continuam actionem et passionem contrariarum ad invicem dissolvetur, nisi deputaretur ei extrinsecus continuens, quod continiendo salvat locatum ne dissolvatur. Tale autem continuens non potest deputari spiritui creato : quia ille est continuens id quod est, et non continuat ab ipso. Ergo spiritus creati non est locatus, sed magis locus.

5. Adhuc, Aristoteles in VIII Physicorum probat, quod idem est motus ad locum et ad formam, et ab eodem, scilicet a generante : et hoc non potest esse nisi motus et locus sint per se consequentia formam, ut ibidem dicit Commentator : quia tunc quantum a generante datur alicui de forma, tantum datur ei de motu consequentia formam et locum. Et est exemplum Avicennae in eo qui generat ignem : primo enim calidum alterat materiam et disposuit ad ascensum : et cum plus immittit ei de forma ignis ita ut elicit fumum, fumus plus ascendit, et cum hoc plus dat de forma ignis, sic-

---

1 Cf. Opp. B. Alberti, Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXVII, Art. 18. Tom. XXVI hisus novae editionis.

2 S. J. DAMASCENUS, Lib. I de Fide orthodoza, cap. 16.
ut in flamma plus ascendit et altiorem rem locum petit: et si plus adhuc immittit ita ut perfecte est ignis, nisi prohibeat ab aliquo, ascendet in ultimum terminum sphaeræ activorum et passivorum, ubi proprius locus est generationis ignis. Propter quod dicit Aristoteles in Topicis, quod species ignis in termino est. Unde Dionysius in Caelesti hierarchia dicit, quod « proprium ignis est, quod sit incensivus et ascensivus. » Ex his arguo: Cujus formam non sequitur motus et locus, de natura sui et generatione non est locale. Angeli vel spiritus creati naturam non per se sequitur locus et motus. Ergo spiritus creatus proprie est in loco vel localis: et sic non sunt duo modi quibus alicui locale esse dicitur.


7. Adhuc, Aristoteles in IV Physicorum disputans contra Xuthum Philosopheum qui posuit vacuum, dicit quod eadem est distantia loci et locati, ut cubi et pleni cubi. Ex hoc videtur, quod non est locale nisi quod distenditur secundum distantiam loci: spiritus creatus non distenditur sic: ergo non est localis. Ex his videtur, quod divisio Magistri non valeat: quia non sunt duo modi, sed unus quo alicui est locale. Si autem omnem modum vult describere quod alicui referitur ad locum, tune valde insufficienter procedit: Aristoteles enim dicit in IV Physicorum, quod neque una differentia est puncti et loci puncti: et sic punctum referatur ad locum.


10. Adhuc, Alikuid est in loco per se, et alicui est in loco per accidentes. Et horum modorum nullum tangit Magister, et sic videtur insufficiens.

Ulterius hic quaeritur, Si Angelus ex natura sua ad aliciue locum plus referatur quam ad alium?

Et videtur, quod non: quia spiritualia quod de natura sua spiritualia est et spiritualis, non dependet ad corporalum ut contentum et salvatum ab ipso: et sic cum Angelus spiritus sit, et locus corpus, Angelus non dependebit ad alicuium locum in quo vel sit vel fiat: et sic videtur, quod æqualiter se habeat ad omnem locum: et sic videtur, quod in nullo loco sit per continentiam, sed secundum presentiam referatur ad omnem locum.

In contrarium hujus est,

1. Quod dicitur, Gênes. 1. 1, super illud: In principio fecit Deus caelum et terram, ubi dicit Glossa Strabi, quod « per caelum intelligitur caelum empyreum, quod statim ut factum est, sanctis Angelis est repletum. » Omne autem quod ad locum refertur per se, maxime refertur ad locum suae generationis: Angelus creator in caelo empyreo: ergo maxime referetur ut ad locum ad caelum empyreum.

2. Adhuc, Quod movetur per locum per se, referetur ad locum: Angelus non movetur ad locum, nisi dicitur moveri ad caelum empyreum: ergo videtur, quod caelum empyreum maxime sit locus ad quem referetur Angelus.

Ulterius quaeritur, Si secundum esse et fieri Angelus referetur ad locum?

Et videtur, quod sic.

1. Dicit enim Augustinus in libro de Spiritu et anima, quod « solus spiritus increatus incircumscriptus est: spiritus vero creati loco circumscibuntur. » Ex hoc arguo sic: Quæcumque loco circum-
scribuntur, proportionem habent ad locum secundum esse et fieri: Angeli circumscripti loco: ergo secundum esse et fieri proportionantur loco: ergo secundum esse et fieri referuntur ad locum.

2. Adhuc, Augustinus in libro de Ecclesiasticis dogmatibus: "Ex eo corporeo dicimus intellectuales naturas, quod loco circumscriptum. Et ex hoc sequitur idem quod prius.


4. Adhuc, Bernardus, ibidem, "Inferior superioque spiritus propriis corporibus egent, sed tamen quibus juvent, non etiam juventur. Et ex hoc sequitur idem quod prius.


Solutio. Dicendum ad hoc, quod multiplicantur aliquid esse in loco, sicut per se, et per consequens, et per accidentem.

Per se non est in loco, sicut dicit Anselmus in Monologio 4 nisi quod sequitur leges loci. Et hoc dupliciter. Locus enim accipitur ut est quantitas mathematica. Et accipitur ut est principium corporis mobilis, et sic accipitur physice. Primo modo eadem est distantia loci et locati: et sic lex loci est, quod partes loci et locati ad unum communem terminum copulantur: et ille communis terminus accipitur intus et extra. Intus communis terminus loci et locati, est centrum loci et locati. Extra terminus communis est superficies interior corporis undique circumstantis et undique contingenti locatum. Et sic distantia loci et locati una est numero, quae secundum esse est in quantitate locati, secundum terminum autem est in superficie interior locantis corporis, quae undique continet et contingit superficiem exterior locati: et sic et locus datur mathematicis et non tantum naturalibus: et sic dicit Aristoteles contra Xuthum, quod nihil est vacuum: eo quod non est alia distantia secundum esse loci et locati: hoc enim quia putabat Xuthus, dixit esse vacuum, deceptus in hoc, quod creditit aliam esse distantiam loci et locati, dicens distantiam loci esse quae est in quantitate capacitatis loci, et aliam quae est in quantitate corporis locati. Secundum autem quod locus est principium physicum corporis mobilis, in loco est per se, quod sequitur leges loci physici, quae sunt contentivum, terminativum, esse circumscriptivum, salvativum ad ipsum, et ad ipsum esse motum naturalis: et hoc modo locus proprius est physici corporis in quo generatur, in quo salvatur, ad quem dependet secundum esse, et extra quem corrupitur, ad quem movetur, a quo continetur formalia continentia, sicut levia generantur et moventur sursum, et salvantur gravia deorsum, et sic de aliis: secundum enim quod aliqua accipiant de forma corporis existentis

1 Psal. xxxv, 6.
2 S. ANSELMUS, In Monologio, cap. 22.
3 ARISTOTELES, In IV Physicorum, text. 79.
His ita notatis, facile est respondere objectis.

Ad primum ergo dicendum, quod Magister non tangit modos quibus aliquid est in loco, nisi per se, et per consequens.

Et ad objectum dicendum, quod objectio illa non probat, quod Angelus non est localis loco corporali definiens et claudente locatum, sed quod non est localis, ita quod sequatur leges loci corporalis sive mathematicae sive physice dicti.

Ad aliud dicendum, quod locus ut forma vel ut actum habens formam, est locus physicus, qui non refertur ad alia nisi quae sequuntur leges loci physici. Et si inleratur, non est in loco physico, ergo non est in loco, incidit fallacia consequens.

Ad aliud dicendum, quod propriissimum est dictum Damasceni, quia per principia intellectualia quibus aliquid definitur, de necessitate intelligitur in loco esse claudente se, ita quod nihil sui extra ipsum sit. Et in idem redit dictum Magistri, licet non ita proprie expresserit.

Ad aliud dicendum, quod Commentator distinguit locum et locatum secundum leges loci physici: sic enim celum secundum se totum non est locatum, sed locus. Sed secundum leges loci mathematici in loco est aliquid dupliciter, scilicet quod continetur et clauditur ab extrinseco, cujus quantitas sive distantia cum ipsa sive distantia ipsius ad unum communem terminum copulatur: et sic inferiores sphææ omnes in loco sunt. Dicitur etiam esse in loco sic, quod differentiam habet in situ vel in ubi secundum locum: et sic etiam suprema sphæra in loco est: quia, sicut dicit Aristoteles in IV Physicorum, secundum formam secundum quam movetur sive secundum formas in quibus descendit et ascendit ad supremum et a supremo, secundum ubi diversitatem facit situs. Nullo istorum modorum potest Angelo esse locus. Quia secundum ubi diversitatem in situ non facit, nec legibus phy-
sici loci vel mathematici refertur ad aliju.

**Ad 5.**

Ad aliud dicendum, quod Aristoteles non loquitur nisi de his quae referuntur ad locum secundum leges loci physici. Et bene conceditur, quod Angelus hoc modo non est localis, nec in loco: sed ex hoc non sequitur, quod nullo modo sit in loco, ut prius dictum est.

**Ad 6.**

Ad aliud dicendum, quod spiritus angelicus maxime sic non implet locum ut obustum alteri corpori vel alii, quin secum sit in eodem loco: sic enim non implet locum nisi quod distantiam facit in loco: Angelus autem non est in loco nisi definitio et intelligibiliter, ut dictum est.

**Per idem** patet solutio ad sequens.

Et ad id quod infertur ulterius, dicendum quod non sequitur: quia non uno modo dicitur aliquid locale, sed pluribus, ut dictum est: et consequentia argumenti peccat secundum consequens.

**Ad 8.**

Ad aliud dicendum, quod Magister non intendit dare omnes modos quibus aliquid est in loco, sed tantum illos qui opponuntur ad modum illum quo Deus est in loco, ita quod sequatur ex ipso modo locatum esse hic et non alibi et non ubique, et in hoc et non in omnibus: et hoc satis sufficienter ostendit.

**Ad 9.**

Ad hoc autem quod Augustinus dicit, animam esse in corpore, et in toto totam, et in qualibet parte totam, dicendum quod Augustinus inducit hoc pro similis ad probandum Deum esse ubique: et hoc competit animae in quantum est motor corporis: motor enim in una parte consistens, movet totum, sicut nauta in puppi situs per unam partem adhaerentem navi, sciiscet gubernaculum, totam movet navim. Et hoc modo anima comparata ad corpus ut motor, ut dicit Aristoteles in libro de *Principiis motuum animalium*, sita est in corde, et per cor movet totum corpus. Distributa vero per potentias, prout anima, ut dicit Boetius, est totum potestativum sive virtuale quod simile est toti integrali, non est in toto tota, sed secundum unam potentiam in uno organo, et secundum aliam in alio. Sed tertiam comparationem habet anima ad corpus secundum quod est endelechia sive perfectio corporis secundum vivere et vitae actus, secundum quod dicit Aristoteles in secundo de *Animia*, quod anima est principium et causa vitae corporis organici physici potentiam vitae habentis. Sic enim essentia actus est animae vita quam influit corpori, quem in nihil exercet nisi sit in ec essentialiter, praesentialiter, et potentialiter: et cum sit simplicis substantiae, in nullo est essentialiter, potentialiter, et praesentialiter, nisi tota sit in eo: et sic verum est quod dicit Augustinus, quod est in toto corpus tota, et in qualibet parte tota: sed non localiter est in eo, sed definitio, ut dictum est.

**Ad aliud** dicendum, quod de modis quibus aliquid est in loco, non intendit Magister, sed de his de quibus dictum est.

**Ad 10.**

Quod ulterius quaeritur, dicendum quod Angelus secundum esse et fieri ad nullum locum penitus dependet, sed super omnem locum corporalem est: et si namquam fuisse locum corporalis, nec esset, nec futurus esset, adhuc a largitate bonitatis divini Angelus producteretur in esse: secundum vicarii sibi assistriec, constat quod nullum exigit locum ad hoc quod sit, sed secundum vicem ministratricem ad unum locum plus refertur quam ad aium, ad eum scilicet in quo secundum dispensationem divinam congruentias operatut.

**Ad objectum** dicendum, quod secundum esse, fieri, et naturam non refertur ad aliquem locum sicut ad principium fieri et esse, sed secundum opus quod ministrando perficit, plus refertur ad unum locum quam ad aium: sed hoc est secundum congruentiam ejus circa quod operatur, et non secundum congruentiam operantis, qui ex se indiffe-
renter operando se habet ad omnem locum.

Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod Angelus secundum esse et fieri non dependet ad aliquem locum corporalem, sed ad locum spirituali quem Deus est, ut dicit Beda 1, quod «Deus est locus Angelorum, intra quem current quocumque mittuntur: et missi ad exteriora, propter hoc ab intimis non receunt.» Sed quantum ad congruentiam operis secundum vim ministralicum ex dispensatione Dei magis referuntur ad unum locum, quam ad alium, secundum quod congruit operi eorum: sicut circa tribulatos operantes, ut circa Tobiam, congruit locus tribulatorum: secundum vim assistricem operantur, hoc est, secundum contemplationem, congruit locus luminis: quia lucem corporale congruit lumine intellectuali: et sic referuntur ad cœlum empyreum, quod totum est luminosum, ut dicit Glossa super Genesim, quod statum ut factum est, Angelis est repleatum: quia substantia luminosa lumine intellectuali congruit magis luminis corporali quod est cœlum empyreum, quam loco opaco quod est terra vel aliud elementum a se non lucens.

Ad sequens patet solutio per dicta: quia ad cœlum empyreum movetur secundum vim assistricem.

1 Ad sequens patet solutio per dicta: quia ad cœlum empyreum movetur secundum vim assistricem.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod Angelus secundum esse et fieri ad nullum locum referetur, nec secundum esse dependet ad aliquem locum corporalem: et quod ad hunc locum vel illum referatur, hoc est secundum vim et actum virtuæ assistricis vel ministralis, ut dictum est.

Ad aliud dicendum, quod Augustinus dicit circumscriptionem quamcumque definitionem vel terminacionem terminorum intra vel extra terminantium: et quodcumque ita circumscribitur, non re-
fertur ad locum sicut ad principium esse vel fieri, sed referetur ad locum sicut suo operi congruentem vel his circa quae operatur.

Ad aliud dicendum, quod est indigere ad esse, et est indigere ad ministerium operationis. Angelus corporeo solatio non indiget ad esse vel ad fieri, sed ad administrare: et tunc non indiget propere, sed propere eos quibus ministrat, ut scilicet sensibiliter experiantur, quod angelicae virtutes ministrant circa eos: et sic corporeo solatio non indiget pro- pere, sed propere aliud.

Ad aliud dicendum, quod corporeo solatio non indiget, sed propere aliud, ut dictum est.

Ad aliud dicendum, quod ut ex prædictis patet, Angelus bene utitur corpore, et est in loco secundum administrationem sibi congruentem, sed non secundum se.

Ad aliud dicendum, quod ad cœlum empyreum referuntur sicut ad locum contemplationi congruentem, quæ est opus Angelis secundum vim assistricem, ut dictum est.

MEMBRUM II.

Cui conveniat esse in loco?

Secundo quæritur, Cui conveniat esse in loco?

Et quia jam satis habitum est qualiter Angelus comparatur ad locum, et qualiter corpus comparatur ad locum, non restat quærendum nisi de tribus, scilicet primo, Uturum Angelus replet locum in quo est?

Et secundo, Uturum Angelus simul possit esse in pluribus locis?

Et tertio, Uturum possit esse simul ubi-
que et in omni loco? hoc enim quidam dixerunt.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS I.

Utrum Angelus impleat locum? 1

Primo ergo quaeritur, Si Angelus impleat locum?

Et videtur, quod non.

1. Id enim implet cujus pars partis loci commensuratur, et alia pars alii partis, et sic de alius, donec de capacitae loci nihil remaneat quod aliquam partem locati non contineat. Angelus autem non sic habet partem et partem ut aliquid impleat. Ergo Angelus non implet locum.


4. Adhuc, Quod plenum est, proprium signum habet quod non potest aliquid recipere. Bernardus: «Non est quo se ingerat vanitas, ubi totum replevit charitas.» Sed sicut paulo ante habitum est, nullus Angelus sic implet locum, quod eo existente in loco minus capiat de corporibus et aliis spiritibus. Ergo videtur, quod Angelus non replet locum.

IN CONTRARIVM est quod dicitur Gene- sis, 1, 1, super illud: In principio creavit Deus caelum et terram: ibi Beda in Glossa et Strabos in alia Glossa dicunt, quod per caelum intelligitur caelum empyreum, quod statim ut est factum, sanctis Angelis est repletum. Ergo videtur, cum caelum empyreum sit locus Angelorum, quod Angelus implet locum.

SOLUTIO. Dicendum, quod ad hoc quod Angelus implet locum suo modo quo localis esse dicitur, scilicet intelligibiler per definitionem in loco: ita implet quod plures in eodem loco esse non possunt, non propter loci repletionem quantitativam, sed propter operationum confusionem que esset si plures essent in loco uno. Soli enim spiritui increato convenit sic in ali loco esse, quod distincta remanente operationes ejus ab operibus ejus in quo est. Et hujus causa est quae ponitur in libro de Causis, scilicet quod primum regit res omnes alias, ita quod non commiscetur eis. Unde substantia primit licet illabatur omnibus,
ut dicit Beda 1, tam spiritualibus, quam corporalibus creaturis: tamen operaciones sua manent distinctae in omnibus et inconfusae. Angelus autem non est substantia quae illabatur rebus, sed per se distinctus manet in loco quo definitur. Unde si ponatur alius Angelus in eodem loco esse, et circa idem operandi, purgando, illuminando, et perficiendo, de necessitate sequetur confusae esse operationes utriusque: non enim unus operatur in alio: eo quod non illabitur in alium, ut dicit Beda, quia una operatio utriusque, sicut est Dei et liberis arbitrii, ut sicut inconfusa sit operatio: sed remanet distinctus unus ab alio, et operationum distinctorium distinctae sunt operationes: et sic duorum operandum uno modo et circiter idem operandium et ad eumdem effectum, per hoc quod circa idem sunt, operationes erunt confusae.

Preterea, Cum unus sufficiat, alter superfluus: et cum superfluum non sit in operibus naturae, nec esset possit, quia dicit Aristoteles in tertio de Anima, quod «natura nec abundat superfluos, nec deficit in necessariis: » et coordinatoria sunt opera Dei quam naturae: non possunt esse duo spiritus creati in uno loco: eo quod alter superfluus.

1. Unde dicitur est ad primum, quod bene conceditur, quod hoc modo non implet locum: talis eum impletio corporis est: et Angelus non est corpus.


1 Venerabilis Beda, Super illud Actuum, v, 3: Cur tentavit, alias implevit, Satanas cor

tuum?
exercet circa homines, sicut dicitur, Deuter. xxxii, 8, secundum aliam translationem: «Statuit terminos populorum juxta numerum Angelorum Dei».

Ad aliud dicendum, quod hoc est signum repletionis corporalis: jam enim dictum est, quod ad similitudinem talis plenitudinis Angelus non replet locum.

Ad id quod in contrarium objicitur, jam solutum est: dictum enim est qualiter Angelis impletum est celum empyreum

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS II.

Utrum Angelus simul possit esse in pluribus locis?

Consequenter quaeritur, Utrum Angelus simul possit esse in pluribus locis?

Et videtur, quod sic: quia

1. Nobilior est Angelus quam anima, et magis a corpore separatus: separatio autem in his qua separatur per intellectum, causa est equaliter se habendi ad plura, ut patet in universalis. Si ergo anima potest esse in pluribus locis et in omnibus in corpore suo, multo magis videtur Angelus posse esse in pluribus locis.


3. Si forte dicit aliquid, quod anima sit in qualibet pater corporis tota, tamen non habet comparationem ad locum nisi per corpus: eadem autem est comparatio totius corporis et partis: quia pars non locatur nisi in toto: et sic sicut corpus non comparatur nisi ad unum locum, ita nec anima qua tota est in toto corpore, sed per potentias distributa est in partibus corporis, sicut corpus totum in toto loco est, per partes autem distributum est in partibus loci. Contra: Angelus non sic comparatur ad locum ut anima ad corpus: sed comparatur ad locum definitivum, sicut dictum est. Et de hoc dicit Damascenus, quod «ibi intelligitur esse ubi operatur.» Sed in pluribus locis operatur simul. Ergo in pluribus locis est simul. Probario minoris. Gregorius in homilia sua super illud Matthaei, xviii, 10: Angelorum, qui in calis semper vident faciem Patris mei qui in calis est, dicit quod «cum Angeli ad exteriora mittuntur, sic implent officia circa nos, quod tamen ab intimis non recedunt.» Ergo simul sunt circa nos, et in intimis caeli empyreii: ergo simul sunt in pluribus locis.


3. Si forte dicit aliquid, quod dicit se in conspectu Dei adstare, propter contemplationem facie ad faciem quam ubique habere poterat: et non dicit hoc propter locum contemplationis qui in caelo est, ubi Deus sine medio faciem contemplantibus exhibet: et ideo non sequitur, quod simul fuerit cum Tobia et in caelo, sed quod simul ministraverit

1 Vulgata habet, Deuter. xxxii, 8: Constituit terminos populum et juxta numerum filiorum Israel.

citra Tobiam, et contemplatus sit, ita
selicet quod in facie Dei contemplatus sit
qua et quo ministrando circa Tobiam
facere debuit. Hoc non videtur compe-
tere verbis Evangelii Matthæi, xvii, 10.
Ibi enim sic dicitur: Angeli eorum in
cælis semper vident faciem Patris mei
qui in cælis est. Quæ constructio alter
formari non potest, nisi hæc determina-
tio, in cælis, referatur ad hoc quod di-
citur, Angeli eorum, per subintellectum
participium, existentes: ut sit sensus,
Angeli eorum existentes in cælis semper
vident, etc.: ergo relinquitur, quod An-
gelus ministrans circa parvulos et humi-
les, est et cum parvulis et in cælis, et sic
simul in pluribus locis.

6. Adhuc, Quod unum est per defini-
tionem essentiale, infra limites essen-
tiae sua continentur, et tamen ad plura
refertur secundum esse, sicut species et
genus; sed minus contrahit locus quam
individuans sive determinans secundum
esse: ergo videtur, quod multo magis
quod unum est simplex, ad plura potest
comparari secundum locum ut simul sit
in pluribus locis; Angelus ergo potest
esse simul in pluribus locis.

7. Adhuc, Genes. xix, 1 et seq., missus
est Angelus ad subversionem Pentapol-
is: et subversionem illam fecit in quin-
que urbibus, et in qualibet parte quinque
urbium simul: et sic fuit simul in plu-
ribus locis.

8. Si quis dicit, quod plures Angeli
 fuerunt qui subverterunt Pentapolim, et
unus fuit in una parte, et alius in alia:
hoc non solvit: quia per unum Angelum
hoc fieri potuit: et sic unus Angelus si-
mul in pluribus locis esse potuit.

IN CONTRARIUM hujus est,

1. Quod in libro I de Fide orthodoza
dicit Damascenus, quod « cum sunt in
terra nobiscum, non sunt in cælo: et
cum sunt in cælo, non sunt in terra ».
Et hujus dicti causa nulla esse potuit, nisi
quod in pluribus locis simul esse non pos-
sunt. Ergo unus et idem Angelus numero
in pluribus locis simul esse non potest.

2. Adhuc, Isaïæ, vi, 6, dicitur: Volat-
vit ad me unus de Seraphim. Et innuit
littera, quod volavit de throno sive de
solio ad Isaïam, Frustra autem volasset,
si simul supra solium stare, et circa
Isaïam ministrare potuisset. Ergo simul
in duobus locis esse non potuit: et ideo
transire de loco ad locum necesse fuit.

3. Adhuc, Hoc idem habetur Daniel.
x, 12, ubi Angelus dicit se missum a
conspectu Dei ad instructionem Danieli.
Et subdit, 7, 20: Nunc revertar ut
prælier adversus principem Persarum.
Et subdit causam: Cum ego egrederer,
apparuit princeps Grecomorum veniens.
Ingressus autem et egressus et reversio
motus sunt mutantis locum: quod incas-
sum esset, si in uno existens cuncta per-
spiceris posset, vel sim in pluribus locis
simul esset vel esse. posset. Non ergo
potest esse in pluribus locis.

SOLUTIO. Dicendum, quod non potest
intelligi quomodo Angelus indivisibilis
secundum substantiam, secundum esse
et substantiam simul sit in pluribus lo-
cis. Sicut enim habitum est ab Augusti-
ño, definitio in esse et substantia causa
localitatis est: et si termini definientes
sunt simplices totum intra se continent-
es et esse et substantiam, tali definitio
circumscriptae intellectualiter esse et
substantiam, causa est localitatis defin-
itiva. Si autem fines et termini esse et
substantiae sunt non simplices, sed quan-
titativi, sicut linea et superficies, talis
definitio causa est localitatis circumscrip-
tiva, quæ est localitas corporalis. Et di-
cit Aristoteles in multis locis, quod qua-
cumque dividuntur loco, dividuntur sub-
jecto: et non potest intelligi, quod divi-
sum loco, idem sit subjecto: eo quod
termini intra se continentess totum esse
et substantiam, non possunt esse diversi
in una ratione terminorum sumpti. Unde

1 S. J. DAMASCENUS, Lib. I de Fide orthodoza, cap. 16.
si totum esse et substantia est intra terminos tales, nihil de esse et substantia potest esse extra: sequeretur enim, quod si simul in pluribus locis esse posset, quod totum esset intra, et totum esset extra: et sic contradictoria verificarentur de eodem simul, scilicet totum esse intra, et non esse intra : et totum esse extra, et non esse extra : quia intra et extra dicunt differentias situs et ubi oppositas circa idem locatum, et ideo mutuo se expellunt ab eodem susceptible.

Et si aliquis instet de corpore Domini, quod est in pluribus locis simul. Non valet: hoc enim miraculosum est: et hoc non habet in quantum est corpus, sed in quantum divinum: nec habet hoc secundum idem, quinimo secundum quod est corpus figura et lineamentis determinatum, non refertur nisi ad unum locum: sic enim in coelo est apud Patrem. In quantum autem est cibus spiritualis in sacramento sumptus, ex forma sacramento et omnipotentia Dei, per quam fit translatio panis et vini in corpus Christi, habet quod est in pluribus locis unum et idem existens.

Ad primum ergo dicendum, quod anima non comparatur sic ad corpus sicut ad locatum, sed potius (ut paulo ante dictum est) ut perfectio ad perfectum. Angelus autem ad locum comparatur ut congruentem ministerio, vel contemplationi.

Et quod dictur de abstractione et separatione, nihil valet. Angelus enim dictur esse separatus a materialibus secundum esse: universale autem per intellectum separatum est ab hoc et illo: cum tamen esse non habeat nisi in hoc et in illo: universale enim est essentialis vel accidentalis simul etidud particulare: et quando secundum se accipitur, secundum rationem et intellectum dictur esse separatum et abstractum.

Ad aliud dicendum, quod licet Avi-

cenna et alii dicant hoc modo, non tamen accipiant Angelum in intentione qua accipit eum sacra Scriptura. Dictum enim Angelum esse nuntium intelligentiae decimi ordinis, qui operatur in sphæra activorum et passivorum, et illustrat super animas nostras, et informat ab intelligentiis que sunt motores orbium superiorm. Unde tot dicunt esse intelligentias, quod sunt motus orbium: et Angelos illarum dicunt esse effectus, inferioribus nuntiantes virtuteum earum. Quod duobus modis dicunt fieri, scilicet per experimentum, et per responsum. Per experimentum, sicut dicit Rabbi Moyses tractans illud Genesis, xxxvii, 16: Dimitte me ut coeam tecum: quod quando dixit hoc Judas, tetigit eum Angelus concupiscentia. Per responsum dupliciter, scilicet prophetale, vel divinum. Prophetale, sicut quando per hominem factum est prænuntiantem, qui revelatio nem accepit, sicut idem Rabbi Moyses dicit, quod Judicum, xxi, 3 et seq., Angelus qui missus est ad Manue, homo bonus fuit, et non spiritus. Per divinum, sicut fit in visione somniali, quæ est oraculum, sicut dicitur in Commento super Somnium Scipionis. Omnis enim isti conveniunt in hoc, quod dicunt intelligentiam immobilem esse secundum locum, sed ubique esse et semper secundum inflammantum luminis et virtutis. Et quia non loquentur de Angelis sicut sacra Scriptura loquitur, non est curandum dictum eorum.

Ad aliud dicendum, quod non sic comparatur Angelus ad locum sicut anima ad corpus, ut dictum est in objectione.

Et ad dictum Gregorii dicendum, quod intimum non dicitur intimum cueli empyrei, sive locus in coelo empyreo: sed intimum dicitur intimum Dei, qui ubique est, in cujus intimis sunt, qui eum facie ad faciem contemplatur: in exteriori-

IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XVIII, QUÆST. 73. 761

bus autem sunt, qui vident eum per speciem et in zeugmate: 

Ad dictum Raphaelis Tobiae, Tob. xii, 15, eodem modo dicendum est. In conspectu enim Dei adstare non est in coelo sempere esse, sed in præsentia contemplationis. Unde et Elias, 1 III. Reg. xvii, 1: Vivit Dominus Deus Israel, in egressu conspectu usto: cum tamen tune non staret in coelo, sed in terra.

Ad in quo objectitur contra hoc de Evangelio, dicendum quod in coelis dicuntur esse Angeli per contemplationem coelestem et non semper ut in loco, sicut, II ad Corinth. xii, 2, dictur, quod Paulus raptus est usque ad tertium caelum. Quod exponens Augustinus dicit, quod «raptus est in visionem intellecualen, quæ coelum tertium est.» Visio enim corporalis sive sensibilis, in qua celantur coelestia, primum coelum est. Et visio imaginaria, in qua eodem modo celantur coelestia, secundum coelum est. Et visio intellectualis, in qua fulgent coelestia per speciem, tertium coelum est, ut dicit Augustinus super Genesim ad litteram 1. Et sensus litterarum Evangelii est isto: Angeli eorum in coelo existentes per visionem intellectualen, semper vident, etc.

Ad alium jam patet solutio. Genus enim et species non comparantur ad plura ut ad loca, sed ad plura ut ad particularia in quibus habent esse et in quibus non distinguuntur nisi secundum rationem, sed idem manent secundum totum in quolibet illorum: et talis non est comparatio locati ad locum.

Ad alia dicendum, quod si unus Angelus subvertit Pentapolis, ille non potuit esse in omnibus civitatis simul, et in omnibus partibus terræ Pentapolis secundum presentiam et continentiam essentialem, sed secundum virtutis ex-
tensionem. Angeli enim quando ad ministerium mittuntur, in obedientiam accipiunt totam materiam corporum circa quae ministrant: et tota obedit eis ad nutum, sicut dicit Avicenna, quod omni motori naturali materia sui mobilis obediat ad nutum, et movetur per appetitum naturalem vel animalem ad formam quam concipit motor, sicut patet in anima et corpore: quicumque enim formam delectationis vel tristitiae concipit anima, statim ad illam movetur corpus, nisi valde dispositum sit in contrarium, sicut patet in imaginatione venereorum, ad quam statim movetur corpus, et imaginatione terribilium, ad quam statim remit corpus et sentit horribilationem. Unde etiam dicit Avicenna, quod quandam leprosi effiecti sunt ex multa cogitatione de lepra. Et sic non oportet, quod Angelus omni loco sit præsens, nisi per extensionem virtutis, et non per præsentiam essentialem. Et de hoc antiqui theologi, Praepositus et quidam alii, dederunt exemplum, quod adamas movet ferrum per extensionem virtutis ad ipsum, etiam quando non tangit ipsum per substantiam. Et si talem virtutem habet corpus, multo magis spiritus aliquis.

Tria que in contrarium adducuntur, Ad object. liquide probant veritatem: et ideo concedenda sunt.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS III.

Utrum Angelus in eodem tempore possit esse ubique et in omni loco?

Consequenter quæritur, Utrum simul

1 S. Augustinus, Lib. XII super Genesim ad litteram.
2 Cf. Opp. R. Alberti. Comment. in IV Senten-
possit esse ubique et in omni loco Angelus? 
Et videtur, quod sic. 
1. Isaac enim dicit, quod intelligentia est ubique. Et hoc est ideo, quia secundum Philosophos intelligentia est substantia incorpora ad orbem determinata, omnia quae subjecta sunt illi orbi, lumine sue cognitionis perlustrans, et virtute operativa penetrans. Et si est ubi operatur, ut dicit Damascenus, tune ubique est, hoc est, in omnibus quae subjecta sunt suo orbi. Et cum intelligentia primi orbis subjectum sibi habeat omnem locum corporeum, intelligentia illa erit ubique. Dicunt tamen Magistri antiqui, quod aliquis Angelus ministrae potest Deo in motu primi orbis. Ergo ille Angelus eadem ratione erit ubique per essentiam, virtutem, et operationem.

2. Adhuc, Quod ex se non determinat aliquem locum, aequaliter se habet ad omnem locum: eadem ergo ratione quae est in uno loco, est in omni: sed constat, quod est in uno: ergo est in omni, et per eadem rationem.

Sed contra. In CONTRARIUM hujus est, quod 
1. Illud quod est in omni loco, impossibile est moveri de loco ad locum: eo quod omnis motus localis transitus est de loco ad locum, et transire de loco ad locum non potest quod est ubique.
2. Adhuc, Habitum est in praecedentibus, quod Augustinus dicit, quod primum est divinitatis esse ubique: et quod primum est alicuius, illi soli convenit; ergo soli divinitati convenit esse ubique: non ergo Angelo.
3. Adhuc, Illud solum est ubique, quod extensam praeuentiam, essentiam, et potentiam, sive virtutem habet in omnia loca, et in omnibus quae in locis sunt, ut in praehabitis probatum est. Nihil definitum per terminos essentiales intra quos totum esse et substantia continentur, extensam habet essentiam ad aliquid extra se. Ergo nihil definitum per terminos essentiales, est ubique. Angelus est quid definitum per terminos essentiales Ergo Angelus non potest esse ubique.

Solutio. Dicendum, quod meo judicio non est intelligible, quod aliquid definitum sit ubique vel in pluribus locis: et hoc est propter oppositos intellectus, qui sunt essentiales, definiti, et existentes in pluribus locis vel ubique. Intellectus enim ejus quod est esse ubique, est intellectus ejus quod habet extensam praeientiam, essentiam, potentiam in omne quod est. Intellectus autem definiti est comprehensio totius esse, totius substantiae, totius praevertae, totius potentiae essentialis intra terminos definitionis ejus. Comprehensio enim secundum intellectum nihil aliud est nisi contractus intellectus super terminos rei. Et idem dicit Augustinus in libro de Videndo Deum ad Paulinam, quod cognoscere Deum possimus, sive per intellectum videre, comprehendere vero minime: eo quod nullos habet terminos definientes, intra quos esse suum totum et substantia continentur, et ideo solus est incomprehensible et immensus tempore, loco, et intellectu. Et idem dicit Aristoteles contra Platonem loquens, quod infinitum intellectu non contingit per transire: et est in principio de Anima: quia infinitum non habet terminos intra quos esse suum et quidditas continentur: quia si tales haberet terminos, non esset infinitum, sed finitum, et comprehenderetur comprehensione terminorum.

Et ex his patet, quod finitum essentiae, praesentiae, et potentiae suae essentiales nihil habet extra se: et ideo intellectui ejus repugnat ad esse ubique vel in pluribus locis. Omne enim cujus esse intra terminos ejus est constitutum, circumstatur et circumponitur aliis in quae esse suum non extenditur. Dicit autem Damascenus, quod « locus est terminus cir-
cumstantis definitive vel circumscriptive: et sic per hoc quod aliquid est definitum in se, de necessitate efficitur locale in loco uno totum contentum et clausum.

M 1. Ad 1 quod obiectur primo in contrario, dicendum quod frivola est objectio: nullus enim unquam Philosophus dixit, quod intelligentia essentialiter esset ubique et praesentialiter: sed probat Aristoteles in fine VIII Physicorum per passions motus circularis finiti et infiniti motoris, quod motor sphaeræ celestis nec finitus, nec infinitus est, sed indivisibilis et imparabilis, nullam habens magnitudinem penitus. Unde quaerit Avicenna in sua sufficientia de coelo et mundo, utrum motor orbis praesideat orbis loco stellæ vel in centro orbis, a quo quás lineas quasdam luminis et virtutis emissas ad circumferentiam quibus volvat orbem, vel sit in aliqua parte circumferentiae? Et determinat, quod est in parte orbis qua dicitur dextra: quæ licet figura in coelo non distinguatur, tamen distinguetur virtute: dextra enim, ut in secundo Caeli et Mundi dicit Aristoteles, dicit unde motus: sinistrum autem per quod virtute deficiente in ipso fit regratio ad dextrum, in quo virtus est motiva. Et quando dicit intelligentiam esse ubique et semper, non intelligunt simplusciter ubique, sed ubique quantum ad subjecta sui orbis, in quibus omnibus apparent effectus sui luminis et sua virtutis, etiam absque hoc quod essentialiter, praeessentialiter, et potentialiter essentiali extensione extendatur in omnia: virtute enim extendi potest in nulla, sicut ante habitum est, sed essentia non.

Ad 2. Ad Aliud dicendum, quod Angelus ex se, hoc est, ex natura sua, non sibi determinat aliquem locum corporeum in quo vel sit, vel fiat, vel salvetur: sed ex congruentia virtutis assistricis et ministriaricis determinat sibi locum, vel coelum empyreum, vel alium ad quem mittitur ut in illo operetur: sed ex na-

ura qua spiritus est et separatus a corpore, nullum locum corporeum sibi determinat: sed ex definita suo substantia, ut dictum est, localis efficitur: sed ex hoc sequitur, quod non sit ubique, nec in pluribus.

ILLA quae in contrario sunt, proce-Ad object. dunt.

MEMBRUM III.

Secundum quam diversitatem conventiat corpori esse in loco et spiritui?

Ex istus autem sic determinatis patet solutio ad hoc quod queri posset, Secundum quam diversitatem conventiat corpori esse in loco et spiritui?

Spiritum enim est in loco definitive, corpus autem circumscriptive, Deus autem quia nec finitus est terminis essentialibus, nec circumscriptus terminis quantitativis, ideo in nullo loco uno est, ita quod non sit extra ipsum: sed, sicut dicit Gregorius, »intra omnia est non inclusus, extra omnia non exclusus, ultra omnia non elatus, sub omnibus non depressus.«

MEMBRUM IV.

Utrum spiritus creatus possit esse sine loco?

Ex dictis etiam patet, quod quarto quærendum fuit, Utrum spiritus creatus possit esse sine loco?

Probatum est enim, quod ex hoc ipso quod definitæ substantiæ est, localis est:
et quod plures spiritus vel plura corpora non possunt esse in uno loco, propter confusionem operationum.

Utrum autem plura corpora possint esse in eodem loco, ad philosophiam naturalis pertinet, et non ad theologum. In IV enim Sufficiens Avicennæ demonstrativae probatum est, quod si plura corpora sunt in uno loco, plura corpora erunt unum corpus, quod est impossibile. Et causa quæ medium est hujus demonstrationis, est quæ ponitur ab Aristotele in IV Physicorum, hæc scilicet, quod una numero est distantiæ loci et locati. Quidam tamen contradicunt: sed dictum eorum in nullo curandum est: quia, sicut dicit Apostolus, Il ad Thym. 11, 7, non intelligunt quæ dicunt, nec de quibus affirmant, semper discentes, et numquam ad scientiam veritatis pervenientes.

QUÆSTIO LXXIV.

De motu creaturarë spiritualis per tempus et locum.

Deinde quàeritur, Qualiter Deus existens in omnibus, creaturam corporalem mutat per tempus et locum, creaturam vero spiritualis per tempus tantum?


Ubi duo oportet quæri, scilicet quid sit moveri spiritualis creaturam per tempus?

Et, Utrum Angelus movetur per tempus tantum, vel per tempus et locum?

MEMBRUM I.

Quid sit moveri spiritualis creaturam per tempus?

Primo ergo quàeritur, Quid sit moveri per tempus?

1. Et dicit Magister, quod mutari per tempus est variari secundum qualitates interiores vel exterioria, quæ sunt in ipsa re quæ mutatur: ut quando suscipit vicissitudinem gaudii, doloris, scientiæ, oblivionis, vel variationem formæ, sive alicujus qualitatis exterioris.

2. Adhuc, Magister, ibidem: « Hæc enim mutatio quæ fit secundum tempus, variatio est qualitatum, quæ fit in corporali vel spirituali creatura: et ideo vocatur tempus. »

Hoc autem non videtur esse verum:
1. Tempus enim numerus motus est per prius et posterius, ut dicit Aristoteles in IV Physicorum. Ergo tempus non est nisi ejus quod secundum suam naturam subjicitur motui: secundum suam naturam non subjicitur motui nisi quantum, ut dicit Aristoteles: ergo per tempus non mutatur nisi quantum. Nulla spiritualis creatura est quanta: ergo nulla spiritualis creatura mutatur per tempus: falsum ergo est, quod Deus movet spiritualem creaturam per tempus.

2. Adhuc, Dionysius in libro de Divinis nominibus: » Tempus est quod in generatione et corruptione metitur. » Angelica natura et spiritualis creatura, de se nec generabilis, nec corruptibilis est. Ergo per tempus non mutatur.

3. Adhuc, Tempus non est aliquorum nisi eorum quae secundum causam ad motum pri mi mobiliis referuntur. Angelica natura secundum vicissitudines gaudii, et doloris, scientiae, et oblivionis ad motum primi mobiles ut ad causam non refertur. Ergo per tempus non mutatur.

4. Adhuc, Tempus non est nisi ubi est prius et posterius: prius et posterius non est, ut dicit Aristoteles in VI Physicorum, nisi ubi in spatio est ante et post: et in eo quod movetur, partim in eo quod est ante, et partim in eo quod est post: hoc autem angelicae naturae sive spirituali conveniere non potest, eo quod simplex est et impartibilis: ergo spiritualis sive angelica natura, qua sola pure spiritualis est inter creaturas, per tempus non mutatur.

In contrarium hujus est quod dicit Augustinus in libro VIII super Genesim ad litteram: » Deus, inquit, omnipotens incommutabilis eternitate, voluntate, veritate semper idem, movet per tempus spiritualiter creaturam: movet et per tempus et locum creaturam corporalem, ut eo motu naturas quas coindit, administret. »

Solutio. Dicendum, quod creatura spiritualis movetur per tempus et mutatur, ut dicit Augustinus, et Boetius in III de Consolatione philosophiae:

Immutus stabilisque manens das cuncta moveri.

Omnis enim motus, ut dicit Aristoteles, est ab immobili primo: et cum esse secundum nullo modo perfectur nisi per motum ad primum, necesse est omne secundum esse mobile: et cum motus sit actus mobilis secundum quod mobile, erit actus mobilis imperfecti exuntis de imperfectione potentiae ad actum in tempore continuo, non subito. Et ideo dicit Avicenna in Sufficiencia, quod motus est exitus de potentia ad actum in tempore continuo, non subito. Quia enim illud quod exit de potentia ad actum continuo exitu, partim est in potenti, et partim in actu, necesse est omne quod movetur, in tempore moveri. In tali enim transitu est prius et posterius, quae motum faciunt divisibilem, et partes per quas dividitur, continuas esse ad nunc ad quod continuatur prius et terminatur, et quo incipit posterius et continuatio ipsius, et sic nunc medium est in racione finis et principii et in ratione continuantis. Et dicit Boetius in libro V de Consolatione philosophiae, quod quidquid tali motu accipitur, quod hoc in uno indivisibili nunc non possidetur: et sic æternum et immobile esse non potest. Et haec est vera causa ejus quod dicit Damascenus in libro II de Fide orthodoxa, quod « omne creabile vertibile est, vel secundum substantiam, vel secun-

1 S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 12.
Ad primo ergo dicendum, quod versus est quod dicit Magister. Motus enim talis, ut dicit Commentator super tertium Physicorum, est forma post formam, vel ubi post ubi. Forma autem post formam non est nisi vicissitudine formae, et ubi post ubi non est nisi vicissitudine ubi: et sic viscissitudem in talibus sustinere, est mutari per tempus.

Ad secundum dicendum, quod dicit Magistri fundatur super hoc, quod tempus, ut dicunt Priscianus et Gilbertus, est mora. In mora autem id quod est ante, refertur ad post: et tenetur quasi unum cum altero vel ad minus unum ex altero: et ab hoc accipit nomen temporis. Omne enim quod talis mora est, in uno indivisibili stante esse suum non possidet, sed potius in uno indivisibili secundum esse vicissitudinaliter accipit illud.


Ad object. 2. Ad alium dicendum, quod Dionysius valde large accipit tempus, scilicet secundum quod refertur ad subjectum ejus primum, ut passio primi motus et mensura: et secundum quod per ipsum refertur ad alia quae causatur a primo motu, et sic tempus non est mensura nisi quorumdam corporalium, generabilium, et corruptibilium. Si autem tempus accipiatur pro profensione animae a primo in posterius et usque in ultimum, illud est vere tempus: quia dicit Augustinus in libro XI Confessionum, quod « longum praeteritum non est nisi longa memoria in praeteritum, et longum futurum non est nisi longa providentia in futuro. » Et in hoc concordat Aristoteles in IV Physicorum et Averroes ibidem in commento, quod tempus secundum suum esse principale est in anima. Et sic subsequens tempus proprius, hoc est, secundum proprium esse ipsius, tempus erit tam spiritualium quam corporalium, et tam corruptibilium quam incorruptibilium, quae tempora sunt: erit enim profension animae vel intellectus secundum moram extensitatis se a prima viscissitudine ad ultimum.

Ad alium dicendum, quod tempus Ad objec.
usualiter accepit et communiter, est eorum quae referuntur causaliter ad primum motum. Tempus autem accepit secundum proprium esse et primum quod habet in anima, est etiam aliorum, ut dicitum est: hoc enim tempus non habet continuationem a motu vel mobili, sed a profensione animae, sicut dictum est.

Ad alium dicendum, quod prius et Ad object
posterius dupliciter sunt, scilicet secundum divisionem quantitas molis, et de talibus loquitur Aristoteles. Et secundum divisionem quantitatis virtualis in esse, quod non totum simul in uno possidetur: et talis divisio competit angelicæ naturæ et spirituali.

In quod in contrarium objectitur, simpliciter concedendum est.

1 S. J. DAMASCENUS, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 7,

2 S. AUGUSTINUS, Lib. XI Confessionum, cap. 28.
MEMBRUM II.

Utrum Angelus moveatur per tempus tantum, vel per tempus et locum?

Secundo quaeritur, Utrum Angelus moveatur per tempus tantum, vel per tempus et locum?

Et circa hoc quaeruntur tria, scilicet an Angelus de loco ad locum moveatur? hoc enim quidam negabant.

Et secundo, Qualiter movetur per medium quod est inter terminum a quo et terminum ad quem?

Et tertio, utrum motus ejus sit in tempore vel in instanti?

Et haec quaeruntur de motu Angeli secundum se.

Post hoc autem quaerendum est de motu Angeli quem habet assumpto corpore: quo etiam Deus movet eum ut visibilis appareat hominibus.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS I.

Utrum Angelus de loco ad locum moveatur 1?

Primo ergo quaeritur, Utrum Angelus de loco ad locum moveatur?

Et de hoc sic dicit Magister in libro primo Sententiarum, distinct. XXXVII, cap. De mutatione vero loci, quod «sunt qui dicunt nullum spiritum alioqu« modo posse mutari loco, ab omni spi-« ritu locum universaliter removere vo-« lentes. »

Et horum rationes vel sunt vel esse possunt istae:

1. Omnis motus est propter indigentiam suiipsius, vel alterius: suiipsius, sicut quando id quod movetur, est im-« perfectum, et motus ejus est actus imper-« perfectus et imperfecti: alterius, ut quando id quod movetur, perfectum est in seipso perfectione ultima, sed tamen propter alterum movetur ut per ipsum perficiatur: sicut Aristoteles in II de Generatione et Corruptione dicit, quod causa continuae et iniquitae generationis et corruptionis est allatio solis in circulo obliquo, sive declivi, sive zodiaci: cum tamen sol sit in sse corpus perfectum. Angelus autem perfectione ultima perfectus est. Ergo videtur, quod propter nullam indigentiam possit moveri, quae in ipso sit.

2. Si dicatur, quod movetur propter indigentiam salutis hominum, quae reparatur per motum Angeli, sicut dicitur, ad Hebr. 1, 14: Omnes sunt administratores spiritus, in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capient salutis. Videtur hoc non esse verum: quod enim secundum se locale est non determinatum ad locum unum, sicut planta, sed æqualiter se habens ad loca diversa, illi quod sic mobile est, a natura datur motus processivus in loca diversa: et nisi daretur ei talis motus, imperfectum remaneret: et hoc est inconveniens: quia natura non deficit in necessariis, ut dicit Aristoteles in III de Anima. Ergo a simili quod definitiva se habet ad loca multa, propter seipsum et propter indigentiam proprior motum habebit processivum in diversa loca. Inde a destru-« ctione consequentis, si Angelus nullius rei habet indigentiam, propter quam ad diversa loca moveatur, videtur quod

Angelus secundum locum non movetur.

3. Si dicatur, quod Angelus movetur propter indigentiam propriam, non in qua sit, sed in qua fuit: movetur enim ut mereatur premium quod jam accepit in praeterito. Sicut est in militia. Milites enim in posteriori militia sepe merentur donativa quae ante acceperunt a principe. 

Contra: Nihil inordinatum est in operibus Dei: ordo autem rationis exigit, quod meritum sit ante premium: ergo hoc est in operibus divinis.

4. Adhuc, Videtur falsa suppositio. Si enim sufficiens demeritum fuit ad hoc quod damnarentur mali Angeli, quod versi fuerunt a Deo: tunc etiam sufficiens meritum fuit ad hoc quod in beatitudine confirmarentur boni Angeli, quod per charitatem conversi fuerunt ad Deum: et sic meritum praecedit praeium: falsa ergo est suppositio quae dicit, posteriori eor mereri praecedens praeium: et sic videtur, quod non movetur.

Sed contra.

In contrarium hujus est,


2. Adhuc, Ibidem inducit Ambrosium in libro de Trinitate sic dicentem: « Dixit Isaia, quia missus est ad me unus de Seraphin. » Et spiritus quidem sanctus dicitur missus, sed Seraphin ad unum, Spiritus vero ad omnes. Seraphin mittitur in ministerio, Spiritus operatur ministerium. Seraphin de loco ad locum transit, non enim complet omnia, sed ipse repletur a Spiritu. » Hic expressae dictur, quod Angelus de loco ad locum transit.

3. Adhuc, Positio illa falsa esse videtur, quod omnis motus sit propter indigentiam: glorificata enim corpora nullus rei habent indigentiam, et pro summa perfectione dotem accipient agilitatis, quae est potestia disposita et perfecta ad motum. Potentia autem quae est ad aliquid, in fine perfectionis non est, nisi quando est acta in illo ad quod est. Agilitas ergo in motu existens, perfectio est glorificati corporis: in motu non est propter indigentiam, sed potius in demonstrationem ultime perfectionis: et sic est suppositio falsa quae dicit omnem motum esse propter indigentiam: et sic instantia non valuit, quae intuit Angelum non posse moveri localiter, eo quod nullius rei haberet indigentiam.


1 Venerabilis Beda, Ad cap. i. Lucae.
3 Is. vi, 6: Et volavit ad me unus de Seraphim, etc.
Soluio. Omnino concedendum est secundum sacram Scripturam, quod Angelus secundum seipsum, hoc est, absque corporis assumptione, movetur et transitt de loco ad locum, sicut in secunda parte hujus disputationis probatum est.

Ad primum ergo dicendum, quod indigentia multiplicet dicitur, simpliciter scilicet, et respectu alterius quod simpliciter perfectissimum et in fine perfectionis est. Indigentia simpliciter est defectus alicujus pertinentis ad esse, vel ad bene esse, vel ad operationem secundum esse et bene esse: sicut artificem dici mus imperfectum, si manum non habeat, si scientia adeeicendi careat, si dolabrum vel securim non habeat. Manus enim pertinet ad esse, scientia ad artem quae principium est operis: quia dicit Aristoteles in VI Ethicorum, quod « ars est factivum principium in ratione. » Securus autem vel dolabra est instrumentum sine quo operari non potest. Et omnis motus talium ad aliquod istorum trium est actus imperfecti et propter indigentiam tollendam: quia dicit Aristoteles in III Physicorum, quod « perfectum est cui nihil deest. » Respective autem indigentia est dependentia omnis creaturae ad creatorem, sine quo nec esse, nec conservationem in esse, nec virtutem, nec operationem habet. Et sic omnis motus creaturae qui est secundum dependentiam et ordinem ad Deum, propter indigentiam est: et solum illud immovebile est, quod ad nihil dependet secundum indigentiam, et nullius egit. Primo ergo modo Angeli motus non est propter indigentiam, sed secundo modo. Dionysius enim dicit in libro de Divinis nominibus, quod « omnia desiderant summum bonum, et propter illud agunt quidquid agunt. »

Ad aliud dicendum, quod non est simile de animalibus quae moventur motu processivo, et de Angelo qui movetur ad loca diversa. Animalia enim ex indigentia propria dependent ad loca diversa: quia scilicet cibus eorum vel appetibilitia in locis sunt diversis: et ideo motus ad loca diversa, qui processivus vocatur, est de perfectione ipsorum. Sed Angelus ex se non dependent ad aliquem locum, sed ex congruentia operis virtutis contemplativae, vel virtutis ministraticis, ut in antehabitis dictum est: et ideo motus localis non est de perfectione ipsius, sed potius alterius circa quod operatur.

Ad aliud dicendum, quod in veritate illi qui dixerunt, quod Angelus meretur praemium prius acceptum, non satis hoc dixerunt perspecta ratione: sed verum est, quod motu et operatione licet non mereatur praemium substantiale, tamen talibus operationibus et motibus potest mereri praemium accidentale, quod est gaudium cordis de multis bonis operibus, et de profectu hominis ex ministerrio suo, quod se ita habet ad praemium substantiale, sicut aureola ad aurum: et propter hoc ministrat et movetur.

Ad aliud dicendum, quod per illud satis probatur, quod falsa est suppositio: sed ex hoc non sequitur, quod non posset moveri Angelus. Ad haec enim potest moveri propter praemium accidentale, quod continue acquiritur et accrescit in ipso usque ad diem judicii.

Duo quae in contrarium adducuntur, simpliciter concedenda sunt: haec enim directe continentur in sacra Scripturae canone, cujus, sicut dicit Augustinus in libro II super Genesim ad litteram, major est auctoritas quam omnis humani ingenii capacitas.

Ad aliud dicendum, quod cum dicitur, Omnis motus est propter indigentiam, duplex est locutio actuali duplicitate æquivocationis. Est enim indigentia ad esse perfectionis secundum esse et bene esse. Et est indigentia ad id quod acqui-

---

1 S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.
2 S. Augustinus, Lib. II super Genesim ad litteram, cap. 5.
ritur motu locali vel alteratione, quod pertinet ad ministerium. Propter indigentiam quidem ad esse vel ad bene esse secundum beatitudinem non movetur Angelus, sed propter indigentiam ejus quod acquiritur motu locali vel alterationis, quod pertinet ad operationem et ministerium, movetur Angelus et secundum locum et secundum alterationem: secundum locum enim acquirit ubi post ubi, quod magis competit ministerio et operationi quam aliud: in motu autem alterationis illuminationem post illuminationem regentem in operatione et ministerio. Dicit Averroes super tertium Physicorum, quod «motus localis est ubi post ubi, et motus alterationis forma post formam.» Et Avicenna dicit in Sufficiencia, quod «motus localis est ubi fluens, et motus alterationis est quale sive forma fluens.»

Ad object. 4. In quod ultimo objectitur, simpliciter est concedendum: quia per illa probatur, quod motus Angelus secundum locum ad potestatem ordinis et ad perfectionem ministerii pertinet, et non ad indigentiam Angelii pertinet qua sit secundum esse vel secundum bene esse. Et hoc secundum canonicas Scripturae verum est.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS II.

Utrum Angelus moveatur per medium vel non\(^1\)?

Secundo quaeritur, Qualiter per medium movetur quod est inter terminum a quo, et inter terminum ad quem, utrum scilicet transit per medium vel non?

\(^1\) Cf. Opp. B. Alberti Comment. in Sententiarum, Dist. XXXVII, Art. 23. Tom. XXVI hu-

Et videtur, quod transit per medium.

1. Habitum enim est ex verbis Ambrosii paulo ante inductis, quod transit de loco ad locum Seraphim et qui libet alius qui mittitur. Sed cum dico, transit, significatur motus sive moveri: cum dico, de loco ad locum, significantur termini a quo et a quum. Sed in tali transitu in termino a quo sive de quo, Angelus non fuit in motu, sed in quiete, sed continuo ab illo sive post illum movetur, et in motu fuit accipiendopos medio spatium. Similiter cum dico, ad locum, significo terminum ad quem, hoc est, ad quem id quod transit sive fertur, terminat motum, et in quo est in motum esse. Cum igitur tria sint in spatio quod transit Angelus, et in termino a quo non sit in motu, sed continuo post movetur, et in termino ad quem non sit in motu, sed in motum esse, relinquitur de necessitate, quod in medio sit ia motu: vel oporteret dicere, quod non moveretur: quod est contra Sanctos et contra canones Bibliæ. In omni motu enim sic est, quod in termino a quo quiescit mobile, et in termino ad quem est in motum esse, et in medio est in motu.

2. Adhuc, Avicenna vult in sua Sufficiencia, quod motus localis est ubi fluens in eo quod fertur sive movetur: sed ubi non fluit ex fluxu magnitudinis super quam est motus, quia illa immobile est: sed fluit ex fluxu ejus quod movetur sive fertur per spatium magnitudinis: ubi enim est circumscriptio corporis a loci circumscriptione procedens, ut in Sex principis dicitur. Oportet enim, quod illud quod fertur sive movetur, renovacione situs in loco diversimode comparatur ad locum: et ad hoc de necessitate sequitur, quod continue sit in diverso ubi. Sed comparatum ad terminum a quo, non renovat situm: quia in illo quiescit, quamvis continue...
ab illo moveatur. Similiter comparatum ad terminum ad quem, non renovat situm: quia in illo est in motum esse, sive ad quod motus terminatur. Ergo relinquitur, quod si movetur localiter, quod medium transit renovacione situs et fluxu continuo de ubi in ubi: et sic in motu est in medio.

3. Adhuc, Constat, quod Angelus transit de extremo ad extremum. Isaiae, vi, 6, de solio volavit ad altare aureum. Sed non potest intelligi, quod veniat de extremo in extremum, nisi uno trium modorum, scilicet quod existens in uno extremo subito generet se in alio, vel sibi simile, vel quod sit simul in utroque extremita, vel quod transeat medium quod est inter extremum et extremum. Primus modus impossibilis est propter duo, scilicet quod Angelus non generat se, nec sibi simile: quia si generaret se et sibi simile, generaret se ubi ipse est, et non in loco distante ab ipso. Similiter secundus modus est impossibilis: quia jam in antehabitis probatum est, quia Angelus simul et semel non potest esse in diversis locis simul, si simul esset in utroque termino spatii. Relinquitur ergo, quod solus ultimus modus sit possibilis, scilicet quod de extremo veniat ad extremum transeundo per medium.

... In contrarium hujus fortissime opponitur.

1. Medium enim secundum medii rationem ad utrumque comparatur extremorum, et participat utrumque extremorum, et maxime secundum motum qui est fluens ubi de uno extremorum in aliud. Omne ergo quod accipit medium per motum, partim est in termino a quo, et partim in termino ad quem, qui est fluens ubi de uno extremorum in alterum. Omne ergo quod accipit medium per motum, partim est in termino a quo, et partim est in termino ad quem, secundum doctrinam Aristotelis in sexto Physicorum. Omne quod sic accipit medium, compositum est quantitativa com-
cumferentiae, centrum immediatum est circumferentiae, quamvis distantiæ mathematicæ accepta distet ab ea: et si aliquid a centro moveretur ad circumferentiam sine medio, statim esset in circumferentia: eo quod mobile physicum in motu physico medium sive spatum physicum non haberet per quod distaret extremum ab extremo. Et sic est in motu Angeli, cui medium non est medium, sed statim est de extremo in extremum sine medio. Contra hoc est, quod hoc nulli rationi concordat, nec alci philosophiae, nec dictis Sanctorum: quia si etiam ponatur vacuum per impossibile, et remaneat distantia spatii quod est in vacuo, sicut antiqui posuerunt esse vacuum, locum scilicet in quo nihil est, qui tamen quantus est propter distantiam quæ in ipso est, adhuc non erit extremum immediatum extremo: intercident enim distantiæ medii: et sic adhuc non est intelligibile, quæter aliquod de extremo veniat ad extremum nisi accipiendo partes medii. Distantia enim illa divisibilis est, et partes habet, sicut quantitas mathematica divisibilis est. Patet ergo, quæ hac responsio nulla est.

Ad hæc quidam dixerunt, quod Angelus non transit per medium, sed transit medium ab extremo in extremum vehiendo. Sed ista solutio mirabilis est: spatium enim saltantis de extremo in extremum, arcus est, cuius chorda est rectum spatium inter extremum et extremum; saltans enim venit per medium longius, quam directe motus. Et sic queritur de illo medio sicut prius: et ideo solutio nulla est, nisi quod majorem difficultatem facit quaestionis.

Et ideo alii sunt qui dicunt, quod mobile localiter tripliciter se habet ad spatium per quod transit. Quoaddam enim sic transit, quod commetitur se partibus spatii, et dividit medium per quod est motus, sicut mobile physicum, sicut est lapis vel homo, qui non transiunt de loco ad locum per medium nisi secundum partes, accipiendó spatum continue per totum medium, existendo partim in termino a quo, et partim in termino ad quem: et dividunt aerem per quem transeunt, partem a parte separatim: quia aliter in toto medio duo corpora essent in eodem loco. Secundum autem est quod se habet ad medium, ita quod transeundo commetitur se spatio, sed non dividit medium per quod transit: et tale quidem dicunt esse lucem et radium, quæ cum corpore per quod transit, sunt in eodem loco et non dividunt ipsum. Et ita dicunt, quod tertium est, quod ita transit spatum, quod nec commetitur se spatio, nec dividit medium, sicut spiritus. Et hanc divisionem probant: dicunt enim, quod mobile comparatur ad medium, ita quod commetitur et dividit: et aliquid transit quod commetitur et non dividit, quod prius est in una parte spatii quam in alia, sicut de radio et luce dicitur. Et inferunt, quod debet esse oppositum pri- mi si sufficiens debet esse divisio, scilicet quod sit aliquid quod nec com- metitur, nec dividit, sed tantum transit.

Sed solutio mirabilis est: quia secundum rationem ipsorum debereb addì quartum membrum oppositum secundo, scilicet quod aliquid esset transiens, se non commettiens spatio, sed dividens. Regula enim in logica est, quod quotiescumque unum comparatur duobus, quadrimembri sit divisio: potest enim utrumque inesse per affirmationem, et utrumque abesse per negationem, vel alterum inesse per affirmationem, et alterum abesse per negationem: et hoc dupliciter, scilicet quod secundum affirmetur et tertium negetur, ut et converso, quod tertium affirmetur et secundum negetur, ut scilicet sit transiens se commetiens non dividens, et sit transiens dividens non se commetiens, et sit transiens dividens se commetiens, et sit transiens nec dividens nec commetiens.

Si forte dicatur, quod illud membrum, dividens non se commetiens, esse non
potest: quia quidquid dividit commetitur se. Contra est: quia etiam illud esse non potest secundum naturam, quod aliquid sit transiens sec commetiens et non dividens. Quidquid enim se commetitur spatii corporali, corpus est: et sicut per quantitatem corporalem commetitur se partibus, ita propter corpora rematatem est omni ei per quod transit et dividit ipsum transeundo. Aliter enim essent duo corpora in eodem loco, quod est inconveniens. Propter quod in ultimo capite libri VI Physicorum probat Aristoteles, quod motus localis ejus quod fertur, cujus motus continue permanet etiam post separationem primi moventis ab ipso, non potest esse in corpore determinatae figure et incorruptibilis et indivisibilis substantiae: sed de necessitate est in corpore, cujus una pars quae cum eo quod fertur, suscipit impietum moventis primi, inundat super alterum, ita quod prima ferat impetus secundae, et secunda tertiae, et sic deinceps: et sic per totum motum impetus moventis primi continue advehatur ei quod movetur: et sic nihil medium sit inter movens et id quod movetur. Propter quod dicit talem motum non esse unum, sed simpliciter est multos motus sibi succedentes, quamvis unus videatur secundum sensum.

5. Adhuc, Falsa positio est, vel fictio non positio, quod lux et radius sint corpora. Dicit enim Aristoteles in XII philosophiae, quod fictum est quod coactum est ad positionem. Positio enim extranea est opinio aliquus notorum secundum philosophiam, ut dicit Aristoteles primo Topicum. Unde quod non innotescit secundum philosophicum rationem, et tamen ponitur, fictum est et non positum. Secundum philosophicum autem rationem non innotuit, quod lux et radius sint corpora, sed potius oppositum, scilicet quod lux sit forma, sive qualitas, sive proprietas luminosi corporis, quae de se emitit lumen per modum pyramidis in omne quod ei oppo-

nitur, et radius sit immutatio recta perpendiculariter egredientis ab ipso in id quod opponitur ei: et ideo illa solutio nihil probat.

6. Et ideo alii sunt qui dicunt, quod non omnis mutatio est per medium, licet omnis motus per medium sit. Mutatio enim generationis et corruptionis sunt inter opposita per affirmationem et negationem, inter qua non est medium, nec esse potest: sed nunc idem in quo aliquid est incorruptum esse secundum quod est finis praeteriti, in eodem est in generatum esse secundum quod est et initium futuri. Et ad modum illum dicunt moveri Angelum, et extrema motus dicunt esse nunc non esse hic, vel fuisset hic in praeterito, et nunc primo hic esse: et inter nunc esse hic et nunc non fuisset hic nihil est medium, ut dicunt: et ita Angelum de extremo in extremum moveri sine medio. Sed hoc mirabile est: quia expresse medium in motu Angeli est secundum verba Ambrosii: quia motus Angeli non est inter nunc non fuisset hic et nunc esse hic, sed potius inter nunc esse hic: et nunc fuisset ante hoc alibi. Et sicut in magnitudine inter hic et alibi, de necessitate cadit medium spatium: ita inter nunc esse hic et ante hoc fuisset alibi, de necessitate cadit tempus: et sic ulla objectio nulla est.

7. Propter hoc iterum fuerunt alii, qui dixerunt, quod Angelus est substantia simplex et intellectualis, et non movetur nisi secundum intellecta: sicut intellectus noster intelligit ea quae ultra mare sunt, et statim sine medio intelligit ea quae sunt hic. Iste dicunt, quod sicut dicitur in scientia quae fascinativa a Philosophs vocatur, quae pcnit quod videmus extra mittendo, virtus animae in radio egreditur de oculo, et operatur in eo in quo incidit radius, vel ad impedimentum vel ad propectum operationum suarum: ita est in intellectu Angeli et intellectu intellectualis, quod virtus Angeli cum lumine intellectuali egreditur in id
Solutio. Sine praebudio alterius sententiae videtur mihi esse dicendum secundum dicta Sanctorum, quod Angelus de loco ad locum transit per medium: quia alius non potest intelligi: sed in transitu in nullo obstat ei medium. Dupliciter autem ei medium obstat quod movetur per ipsum, scilicet mediis spissitudine et soliditate, secundum quod magis difficile est transire spissum quam rarum, et secundum quod solidum, ut ferrum vel lapis, penetrari non potest. Et hoc obstat transeunti tangendo et repellendo. Secundo modo obstat distantia longitudinis, propter quam scilicet transiens medium partem non potest accipere cum prima, nec extremam cum media, nec in media posteriorem cum precedentii: ex quod successivus et prolixus et longus sit transitus in tempore numero prioris et posteriors. Et sic obstat medium omni transeunti localiter quod circumscriptive locale est. Neutro autem modo medium obstat Angelo. Non primo modo: quia non contingit: contactus enim non est incorpori ad corpora. Nec secundo modo: quia motum suum habet in voluntate et in potentia agilitatis ad motum, et moventis virtute vincit distantiam mediis: scit enim dicit Aristoteles ante finem octavi Physicorum, si potentia movens magnitudinem vel multitudinem extendatur in infinitum aliquo quod movetur per medium, movebit ipsum de extremo in extremum in nunc indivisibili: quod non accideret ei quod movetur, nisi comparatur ad medium ut ad unum indivisible. Ex quo patet, quod id quod movetur per medium, non semper comparatur ad medium sicut ad indivisible: sed si potentia movendi super omnem proportionem vincit medium, ita scilicet quod efficaci sit in movendo et fortius quam medium per distantiam resistendo, sive protrahendo medium ad tale: quod sic movetur, non comparatur ut divisim accipiendum per transitum, sed ut unum indivisibile simul acceptum: et tunc ejus quod movetur sic motus in momento est, vel ad nutum voluntatis: et ita cito est per plenum sicut per vacuum, et ita cito ad remotum sicut ad propinquum: habet enim motum in voluntate, et non in necessitate naturae.

Et his habitus, facillimum est respondere objectis omnibus.

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio de necessitate procedit, et Angelus est in termino a quo non movetur, sed moveri incepit ab ipso: et in termino ad quem non movetur, sed est in motum esse: unde in medio movetur. Sed quia potentia motiva in ipso vincit medium, ideo aequali facilitate transit spissum et solidum, ut lapidem vel ferrum, sicut rarum vel vacuum: et aequali facilitate transit per multum distans et proprioquum, et aequali velocitate. Oportet tamen propter motum, quod tres termini salventur, a quo scilicet, per quem, et ad quem. Et quia non potest esse in pluribus locis, ut in antehabitatis probatum est, non potest Angelus simul esse in termino a quo, per quem, et ad quem. Et hoc est, ut dicit Damascenus, quod cum est in ceelo, non est in terra.

Ad aliud dicendum, quod Angelus non proprie est in ubi: quia non localiter est in loco, sed definitive, hoc est, ita hic ut non alibi. Unde motus Angeli

---

1 S. J. DAMASCENUS, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 16.
non est ubi fluens. Et dictum Avicennae intelligitur de his quae sic moventur, quod sunt in loco localiter sive circumscriptive. Sed verum est, quod in toto transitu Angelus diversimodo comparatur ad locum definitivum: et tali comparatio ad locum continue renovatur in ipso quando transit per medium. Et si esset aliquid ubi simplex, sicut est quando simplex, illud renovaretur in ipso. Sed non est hoc verum: quia non potest esse simplex quod a composito in compositum procedit: ubi enim est circumscriptio corporis a loci circumscriptione procedens, ut dicitur in Sex principis. Unde quia locus compositus est quantitativa compositione, necesse est ubi compositum esse.

Ad alium dicendum, quod Angelus non venit de extremo ad extremum, nisi transeundo per medium, et quod duo alii modi impossibile sunt: sed transit medium vincendo ipsum, sicut dictum est.

Ad id quod in contrarium objectur, dicendum quod illa objectio procedit ac si nos dicamus, quod Angelus circumscriptio et localiter comparatur ad locum: et hoc non dicimus: et ideo non procedit objectio.

Per hoc etiam patet solutio ad sequens: quia non commetitur se spatio, nisi quod est in loco localiter.

Ad alium dicendum, quod per rationem Aristotelis optime probatur, quod indivisibile quod est de natura continui habens positionem in continuo, nullum motum habere potest: et similiter indivisibile quod est de natura discreti, sicut unitas: sed tali indivisibilitate non dicitur indivisibilis Angelus, sed potius simplicitate naturae incorporeae superioris, qua mobilitate et virtute vinct omne quantum, et ad naturam quantitatis ordinatum, sive sit discreta, sive continua: et ideo ex hoc non probatur, quin possit habere motum illi superiori naturae convenientem.

Ad alium dicendum, quod illa respon-
objectum sine mora temporis: omnis enim reflexio parem angulum facit illi angulo qui est inter radium incidentem et superficiem speculi cui incidit.

Ad utsum dicendum, quod sicut probatum est, solutio nihil facit ad pro-

positum: quia etsi verum sit, quod lumine intelligentiae et intellectus ange-

lici multa flant in his in qua extenditur lumen illud, sicut arte extensa in arti-

ficiata multa flunt. Dicunt enim Philoso-

phi, quod lumen intelligentiae practicum est et operativum, et operatur in ani-

mam sicut anima operatur in naturam: tamen tali lumine non perfectur motus

localis in quo totus Angelus de uno loco transfertur secundum substantiam in

alium: talem enim motum expresse dicit Scriptura fieri in Angelo etiam absque corpore assumpto.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS III.

Utrum motus Angeli sit in tempore, vel

in instanti ¹?

Tertio quaeritur, Utrum motus Angeli sit in tempore, vel in instanti?

Videtur autem, quod in tempore.

1. Omnis enim motus habet prius et posterius ut partes essentiales sibi. Om-

ne prius et posterius est in tempore. Ergo motus Angeli est in tempore.

2. Adhuc, Omnis motus est de nume-

ro successivorum. Omne quod est de numero successivorum, habet esse in

partibus, quarum una est post aliam: et quod tale habet esse, est in tempore.

Motus Angeli tale habet esse. Ergo est

in tempore.

3. Adhuc, Quod est de definitione

alicujus, aptatur omnibus de quibus praedicatur nomen definiti. Esse in tem-

pore est de definitione motus. Dicit enim Avicenna in Sufficiencia, quod

motus est exitus de potentia ad actum in tempore continuo, non subito. Mo-

tus autem Angeli motus est. Ergo est

in tempore.

4. Adhuc, Aristoteles in tertio Physicali-

orum: « Motus est endelevchia sive actus

existentis in potentia secundum quod

est potentia: » motus ergo est et actus et

potentia. Constat autem, quod non est

respectu ejusdem actus et potentia. Sed

(ut dicit Commentator ibidem) potentia

est respectu termini a quo, et actus re-

spectu termini ad quem, eo modo quo

via in actum dicitur actus, sicut gene-

ratio dicitur natura, eo quod est via in

naturam, ut dicit Aristoteles in secundo

Physicorum. Et ergo motus via est,

qua id quod movetur, quotidie abjecit

potentiam et induit actum. Sic autem

abijeceret et inducere non fit nisi per

successionem temporis. Ergo motus

omnis est in tempore.

5. Adhuc, Si detur, quod motus An-

geli sit in nunc, et contingat Angelum

alium fortiorum isto moveri per idem

spatium, cum, sicut dicit Aristoteles in

sextio Physicorum, velox et tardum di-

vidant tempus, ille fortior Angelus trans-

hibit idem spatium in minore quam in

nunc. Ergo in codem genere est accipere

minus quam indivisibile: quod omnino

falsum est: ergo et proposition ex qua

sequitur, scilicet quod Angelus movea-
tur in nunc.

6. Adhuc, Aristoteles in sexto Physi-

corum dicit, quod inter quaelibet duo

indivisibilia alicujus generis, est accipere

continuum et compositum in eodem

genere. Et inter quaelibet duo nunc est

accipere tempus, sicut inter quaelibet

duo puncta est linea, et inter quaelibet

hujuscce novae editionis.

¹ Cf. Opp. B. Alberti, Comment. in I Senten-
tiarum, Dist. XXXVII, Art. 24. Tom XXVI.
duas lineas superficies, et inter quaslibet duas superficies corpus. Ponamus ergo, quod Angelus movetur ab A in B: tunc de A in B de necessitate est linea per quam movetur Angelus: sed in A toto non movetur: et sic est in A in nunc a quo incipit motus: in B autem est in motum esse: et ideo si etiam est in eo in nunc ad quod terminatur motus: sed inter quaslibet duo nunc est tempus: ergo in medio tempore fuit in moveri ab A in B: ergo motus Angelii est in tempore.

In contrarium hujus objiciunt quidam sic:

1. In quibus nullum est medium, simul est fieri et factum esse. Angelus in motu est sic quod non sit medium: quia vincit medium et medii distantiam, et medii resistentiam, ut dictum est prius. Ergo videtur, quod Angelus simul sit in moveri et motum esse, et ita movetur in nunc, ut videtur.

2. Adhuc, Quidam dicunt, quod aliud est nunc, et aliud instanti, et alia ratione dictum: et dicunt motum Angelii non esse in nunc, sed in instanti. Instans enim dicitur quasi non stans, et est idem quod continue fluens de praeferro per praens in futurum. Unde divisibile est secundum rationem et secundum esse: quia aliud habet esse secundum quod est finis praeteriti, ad quod scilicet praeteritum est in esse praeteritionis, et aliud secundum quod est signum presentis, et aliud secundum quod est principium futuri. Nunc autem substantia temporis est, quae una et eadem est in toto tempore. Dicunt ergo, quod Angelus movetur in instanti, et non in nunc: et ideo motus ejus quodammodo est divisibilis, scilicet per respectum ad praeteritum, et per respectum ad futurum. Simpliciter autem indivisibili: quia non dividitur quantitate ejus quod movetur, et quantitate spatii per quod movetur: eo quod id quod movetur, non committitur se spatii per quod movetur. Sed ipsis non evadunt difficultatem questionis: quia esse instantis a quo est motus, est esse fluentis in posterius: et esse instantis ad quod est motus, est esse terminantis fluxum illum: et sic de necessitate intercedit fluxus temporis in quo est Angelii motus: et sic iterum sequitur, quod motus Angelii sit in tempore.

Solutio. Dicendum, quod sicut supra diximus, Angelus habet motum suum in potestate: et ideo non sequitur regulas aliorum motuum et regulas motus medii per quod est motus. Movetur enim per medium sicut vult, sive in tempore continuo, sive repente, sive subito. In tempore enim quod est tempus secundum esse quod tempus habet in anima, continuatatem facit mora, quae protensio animi est continua a principio significati temporis usque in finem: et est ibi division ex respectu animi ad principium st finem, et vocatur prius quod est respectu principii, et posterius quod est respectu finis: et tali continuo tempore et divisibili nihil prohibet moveri Angelum, et aliud quacunque creaturem spiritualem. Talis enim continuatitas non est ex spatio super quod est motus, sed ex protensione animi in mora a primo usque in ultimum: et talis divisibilitas non est acceptione spatii per partem et partem, sed ex respectu animi ad primum et ultimum, dicentis prius quod principium est proxinquius, et posterius quod ultimo est vicinios in mora illa: quae animi protensio est, et extra animam nullum habet esse.

Ex his habitis facile est respondere ad objecta.

Ad primum ergo dicendum, quod motum habere prius et posterius dupliciter dicitur secundum duplicem causam, scilicet a commensuratione ejus quod movetur cum partibus spatii per quod est motus: et sic motus vere habet prius et posterius, et compositus est: et talis est motus corporis. Vel a respectu quod comparatur ad id quod fertur, et accipitur proxinquius principio motus sive termin-
no a quo, vel remoti et ab illo. Et sic Angeli motus habet prius et posterius: quia comparatur termino a quo secundum principium motus, et comparatur ad terminum ad quem, etiam absque eo quod commensurat spatio: et sic in motu Angeli est prius et posterius: quia accipitur propinquo principio, et remotor ab illo spatio quod transitur in motu: et hoc non facit tempus secundum quod tempus est numerus motus per prius et posterius, sed facit tempus secundum quod esse temporis in anima est, quod est protensio animae vel mentis a principio motus usque in finem: hec enim mors vocatur: et ex tali tempore non sequitur, quin Angulus qui in potestate habet motum suum, possit moveri ad propinquum et remotum aequaliter, et aequaliter per spissum et rarum, et solidum, sive in tempore longiori, sive breviore, sive in nunc ut voluerit.

Ad 2. A d al iud dicendum, quod omnis motus successorum est. Sed successio duplex est, scilicet successio partium continuai qua per divisionem commensurationis accipiuntur ex ipso: et sic motus physicus continuus est, qui est motus corporis. Et est successio vicissitudine, qua scilicet id quod movetur hic in spatio, accipitur una vice, et alibi in eodem spatio accipitur alia vice, et non simul in duobus locis: et sic est successio in motu Angeli. Angulus enim non est in loco nisi definitiva: et sic totus locus ad Angulum comparatur ut indivisibile quoddam, qui est in toto totus secundum partes non commensuratas. Unde ubi quod procedit a tali loco, definitivum est et simplex, et per talia ubi per totum spatiun movetur Angelus, et talia ubi sucedunt sibi in motu per vires per tum motum Angeli super spatiun quod transit Angelus.

Ad 3. A d al iud dicendum, quod Avicenna non definit motum, nisi motum physicum et corporalem. Aequivoce autem dicuntur moveri corpus et Angelus. Unde motus Angeli non est exitus de potentia ad actum, sed est actus purus demonstrans sive manifestans agilitatem Angeli et virtutem ad motum.


A d al iud dicendum, quod Angelus movetur in nunc si vult, et in tempore si vult, et ad proximum et ad remotum, secundum quod tempus est protensionis animi vel mentis ab uno nunc in alterum secundum moram, et nunc est acceptionis hic et in hoc nunc significato. Et quod dicitur, quod velox et tardum dividunt tempus, dicitur secundum virtutem moventis quod secundum rationem finitii vel infiniti incrementi se habet ad movendum. Et hec est virtus quantitatis moventis finitae vel infinitae, majoris vel minoris, sicut ante finem VIII Physicorum determinat Aristoteles. Virtus autem Angeli simplex est: et ideo per incrementa virtutis talis non comparatur Angelus ad Angelum, sed aequaliter se habet ad longum et ad breve: et ideo non tenat in motu Angeli quod dicitum est de veloci et tardo.

A d al iud dicendum, quod inter quaelibet duo nunc est tempus, sicut inter quaelibet duo puncta est linea: sed sicut motus aequivoce dicitur de motu corporeo, et de motu Angeli: ita tempus aequivoce de tempore dicitur quod est numerus motus corporis, et de tempore quod est numerus vicissitudinis, quibus accipitur id quod fertur hic et ibi: sed illud tempus non est continuum, nisi continuitate protensionis mentis in mora accessionis vicissitudinis illarum, ut dictum est.

A d 19 quod objectum in contrarium, A d objec...
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XVIII, QUÆST. 75.

lus vincit medium, non dicit propter hoc quod sic vincat medium, quod non sit medium per distantiam: sed quod sic vincit, quod non facit resistantiam sive retardationem quin Angelus æquali velocitate moveatur ad propinquum et ad remotum: nihilominus tamen est ibi successio vicissitudinum, et vice qua accipitur ante in spatio, non accipitur post in eodem, sed alia et alia vice.

Ad alud dicendum, quod licet solutio ad object. sit probabilis, tamen insufficiens est, ut in objiciendo probatum est.

QUÆSTIO LXXV.

De assumptione corporum Angelorum et motu eorumdem.

Deinde queritur de motu Angeli quem habet assumpto corpore, quo etiam Deus movet eum ut visibilis appareat hominibus.

Et queruntur quinque.

Quorum primum est, An Angeli boni assumant corpora?

Secundum, Ex quo elemento assumant?

Tertium, Qualiter assumant?

Quartum, Ad quem usum assumant?

Quintum, Quid fiat de corporibus assumptis post ministerium expletum?

Utrum autem aliquid agant vel patientur ex natura corporis assumpti, quarendum erit in secunda parte Summae Theologiae.

MEMBRUM I.

Utrum Angeli boni assumant corpora?

Primo ergo quaeritur, An boni Angeli assumant corpora?

Et videtur, quod non.

1. Dicit enim Damascenus in libro II de Fide orthodoxa, quod «Angelus est substantia simplex incorporea». Simplex autem et incorporeum ad corpus proportionem non habet: et esset inordinatum si inter assumens et assumptum non esset proportio. Cum ergo nihil sit inordinatum in operibus divinis, videtur quod Angelus non possit assumere corpus.

2. Adhuc, De intellectu propter simplicitatem dicit Philosophus, quod nullius corporis est actus, nec operatio intellectus ab aliquo corpore dependere potest. Cum ergo Angelus simplicior sit, et sit intellectus divinus, ut dicit Dionysius, videtur quod multo minus potest uti corpori in operibus suis: et ita videtur, quod non assumat corpora.

3. Adhuc, In ordine creaturarum est, ut dicit Augustinus in libro duodecimo Confessionum, quod duo fecit Deus: unum prope se, et alterum prope nihil. Prope se angelicam naturam, ut ibidem dicit Augustinus. Prope nihil materiam

1 Cf Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. VIII, Art. 2, Tom. XXVII hujusque novae editionis.

2 S. I. DAMASCENUS, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 3.

3 S. AUGUSTINUS, Lib. XII Confessionem, cap. 7.
primam. Sed materia quae prope nihil est, inclinabilis est in omnem formam et omnis formae susceptibilis. Ergo angelica natura quae prope Deum est, per oppositum, et, sicut dicit Augustinus, immutabilitatis divinae particeps, nullius formae vel speciei est susceptibilis.


6. Adhuc, Numer. xxi, 28, constat, quod Angelus formavit voces per linguam asinæ audibilis et articulatas et intelligibiles: cum tamen lingua asinæ debitur instrumentum non fuerit ad vocab formationem. Videtur ergo, quod non indiget assumptione corporis organizati. Et sicut dictum est de lingua, ita est de aliis membris: et sic videtur, quod non indiget ministerio corporum assumptomorum.

7. Adhuc, Rabbi Moyses in libro qui dicitur Dux neutrorum sive dubiorum, dicit, quod haec que leguntur ab Angelis facta, non sunt per assumpta corpora facta, sed per visiones intellectualis. Sed quia visio intellectualis imaginationi non manifestatur, nisi modo possibili ipsi imaginationi, ideo quod fulget per species intelligibiles in intellectu, ut dicit Augustinus in libro XII super Genesim ad litteram, hoc est per imaginem corpoream in spiritu. Ibidem enim dicit Augustinus, quod spiritus est quædam vis mente inferior, in qua corporalium rerum imaginis mprimum ture depinguntur. Et id quod est fulgens in intellectu, per species sensibiles representatur in sensu. Et hoc modo Angelus non assumit corpus ad operationes tales, sed potius ea de quibus illuminat intellectum, facit imaginabiliter apparare in spiritu et sensibiliter in sensu. Unde Augustinus in libro tertio de Trinitate, quarit, Utrum species in quibus apparuit Deus ante incarnationem, factae fuerint per Angelos vel per Deum immediate? Et dicit sic: «Antiquis patribus nostris ante incarnationem Salvatoris, cum Deus apparet diebatur, voces illæ ac species corporales per Ange-

---

1 S. Gregorius, Lib. XXVIII Moralium, cap. 5.
2 Matth. iii, 17 et xviir, 5.
3 S. Augustinus, Lib. XII super Genesim ad litteram, cap. 2.
4 Ibid., Lib. III de Trinitate, cap. 10.
los facte sunt, sive ipsis loquentibus vel agentibus aliquid ex persona Dei, sic etiam Prophetae solere ostendimus: sive assumenibus ex creatura quod ipsis non essent, ubi Deus figurate demonstraretur hominibus. Patet ergo, quod Augustinus relinquit in dubio utrum Angeli faciant ista per solas species, vel assumptis corporibus. Sed cum per solas species haec fieri possint, superfluum est assumere corpora: et sic Angeli corpora non assumunt.

8. Adhuc, Ante diluvium non legitur Deus apparessse, nisi per seipsum Adae et Abel et Noe. Post diluvium semper legitur apparessse in Angelo, vel per Angelum: cujus signum est quod ibidem dicitur semper vel frequenter, quod Angelus locactus est, quod Angelus apparuit, sicut ante Josue apparuit armatus praecedens. Malachie, iii, 1, dicit: Ecce ego mittio Angelum meum, et preparabit viam ante faciem meam. Similiter, ad Galat. iii, 19, dicitur de tota lege, quod erat ordinata per Angelos in manu mediatoris. Post legem autem assumpto corpore apparuit et perfect per seipsum opera: et quaeritur, quare hoc?


In contrarium horum omnium est, sed contra

1. Quod dicit Bernardus in quinta homilia super Canica sic: Quatuor spiritus sunt, quorum unus est divinus corpore non indigens, nec quoad esse, nec quoad operationem. Angelicus, corpore indigens ad ministerium. Spiritus humatus, corpore indigens ad esse et ad vitam. Spiritus jumenti sine corpore nec esse habens, nec vitam."


4. Adhuc, Gregorius in libro XXVIII Moraliun: "Abraham Angelos videre non potuisset, nisi corpus ex aere assumpsisset."

5. Adhuc, "Abraham Angelicum numerum non caperet, nisi propter nos ex

1 Ad ea quibus beate vivitur, nullus nobis accessus patet nisi per corpus (Nota edit. Lugd.).
3 Idem, ibidem, cap. 16.
cælesti elemento aliquod solidum assumerent et gestarent.

Solutio. Dicendum, quod in questione hac parum potest Philosophus vel nihil: et idea omnino intendentum est auctoritatibus Sanctorum et Scripturae Bibliæ.

Ad primum ergo quæsitum dicendum quod Angeli assumunt corpora, ut dicit Dionysius in capitulo secundo Cælestis hierarchie, et theologa figurat eos corporalibus formationibus, propter nostrum materiale intellectum, qui propter hoc quod, ut dicit Philosophus in tertio de Anima, conjunctus est continuo et temporis, simplices intelligentias divinas capere non potest, nisi fuerint corporalibus assimilatae: et ideo assumunt corpora non propter se, sed ut hominibus congruant, ad quos mittuntur purgandos, illuminandos, et perficiendos, et custodiendos. Unde etiam talium corporum sumunt figuræ, ex quibus significetur quod circa nos veniant facere. Sicut venientes custodire ab insidibus, assumunt figuræ ministrorum bellicorum, quibus hoc ipsum significetur quod intendent.

IV Regum, vi, 17: Ecce mons plenus equorum et currum igneorum in circuitu Elisei.

Ad 1. Et per hoc jam patet solutio ad primum. Licet enim quantum est de natura sua incorporat sint et simplices, nullam habentes inclinationem vel proportionem ad corpus: tamen quia nos corporei sumus et corporalibus similitudinibus facilius instruimus de cælestibus, ex convenientia ad nos, ut scilicet nobis congruant, utile est eos assumere corpora, et talia in quibus nobis congruant, ex quorum similitudinibus manifestetur quod circa nos acti veniant. Unde, Tobiae, v, 3, Raphael Angelus apparuit in specie juvenis praecincti ab ambulandum, ut ex hoc doceret, quod itinere recto et salubri ducetur esset filium.


Ad 3. Ad aliud dicendum, quod ulla argumentum procederet si nihil attribueretur Angelo, nisi propter seipsum et propter ipsius naturam. Sed quia in toto ordine naturæ sic est, quod semper superior provisiva est inferioris, ideo secundum provisionem illam attribuitur Angelo ministerium circa hominem, ut ministrios congruant homini, et congruere non potest nisi conformetur: ideo concessum est eis, quod possunt assumere corpora, et quod possunt illa mutare in formas et figuræ ministerio congruentes.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod assumunt corpora propter operationes suas quas habent circa nos: et quamvis illas posse fiere sine corporibus quantum est de se, tamen conformiter nobis non possunt fieri sine corporibus assumptis, ut dictum est. Unde etiam, Matth. i, 20, et ii, 13 et 19, ubi venit Angelus illumini-
nare Joseph de his quæ debebant fieri circa Salvatorem in somnis, per imaginès corporales instruxit eum. Et sic etiam factum est de regibus ¹.

Ad aliquud dicendum, quod duo exiguntur ad instructionem hominis si aptissime debat instrui, scilicet quod figura vel species apparents quasi ipsa loquitur hoc de quo homo debet instrui. Et quod instructor conformis et familiaris per omnia congruat ei qui instruitur. Et quantum ad primum sufficeret illuminatio ostensa in sensibilibus speciebus, vel imaginabilibus, vel intelligibilibus, sicut factum est Prophetis. Sed quantum ad secundum exigitur assumptio corporum, in quibus hominibus congruat, concedes, bibendo, ambulando, loquendo.

Ad aliquud dicendum, quod sic non indigent corpore, quod non possint facere operationes illuminationis. Unde aliquando etiam sonant de nuove voces articulatas et significativas, quas non formant per linguam, sed indigent eis ut aptissimo modo homo intruatur, ut dictum est.

Ad aliquud dicendum, quod Rabbi Moses et aliqui alii Judæi, ut Rabbi Eleazar, et Rabbi Josua, et Rabbi Joanna, et Isaac non referabant apparitiones Angelorum nisi ad actum illuminationis quæ siebat per eos. Et verum est, quod illa potest fieri ex solis speciebus sine assumptione corporum. Sed (ut dictum est) sancti alii attendentes conformitatem Angelorum cum hominibus in actibus humanis, ex quibus per amorem capitur et per significacionem quasi manuducitur, ut dict Deionysius, animus hominis, et apertissime instruitur, dixerunt haec quæ scribuntur de Angelis, in Genes, xviii, 1 et seq., qui comedurent apud Abraham: et, Tobiae, xii, 19, ubi Angelus comedit. Et, Actuum, xii, 10, ubi Angelus corporaliter praecessit Petrum, et eduxit eum de carcere. De formis autem in quibus apparuit Deus ante incarnationem, dicit Augustinus expressisse in libro III de Trinitate, quod « Angeli eas præparaverunt, sed virtus divina formavit eas et distinctixit ». ²

Ad aliquud dicendum, quod licet illud non sit multum ad propositum quod ante quæritur de hoc, tamen ante diluvium Deus magis familiaris videbatur hominibus: eo quod peccatum non tantum inundaverat: et ideo apparuit per seipsum. Cum autem peccatum inundavit, post diluvium minus familiarem se ostendit hominibus, et apparuit per Angelos. Tandem, ut dictum Anselmus et Ambrosius, quia opus redemptionis non potuit fieri nisi per eum qui debuit ut homo, et potuit ut Deus, oportuit ut apparens per seipsum veritatem humani corporis assumeret.

Ad aliquud dicendum, quod apparitio quæ scribatur in libro II Machabæorum, v. 2 et seq., facta non fuit nisi ut significaretur illuminatio de bello futuro: et ideo ad hoc suffecerunt imagines sine corporibus. Sed ex hoc non sequitur, quin necessaria sit assumptio corporis ad familiaris instructionem quorumdam personarum, ut Abraham et Tobiah.

In quon primo in contrarium obicitur de beato Bernardo, concedendum est: angelicus enim spiritus propter ministerium indiget corpore, non propter se, sed propter nos, ut dictum est.

Ad dictum Augustini dicendum, quod non dicit Augustinus, quod daemones sint animalia, et corpore aerea, nisi secundum opinionem Stoicorum: et illa erronea fuit. Unde ex hoc non sequitur, quod Angeli habeant corpora, vel assumant ea propter indigentiam propriam.

Ad aliquud dictum Augustini eodem modo dicendum est: dicit enim hoc recitando opinionem Stoicorum, et non asserendo.

¹ Cf. Matth. ii, 12.
² S. Augustinus, Lib. III de Trinitate, cap.
Ad alium dicendum, quod dictum Gregorii et sequens dictum, simpliciter concedenda sunt.

MEMBRUM II.

Ex quo elemento Angeli assumant corpora?

Secundo quaeritur, Ex quo elemento Angeli assumant corpora?

Sicut jam dictum est, auctoritati innitendum est:

1. Habitus est autem nuper quod dicit Gregorius, Abraham Angelos non potuisset videre, nisi corpora ex aere assumpsissent.

2. Adhuc, Beda in libro de Natura rerum sic dicit: «Cœlum superioris circuli proprio discretum termino et æqualibus spatiiis collocatum, virtutes angelicas continet, quæ ad nos exuen tes ætherea corpora sumunt, ut possint hominibus medendo assimilari, eademque reversæ ad cœlum deponunt.» Æther autem est superior pars aëris, ut in libro Meteororum dicit Aristoteles.

Sed contra, in contrarium hujus est, quod:


2. Adhuc, Augustinus in libro III super Genesim ad litteram, et inducitur a Magistro in libro II Sententiarum, distinctione VIII, dicit sic: «Daemones quibus ante peccatum congruebat locus coelestis, quantum erat de prima natura sua instituta, post peccatum ceciderunt de cœlo in hunc aërem caliginosum: et de illo assumptum corpora ad tentandum. » Si ergo boni Angeli non cecedunt de cœlo, congruitatem non habent assumendi corpora de aere, sed de cœlo.

Sed hoc videtur esse impossibile:

1. Corpus enim coeleste, ut dicit Aristoteles, est indivisibile: sed si Angelus assumit corpus de cœlo, oportet de necessitate, quod corpus assumptum dividatur a reliquo quod non assumit: et sic videtur, quod impossibile sit, quod assumat corpus de cœlo.

2. Adhuc, Dictunt quidam coelem esse corpus inalterabile secundum qualitates: alterationes enim non accipit, sicut calidum, frigidum, humidum, siccum, rarum, spissum. Corpora autem assumpta ab Angelis, ut dicit Sancti, densabilia et densata sunt, ut contineat figuram membrorum humanorum et aliorum animalium terminata in seipsum: quia si essent in raritate aëris vel ætheris, quocumque moveretur Angelus, corpus

1 Cf. Opp. B. Alberti, Comment. in II Sententiarum, Dist. VIII, Art. 4. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

S. Augustinus, Lib. III super Genesim ad litteram, cap. 10.
Solum.Dicendum,quod secundum Sanctos oportet dicere,quod Angeli ex æthere corpora assumunt, et quod habeant potestatem densandi ea, non compositione alterius corporis,sed simpliciter, prout densitas est situs quidam partium PROPINQUE stantium in toto, et quod habeant potestatem ad solitudinem redigendi ea ut resistant tactui et non cedant impellenti: sic enim et FIGURATA sunt et formata. Æther autem licet multipliciter dicatur, ut dicit Aristoteles in libro Meteororum,tamen principaliter dicitur corpus non igne, sed lumine inflammans et inflammatum: et talis est superior pars aeris, quae pura est, et quod vapores ad ipsum non attingunt: luminosa est sive inflammata lumine ex propinquitate siderum. Sapientiae, xvii, 5, dicitur: Siderum limpide flammeae. EX hoc ergo meo judicio corpora assumunt, secundum quod potest elici ex dicitis Sanctorum: hoc enim magis obtinet densatione et solidatione in figuras corporales ministerio eorum congruentes.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius vocat æthera aerem: quia superior pars aeris est.

Ad dicitum Bedæ patet solution: quia hoc concedendum est.

Ad iii quod obiectur in contrarium, dicendum quod licet coelum empyreum inter corpora plus congruat naturæ angelicae, tamen non ita congruit ministerio: quia non ita potest solidari et densari sicut aerem, ut dicitur est. Dionysius tamen in Caelsti hierarchia hujusponit etiam aliam rationem, dicens quod « sapienter providit theologia Angelos formans figuris ignobilium corporum, ut honum, leonum, aquilaram, equorum igneorum, ne scilicet imperitis et idiotæ qui nihil æstimare seiant nisi quod vi-
dent, crederent esse Angelos ejusdem naturæ cujus est corpus in quo apparet: sed ipsa vilitate et ignobilitate elementi conjuncti, scirent Angelos esse supernumquam substantias, habentes potestatem haec inferiorem movendi ad usum sui ministerii.»

Ad alium dicendum, quod non intendit Augustinus dicere, quod daemones ante peccatum et Angeli bona quantum est de se, deponenter vel connaturalitatem haberent ad aliquem locum: sed quantum est de congruentia corporis ad spiritum, lux corporalis plus congruit luci spirituali quam alius corpus: et sic debebatur Angeloe bohe coelestium, et etiam daemoni ante peccatum. Quod assumptionem vero corurumque non respicit nisi ministerii congruitatem, sic daemoni post peccatum ad congruitatem tentationis debetur aer caliginosus: quia caliginoso corpore assumpto magis congruit tentationi: ex ipsa enim caligine signanter respondet, quod tentator est et mendax. Aliquando tam transfigurat se in Angelum lucis, ut haec simulatio decipiat, sicut dicit Apostolus, II ad Corinth. xii, 14.


Ad alium dicendum, quod agilitati Ad object. 3. Angeli non repugnat æther: tanta enim est vis Angeli ad movendum, quod vincit omnia talia, sicut paulo ante in probabilitatis ostensum est.

1 Cf. S. Dionysium. Lib. de Caelstii hierar- chia, cap. 2.
Ad alud dicendum, quod dictum Aristotelis procedit.

Ad alud potest dici, quod illud procedit: licet enim corpus celeste, ut dicit Messealach in libro de Sphaera mota, et Averroes in libro de Substantia orbis, sit inspissabile et rarefactibile quoad positionem partium propinque vel remote, eo quod alter sequeretur quod intercideret vacuum inter sphaeras orbium: tamen non est rarefactibile et densabile ad divisionem substantiae, et alterationem passivam abijicentem a forma et a specie: et ideo ab Angelo non est assumptibile.

MEMBRUM III.

Qualiter Angelus assumat corpus, utrum scilicet sit in corpore assumpto ut perfectio in perfectibili, vel ut motor in mobili ¹?

Tertio quaeritur, Qualiter Angeli assumant corpora?

Et quaeritur hic, Utrum Angelus sit in corpore assumpto ut perfectio in perfectibili, vel ut motor in mobili?

1. Si enim est ut perfectio in perfectibili: cum ex perfectibili et perfectione naturaliter fiat unum, ex Angelo et corpore assumpto naturaliter fieret unum, quod falsum est.

2. Adhuc, Quotiescumque spiritualis substantia corporali unitur ut perfectio perfectibili, spiritualis substantia vivificat corporalem. Si ergo Angelus assumat corpus ut perfectio perfectibile, corpus assumptum vivificatur ab Angelo, quod absurdum est.


Ulterius quaeritur, A quo vel quando fiat corpus quod assumitur ab Angelo? hoc enim corpus organizatum est. Quaeritur ergo, Quis organizat corpus?

Et videtur, quod non Angelus:

1. Organizatio enim cum ultima perfectio sit corporis animati, videtur quod ad Deum pertineat: ultimum enim et optimum in uno quoque Deo est attribuendum.


3. Adhuc, Anima in generatione hominis non facit organizationem in corpore, sed organizato jam infunditur, sicut dicitur, II Machab. vii, 22 et 23: Nescio qualiter in utero meo apparaistis: neque enim ego spiritum et animam donavi vobis et vitam, et singulorum membra non ego ipsa compegi: sed


³ S. Augustinus, Lib. IX super Genesim ad litteram, cap. 15.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XVIII, QUÆST. 75.

enim mundi Creator, qui formavit hominis nativitatem, quique omnium invexit originem, et spiritum vobis iterum cum misericordia reddet et vitam, sicut nunquam superest despicitis propter leges ejus. Ergo videtur, quod nec Angelus organizet corpus assumptum ab ipso.

4. Adhuc, Videtur quod organizatum corpus non competat Angelo. Dicit enim Commentator super secundum de Anima, quod multitudo organorum in corpore est propter multitudinem potentiarum in anima, quae non nisi organis operari possunt: sed talis multitudine potentiarum non est in Angelo: ergo non competit sibi assumptio corporis organizati.


6. Adhuc, Sicut in praebitis dictum est, frustra fit mediante corpore quod sine corpore fieri potest. Sed sonare, locationes formare, accedere homines, movere corpora, et defendere a periculis, etc., hujusmodi potest Angelus facere sine organis et sine corpore. Frusta ergo ad opus suum corpus organizatur.

SOLUTION. Dicendum, quod Angelus assumit ex ætherâ sive ex puriore parte aeris corpus, quod ipse virtute divina spissat, solidat, et organizat ad singulas operationes organorum singulorum: et conjungitur ei et unitur quasi ut motor mobili. Probavit enim Aristoteles in VII Physicorum, quod mobile determinata figura et solida substantiae et incorruptibilis non movetur in actu nisi a motore conjuncto sibi. Assumptio ergo corporis est conjunctio sive unio talis Angeli cum corpore, ita quod Angelus cum corpore intrinsecus sit ut quasi unum fiat de Angelo motore et corpore moto, in omnibus operationibus quae flunt ad manifestationem divinam, vel ad manifestationem Angeli. Dico autem ad manifestationem divinam, propter hoc quod aliquando Angelus appareat in persona Dei: et tunc operatio ejus ordinatur ad manifestationem divinam. Aliquando appareat in persona propria: et tunc operationes ejus ordinatur ad manifestationem angelicam. Et dico quasi unum, non unum: quia non ille unum ex Angelo et corpore assumpto vere et secundum naturam. Corpus enim assumptum est sibi quasi habitus congruus in quo homini manifestatur. Unde Beda dicit in libro de Natura rerum, quod «in ministerium missi induunt corpora, et ministerio expleto deponunt.»

Ad quærum ergo dicendum, quod Angelus non est in corpore ut perfectio in perfectibili, sed ut motor in mobili tantum, in potestate voluntatis habens mobile et motum mobilis et omnes operationes organorum corporis assumpti, distinctus tamen ab ipso in essentia et esse: idcirco ex ipso et mobili non fit unum per naturam, sicut ex nauta et navi non fit unum, licet nauta ut motor conjunctus sit navi.

Ad aliud dicendum, quod hoc proce- ditis: et ideo non conjungitur corpori ut perfectio perfectibili.

Ad aliud dicendum, quod est motor extrinsecus, et est motor intrinsecus, et est mobile motum ad conformitatem hominis, et motum simpliciter quocumque motu. Angeli omnia corpora possunt movere quocumque motu ut motores
extrinseci: quia non est eis determinatum a Deo quod corpus moveant, et quod non moveant. Sed cum superior sit creatura spiritualis ad corporalem, et in omni ordine naturae superior natura sit ut movens, et inferior ut mota, dicit Augustinus, quod Angelorum possit movere corpora: sed ad talem motum corporibus non indigent. Sed motor intrinsecus distinctus secundum esse ab ipso mobili, in motu qui est ad manifestationem divinam, vel angelicam factus secundum conformitatem ad hominem non indifferenter se habet ad omne corpus: quia quodam corpore potest pericere hoc, et quodam non: et ideo quoddam assumit, et non omne.

Ad 4.

Ad ALIUD dicendum, quod Angelus loquebatur in Zacharia per medium: inspirabat enim sive illuminabat, quod melius est, animam Zachariae de his de quibus loquendum erat: et anima Zachariae movebat linguam et corpus. Et ideo Angelus nec Zachariae nec corpus ejus assumpsit: quia in corpore assumpto immediatus motor est Angelus, et per seipsum operatur in organis ejus.

Ad 2. Ad quattuor.

Ad 5 quod ulterior quaeritur, probabiliter dici potest, quod in corporibus talibus substantia ipsius corporis praeparatur ab Angelo: distinctio vero et figuratio in organis fit etiam ab Angelo, sed virtute divina: sicut etiam locatio in loco corporali Angelonon potest esse virtute corporis: quia corpus non potest contingere Angelum, sed virtute Dei, qui proprius locus est Angelorum, ut dicit Beda: « Locus Angelorum Deus est, intra quem currunt quocumque mituntur ». Dei enim solius est continere Angelum, a quo et ipse Angelus habet virtutem contentivam qua continet corpus assumptum, ne defluat, nec dissolvatur.

Ad ALIUD patet solution per ante dicta. Conceditur enim secundum Augustinum, quod praeparatores sunt Angeli, licet non creators essentiae et esse rerum: essentias enim et esse rebus solus Deus dat.

Ad ALIUD dicendum, quod non est simile. Anima enim non potest facere organa in corpore: quia ipsa ante organizatum corpus non est: et cum non est, nec virtute propria, nec virtute divina operari potest. Angelus autem ante assumptum corpus est: et ideo assumendo corpus potest organizare virtute divina, ut dictum est: quod non potest anima, quae organizato jam infunditur corpori, et infundendo creatur.

Ad ALIUD dicendum, quod illa objectione non probat, nisi quod Angelus non indiget organis quantum ad seipsum: et hoc verum est: indiget tamen organis propter hominem circa quem ministrat, cui conveniunt significari non possunt manifestationes divinæ et angelicae, nisi in corpore quod est conformé corpori humano.

Ad ALIUD dicendum, quod non est ibi fictio, sed veritas. Sed veritas est duplex. Verum enim organisum secundum naturalis est, quod vere agit et patitur ad naturalis indigentia suppletionem: et sic dicitur oculus verus, qui vere nuntiat conveniens animali per lumen et correm: et auris vera, quae conveniens nuntiat per signum: et naris vera, quae nuntiat conveniens per odoris susceptionem et passionem: et gustus verus, qui passione nervi gustatim diffus in lingua et faucibus, tactu cibi judicium saporis est: et tactus verus, qui sensibilibus et tangibilibus qualitatis immutatur. Et haec est veritas rei: et haec veritate non sunt vera organa assumpti corporis ab Angelio. Sed est veritas signi, qua significatur res ut res est: et sic auris sub figura auris significat potestatem audienti, hoc est, percipiendi sensibilia sensus auditus: et oculus significat potestatem visivam, et pes virtutem processivam, et

1 VENERAB. BEDA, Ad cap. I Lucæ.
manus virtutem operativam, et numquam quodque istorum verum est quando directe significat potestatem et veritatem virtutis quae in ipso operatur. Sic enim dicimus Deum habere oculos, aures, etc. Et sic assumptum corpus habet vera organa, hoc est, tales potestates Angeli inesse spiritualiter et non materialiter demonstrantia. Nee est fictum quod vere demonstrat talem potestatem inesse: quamvis Angelus sine his eosdem actus possit operari, quia, sicut dicit Boetius, quidquid potest potentia inferior, potest potentia superior eminentius et excellentius. Unde quod anima facit per organum, Angelus sine organo potest operari.

Ad ultimum dicendum, quod illa objectio procedet, si propter se diceretur Angelis assumendo corpora: sed hoc non est verum: assumunt enim propter conformitatem ad homines, et sine eis non adeo competenter possent instruere et custodire homines: et ideo non sunt frustra, sed ad magnam utilitatem hominis a divina providentia praeordinata, et ab Angelis assumpta.

MEMBRUM IV.

Ad quem usum Angeli assumant corpora?

Quarto quaeritur, Ad quem usum Angeli assumant corpora?

Et videtur, quod ad usum comestionis, locutionis, ambulationis, et ad alios quosdam.

1. Unde Augustinus in libro XIII de Civitate Dei: «Quod visibiliter et tractabiliter apparentes Angeli, non quia indigebant, sed quia volebant et poterant, ut hominibus congruerent sui ministerii quaedam humanitate, fecerunt. Nee enim in phantasmate Angelos edisse credendum est, quando eos homines hospitio susceperunt, sicut dicitur, Genes. xviii, 1 et seq., quod Abraham recepit tres Angelos. Et, Genes. xix, 1 et seq., quod Loth recepit Angelos. » Ex hoc accipitur, quod vere comederunt Angeli: sed ad veram comestionem exigitur masticatio et lingue revolutio et in corpus cibi gluttitio: ergo videtur, quod omnia haec organa, os scilicet, et lingua, dentes, oesophagum, et stomachum acceperunt Angeli: quia sine his organis isti actus vere fieri non possunt.

2. Adhuc, Constat, quod etiam eadem ratione vere loquemur: sed vera locutio non fit nisi interpretativa potentia movente linguam et formante voces articulatas: ergo assumpsent et interpretativam potentiam quae est rationalis animae, et linguam, et os, et dentes, et alia ad quae flectitur lingua quando format voces: et sic assumpsent animam rationalem, non tantum corpus hominis vel simile corpori hominis: quia aliter hos actus non vere sed phantasticce facissent.

3. Adhuc, Ex predictis constat, quod Angeli ex aere densato et solidato corpore assumunt, in quo operantur circa nos: aer autem densatus et solidatus in corpus figuratum et solidum non movetur per spatium, nisi commeditando se spatio et in tempore determinato: Angelus ergo in corpore moto non in voluntatis potestate habet motum ut in nunc vel in tempore transeat spatium sicut vult, sed exigit tempus determinatum: ergo spatium transire potest, ita quod in minori transire non possit.

4. Adhuc, Aristoteles in secundo de Anima dicit, quod vivere dicitur multi-


2 S. AUGUSTINUS, Lib. XIII de Civitate Dei, cap. 22.

Quest.

An urul uterius quaeritur, Quid factum sit de cibo quem comedite? Indignum enim est dicere de Angelo, quod digerisiter vel egesserit eos: dubium est ergo quid de eis sit factum?

Et videtur, quod phantastice comedidit et non vere.

Et hoc videtur accipi ex verbis Angeli, Tobiae, xii, 18 et 19, ubi dixit Raphael: Etenim cum essent vosicium, per voluntatem Dei eram... Videbar quidem vosicum manducare et bibere: sed ego cibo invisibili, et potu, qui ab hominibus videri non potest, uto.

Solutio.

Accipiendum est verbum Augustini in libro XIII de Civitate Dei, cap. 22, ubi dicit: « Angeli potestate comedentur, non necessitate. » Et ponit exemplum duplicis comestionis:quia aliter terra sitiens absorbet aquam pluviā propter indigentiam suae siccitatis, et aliter consumit eadem radius solis virtute potestatis cœlestis. Et ita vult, quod omnes istos actus quos Angeli fecerunt in corpore, propter nos ad demonstrationem suae potestatis fecerunt, et non ad indigentiam animalis necessitatis, sicut paulo ante dictum est, quod quidquid potest potentia inferior, eminentius potest hoc idem potentia superior, ut dicit Dionysius et Boetius. Unde Angeli hæ opera non phantastice, sed vere fecerunt veritate demonstrationis potentiae, licet hoc non fecerunt animali necessitate. Unde comedendo vere in se comestivam potestiam demonstraverunt, et loquendo vere in se potestativam interpretationem ostenderunt, et deambulando demonstraverunt potesta tem movendi secundum locum sibi inesse, et non ad necessitatem indigentiae. Unde etiam illa organa sive similitudines illorum organorum in corporibus assumptis leguntur assumpsisse, ex quorum actibus et operibus nobilis potestates demonstrantur. Sicut caput in quo demonstrantur potestates discretive per nervos ante a cerebro descendentes, et potestates motivae per nervos a posteriori parte capitis descendentes: et ideo dicuntur oculos sive pleni oculi, ut dicit Dionysius in libro de Cœlesti hierarchia, devidi, potestatem divinam habentes in videndo Deo et divinis. Et cum auribus leguntur, quasi facile audiri eorum quæ a Deo praæcipuuntur: et cum manibus humanis, quasi potentes ad intellectuales operationes: dicit enim Aristoteles in libro XII de Animalibus, quod manus est instrumentum intellectus practici. Et leguntur alati, per pennas et alas nihil demonstrantes indigentiae: sed, sicut dicit Dionysius, quod altivioli sunt in divinas contemplationes: et sic est de alis organis mobilium operationum. Et non leguntur assumpsisse hepar vel stomachum vel intestina vel etiam exteriora membra turpium operationum, ex quorum actibus non demonstratur nobilis potestas, sed indigentia animalis necessitatis. Quamvis Augusti—
nus dicat 1, quod demones effigies talium membrorum in corporibus assumptis in signum suæ pravitatis et turpitudinis leguntur assumpsisse: sicut dicunt de incubis et succubis, qui non corporaliter tales turpitudines exercerunt, sed quod spiritualiter ad talia instigent, et hoc per turpes effigies corporum ostendunt.

Ex his notatis est facile respondere objectis.

1. Ad primum ergo dicendum, quod corpora reperunt in organis nobiles potestates demonstrantibus per proprias operationes. Unde figuram oris habuerunt et eorum quæ in ore sunt potestativam comestionem demonstrantium, et non phantastice comederunt, sed vere, et potestativa veritate comestionis, non indigentiae.

2. Ad alius dicendum, quod vere loquebantur potestativa locutionis demonstratione, sed ad hoc non indigebant quod assumerent animam vel partem animæ hominis: cum (sicut dictum est) natura superiores sunt quam anima, et possunt hoc eminenter per seipsos spiritualiter quod anima potest animaliter et indigentem et materialiter. Unde, Numer. xxii, 28, Glossa dicit, quod ad locutionem formandam per os asine, non oportuit, quod lingua asinæ fieret lingua humana, vel anima asinæ mutaretur in rationalem animam: cum hoc possit facere Angelus etiam sine lingua, vel per contrarium linguam, quod anima hominis per linguam hominis operatur.

3. Ad alius dicendum, quod hoc esset verum quod objectur, si Angelus motor determinavit virtutis proportionem habere ad corpus motum, sicut motor naturalis, ut dicit Aristoteles, quod si celum plures stellas haberet quam habet, a motore suo moveri non posset. Sed in antehabitis dictum est, quod Angelus vinctum potentiam mobilis et mediis per quod est motus: et ideo si assumat corpus aerenum densatum, non propter hoc retardatur motus ejus.

Ad alius dicendum, quod in omnibus inferius infert suum superius, in quibus superius ut natura superior actu et intellectu est in inferiori: et sic non est in vita et sensu et motu locali in quibus ista sunt animaliter et indigenter. Ubi autem sunt ad potestatis demonstrationem, non oportet: eo quod in illis superius non est in inferiori, et in illis inferius demonstrativum est nobilis potestatis, quam non demonstrat superius nisi potentialiter et imperfecte. Cujus causa est, quia sicut inuit Aristoteles in II Priorum, inferius non est in suo superiori nisi potentia, superius autem in inferiori actu et intellectu.


MEMBRUM V.

Quid fiat de corporibus assumptis post ministerium expletum, utrum redeant in præjacentem materiam?

Quinto quaeritur, Quid fiat de corporibus assumptis post ministerium expletum?

4 S. Augustinus, Lib. XV de Civitate Dei, cap. 23.

2 Tob. xii, 19.
Et dicit Beda in libro de *Natura rerum*, quod missi in ministeria corpora sumunt, et eodem ministerio expleto deponunt.

Et sic videtur, quod corporibus utuntur ut habitibus.

1. Habitus autem post depositionem integri manent. Ergo videtur, quod corpora assumpta ab Angelis et deposita, integra et salvata manent in figuris organorum.

2. Adhuc, Habitum est, quod spissant ea et solida faciunt: spissum autem et solidum post depositionem etiam retinet figuram: quia ex spissitudine et soliditate confortatur in eo potestia tenendi formam et figuram: videtur ergo, quod corpora deposita ab Angelis, in formis suis manent et figuris.

* Sed contra.*

1. Sicut dicit Beda, Figura corporum in quibus apparuit Deus, expleto ministerio, resoluta fuit in praecidentem materiam, sicut columba in qua apparuit Spiritus sanctus 1, et stella quae in aere apparuit, et duxit Magos 2. Ergo multo magis corpora in quibus apparent Angelii, peracto ministerio resolventia sunt in praecidentem materiam.

2. Adhuc, Si manerent, ubi manerent, vel ad quid manerent? Si enim ex aere sunt, ut dicit auctoritas, non habent locum connaturelum ubi manerent, nisi aerem: et sic a quibusdam viderentur.

3. Adhuc, Fortior est unio animae ad corpus cui naturaliter unitur, quam Angelii ad corpus assumptum: sed corpus quod unitur animae, exuta anima a corpore, statim resolvitur. Dicit enim Ari-

---

1 Cf. Matth. III, 16; Joan. 1, 32.

TRACTATUS XIX.

DE POTENTIA DEI.

Habitis his quae de scientia Dei, et qualiter res sunt in Deo, et e converso qualiter Deus est in rebus, quaerenda erant, tractanda sunt ea de quibus tractat Magister in libro primo Sententiarum, distinct. XLII et XLIII, hoc est, de omnipotentia Dei.

Quae, ut ordinarius inquirantur, in genere primo quaremus duo: quorum primum est de potentia Dei. Secundum, de possibili quod ad potentiam Dei dependet.

De potentia quaremus duo, scilicet de multiplicitate hujus nominis, Potentia, ut habeatur sensus in quo Deo potentia conveniat. Secundum, de conditionibus potentiae, secundum quas perfecta dicitur in Deo esse potentia.

De his autem quaerit Magister in libro primo Sententiarum, distinct. XLII, XLIII et XLIV.

QUÆSTIO LXXVI.

De multiplicitate hujus nominis, Potentia.

Primo ergo quaeritur de multiplicitate hujus nominis, Potentia.


2. Adhuc, Richardus de sancto Victore: « Constans est Deum esse potentem potentiae plenitudine, non potentiae participatione. »
3. Adhuc, In Deo potentia est ad intelligendum, potentia ad generandum, potentia ad spirandum, potentia ad creandum: et constat quod non uno modo dicitur potentia in omnibus. Quæritur ergo, Si potentia activa secundum notificationem Aristotelis conventiat Deo? Et videtur, quod non : potentia enim activa est principium transmutandi in aliud, et illud aliud non potest esse nisi materia subjecta potentia in quam agat : potentia autem Dei non requirit subjectum materiæ : agit enim ex nilo per creationem adducens ad esse : ergo videtur, quod potentia activa non conveniat.

4. Adhuc, Omnis potentia dependeret ad actum et est completa cum est in agere, sicut figura anguli acuti in gladio, potentia est ad incidere sive secare, et est in ultimo completo quando incidit vel secat. Sed profanum est dicere Deum qui est sua potentia, quia sua potentia est sua substantia sive essentia, ad aliquid dependere vel ab aliquo perfectionem accipere. Ergo potentia Deo convenire non videtur.

Sed contra, in contrarium est quod dicit Augustinus in libro V de Trinitate, et in præhabitus determinatum est, quod actionis prædicamentum vel soli Dei, vel maxime Deo convenit: et cujus est actus, illius est potentia : ergo potentia agendi et patiendi attribuenda est Deo.

Quest. 1. Ulterius quæritur hic, Quando dicitur potentia creandi esse in Deo, utrum connotetur aliquid in creatura, vel non?

Et videtur, quod sic : quia

1. Cum dicitur, Deus scit mundum fore, vel esse, vel fuisset: et cum dicitur, Deus vult mundum fore, vel esse, vel fuisset, connotatur aliquid in creatura respectu cujus dicitur Deus seire hoc, vel velle hoc: ergo etiam aliquid con-

notabitur in creatura cum dicitur, Deus potest facere hoc, vel illud, quo res pos- sibilis est fieri a Deo.

2. Adhuc, Possibile se habet ad potentiam sicut scibile ad scientiam : sed scientia ponit scibile, est enim scientia scibili scientia, ut dicit Aristoteles: ergo vide- tur, quod potentia ponat possibile: et sic ponit aliquid in creatura.

Sed tunc quæritur, Cum ante mundum fuerit verum, mundum creare est possibile Deo, in quo radicetur illa pos- sibilitas?

1. Constat, quod non in creatura: quia illa non fuit in Deo, ut videtur : quia possibilitas in Deo non est ad fieri.

2. Adhuc, Possibilitas in causa est ipsius causa potentia : secundum hoc ergo quæcumque potest facere causa, sunt possibilia : sed Deus potest facere infinitos mundos : ergo possibile est fieri infinitos mundos, quod absurdum est.

3. Adhuc, Augustinus in libro de Fide et symbolo : « Omnipotens dicitur, quia de nihilo fecit quæcumque fecit. Non enim alia materia eum juvit ex qua demonstraret artis sua potentiam, sed ex nihilo cuncta creavit. » Ex hoc accipitur, quod nihil praedicti actui creationis in quo radicari possit possibilitas ad fieri quæ dicitur respectu faciendi in Deo.


3 S. Augustinus, Lib. de Fide et symbolo, cap. 2.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XIX, QUÆST. 76. 795.

est facere vitulum. » Sed de trunco non potest fieri vitulus: eo quod deest aptitudo ex parte materie. Ergo non semper possibilitas materiae respondet potentiae Dei. Cum ergo Deus dicitur potentia, non semper connotatur possibilitas ex parte ejus quod subjicitur potentia: quia possibilitas est aptitudo in materia ut fiat hoc quod Deus possit facere.

3. Ulterius queritur, Cum potentia Dei per multa determinetur, scilicet per temporale, ut cum dicitur, potest facere mundum: per ætæra ut cum dicitur, potest intelligere, potest velle sive amare: per quid, ut cum dicitur, potest creare, actus enim essentiae est quae est quid: per ad aliquid, ut cum dicitur, potest generare Filium, potest sparsire Spiritum sanctum: utrum potentia in his omnibus univoce, vel æquivoco dicitur?

Quia enim non univoce, videtur: quia temporalis et æternae, ad quid et ad aliquid non est ratio una. Similiter quod non æquivoco, videtur: quia res non est diversa secundum substantiam. In æquivocis autem ratio substantiae est diversa: eo quod res secundum substantiam diversae sunt, quæ sub uno nomine continentur.


Ad primum ergo dicendum, quod secundum quod Aristoteles definit potentiam, definit potentiam creati et imperfecti: et ideo per rationem illam potentiam Deo non convenit.

Ad aliud dicendum, quod potentiae plenitudine dicitur potentia perfecta a Richardo: potentia autem per participationem dicitur possessio potentiae secundum partem plenitudinis, et non secundum totum.

Ad aliud dicendum, quod hoc proce-
Ad dictum Augustini dicendum quod nihil præjacet actui creationis, in quo secundum esse quod creatura habet in se, radicetur possibilitas: habet tamen aliquid ante se, in quo secundum esse quod creatura habet in creatore, radicetur ratio possibilitatis.

Ad aliud dicendum, quod quando nominat Deum secundum se, non determinantur ad temporale, ut quando dicimus Deum potentem, sapientem, bonum, simplicem, nihil connotatur: sed quando haec nominat determinantur per temporale, ut quando dico, potest facere mundum, tunc procul dubio aliquid connotatur in creatura modo praedicto.

Ad aliud dicendum, quod aptitudo in re creatae duplex est, scilicet seminalis sive naturalis, sicut in grano aptitudo est ad semem futuram: et haec aptitudo non exigitur ad hoc quod fit quod Deus potest facere. Et est aptitudo obedientialis, qua in omni creatura aptissimum est, quod Deo obediat: et haec aptitudo in re est et in esse proprio et in esse quod habet in causa. Et de prima aptitudine intelligitur dictum Anselmi, et non de secunda.

Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum quod potentia in his nec univoce nec æquivoce dicitur, sicut probatur per rationes inductas, sed dicitur secundum analogiam, secundum illum modum analogiae qui in praehabitus determinatus est, quo scilicet unum sub diverso modo significandi et sub diverso modo dicendi et intelligendi significatur: una enim res est quæ in omnibus illis significatur sub diverso modo secundum quod per diversa determinatur: unde aliquando significatur ut substantia, aliquando ut quid, et aliquando ut ad aliquid.
QUÄSTIO LXXVII.

De conditionibus potentiae secundum quas perfecta in Deo dicitur esse potentia.

Secundo, Quæritur de conditionibus potentiae, secundum quas perfecta in Deo dicitur esse potentia, quæ sunt universalitas, immensitas, perfectio in opere, secundum quam dicitur optime facere quidquid facit.

3. Adhuc, Paulo ante habitum est, quod Deus omnipotens est potentia plenitudine, sed non participatione. Potentia autem plenitud non est nisi omnia possit: Ideo ab hoc quod omnia potest, omnipotens dicitur.

In contrarium objicit Magister, et vi detur ponere instantiam in tribus generibus actuum quos non potest Deus, scilicet in actibus corporalibus. Non enim potest ambulare, loqui, et hujusmodi quæ penitus a natura divinitatis sunt aliena, cum horum instrumenta nullatenus habere queat.

Secunda instantia est in actibus didiformibus, ut in peccatis: non enim potest mentiri, non potest peccare. Ergo videtur, quod non omnia potest.

Tertia instantia est in actibus privativis sive defectivis. Et inducit Augustinum in libro de Symbolo sic dicentem: « Deus omnipotens non potest mori, vel falli, non potest miser fieri, non potest vinciri. Hæc utique et hujusmodi absit ut possit omnipotens. Si enim hujusmodi passionibus atque defectibus subjici posset, omnipotens minime foret. Et ideo monstratur omnipotens, quia ei hæc appropinquare non velit. » Ex his omnibus infert, quod non omnia possit, sed quædam.

Sed si quis dicit hoc posse non esse potentiae, sed impotentiae, ut dicit Richardus in libro de Trinitate: absque

1 S. Augustinus, Lib. I de Symbolo fidei ad catechumenos, cap. I.
dubio colligitur, quod omnia potest quaecumque posse potentiae est.

Contra:
1. Currere, ambulare, constat quod potentiae est, et non impotentiae: non enim potest esse quod id quod est potentiae indicium in uno, impotentiae indicium sit in alio. Ergo videtur, quod adhuc cum haec non possit, quod non sit omnipotens.


3. Adhuc, Joannes Chrysostomus in homilia quadam in expositione symboli: « Omnipotens dicitur, quia in posse illius non potest inveniri non posse, dicente Prophetae: Omnia quaecumque voluit, fecit. » Ipse est ergo omnipotens, ut totum quod vult possit. Unde, ad Roman. ix, 19: Voluntati ejus quis resistit? Hae omnia inducit Magister in libro primo Sententiarum, distinct. XLII.

Et objicitur contra hoc. Cum enim dicit Augustinus, quod non dicitur omnipotens, quia omnia possit facere: aut signum distribuit pro bonis tantum, aut pro bonis et malis. Si pro bonis tantum, sequitur quod Deus non omnia bona potest, quod falsum est. Si pro malis et bonis, iterum sequitur, quod aliquid sit quod Deus non possit, quod iterum valde inconveniens est.

4. Adhuc, Objicitur: « Duplex est malum, culpae scilicet et penae. » Mali culpae Deus non est auctor, sed mali penae. Malum ergo penae subjacet potentiae. Si ergo non potest mori et infirmari, videtur non esse omnipotens.


6. Adhuc, Augustinus in libro de Spiritu et littera: « Non potest Deus facere injusta, quia ipse est summam justitia et bonitas. Omnipotens vero est, non quod possit omnia facere, sed quia potest efficere quidquid vult, ita ut nihil valeat ejus voluntatis resistere, quin compleatur, aut aliquo modo impedire eamdem. »

7. Adhuc, Joannes Chrysostomus in homilia quadam in expositione symboli: « Omnipotens dicitur, quia in posse illius non potest inveniri non posse, dicente Prophetae: Omnia quaecumque voluit, fecit. » Ipse est ergo omnipotens, ut totum quod vult possit. Unde, ad Roman. ix, 19: Voluntati ejus quis resistit? Hae omnia inducit Magister in libro primo Sententiarum, distinct. XLII.

Et objicitur contra hoc. Cum enim dicit Augustinus, quod non dicitur omnipotens, quia omnia possit facere: aut signum distribuit pro bonis tantum, aut pro bonis et malis. Si pro bonis tantum, sequitur quod Deus non omnia bona potest, quod falsum est. Si pro malis et bonis, iterum sequitur, quod aliquid sit quod Deus non possit, quod iterum valde inconveniens est.

8. Adhuc, Objicitur: « Duplex est malum, culpae scilicet et penae. » Mali culpae Deus non est auctor, sed mali penae. Malum ergo penae subjacet potentiae. Si ergo non potest mori et infirmari, videtur non esse omnipotens.


1 Alius, de Natura boni, cap. 4 (Nota edit. Lugd.)
2 S. Augustinus, Lib. de Spiritu et littera, cap. 5.
3 Psal. cxiii, 3.
9. Adhuc, Videtur, quod simul ratio
sit ex parte voluntatis, et ex parte potentiae: quia si vult omnia quae vult, et
voluntatis ejus impediri non potest effectus: ergo ita dicetur omnivolens sicut
omnipotens.

10. Si dicatur, quod mala subjacent potestati, non voluntati. Contra: Augustinus in Enchiridion: « Peccatores quantum ad ipsos attinet, quod Deus non-
luit, fecerunt: quantum vero ad omnipotentiem Dei, nullo modo id facere va-
luerunt. Hoc quippe ipso quod contra voluntatem ejus fecerunt, de ipsis facta
est voluntas Dei.»

11. Adhuc, Augustinus in libro de
Predestinatione sanctorum: « Mali faciunt contra voluntatem Dei: sed in hoc
ipso impletur voluntas Dei.» Ergo vi-
detur, quod dicatur omnivolens sicut
omnipotens.

12. Si quis dicat, quod potentia respi-
cit bona et mala, voluntas autem bona
tantum. Non solvit: quia sicut voluntas
Dei ad bona determinatur, ita etiam po-
tentia: Deus enim non potest facere mala: ergo adhuc relinquitur, quod di-
catur Deus omnipolens sicut omnipotens.

13. Adhuc, Dixerunt antiqui, quod
omnipotentia Dei extendit se ad bona et
ad mala, sed ad elicienda bona et facien-
da, ad mala autem ordinanda. Unde Au-
gustinus in Enchiridion: « Non vult
Deus ut peccet homo quilibet: si autem
peccaverit, penitenti vult par cere ut vi-
vat: in peccatis vero perseverantem pun-
nire, ut justitia potentiam contumax non
evadat.» Dixerunt ergo antiqui, quod potentiae Dei subjacet sicut bona et mala:
et ideo dicetur omnipotens non omnivo-

1 S. Augustinus, In Enchiridion, cap. 100.
2 Idem, Ibidem, cap. 90.
3 Idem, Ibidem, cap. 90.
stolam ad Romanos: «Deus non potest facere unde opus suum fiat deterrius.» Unde quod mors dissoluto est, habit ex eo quod ex nihil factum est quod morti subjacet: sed quod inducta est super immortales, hoc est, potentles non mori, a peccato est, non a Deo.

Considerantur etiam ista secundum quod a justo judge malum culpæ per peinem ordinante infilcta sunt. Et in hoc respectu sunt a Deo, et subjacent potentiae divinae secundum actum ordinacionis, quæ facit hæc in aliis, et non in seipsa. Deformitatem autem et inordinacionem importantia sunt peccata, que propter hoc quod Deus non nisi rectitudinis et veritatis et boni et ordinis principium est, non possunt cadere in Deum, nec possunt esse in ipso ab alio. Unde Dionysius in libro de Divinis nominibus, cap. de omnipotente, tractat illud Apostoli, II ad Timoth. n. 13: Negare seipsum non potest, dicit sic: «Suipius negatio est casus æ veritate.» Veritas autem existens est et ipse Deus: unde a veritate casus, est ab existente casus: ab existente autem non potest cadere Deus: quia non potest non esse: nec potest esse causa, quod existentia quæ ipse fecit, in nihilum conversa fiant non existentia: quia sic esset prævaricatorem. Ad Galat. n. 8. 18: Si ea quæ destruxi, iterum hæc ædifico, prævaricatorem me constituo. Haec enim omnia summa impotentiae sunt, et sicut dicit Anselmus in libro de Libero arbitrio: «Quo potest id quod sibi non prodest et sibi non expedit, quanto magis potest hoc, tanto magis adversitas et perversitas possunt in eum:» quanto autem magis adversitas et perversitas possunt in aliquem, tanto impotentior est: ergo a primo ad ultimum, quanto aliquid potest quod sibi non prodest nec expedit, tanto impotentior est.

His habitis, facile est respondere ad objecta.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod omnipotentia Dei a duobus determinatur, scilicet secundum quod est respectu possibilis, et secundum quod est in potente. Secundum quod est respectu possibilis, sic determinatur ab universalitate, scilicet quod omnia possit quæcumque posse potentiae est, et non impotentiae. Secundum autem quod est in potente, tunc determinatur, quod potest quæcumque vult, ita silicet quod non potest cogi, quod non potest impediri, quod sine indigentia materiæ instrumenti exemplaris extra se respiciendi potest facere quæcumque vult: et sic solus Deus est omnipotens, et hoc intendit Augustinus.

AD ALIUD dicendum, quod omnia potest Deus quæ facere potestia sunt, et non impotentia. Non enim esset rationabilis voluntas, si ea fueret quæ impotentiae sunt: et hoc intendit Augustinus, et non alius.

AD ALIUD dicendum, quod omnia potest vel in se vel in ali quæcumque potestia sunt et non impotentiae: et hoc vocat Richardus potestiae plenitudinem. Quia facere ea quæ impotentiae sunt, non est potentiae plenæ, sed potentiae quæ impotentiae permixtae est.

AD INSTANTIAS quas ponit Magister, jam patet solutio. Corporalia enim quæ de facili impedientur ab effecto, imperfectionem potestiae dicit in potente: repugnant enim potentiae perfectissimæ: et ideo Deus ea non potest in se: quidquid tamen hæ dicunt potestiae in aliis, hoc totum fluit a perfectissima potentia divina: sed in Deo sunt secundum potestiae plenitudinem et causaliter, in creatura autem secundum potentiae participationem: et ideo secundum partem unicuique proportionabilem, et non secundum plenitudinem.

AD ALIUD dicendum, quod hæc posse Ad obje potestiae est participativæ: sed hæc posse non est potentiae secundum plenitudinem dictæ, nisi causaliter, ut dictum est.

AD ALIUD dicendum, quod posse pec care nullo modo potestiae est, sed impotentiae maximæ, et perversæ potestiae quæ impotentiae permixtae est: et ideo
Deus non potest peccare: et ex hoc non est impotentior, sed potentior est, ut dictum est.

Et ad dictum Augustini dicendum, quod Augustinus non intendit, quod aliqua natura melior sit ex potentia peccandi propter ipsam peccandi potentiam, sed propter consequens: quia scilicet omne peccatum in libero arbitrio est, et omne quod liber est arbitrii, potest facere quod vult: et omne quod potest facere quod vult, dominum habet suorum actuum: et propter hoc natura hoc habens, melior est quam illa quam non habet, ut vegetabilis, et brutalis. Vegetabilis enim subjacet necessitati: bruta autem, ut dicit Damascenus, agunt potius quam agant. Unde propter libertatem agendi quod vult, naturam dicit esse meliorem, et non propter pec-candi potestatem.

Ad alium dicendum, quod nullo modo Christus vel Deus potuit mentiri vel pecare. Et quod dixit Christus: Si dizero quia non scio eum, ero similis vobis, mendax; sensus est, si dicendo hoc, recessero a divinitate, quod tamen impossibile est: ero similis vobis, per hoc scilicet quod habebo potentiam permix-tam impotentiae et perversitati: et sic per consequens ero mendax. Unde ex hypothesi impossibili procedit verbum Christi. Dicit enim Damascenus in libro IV de Fide orthodoxa, quod «peccatum est recessus ab eo quod est secundum naturam, in id quod est contra naturam.»

Et id quod objectur, quod Christus potuit dicere hoc, id est, syllabas et litteras proferre, dicendum quod prolatio duplex est, scilicet vocis articulatae simpliciter sive materialiter: et hoc modo Christus potuit proferre verba. Et est prolatio vocis articulatae et litteratae secundum ordinem ad rei significacionem: et hoc modo Christus vel etiam Deus haece verba proferre non potuit: quia non potuit inten-

Ad alium dicendum, quod talia priva- tiva et defectiva expresse dicunt impo-tentiam, et derogant ex seipsis potentiae dictae secundum plenitudinem: et ideo in Deum cadere non possunt. Sed secun-
dum quod sunt in nobis ut inflict a ju-
dice: sic attestantur judiciorum potestati, et sunt a Deo subjecta potentiae divinae, et non alter: sic enim, ut dicit Augustinus, commendant justitiam divinam.

Ad alium dicendum, quod illo modo determinatur divinae potentiae eminencia et plenitudo, prout est in Deo potente, qui nec cogi nec impediri nec contraria pati potest, nec indiget aliquo ut materia subjecta sive instrumento sive exemplari extrinseco ad quod respiciat, sicut paulo ante determinatum est.

Ad alium dicendum, quod dictum Augustini tenendum est sicet jacet: quia determinat omnipotentiam per universali-tatem in comparatione ad objecta, et secundum perfectionem secundum quod est in potente Deo.

Similiter etiam accipienda est di-
c tum Chrysostomi: sed hoc determinat perfectionem potentiae ex parte potentis.

Ad alium dicendum, quod signum distributivum pro omnibus distribuit quae facere possit est, et quae facere potentiae est et non impotentiae: unde etiam pro malis distribuit secundum potentiam or-deinationis quae est circa mala, quae est judicium judiciorum potestatis, ut dictum est: non enim posset comprimere mala et ordinare, nisi esset perfectus in judi-ciaire potestate. Eccli. vii, 6: Noli quæ-

1 Joann. viii, 35.
2 S. J. DAMASCENUS, Lib. IV de Fide orthodoxa, xxxi.
3 S. AUGUSTINUS, In Enchiridion, cap. 11.
rere fieri iudex, nisi valeas virtute ir-rumpere iniquitates: ne forte extimescas faciem potestis, et ponas scandalum in æquitate tua.

Ad object. 5.  
Ad aliud dicendum, quod Angeli et anima beata possunt quidquid volunt, non simpliciter fieri, sed cum hac determinacione, quidquid volunt a se fieri. Multa autem volunt simpliciter fieri, quæ non possunt: sicut verbi gratia, volunt omnes homines salvos fieri, sed tamen salutem omnium facere non possunt: sed Deo convenit, quod fiat omne quod vult fieri, sive per se, sive per aliun.

Ad object. 9.  
Ad aliud dicendum, quod non dicitur omnivolens sicut omnisciens et omnipotens: quia voluntas ejus cum effectu et sine impedimento contrarii non refertur ad omne volitum sive voluntabile, ut dicit Damascenus, sicut potentia refertur ad omne possibile, et scientia ad omne scibile. Omne enim bonum possibile vult Deus: tamen multa bona quae vult et quæ possibile est esse, non vult cum effectu: et in multis eorum multa occurrunt impedimenta quæ Deus non vult: et ideo omnivolens dici non potest. Sed in possibilibus et scibilibus nullum invent impedimentum, quin omnia possit vel ordinando, vel faciendo, et omnia sciat et bona et mala.

Ad object. 16.  
Ad aliud dicendum, quod potentia Dei faciens et ordinans omnia comprimit sub voluntate Dei vel spontanea vel victa vel coacta: sed hac non est voluntas Dei antecedens, ut dicit Damascenus, sed consequens ex opere nostro causata: vol-
luntate enim antecedente Deus mortem non fecit, nec latatur in perditione vivorum, ut dicitur, Sapientiae, 1, 13. Et ideo voluntate antecedente non potest dici omnivolens.

Per hoc patet solutio ad sequens dictum Augustini, quod voluntas Dei quàm impletur in malis quando puniuntur, est voluntas consequens, non antecedens, et est voluntas secundum quid, hoc est, ex opere nostro, et non simpliciter.

Ad aliud dicendum, quod illa responsio non est sufficiens, sicut probat objectione: sed ratio quare non dicitur omnivolens, est quà dicta est.

Ad aliud dicendum, quod potentiam Dei nemo contumax evadere potest, nec etiam voluntatem consequentem: sed voluntas antecedens ex parte volit non ex parte voluntis Dei, multa accipit impedimenta quae non vult Deus: et ideo omnivolens dici non potest.

Ad aliud dicendum, quod omnia subjacent voluntati signi, quae est permissio: sed in illis multa fiat contra voluntatem Dei antecedentem: secundum autem voluntatem antecedenterm oporteret, quod esset omnivolens, si omnium volens dicaretur.

Ad ultimum dicendum, quod voluntate beneplaciti vult Deus ordinare mala: sed ad hoc non requiritur, quod nihil fiat in malis ordinatis quod sit contra voluntatem Dei antecedentem, quin potius multa fiat in eis contraria voluntati divinae, quamvis in ipsis ordinative voluntas divina fiat.
QUÆSTIO INCIDENTIS.

Utrum omnipotentia conveniet tribus personis, vel tantum Patri ¹?


Et videtur, quod tantum Patri.

1. Conditio enim potentiae est a se posse, et non est conditio potentiae ab alio posse. Probatio: Principium maximum in ratione potentiae determinatur: de principio autem esse, non habet in prima ratione potentiam. Cum ergo Pater principium sit totius divinitatis, non autem Filius, nec Spiritus sanctus, videtur quod soli Patri conveniat omnipotentia.

2. Adhuc, Posse generare dicit quandomque non convenit Filio, nec Spiritui sancto. Videtur ergo, quod aliqua potentia sit in Patre que non est in Filio, nec in Spiritu sancto: ergo videtur quod omnipotentia cui nulla potentia deest, nec Filio convenit, nec Spiritui sancto, sed soli Patri.

3. Si quis solvere velit sicut communiter dicitur, quod posse generare non est posse quid, sed ad aliquid. Contra est: quia in homine in quo fit generatio de parte substantiae, posse generare est posse quid: ergo multo magis in Deo, ubi fit generatio de tota substantia.

4. Adhuc, Si aliquid per prius et posterior dicitur de pluribus, et in eo de quo dicitur posterius, potentia est, multo magis in eo de quo dicitur per prius, est potentia. Posse generare de Deo et creaturis dicitur, de Deo per prius, de creaturis per posterius. Ergo si in creaturis potentia est, et in Deo potentia est. Probatio: quia per prius de Deo dicitur. Ad Ephes. iii, 14 et 13: Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Jesu Christi, ex quo omnis paternitas in calis et in terra nominatur. Quod tractans Dionysius in libro de Divinis nominibus, cap. 4, dicit sic, quod « omnis paternitas et filiation ex qua et deorum patres et deorum filii in caelo et in terra nominatur, est ex patriarcha et filiation super omnia collocata. »

5. Adhuc, Damascenus in libro I de Fide orthoxa: « Oportet scire, quod a nobis ad beatæ deitatis nominationem non est translatum paternitatis et filiationis nomen, sed potius a deitate ad nos. » Et sic habetur propositum, scilicet quod posse generare magis est potentia in Deo quam in homine.

In contrarium est,

1. Quod dicitur, Apocal. 1, 8, et filius loquitur de se: Ego sum Alpha et Omega, principium et finis, dicit Dominus Deus, qui est, et qui erat, et qui venturus est, Omnipotens. Ergo Filius est omnipotens.


² S. J. DAMASCENUS, Lib. I de Fide orthoxa, cap. 9.
2. Adhuc, In libro de Symbolo Augustinus dicit: «Qui Filium negat omnipotentem esse, et Patrem negabit omnipotentem.»

Omni codem modo obicitur de Spiritu sancto et pro et contra. Potentia enim spirandi activa, aliqua potestia videtur esse, quae non est in Spiritu sancto: et sic non videtur potens potentiae plenitudine.

Sed in contrarium est, quod


Quest. 1. Ex ideo ratione ejus quod tangit Magister in libro primo Sententiarum, distinct. XLII, cap. ultimo, ubi plene determinat quare Deus omnipotens dicitur, dicens sic: «Ideo vere et proprius Deus trinitas omnipotens dicitur, quia per se, id est, naturali potentiae potest quidquid vult fieri, et quidquid vult se posse: » quaeritur, Utrum soli Deo trinitati conveniat omnipotentia, vel possit etiam communicari creaturis aliquibus, ut animae Christi, et credentibus per fidel omnipotentiae? 

1. De anima Christi dicitur, Joan. iii. 34: Non enim ad mensuram dat Deus spiritum: Glossa, Filio. Sed dominum Spiritus est potentia. Ergo data est Christo non ad mensuram, sed ad plenitudinem: ergo ad omnipotentiam.


3. Adhuc, Matthæi, xxviii, 18: Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra. Habens autem potestatem in coelo et in terra, est omnipotens. Ergo Christus secundum quod homo, est omnipotens.


Adhuc, Quare dicitur, quod creaturæ quæ non potest convenire omnipotentia, cum conveniat ei omniscientia?

1. Anima enim Christi omnia scit. Dicit enim Isidorus, quod Trinitas sibi soli nota est, et homini assumptio. Joan. i, 18: Unigenitus Filius, qui in sinu Patris, ipse enarravit. Ad Coloss. ii, 3:

---

In ipso sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ, scilicet Dei, abscandidi.


3. Adhuc. Sicut infinita est omnipotentia, ita infinita est omniscientia: et omniscientia convenit animæ Christi: ergo et omnipotentia potest ei convenire.

IN CONTRARIO HUJUS EST, QUOD

1. Nihil est principium suiipsius: creatio quæ est deductio rerum ad esse de nilio, principium est esse omnis creati: et creatio est actus omnipotentiae, ut dicit Augustinus: ergo videtur, quod nihil creatum possit habere potentiam creandi: quia per potentiam creandi efficeretur principium suiipsius esse.

2. Adhuc. Omnis potestas cujuscumque sit, vel creati, vel increati, fundatur super esse potens, et est consequens ipsum secundum rationem intelligendi: quod est ante esse, non potest subjacere potentiae: sed potentia creandi est ante esse: ergo potentia creandi potentiam creati subjacere non potest.


Ad primum ergo dicendum, quod sicut dicit Magister in Sententiis 1, principium multiplicem notat relationem. Et aliquando dicitur essentiataliter, et aliquando notionaliter. Et quando dicitur essentiataliter, tunc significat potentiam essentialiam quam quid est in potente: et sic potentia principii non est potentia principiati. Quando autem dicitur notionaliter, non significat nisi relationem originis ad alium, et non dicit conditionem potentiae alicujus essentialiam, et sic dicitur de Patre, qui est principium non de principio, sicut in praebitis quaestione de hoc nomine, Principium, determinatum est. Unde cum dicitur, Pater est principium totius divinitatis, non notatur principii relatio ad divinitatem, sed ad Filium in quo est tota divinitas, et ad Spiritum sanctum in quo est tota divinitas, ut dicunt Sancti. Et cum potentia radicetur in substantia divinitatis, et potentia commensuretur substantiae, sequitur necessario, quod sicut in Filio est plenitudo essentialis divinitatis, et similiter in Spiritu sancto, quod ita sit in eis plenitude potentiae. Aliter enim sequeretur, quod essentia sua potentia destitueretur, quod impossibile est et Ariana haeresis, ut dicit Hilarius 2: et inductur a Magistro in libro primo Sententiarium, distinct. XLII, cap. Ad quod dicimus, ubi sic Hilarius dicit: « Naturæ, inquit, cui contradicis, haeretice, haec unitas est, ut ita per se agat Filius, ut non a se agat: et ita non a se agit, ut per se a agat. Per se autem dicitur agere et potens esse, quia naturali habet potentiam eamdem quam et Pater, quia potens est et operatur: sed quia illam habet a Patre, non a se, ideo a Patre et non a se dicitur posse et agere 3. »

Ad alium dicendum, quod posse generare est posse determinatum ad generare, et hoc est notionale: quia hoc verbum, posse, ad notionem traheitur per adjunctum quod est generare: unde posse generare, est posse esse Patrem, et non differt ab eo nisi modo significandi: quia scilicet cum dicitur, posse

2 S. HILARIUS, Lib. IX de Trinitate.
generare, notio significatur ut actus: cum autem dicitur, posse esse Patrem, notio significatur ut proprietas Patris. Hoc igitur modo posse generare in solo Patre est: sed non est in eo posse quid, sed ad aliquid: et ideo non sequitur, quod aliquod posse sit in Patre quod non est in Filio, vel Spiritu sancto, sed quod aliqua notio sit in Patre, quae non est in Filio et Spiritu sancto.


Ad 4. Ad aliud dicendum, quod in veritate si quid potentiae est in eo cui per posterius convenit, est etiam potentia in eo cui convenit per prius, quando secundum unum et eundem modum convenit priori et posteriori. Sed hic non est ita: quia sicut dictum est, generatio in divisionis est ex tota substantia et in totam substantiam, et haec impedit divisionem potentiae. In humanis autem opposito modo est: et ideo dividitur potentia essentialis. Licet autem generatio divina aeterna sit, et ideo prima et principalis: tamen ex hoc non potest probari, quod posse generare sit aliquid vel aliquod posse in Patre, quod non sit in Filio, sed quod sit ad aliquid in Patre, ad quod non est in Filio.

In idem redit dictum Damasceni: quia hoc non inducit nisi ad confirmationem istius. Et si sic arguat: Posse generare est in Patre, et non est in Filio: ergo aliqua potentia est in Patre, quae non est in Filio: incidit fallacia figurae dictionis: eo quod mutatur ad aliquid in quid, vel quid in ad aliquid.

Ad duo quae adducuntur in contrario, concedendum est.

Omni eodem modo solvenda sunt quae ad de Spiritu sancto inducuntur. Posse enim spirare non est aliquid posse, sed ad aliquid, sicut posse generare.

Et quod dicit Augustinus, quod qui negat Filium esse omnipotentem, negat et Patrem, non est causa dicti quam dicit quidam, quod Pater ducat in Filium, et Filius in Patrem: quia Pater potest intelligi ut innascibilis, et non ut Pater: et sic adhuc erit omnipotens: et negato Filio, non negatur Pater. Sed causa dicti est, quae paulo ante dicta est: quia scilicet generatio et processio in divisio non possunt esse secundum divisionem substantiae: et ad individam substantiam sequitur indivisa potentia, et ad negationem unius sequitur negatio alterius.

Per hoc ita patet totum quod est circa duas particulas hujus questionis incidentis.

Ad in quod ulterius quaeritur, Utrum quod soli Deo trinitati conveniat omnipotentia, vel etiam communicabilis sit creaturae, ut animae Christi, vel fidei credentium?

Dicendum, quod soli Deo trinitati convenit, maxime secundum quod omnipotentia consideratur in potentia creandi mundum et ea quae in mundo sunt sine coactione, sine impedimento, sine subjecta materia, sine instrumento, sine exemplari extrinseo: hoc enim creaturae communicari non potest: eo quod nulla creatura talis potentiae est susceptibilis. Et hujus causa vera est, quod omnis
creatura operatur per subjectam mater- 

riam: quia, sicut dicit Aristoteles in 

primo Physicorum, quod omnes philo-

sophi convenuntur in hoc, quod opera-
tione naturae ex nihil nil hilo fit. Et simi-
liter de operatione artis. Omnis enim ars 
super determinatum materiam operatur 
sicut praecipuam. Est etiam causa, 
quod omnis essentia creati finita est 
limitata propriis terminis: et ideo im-
possibile est eam referri ad omnia. Li-
mitatam autem essentiam non sequitur 
proprietas infinita. Unde cum potentia 
naturalis proprietas sit essentie, impos-
sibile est potentiam infinitam sequi es-
sentiam finitam. Unde licet Christus om-
nipotens sit secundum quod est Deus, 
tamen non est omnipotent secundum quod est homo.

Ad primum ergo dicendum, quod Spi-
ritus sanctus dicitur Christo non esse da-
tus ad mensuram: quia et in modo 
dandi Spiritum et in donis datis non da-
tur sibi ad mensuram aliorum: secun-
dum enim modum datur Christo per 
gratiam unionis, alii autem per gratiam 
adoptionis. In donis autem Christo datur 
ad copiam et superfluas: eo quod 
redemptor est, et conveniebat gracia et 
Spiritum ab ipso fluere in omnes alios.

Joannis, 1, 16: De plentitudine ejus nos 
omnes acceptum, et gratiam pro gratia. 
Alius autem ad mensuram sui ministerii 
et operum datur. Ad Ephes. iv, 11 et 12: 
Ipse dedit quosdam quidem Apostolos, 
quosdam autem Prophetas, alios vero 
Evangelistas, alios autem pastores, et 
doctores: ad consummationem sancto-
rum in opus ministerii, in xedicationem 
corporis Christi. Et propter hoc dicit, 
I ad Corinth. xii, 4: Divisiones grata-
rum sunt. Christus autem habet Spiritu-
num individuum, ut omnes de plentitudine 
ejus possint accipere. Omnipotentia au-
tem non est de donis pertinentibus ad 
Spiritum, sed potius est proprietas natu-

Ad 2. 

ralis consequens plenitudinem divinae 
naturae in tribus personis.

Ad alium dicendum, quod in illis duabus 
Glossis accommodata est distributio: etin-
telligitur, quod omnia concessa sunt ei, et 
quod potest omnia facere quae pertinent 
ad opus redemptionis, sicut reconciliare 
Patri, debitum solvere, a morte et inferno 
redimere, virtutem sacramenti ad justifi-
cationem hominis conferre, et hujusmodi.

Ad alium solvendum est per idem. Po-
testas enim omnis dicitur ibi quantum ad 
subjectionem omnium omnium gentibus, 
a qua nullos excipitur de salvandis. Unde 
statim ibidem, Matth. xxvii, 19, sequitur: 
Euntes ergo, docete omnes gentes. Et hoc 
est quod dicitur, ad Roman. 1, 5: Per 
quem accipimus gratiam et apostolatum, 
ad obediendum fidei in omnibus genti-
ibus. Isaïe, xlix, 6: Parum est ut sis 
mihii servus ad suscitanda tribus Jacob, 
et facies Israel convertendas: ecce dedit in 
lucem gentium, ut sis salus mea ad 
extremum terrae.

Ad 4. 

Ad quod ulterius obiicitur de fide 
credentium, dicendum quod omnipotentia 
non sequitur fidem credentium, sed divi-
nitatis plenitudinem, ut dictum est. Sicut 
enim paulo ante habitum est in verbis 
Hilarii, omnipotentia est ex proprietate 
naturae propriae omnia posse, etiam quae 
sunt potentiae infinitae, ut creatio coeli et 
terrae: fidei autem credentum non datur 
aliquis ex se posse, sed per supplicatione-
nem impetrare, quod Deus faciat miracu-
la. Unde cum dicitur, Omnia possibilis 
sunt credenti, accommodata est distribu-
tio, et non distribuit nisi pro miraculis 
dicto modo impreandis. Unde etiam fre-
quenter non fuit merito fidei impetrantis, 
sed merito fidei Ecclesia, ad cujus edifi-
cationem et sanctitatis demonstrationem 
facit Deus aliquando miracula, ut dicit 
Gregorius.

Et per idem patet etiam solutio ad id 
quod inducitur, Matth. xvii, 19.

1 Joan. iii, 34: Non enim ad mensuram dat 
Deus spiritus.

2 Marc. ix, 22.
AD II quod ulterius quæritur, Quare
creatura non sit susceptibilis omnipotenti-
tia?

Ad 1. Dicendum quod jam paulo ante dicta
est causa duplex. Indigere enim sub-
jecta materia derogat omnipotentiae. Si-
militer ex quo omnipotentia est propri-
tas plenitudinem divinae naturae con-
sequens secundum Hilarium, et proprietas
nulla derelinquit proprium subjectum,
non potest convenire essentiae creadae.

Et quod obiiictur de omniscientia, non
est simile. Animam enim facta ad imagi-
 nem Dei, naturaliter capax est scientiae
omnia aliquo modo, quamvis non per
comprehensionem. Unde Philosophus in
III de Anima dicit, quod intellectus pos-
sibilis in anima est, quo est omnia fieri.
Et hoc est ideo, quia omniscientia est ex
motu specierum scibillum ad animam
passive et susceptible: omnipotentia au-
tem est activa ex virtute propriae naturae
posse omnia, et dicet motum ab anima.
Et cum anima sit, ut dicit Philosophus,
sicut tabula rasa ad scibilia, ex potentia
naturali possibilis est ad omniscientiam,
sed non ad omnipotentiam, quæ soli na-
turae divinae convenit. Et hoc est quod
dicit Dionysius in libro de Divinis nomi-
nibus: «Omnipotens dicitur propter hoc,
quod omnium ipse est sessio, continens
et circuiniens tota, et collocans et fundans
et circumstringens et firmum in seipso
omne perficiens, et ex seipso tota sive
universa quemadmodum ex radice omni-
tenente producens, et ad seipsum omnium
quemadmodum ad plantationem omni-
tenentem convertens, et continens ipsa
siccut omnium sessio omnis: contenta
omnia secundum unam excedentem om-
nia continentiam firmans, et non dimitens
ipsa decisionem a seipso sicut ex essentia
perfecta mota detrui.»

Ad 2. Ad II quod obiicetur, quod in ipso in-
habitat omnis plenitudo divinitatis cor-
poralitis, dicitum secundum Glossam,
quod dicitur inhabitate in ipso, quia non
transit sicut ab alis. Et plenitudo divi-
nitatis dicitur secundum Glossam, quia
habitat quantum ad omnia dona virtutis
et gratiae ad copiam et effluentiam in
omnes. Et corporaliter dicitur inhabitate
duobus modis, scilicet quantum ad ipsum
quem inhabitat plenitudo divinitatis: et
sic dicit Glossa, quod corporaliter inheri-
bat, quia habitat in corpore quod as-
sumpsit de Virgine. Et quantum ad mo-
dum inhabitaendi, secundum quod corpus
opponitur umbra: corpus enim solidum
est et verum, umbra vero nec solida nec
vera, sed obscuram habens figuram cor-
poris. Sic Christus gratiam contulit soli-
dam et veram, in quo solide et vere ha-
bitavit plenitudo divinitatis. In Veteri
vero Testamento umbra dicitur: quia lex
vetus, ut dicitur, ad Hebr. vii, 19, nihil
ad perfectum adduxit: eo quod
non veram et solidam gratiam contulit,
sed gratiae umbram. Unde in Christo fuit
vere imago gratiae sicut in corpore, in ve-
teri lege sicut in umbra. Ad Hebr. x, 4:
Umbram habens lex futurorum bono-
rum, non ipsum imaginem rerum. Ex
dicto Dionysii inducto patet, quod om-
nipotentia in ratione sua, et omnium
eductionem de nihil, et omnium tenen-
tiam sive conservationem in esse, et om-
nium gubernationem in se habet. Et non
vult dicere Apostolus, quod humana na-
tura ad infinitum posse extendatur per
hoc, quod divinitas habitat in ea corpo-
raliter.

Ad Aliud dicitur, quod omniscientia
ex parte scientiae est infinita, ex parte au-
tem scibillum non est infinita: tamen si
esse infinita, sicut in praehabitis dicitum
est, Deo non esset infinita: quia scientiae
ejus non est numeros.

IIA duo quæ in contrarium adducuntur,
simuliciter concedenda sunt: quia
argumentationes procedunt et verum
concludunt.

1 S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus,
cap. 10.

2 Ad Coloss. ii, 9.
MEMBRUM II.

De limitatione potentiae, utrum sit immense aliquo modo?

Deinde quaeritur de immensitate potentiae divinae, de qua et agit Magister in libro primo Sententiarum, distinct. XLIII.

Et quaeritur, Utrum limitanda sit, vel coarctanda Dei potentia?

Ad hoc enim induct Magister ibidem quorumdam de sensu suo gloriantium sex rationes, et solvit eas per ordinem.

Prima sumitur ex hoc quod dicit: Non potest Deus aliud facere quam facit, nec melius facere id quod facit, nec aliquid praetermittere de his quae facit.

Et ad hujus confirmationes potest objici sic:


3. Ulterior ponit Magister rationes

istorum ex parte boni et justi et exigentiae justitiae et debito justitiae sumptas, quorum prima est quam ponit Magister in his verbis: «Non potest Deus facere nisi quod bonum est et justum fieri ab eo.» Non est autem justum et bonum ab eo fieri nisi quod facit: aliter enim sequetur, quod non omne quod bonum et justum est eum facere, faceret, quod est præsumptio. Dicere ergo ad bonum et justum limitatur ejus potentia.

Secunda ratio ab eodem sumpta ponitur a Magistro sic:

1. Non potest facere Deus nisi quod ejus exigit justitia, ut faciat: sed non exigit ejus justitia, ut faciat nisi quod facit: non ergo potest facere nisi quod facit. Et addunt sub eadem ratione: justitia Dei exigit ut id non faciat quod, non facit: non autem potest facere contra justitiam: non ergo potest facere aliquid eorum que dimittit: ergo ad exigentiam justitiae limitatur potentia ejus. Et sub eodem medio rationis adhuc obiunct sic: Non potest Deus facere nisi quod debet: non autem debet facere nisi quae facit. Si enim debet alia facere, non ergo facit omne quod debet. Si vero facit omne quod debet, nec debet facere nisi quod debet, non ergo potest facere nisi facit: et sic videtur, quod potentia ejus limitetur ad debitum.

2. Adhuc, Sub eodem medio addunt: aut debet dimittere quod dimittit ne faciat, aut non debet. Si non debet, non recte dimittit. Si vero debet dimittere, ergo non debet facere. Si autem non debet, nec decet, nec oportet eum facere: ergo non potest facere: non ergo potest facere nisi quod facit, nec potest illud dimittere quod facit quin faciat.

Tertia ratio est quam inducunt a voluntate, et fundant se super auctoritatem Augustini in libro de Symbolo, ubi sic

novae editionis.
dicit: «Hoc solum non potest Deus quod non vult.» Et ex hoc arguunt sic: Non potest nisi quod vult: sed non vult nisi quod facit: ergo non potest nisi quod facit: et ita videtur, quod ad subjecta voluntati restringatur potentia ejus.

Quarto, Adducunt ex parte rationis operum sic: Ratio est eum facere quæ facit, et non alia: et non potest facere nisi quod ratio est eum facere: ergo non potest facere nisi quod facit. Et sub eodem ulterior arguunt: Ratio est eum dimittere quod dimittit: et non potest non dimittere quod ratio est eum dimittere: ergo non potest non dimittere quod dimittit.

Quinto, Arguunt a prescientiae sic, deducendo ad inconveniens: Si potest Deus aliud facere quam facit, potest ergo facere quod non præscivit: et si potest facere quod non præscivit, potest sine præscientia operari: quia omne quod facturum se præsivit, facit: nec facit aliquid quod non præscivit: quia si praeter scientiam ejus aliquid fieri impossibile est, omne quod praescitum est fieri, necesse est fieri: ergo aliud fieri quam sit, nulla ratione possibile est: non ergo potest a Deo fieri nisi quod fit.

Sexto, Arguunt ex comparatione voluntationis ad potentiam, fundantes se super verbum Augustini in libro VII Confessionum, ubi ad Deum loqueens sic dicit: «Non cogeris invitus ad aliud, quia voluntas non est major quam potentia tua: esset autem major, si teipso tuipse major esses.» Ex hoc arguunt: Si æqualis sunt potestia et voluntas, sequitur quod Deus non possit plura quam vult, sicut non vult plura quam potest.

Contra hæc omnia expressam Magister indicit instantiam Matthæi, xxvi, 33: An putas quia non possum rogere Patrem meum, et exhibebit mihi modo plus quam duodecim legiones Angelorum? Ergo et Filiius poterat rogere quod non rogabat, et Pater poterat exhibere quod non exhibebat.

2. Hoc etiam confirmat per Augustinum in Enchiridion, ubi sic dicit: «Omnipotens voluntas multa potest facere quæ non vult, nec facit.» Ergo videtur, quod ad voluntatem ejus non restringitur potentia ejus.

3. Adhuc inducit Magister Augustinum, ibidem, «Cur apud quosdam non factæ sunt virtutes, quæ si factæ fuissent, egissent illi homines peenitentiam?» et factæ sunt apud eos qui non erant credenti? Tunc non latebit quod nunc latet. Nec utique Deus injuste noluit salvos fieri, cum possent salvi esse si vellet. Tunc in clarissima sapientiae luce videbitur, quod nunc piorum fides habet, antequam manifesta cognitione videatur quam certa et immutabilis et efficacissima sit voluntas Dei: quæ multa posse et non velit, nihil autem quod non possit velit.»

4. Adhuc, Ad idem inducit Augustinum in libro de Natura et gratia, dicentem sic: «Dominus Lazarum suscitavit in corpore. Numquid dicendum est, non posuit Judam suscitare in mente? Post quidem, sed noluit.»

Gratia hujus quæritur, Si Deus ali- quid potest de potentia, quod non potest de justitia? Et videtur quod sic.

Genes. xix, 22, super illud: Non potero facere quidquam, dönej in- grediaris illum, Glossa Augustini: «Po-

1 S. Augustinus, Lib. I de Symbolo fidei ad catechumenos, cap. 1.
2 Idem, Lib. VII Confessionum, cap. 4.
3 Idem, In Enchiridion, cap. 95.
5 S. Augustinus, Lib. de Natura et gratia, cap. 7.
In I P. Sum. Theol. Tract. XIX, Quæst. 77. 811

tuit quidem de potentia, sed non potuit de justitia: non enim justum fuit perdere justum cum impiis. Ergo potest aliquid de potentia, quod non potest de justitia.

contra. In contrarium hujus est,

1. Ad Galat. iv, 5, super illud: Si peri posset, oculos vestros eruissetis, et de-sissetis mihi, Glossa: «Non potest fieri quod juste non fit.»

2. Adhuc, Verbum legis est: «Hoc solum possimus quod de jure possimus.»


4. Adhuc, Si potest aliquid de potentia, quod non potest de justitia, exeat illa potentia ad actum. Id quod sic factum est, aut est justum, aut injustum. Si injustum: tunc Deus auctor est et actor injustitiae, et sic auctor et actor est mali, quod est contra Augustinum, qui dicit, quod causa mali esse non potest. Si justum: tunc sequitur, quod nihil potest facere de potentia, nisi quod potest facere de justitia.

Sed contra.

Ulterior hic antiqui quæsierunt, Si Deus de potentia potest salvare damnatum in inferno, ut Judam, et damnare salvatum, ut Petrum 1? 

Et videtur, quod non.

1. II ad Timoth. 11, 13, super illud: Si non credimus, ille fidelis permanet: negare seipsum non potest, Glossa Augustini: «Seipsum negaret, si suam justitiam negaret.» Unde quod seipsum negare non potest, laus est voluntas divina: sicut quod quidam credere non potuerunt, culpa fuit voluntatis humanae. Sed justitia divina est reddere unicuique secundum merita: sed si salvaret damnatum, et damnaret salvatum, negaret justitiam suam: quia non redderet unicuique secundum merita: ergo non potest damnatum salvare, nec salvatum damnare.

2. Adhuc, Hoc cantat Ecclesia: «In inferno nulla est redemptio.»

3. Adhuc, Expresse dicit Evangelium Lucæ, xvi, 26: In his omnibus, inter nos et vos chaos magnum firmatum est, ut hi qui volunt hinc transire ad vos, non possint, neque inde huc transmearite. Ex hoc enim accipitur, quod nec salvati sociari possint damnatis, nec e converso damnati salvati.

In contrarium hujus est quod legitur in vita beati Gregorii Papæ, quod ad preces ejus suscitatus est mortuus Trajanus imperator, qui infidelis et idololatra mortuus fuit: et propter hoc constat eum esse damnatum. Si enim suscitavit eum: tunc ad vitam istam revocatus fuit, et in vita ista potuit acquirere gratiam et mereri et perseverare in gratia, et per consequens variari, et sic de damnatis transferri inter salvandos.

Quærunt etiam quidam, Quæ justitia sit, inter æquales unum assumere, et alterum relinquere, sicut Jacob assumpsit, Esau reliquit 2? »

Solutio. Secundum Catholicam fidem dicendum, quod omnipotentia Dei nec mensuratur actu sive limitatur, nec bono, nec justo, nec voluntate, nec ratione, nec scientia, sed transcendit hæc omnia. Et hoc est quod dicit Magister Hugo de sancto Victore in Sententias: «Sicut æternitatem Dei non æquant tempus, nec immensitatem locus, nec sapientiam sensum sive intellectus, nec bonitatem virtus: sic nec potentiam opus: excedit enim in infinitum potentia opus. Et hæc

1 Cf. Opp. B Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XLIII. Art. 3 ad quest. 2. Tom. XXVI hujusce novæ editionis, pag. 381.

2 Malach. 1, 2 et 3: Nonne, frater erat Esau Jacob? dicit Dominus: et dilexi Jacob, Esau autem odio hatui, etc.
est confessio fidei Catholicæ. Unde nullo limitatur ultra quod non possit.

Ad primum ergo dicendum, quod falsum est hoc quod illi dicunt, quod non possit facere nisi quod factit.

Ad objectum dicendum, quod tali positione facta, quod simus in instanti creationis, si quæritur, Utrum Deus possit creare omne quod creabile est? Distingendum est: quia aut quærít de potentiæ absoluta, aut quærít de potentiæ disposita et ordinata. Sicut enim materia indisposita infinita potentiæ sive indeterminata habet se ad omnem formam, et numquam recipit tot quin possit habere plures, nec sisit potentiæ ejus ad unam formam vel plures, nec ad unam rationem formæ vel plures, nec ad unum modum vel plures, nec ad unum ordinem vel plures, sed potentialitas ejus excidit omnia haec, materia autem disposita et ordinata stat ad formam ad quam disposita est, ita quod potentiæ ejus in nullo excidit eam: ita est de potentiæ primi agentis, quod potentiæ sua absoluta activa excidit omne quod est: sed potentiæ disposita per ordinem providentiae ad hoc vel illud, stat in effectu quem producit vel in operà, ita quod nec excidit ipsum, nec exciditur ab ipso. Unde cum quæritur, si omne creabile possit Deus creare in uno instanti? si creabile dicit potens creari de potentiæ absoluta, dicendum quod in uno instanti omne creabile creari non potest: quia si omnis creatura in uno instanti creatur, finiretur potentiæ ejus ad opus unius instantis, quod impossible est: haec enim potentiæ infinita est: infinitum autem ad finitum finiri non potest, ut dicit Aristoteles in III Physicorum. Si autem creabile dicitur a potentiæ creantis disposita per providentiam et praordinacionem, illa potentiæ finita est ad hoc quod provisum et praordinatum fuit: et de hac potest concedi, quod omne creabile illa potentiæ, in instanti creari potest.

Ad alud codem modo dicendum est, quod quæcumque potest facere, et quæ potentia est facere disposita et ordinata ad providentiam, universa potest facere simul, et extra illa tali potentiæ nihil potest facere: sed quæcumque potest facere potentiæ absoluta, haec nec simul possunt universa fieri, nec Deus ea simul potest facere: quia si fuerint, derogaret potentia suæ: numquam enim possunt tot accipi, quin potentiæ absoluta infinita extendat se ad infinitum plura et ad infinitum majora quæ subiectiuntur potentiæ infinitæ absolutæ.

Ad rationem istam solvit Magister sic, quod duplex est intellectus hujus propositionis. Non potest Deus facere nisi quod bonum est et justum. Si enim sic intelligatur, non potest Deus facere nisi illud quod et faceret, bonum et justum esset, verum est quod dicitur. Si autem sic intelligatur, non potest facere nisi quod nunc actu bonum et justum, falsum est: quia multa potest facere, quæ nec actu sunt, nec erunt, nec fuerunt; quæ autem nec fuerunt, nec sunt, nec fient, nec bona nec justa sunt: et ita multa potest, quæ nec bona nec justa sunt. Et videtur inartificialis solutio: sed ad arte sic redigenda est: quia cum dicitur, non potest Deus facere nisi quod bonum et justum est, secundum regulam logicam in sophisticas datum, hoc verbum, potest, vim habet ampliandi suppositionem ejus super quod transit. Cum enim dicitur, possum aliquid facere, hoc quod dico, aliquid, non supponit pro praenti tantum, sed ampliatur ad quodlibet quod in tempore a me potest fieri: et hoc vocatur præsens confusum. Unde cum dicitur, non potest Deus facere nisi quod bonum et justum est eum facere vel fieri ab ipso: si hoc quod dico, bonum et justum, recipiat transitum hujus verbi, potest, antequam restringatur ad praesens nunc a verbo, est, cui supponit, tunc verbum, est, cui supponit, non potest dicere nisi præsens confusum, propter ampliationem suppositi ejus quod est bonum et justum: et tunc sensus est, non potest facere nisi
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XIX, QUÆST. 77.

quod bonum et justum esset si fieret ab eo. Si autem contra hoc quod dico, bo-
num et justum, a verbo præsentis temporis est, intelligatur primo restringi
ad nunc præsens quod in actu est: tunc non potest suspicere ampliationem hujus
verbi, potest, ad standum pro aliis quam illis quæ nunc in actu sunt bona et ju-
sta: et sic falsa est propositio: Deus enim multa potest facere, quæ nunc in
actu nec bona nec justa sunt. Et iste est intellectus solutionis Magistri.

Ad hoc ergo dicendum, quod consequen-
tium non valet, propter eamdem cau-
sam quæ dicta est: quia cum dicitur,
non potest facere nisi quod justitia exigat,
hoc ipsis quod dico, quod justitia exi-
git, potest recipere transitum verbi,
potest, ante restrictionem ad præsens vel
post restrictionem. Unde duplex est pro-
positio sicut in prima: et in uno sensu
est vera, et in alió falsa. Tamen dicit
Magister et bene, quod verbum exactio-
nis non proprie dicitur de Deo: quia coa-
tionem et obligationem quandan so-
nat, quæ in Deum cadere non potest:
nisi forte (ut dicit Anselmus) exigentia
justitiae dicitur conguentia et conde-
centia divinae bonitatis: bonitas enim
divina potentiam operativam in Deo mo-
vet ad faciendum omnia quæ facit: quia
etiam ordinare multum ne inordinatum
aliquid remaneat, bonitatis divinae est.

Ad sequens eodem modo solvendum est ad
sequens, præter hoc quod hoc verbum,
debet, non proprie de Deo dicitur. Deus
enim nulli aliquid debet ex commiso,
sed forte debet ex promiso: quia pro-
missum est ex seipso, non ex alió: et si
obligat, ex seipso obligat, sicut dicitur,
Isaæ, n, 5: Quid ultra debui facere vi-
nææ meæ, et non feci? et in Psalmo, 6:
Ut justiceris in sermonibus tuis,
hoc est, in promissis justus appares et
verax.

Ad sequens eodem modo dicendum et
per eandem distinctionem. Sicut enim
dictum est, debitum justitiae decentia bo-
nitatis est: nec oportet Deum aliquid
facere vel dimittere ex necessitate, sed
ex decentia suæ veritatis et bonitatis.

Ad quinto quod tertia ratione objiciunt, ad
rationem 3.

quod non potest nisi quod vult, dicen-
dum quod hoc verbum, vult, potest
dicere voluntatem comparatum ad voli-
tum ut nunc, vel voluntatem compar-
tam ad volitum simpliciter. Si primo
modo: tunc cum dicitur, non potest Deus
facere nisi quod vult, sensus est, nisi
quod nunc vult: et tunc falsa est propo-
sitio: multa enim potest facere quæ nunc
non vult, quia non sunt. Si secundo
modo: tunc vera est: quia tunc sensus
est, non potest Deus facere nisi quæ vult
se posse et velle.

Ad sequentem quod objiciunt de ratione, ad
rationem 4.

quod ejusmodem modo dicendum est. Si enim
dicitur, quod ratio est eum facere quod
facit ut nunc, et non potest aliud facere,
falsum est: multa enim potest facere de
quibus non est ratio ut faciat nunc: quia
nec sunt, nec poterunt esse secundum
rationem facta. Si autem ratio dicit ra-
tionem factorum simpliciter: tunc sensus
est, quod non fit ab eo nisi rationabiliter
 fiat ab eo: et hoc verum est. Si autem
sic inferat: potest facere de quod non est
ratio ut fiat: ergo potest irrationabiliter
facere: procedit a divisa ad compositam,
et incidit fallacia compositionis.

Ad quintum quod de præscientia objici-
unt, eodem modo dicendum est, scilicet
quod præsedit ut nunc, vel quod præscivit simpliciter. Multa enim potest
facere quæ non præscivit ut nunc facien-
da: sed nulla potest facere, quæ non
præscivit simpliciter facienda: quæ si
facturus esset, præscivisset esse facienda.
Et si ex hoc inferat: ergo potest facere
alia sine præscientia: fit processus a
divisa ad compositam, sicut hic: potest
videre qui non habet oculos, scilicet
conceptus cujus oculi firmati non sunt:
ergo potest aliquid videre sine oculis. Et
D. ALB. MAG. ORD. PRÆD.

similiter hic: potest te docere litteras qui non scis litteras, quas modo non scis, et postea te docet: ergo nesciens litteras, potest te docere litteras. Et similiter hic: potest equitare qui non habet equum: ergo alius sine equo potest equitare.

Ad sextam rationem dicendum, quod Deus non cogitetur ad aliquid. Et cum dicetur, voluntas tua non est major quan potestia tua, voluntas aut comparatur ad aeternum per identitatem substantias, aut comparatur ad temporalem sicut ad volitionem. Si primo modo: tunc aequalia sunt voluntas et potentia: quia eadem sunt: et in divinis identitas causa est aequalitatis. Si autem secundo modo fiat comparatio voluntatis ad volitatem sapienti: tunc sicut dicit Magister, nihil prohibet plura esse subjecta potentiae quam voluntari: voluntari enim non sunt subjecta nisi bona quae actu sunt: potentiae autem facienti et ordinanti subjecta sunt bona et mala, et ea quae sunt actu, et ea quae sunt potentia: et sic non sequitur, quin multo plura possit quam velit.

Ad object. 1. Quod autem Magister in contrarium adduxit, simpliciter concedendum est.

Ad object. 2. Ad id quod ulterior de Augustino objectitur, similiter concedendum est.

Ad object. 3. Ad alius dicendum, quod occultum Dei judicium est, qui miracula conversentia hominum ad fidem et ad potentiumentiam fecit apud quosdam qui non erant credituri, sicut apud Corozain et Bethsai dam, et non fecerit apud eos qui si vidissent, credissent, sicut apud Tyrum et Sidonem 1. Et ad hoc potest dici, quod nulla causa fuit, nisi quia voluit apud istos facere, et apud illos non voluit, cum tamen apud utrosque potuisse si voleisset. Quae tamen voluntas irrationabilis esse non potuit, nec injusta: quia apud quos non fecit, indigni fuerunt ut apud eos faceret: sicut vas luti indignum est ut fiat ad honorem a figulo, ex ipsa luti vilitate. Apud quos autem fecit, in decentiam suæ bonitatis fecit, ut ostenderetur quod nihil omissit eorum quæ pertinebant ad conversionem eorum: et ideo si non crederent, justior esset eorum condemnatio. Sicut fuscus quia de luto facit vas in honorem, non facit hoc propter vilitatem luti, sed in demonstrationem potentiae suæ artis.

Ad alius dicendum, quod Judam potuit suscitare de potentia absoluta, sed non potuit de potentia praecedentia et disposita: utrumque enim istorum potentiarum potuit copulare hoc verbum, potuit: de potentia enim praecedentia et disposita vult reddere unicumque secundum merita.

Ad alius dicendum, quod cum dicitur, Ad quas quod Deus potest aliquid de potentia quod non potest de justitia, intelligitur de potentia absoluta: et sic verum est, quod justitia supponit potentiam dispositam per ordinem justitiae, qua non omnia potest Deus, sed qua reddit unicuique secundum merita.

Ad duo quæ obiciuntur in contrarium, dicendum quod loquuntur de justitia humana. Justitia enim hominis actus est eis, quæ jure regulatur: justitia autem Dei essentia sua est, quæ regula omnium est, et nullum regulatur. Et in primo quidem de Genesio est prosopopeia quæ anthropopathos dicitur. Secundum autem et tertium loquuntur de humana justitia.

Ad id quod objectitur, quod ordinatio est potentia divina quam humana, dicendum quod ex hoc debet inferri oppositionem: quia enim ordinatissima est in se, propter hoc non indiget ordinante: ordo enim ordinante non indiget.

Ad alius dicendum, quod si illa potest. tentia exhibit in actu, justum erit quod fit, secundum quod justitia dicitur decentia divinæ bonitatis: sed non oportet, quod justum sit secundum quod justitia sit redditio secundum congruitatem me.

1 Cf. Matth. xi, 24 et 25.
riterum: eo quod plura subjiciuntur potentiæ absolute dictæ, quam justitiae quæ est reddito secundum congruitatem meritorum.

Ad 1. quod ulterior quæritur. Si damnatus possit salvari, vel salvatus damnari? Dicendum, quod utrumque possibile est Deo de potentia, sed non de justitia. Et quod obiectur de Glossa super epistolam secundum ad Timotheum, 11, 13, dictum est propter hoc, ut dictum Augustinus in libro VIII de Trinitate, quia «rectitudo ordinis justitiae prima sicut exemplar est rectitudo mentis divinae, exemplatum ab illa est rectitudo justitiae scripta in mente angelica et humana: et ulterior exemplatum ab illa, est rectitudo descripta in legibus et canone. Et id quod est contra exemplatum, est contra exemplar. » Et Ideo dicit Augustinus, quod «sicut Deus non potest facere contra seipsum, sive negare seipsum, ita non potest facere contra justitiam suam quam impressit in mente Angeli et hominis et expressit in canonibus. » Ex hoc tamen non sequitur, quod potentia absoluta tali justitia commensuretur: quia multo plura subjecta sunt tali potentia quam ordini talis justitiae.

Ad alium dicendum, quod non cantat Ecclesia, quod in inferno de potentia absoluta Dei nulla possit esse redemptio, sed nulla sit redemptio de potentia ordinata per justitiam quæ est reddito secundum merita.

Ad alium dicendum, quod choas magnum profunditas est et infinitas judiciorum Dei, quæ sunt secundum ordinem justitiae retribuentis pro meritis: sed ex hoc non sequitur, quin de potentia absoluta possit transferre istos ad illos, et e converso illos ad istos.

Ad 1. quod in contrarium obiectur 1,

dixerunt antiqui, quod Trajanus non sententialiter et finaliter condemnatus fuit mortuus, sed potius ut manifestentur opera misericordiæ Dei in ipso, sicut in cæco nato 2. Unde potuit suscipiari a Gregorio: quia prædestinatio juvatur orationibus Sanctorum, ut in praehabitis determinatum est. Sed si finalem sententiam condemnationis per justitiam, quæ est retributio pro meritis, acceptisset, suscipiari non potuisset, nec revocari ad viam pœnitentiae. Et hoc mihi videtur.

Ad 1. quod quidam querunt. Quæ Ad quæst. 3. justitia sit, quod quosdam assumit, et quosdam non?


1 Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in 1 Sententiarum, Dist. XLIII, Art. 3 ad quæst. 2. Tom. XXVI nunc editionis nostræ. Cf. etiam comment. in IV Sentent. Dist. XLV, Art. 3. Tom.

2 Cf. Joan. ix, 3.

3 S. ANSELMUS, In Prosologio, cap. 9.
MEMBRUM III.

De perfectione operis Dei secundum quam dicitur optime facere quidquid facit.

DEinde quaeritur de perfectione in opere secundum quam Deus dicitur facere optime quidquid facit. Hanc enim quaestionem tractat Magister in libro primo Sententiarum, distinct. XLIV.

Et videtur eam dividere in tres.

Primo enim quaerit, si res meliores possit facere quam facit in genere?

Secundo, utrum possit facere universum melius quam facit? Et sub eodem comprehendit, utrum melius potuit facere hominem, qui aliquid universi est.

Tertio quaerit, utrum meliori modo potuit facere quam facit? Et in hoc finit quaestionem istam.

Quarto ex incidenti adjungit, utrum Deus semper possit omne quod olim potuit, ita quod potentia ejus invariabilis sit?

MEMBRI TERTII

ARTICULUS I.

Utrum Deus res meliores potuit facere quam fecit?

Ad primum disputat secundum hunc modum, dicens quod solent scrutatores majestatis dicere, quod ea quae fecit Deus, non potuit meliora facere.


Et ponunt rationem ex divisione. Quia aut potuit et voluit meliora facere, aut nec potuit nec voluit, aut potuit, sed non voluit, aut veluit, sed non potuit. His enim quatuor modis vel aliquo illorum omnis artifex per voluntatem operans, se habet ad opus suum.


Si autem nec potuit nec voluit: tunc habetur propositionem, quod non potuit facere meliores quam fecit.

Si vero potuit sed non voluit, sequitur quod invidens fuit: quia facturus sua invidit bonum: quod communicare potuit. Et quod hoc sequatur, confirmant auctoritate Augustini in libro LXXXIII Questionum, ubi sic dicit: a Deus quem genuit, quoniam meliorum generare se non potuit (nihil enim Deo melius est) debut æqualium. 2

Si autem voluit sed non potuit, infirmus fuit, sicut si potuit et non voluit, invidus. A simili volunt objicere de mundo. Sed hoc est impossible, quod Deus sit invidus. Dicitur enim in prima parte Timæi Platonis, quod omnis invidia a Deo longe relegata est. Ergo et hoc falsum est, quod Deus potuit, sed non voluit res meliores facere. Si autem voluit, sed non potuit, sequitur quod infirmus fuit secundum Augustinum: et si infirmus fuit, omnipotens non fuit: et hoc etiam impossible est, sicut in ante habitis probatum est: ergo hoc impossible, quod voluit, sed non potuit: re-

2 S. Augustinus, Lib. LXXXIII Questionum, Quæst. 50.
linquitur ergo, quod non potuit res meliores facere quam fecit.


3. Adhuc, Dionysius in libro de Divinis nominibus: « Optimus est optima ad- duccere 1. » Sed Deus optimus est, qui per creationem res in esse adducit. Ergo per creationem unumquodque adducit optimum, et sic non potest melius facere.

contra. In contrarium est, si non potest unumquodque melius facere quam facit, sequitur inevitabiliter, quod potestia ejus limitatur ad opus, quod est contra predicta, et contra Magistrum Hugo- nem in Sententias, qui dicit, quod « sic ut æternitatem non æquat tempus, nec

immensitatem locus, nec sapientiam sensus vel intellectus, ita nec potentiam opus. »

Solutio. Dicendum, quod confessio fidei est, quod nulla creatura facta est a Deo, quia Deus possit eam facere meliorem: quia aliter finitum opus (omnis enim creatura finitum opus est et finitae bonitatis) æquaret potentiam infinitam: quod impossibile est: quia, sicut praehabitum est in III Physicorum, probat Aristoteles quod « infinitum non mensuratur finito quantumcumque multiplieetur. »

Unde dicendum, quod cum dicitur, aut potuit et voluit facere, etc., conce- dendum est, quod potuit, sed non vo- luit.

Et solutio Magistri bona est, quod scilicet similitudo inducta de generatione Filii non valet: quia in generatione Filii duo sunt secundum rationem intelligentiae, scilicet quod Pater et potuit et voluit eum generare æqualem, ut dicit Augustinus: et ex parte Filii genitii, quia cum eadem substantia est cum Patre, potuit fieri per generationem æqualis: et idcirco si potuisset et non voluisset, invidus fuisse. Sic autem non est in creatura: quia licet creator ex omnipotentia sua posset facere meliora quae sunt, ta- men haec creatura in potentia sua non habet ut possint fieri. Et hoc patet per Aristotelem in fine primi Physicorum, ubi dicit, quod « materia appetit for- mam ut femina masculum, et turpe bonum: » unde capax non est boni nisi sibi proportionati. Et hoc non est in summo bono, cui non potest fieri addi- tio. Unde ex parte facientis non est du- bium, quin Deus possit facere singula meliora quam sunt: quia potest eis ampliare capacitatem boni: potest etiam superaddere bonitatem eorum.

Ex parte autem creaturae factae triplex est consideratio. Potest enim considerari

1 S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus.
secundum bonum inhaerens sibi. Potest etiam considerari secundum comparationem ad bonum a quo denominatur. Et potest considerari in se, vel in comparatione ad universum. Si consideratur in se et secundum bonum formaliter sibi inhaerens, non est dubium, quin omne creatum possit fieri melius quam est. Omne enim finitum habet quo crescat: bonum enim dicitur per modum, speciem, et ordinem, ut dicit Augustinus: et potest habere meliorem speciem, meliorem modum, et meliorem ordinem. Si autem consideratur secundum comparationem ad bonum a quo denominatur: tunc sicut in tractatu de bono determinatum est, bonum dicitur quod a bono est, plantatum in bono, et ordinatum ad bonum: et quia est a bono est bonum, ut dicit Boetius: et quia plantatum in bono, est valde bonum. Genesis, 1, 31: Vidit Deus cuncta quae fecerat: et erant valde bona. Et quia ordinatum ad bonum, est perfectum bonum, ut dicit Dionysius. Si autem consideretur in se, melius fieri potest, ut dicitum est. In priori autem consideratione quae dicta est, et in comparatione ad universum, melior esse non potest nec fieri: non enim potest denominari a meliori quam est primum et summum bonum: sic enim fit ab optima sapientia, et efficacissima potentia, et dulcissima voluntate creatoris, quibus majus et melius nihil cogitari potest. In comparatione autem ad universum, optimum est: et melius fieri non potest secundum statum et ordinem et actu suum quem habet in universo, et quo congruit universo. Sic enim bonum universi, ut dicit Aristoteles in X prima philosophie, est in primo omnium principio sicut in duce exercitus. Dux enim exercitus non sequitur bonum victoria et gloriam nisi per pugnam militis: miles non pugnat nisi habeat arma impugnationis et defensionis, quae fiunt et optantur militi ab armorum opifice: nec vehitur in pugna nisi equo praeparato, qui paratur ab equesti potentia, quae a civili philosopho vocatur marescalcia: nec conformatur viribus nisi cibo praeparato a quo quo. Unde unumquodque iorum in ordine exercitus optimum est in statu suo, nec posset esse melius: sine quolibet enim isto perit bonum ducis exercitus. Et ita est in ordine universi, unumquodque optimum suo loco et suo ordine positum, nec posset esse melius quam est secundum ordinem illum.

Ad in quod objicitur de summa sapientia, dicendum quod quantum ad denominationem non potest denominari a meliori quam denominatum est, ut dicitum est. Sed quod dicit, quod summa sapientia debet relucere in opere per inhaerentiam, dicendum quod falsum est: quia quod in arte est eminenter et ut participatio, ut dicit Dionysius, hoc in opere est participatum secundum analogiam et potentiam operis sive capacitatem et cum relucet summum in eo quod non summum bonum est, sed secundum analogiam sui quod participat, declarat et ostendit id quod summum bonum est, sed ostendit in alio esse summum quod in se est participatum et similiter de bonitate summæ quæ relucet in bonitate participata.

Ad in quod objicitur de Dionysio, quod optimi est optima adducere, dicendum quod hoc intelligitur, quod adducit optima secundum analogiam adductorum: sic enim Dionysius exponit seipsum.

Quod autem in contrarium objicitur, obj proceedit.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XIX, QUÆST. 77.  819

MEMBRI TERTII

ARTICULUS II.

Utrum Deus possit facere universum melius quam fecit? et, Utrum melius potuit facere hominem qui aliquid universi est 1?

Secundo queritur, Utrum possit facere universum melius quam fecit?

Et sub eodem comprehendit, Utrum melius potuit facere hominem qui aliquid universi est?

AD PRIMUM disputat sic:

1. Si universum melius fieri quam est non potest, hoc contingit ex altera duarum causarum, scilicet quod ita bonum est, quod nulla omnino perfectio boni ei deest. Vel ideo, quia majus bonum quod ei deest, capere non potest. Si primo modo, sequitur, quod creatura aequabitur creatori: quod impossibile est: solus enim Deus est, cui nulla perfectio boni deest: et si universum tale est, quod nulla perfectio boni ei deest, aequalia sunt Deus et universum, quod impossibile est.

2. Adhuc, Qualibet pars universitatis potest esse melior: ergo et ipsa tota universitas melior esse potest.

3. Adhuc, Aristoteles in primo Ethicorum dicit, quod licet felicitas summum bonum sit, tamen cum minimo bonorum efficitur melior et magis appetenda. Omne autem cui aliquid addibile est in bono, potest esse melius. Universo aliquid addibile est in bono. Ergo universitas potest esse melior quam est.

Sed contra.


2. S. Augustinus, Lib. XI super Genesim ad litteram cap. 7.
que mereri non potest: ergo melior est natura quae peccare potest, quam quae peccare non potest: quod iterum est contra Augustinum.

Soluio. Ad primum dicendum sicut etiam antiquisolverunt, quod dupliciter est loqui de universitate, scilicet simpliciter, et de hoc. Et hoc est dictum, quod est loqui de universitate secundum rationem universitatis, et est loqui de universitate secundum rem quae est universitas. Si loquimur de universitate simpliciter et secundum rationem universitatis: tunc universitas comprehendit omne bonum, et bonum per essentiam dictum, et bonum dictum per participationem: et sic universitate nihil melius esse potest. Si autem loquimur de universitate secundum rem, quaelibet res universitatis potest esse melior: et sic de universitate loquitur Magister.

Primo autem modo procedunt argumenta in contrarium: et sic patet solutio ad omnia ea quae quaesita sunt de hoc.

An in quod ulterius quaeritur de verbo Augustini, dicentis quod melior esset homo, si nec peccare posset, nec vellet, quam est cum peccare posset, dicendum secundum prædicta, quod bonitas dupliciter consideratur, scilicet in se, et in ordine ad bonum universi. In se consideringo hominem, melior esset si peccare non posset, nec vellet: et sic intelligitur dictum Augustini. In ordine ad bonum universi, melior est qui peccare potest, quam qui peccare non potest. Si enim peccare non posset, ab universo periret multa bona, pugna scilicet contra malum, victoria super malum, corona (sicut dicit Damascenus) athletice pugnantium, et (sicut dicit Augustinus) eminenter commendatio boni, et etiam quod omnibus his melius est, efficacia meriti. Et sic dicit Magister Hugo de sancto Victore: «Bonum universi sem-

MEMBRI TERTII

ARTICULUS III.

Utrum Deus illa quae fecit, meliori modo potuit facere quam fecit? 


Et ad hanc quaestionem non disputat, sed statim determinat eam. Postea tamen obici sic:

1. Opprobrium sapientissimi artificis est opus suum non meliori modo facere quo fieri potest. Cum ergo Deus sit sapientissimus, et nullum possit in eum cadere opprobrium, omne quod facit, meliori modo facit quo feriori potest.

2. Adhuc, Hugo in Sententiis: «Quidquid fecit Deus, si melius potest facere quam facit, in hoc ipso non bene facit, quod non optime facit quod facit.» Facere quippe et nolle melius facere quo bonum est, etiam facienti est male fa-

Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XLIV, Art. 5. Tom. XXVI hujusce

nove editionis.
cere. Sed male facere absurdum est dicere de Deo. Ergo omnia quae facit Deus, meliori modo facit quo potest facere.

In contrarium est, quod si meliori modo facit quam potest facere omne quo facit, potential limitatur ad opus, ita quod ultra bonitatem operis nihil potest, quod absurdum est.

GRATIA hujus quaeritur ulterior de hoc quod inducit Magister in codem capitulo de Augustino in libro XIII de Trinitate, cap. 10, ubi sic dicit, quod fuit et alius modus nostrae liberationis possibilis Deo, qui omnia potest: sed nullus alius modus nostrae miserie sanandi fuit convenientior. Hoc enim falsum videtur: quia quoceumque modo hominem liberasset, ille modus fuisse optimus: quia optimi et sapientissimi non est facere nisi optime et convenientissime.

GRATIA iterum hujus quaeritur, Si Christus secundum humanam naturam potuit fieri meliori modo quam factus est?

Et videtur, quod non.


2. Adhuc, In participatione bonitatis divinæ nihil potest intelligi melius quam gratia vel participatio per unionem ad Deum. Christus autem sic participavit bonaestiam divinam. Ergo non potest intelligi, quod meliori modo potuit fieri.

Ex contrarium est, quod Christus pars universitatis est: et jam habitum est, quod quaelibet pars universitatis potest fieri meliori et meliori modo.

Ulterior quaeritur de beata Virgine, Utrum potuit fieri meliori modo?

Et videtur, quod non.

1. Anselmus in libro de Conceptu virginali: « Decebat ut illius hominis conceptio de matre purissima fieret. Nempe decens erat, ut ea puritate qua major sub Deo nequit intelligi Virgo illa niteret, cui Deus Patrum uticum Filium suum, quem de corde suo aequalem sibi geni
tum, tamquam seipsum diligebat, ita dare disponebat, ut naturaliter esset unus idemque communis Dei Patris et Virginis Filius: et quum ipse Filius substancialiter sibi matrem facere eligebat, et de qua Spiritus sanctus volebat et operaturus erat, ut conciperetur et nasceretur ille de quo ipse procedebat». Ergo videtur, quod meliori modo non potuerit fieri.

2. Adhuc, Hieronymus in sermone de assumpstione, Cogitis me, dicit quod « de sola Virginis credendum est, quod exaltata est super choros Angelorum ad celestia regna. » Sed sicut se habet praemium ad praeimum, ita se habet gratia merendi ad gratiam merendi. Cum ergo in praeimo superet omnem creaturam, etiam in gratia omnem creaturam puram superavit. Ergo meliori modo fieri non potuit.


Solutio. Primam partem questionis sed contra.
solvit Magister sic, quod si referatur modus ad facientem, non potuit Deus meliori modo facere ea quae fecit quam fecit, et non potuit meliori sapientia intellectus et meliori bonitate voluntatis et efficaciiori potentia operationis facere quam fecit. Si autem referatur modus ad factum, sive secundum bonitatem nature, quae est vestigium et imago: sive secundum bonitatem gratiae adoptionis in virtutibus et donis et sanctificatione sacramentorum, quae est bonitas hominis justificati et sanctificati: sive etiam in bono gloriae beatorum: nihil est in omnibus a Deo factis quod non potuerit Deus melius facere. Et haec solutio bona est. Et per istam distinctionem patet solutionem quod facit secundum rationem illam: quia omnia objecta pro et contra procedunt secundum distinctionem illam.


Ad object. Id quod in contrarium adducitur, procedit: procedit enim secundum modum operis, et non secundum modum facientis.

Ad quem 1. Ad infra quod ulterius quaeritur de reconciliacione facta per Christum, dicens quod alius modus possibilitis fuit quantum ad facientem, et quicumque ille fuisset, optimus et convenientissimus esset quantum ad facientem: quia nec majori sapientia, nec majori bonitate, nec majori potentia poterat fieri. Si autem referatur modus ad factum: tunc ad misericardiam nostram sanandum nullus potuit fieri convenientior: isto enim modo solo solutione pretii redemptus est homo, et humilitate solvents sanata est superbia primae praeparationis, ut dicit Augustinus.

Ad infra quod ulterius quaeritur de Christo, dicendum quod bonitas et gratia Christi duplætiter consideratur, scilicet secundum esse quod habet in se: et sic potest fieri melior: quia finita est gratia: licet maxime sit superexcellens omnem gratiam aliorum sanctorum: sic enim est gratia unigeniti qui cum secundo genito non divisit. Potest etiam considerari secundum ordinem ad opus redemptionis: et sic melior fieri non potuit.

Ad aliquod dicendum, quod hoc procedit secundum ordinem ad opus redemptionis, et ideo verum concludit.

Id quod in contrarium adducitur, procedit.

Ad infra quod quaeritur de beata Virgine, similiter respondendum est. Quia si consideretur gratia beata Virginis in se, finita est et crescere potuit. Si autem consideretur in ordine ad conceptum et partum redepositor, quod hoc melior esse non potuit, ut dicit Anselmus. Et quod hoc est gratia plena, et per consequens gloria plena super omnem creaturam puram: quia quod hoc nihil ei defuit nec aliquid addibile fuit.

Et per hoc patet solutione ad totum.

**MEMBRI TERTII**

**ARTICULUS IV.**

Utrum Deus possit omne quod olim potuit, ita quod potentia ejus invariabilis sit?

Quarto quaeritur ex incidenti, Utrum
Deus semper possit quod olim potuit, ita quod potestia ejus invariabilis sit?

De hoc enim querit Magister in libro primo Sententiarum, distinct. XLIV, cap. Præterea solut queri, Utrum Deus possit semper omne quod olim potuit.

Et videtur, quod sic.

1. Invariabilis enim est ejus potestia et uno modo se habens. Invariabile autem et uno modo se habens, quidquid semel potuit, semper potest: dicit enim Aristoteles in II de Generatione et Corruptione, quod « idem eodem modo se habens semper facit idem. » Ergo videtur, quod quidquid olim potuit, modo potest.

2. Adhuc, Habitum est in tractatu de immutabilitate Dei, quod tanta est immutabilitas divina, quod nec mutatur loco, nec forma, nec etiam de habitu in actum, sicut mutatur sciens quando de non considerante fit actu scientis: nec mutatur viessitudine, sicut intellectus mutatur per intelligibilia, et voluntas per voluta. Cum igitur potentia Dei sit essentia Dei, nullo istorum modorum mutabilitatem potentiam. Sed si non possit modo quod aliquando potuit, de necessitate mutatus esset aliqua causarum mutationum, et sic mutabilis esset, quod est impossibile. Ergo impossibile est, quod aliquid non possit modo quod aliquando potuit.

3. Adhuc, Quidquid in Deo est, in actu est, et actus est: eo quod potentia imperfectum quid est, actu autem perfectum. Quod autem in eiusdem actu semper est, semper potest et facit quod aliquando potuit et fecit. Cum ergo in tali actu sit potentia Dei, sequitur de necessitate, quod quidquid aliquando potuit et fecit, hoc et modo potest et facit.

4. Adhuc, Si sol sicut in potestate habet illuminiare, ita in potestate haberet perspicuum sibi semper præsenter tenere, sequetur quod sicut ex se semper illuminat et semper unam potentiam illumina.

minandī habet, ita semper unam in perspicuo faceret illuminationem; et in perspicuo semper una et eadem illuminatio et potentia illuminationis ad unam et eadem illuminationem remaneret. Sed quia sol non habet potentiam ad tenendum perspicuum idem numero, propter hoc motu circuli variato super partes perspicui diversas facta illuminaciones. Cum ergo Deus ex se non varietur secundum potentiam, et uno modo se habeat ad res circa quas potentia operatur, videtur quod cum possit facere aliquid aliquando, quod hoc semper possit eodem modo et in se et in creatura circa quam operatur: et sic quidquid olim potuit facere, potest facere et modo.

5. Adhuc, Dicit Anselmus in Monologio, quod sicut praesens nunc temporis complectitur omnem locum et quidquid in loco est, ita praesens aeternitas quod nunc aeternitas vocatur, complectitur omne tempus et quidquid in tempore est: et ideo Deo nihil praeterit, nihil futurum est, sed omnium praesentia.

Sicut autem hoc est in Deo et in scientia Dei, ita est in potentia. Ergo potentia Dei nihil praeterit, nihil futurum est: et ita quidquid olim potuit, et quidquid facere potuit, nunc praesenter potest et facere potest.

In contrarium hujus, sed contra.

1. Ponit Magister instantias sic dicens: Potuit Deus incarnari, potuit mori, potuit resurgere, potuit mundum non fecisse, potuit fecisse quod ego non esset natus, et alia hujusmodi qua modo non potest. Non ergo verum est, quod modo possit quod aliquando potuit.


---

1 S. ANSELMUS, In Monologio, cap. 24.
2 S. AUGUSTINUS, In Enchiridion, cap. 96.
Cum ergo adhuc habeat eadem poten-
tiam, adhuc eundem potest elicere effec-
tum. Ergo modo potest creare mundum
creatum. Simile est: Potuit assumere
carnem: ergo et modo potest elicere
eundem effectum assumendo carnem.

3. Idem est quod quidam objiciunt:
Ad quaecumque actu extendere se
potuit aliquando potentia Dei, ad eum-
dem actu potest se modo extendere.
Sed potuit se extendere potentia Dei ad
creandum mundum in hoc instanti sive
hodie, et ad assumendum carnem in hoc
instanti sive hodie. Ergo in hoc instanti
sive hodie potest creare mundum sive
assumere carnem.

4. Si quis dicit, quod in hujusmodi
argumentationibus mutatur quid in quan-
do, et sic incidit fallacia figuræ dictio-
nis, sicut si sic arguam: Quidquid po-
tuisti, potes: sed potuisti et heri currere:
ergo potes heri vel modo currere. Simi-
liter: Quidquid potuit Deus, potest: sed
potuit in hoc instanti mundum creasse:
ergo in hoc instanti potest mundum creare.
Cum enim dicitur, quidquid potu-
tuit, quidquid distributum pro rebus quæ
sunt quid, et sub illo assumitur quando
in minori, cum dicit: sed potuit in hoc
instanti mundum creasse: sicut in pa-
ralogismo Aristotelis, quem ponit in
*Elenchus* 4: Quidquid ambulas, calcas:
sed ambulas totam diem: ergo calcas to-
tam diem. *Contra* est, quod si sic for-
metur argumentatio, quanducumque
Deus aliquid potuit, semper illud potest,
hoc est, in omni tempore et in omni
instanti: sed potuit Mundum creare in hoc
instanti: ergo modo potest mundum
creatum creare in hoc instanti: constat,
quod hic assumptio fit directe et in eo-
dem genere: quia quando sub quando:
et sic procedit argumentatio, ut videtur.

5. Si forte dicit alius, quod in ista
argumentatione: Quidquid Deus aliquid
po-
tuit facere, etc., propositio ista
falsa est, quidquid Deus aliquid po-
tuit facere, modo potest facere. *Contra*
est, quod sicut divina potentia non li-
mitaturn actu, ita nec tempore limitatur:
limitatur autem ad tempus præteritum
si aliquando facere potuisset quod modo
facere non posset: ergo videtur, quod
propositio sit vera, quidquid aliquando
potuisset facere, modo possit facere.

*Utertius quæritur.* Si Deus potuit fa-
cere mundum ab æterno?

Et videtur, quod sic.

1. Constat enim, quod potuit ante in-
stans in quo creavit: et si summatur in-
stans ante illud, et vocetur a instans
quod fuit ante instans creationis mundi,
constat quod iterum ante a potuit, et hoc
vocetur b, et iterum ante b potuit, et
hoc vocetur c, adhuc ante c potuit: et sic
anteriorando semper, tandem devenitur
ad hoc quod a æterno potuit facere, ita
quod hoc determinatio, ab æterno. de-
terminet hoc verbum, facere, et non hoc
verbum, potuit: quia si determinaret hoc
verbum, potuit, tunc non esset dubita-
tio. Et in hoc sensu etiam procedit ob-
jectio.

2. Adhuc, Si sic arguatur: Non aliqua
seibilia sciuntur ab isto quin plura scian-
tur, nec aliqua operabilia sunt ab isto
artifice quin plura flant ab ipso: se-
quitur quod ille sciat infinita, et ille faciat
infinita. Ergo a simili, non aliquot in-
stantia sumi possunt ante primum in-
stans creationis mundi, in quibus Deus
potuit creare mundum, quin plura pos-
sint sumi in quibus Deus potuit mund-
dum creare. Ergo infinitum ante hoc
instans potuit creare mundum. Sed non
est infinitum ante nisi æternitatis. Ergo
potuit mundum facere ab æterno, ita
quod determinatio ab æterno referatur
ad facere.

Sed in contrarium est, quod

1. Si mundum jam creatum potest
creare: ergo factum potest fieri: sed
quod fit, non est, ut dicit Aristoteles, in

1 *Aristoteles, Lib. II Elenchorum. cap. 3, de
figuris dictionis.*
permanentibus: ergo factum non potest esse: sed si factum est, vere est, et de necessitate est: ergo illud quod vere est et de necessitate est, non est: igitur contradictoria verifcatur de eodem, scilicet quod idem est et non est, et secundum idem, quia secundum substantiam.

2. Adhuc, Augustinus in libro XXVI contra Faustum. « Quisquis ita dicit: Si omnipotens est Deus, faciat ut quae facta sunt, facta non fuerunt, non videt hoc se dicere, si omnipotens est, faciat ut ea quae vera sunt, eo ipso quae vera sunt, falsa sint. Sententia quippe qua dicimus aliquid fuisse, ideo vera est: quia id de quod dicimus, fuit, non est. Hunc sententiam Deus falsam facere non potest: quia veritatis contrarius auctor non est. »

Ex hoc accipitur, quot id quod factum est, non potest facere Deus ut non sit: sed si faceret, cum nullus faciat nisi id quod non est: quia potestia facienda non est nisi circa id quod non est vel simplificiter vel actu, natura enim non facit nisi id quod non est actu, et etsi non facit nisi id quod actu non est: similiter potentia facienda in Deo non est nisi circa id quod non est: sequitur ergo, quod si factum est et si est, non conveniat ei non esse: et si convenit ei non esse, non potest potentia factiva vel activa esse circa ipsum: ergo potentia activa non potest esse circa factum ut fiat quod factum est.


Ad primum ergo dicendum, quod potentia Dei invariabilis est et una et eadem, tamen ad multa se habet secundum omnem differentiam temporis: et etsi cum de ea loquimur, necesse est quod diversis sermonibus diversimodo significetur verbum, participis, et adversus significantia vel consignificantia temporis. Et etsi dicimus eum aliquid potuisse etsi sive in praeterito, et aliquid posse in praesenti, et aliquid etiam dicimus, quod poterit in futurum. Potentia enim Dei secundum seipsam considerata, abstrahit ab omni tempore, et non determinatur ad tempus nisi temporaliter acta vel effectum, qui subjectus est omnipotentiae. Sicut aliquid in articulis credibilibus abstrahit a tempore, tamen secundum quod comparatur ad credentes secundum diversitatem credentis, secundum differentias temporum diversimodum significatur et determinatur, et secundum articulos semper manet una. Unde antiqui patres crediderunt Christum incarnandum, passurum et resurrecturum. Qui cum Christo erat praesenter, sicut beata Virgo et Joseph, crediderunt Christum incarnari et nasci. Qui adstiterunt cruci, crediderunt Christum pati et mori. Nos credimus Christum incarnatum,

\[1\] S. Augustinus, Lib. XXVI contra Faustum, cap. 5.
passum, mortuum, resurrexisse. Dicit autem Augustinus: « Tempora varia sunt, fides immutata permansit. » Unde fides est de incarnatione: sed determinatio articuli est secundum comparationem ad credentes, credere incarnandum, incarnari, et incarnatum esse. Ita vult dicere Magister de potentia: quia eadem potentia est qua ad unum est et ad idem secundum omnem differentiam temporis, sicut ad mundi creationem, vel incarnationem: sed ad diversa tempora determinatur cum dicitur, potuit creare mundum, vel incarnari, et potuit creatum esse a se mundum, ubi ad diversa tempora per effectum determinatur: effectus enim aliquando est praesens, aliquando futurus, aliquando praeteritus, potentia una invariabilis permanens. Et dat Magister exemplum et bonum, quod eadem potentia est qua dicimus, iste potest cras legere: et adveniente crastina die dicimus, iste potest bodie vel nunc legere cum actu legit: et post cras dicimus, iste potuit legisse: unam enim et eamdem potentiam significamus circa idem, variatam secundum tres differentias temporum.

Ad sequens dicendum, quod hoc procedit: non enim mutatur potentia propter effectum mutationem, sicut nec scientia propter mutationem scibilium, nec voluntas propter mutationem voluntarum.

Ad aliud dicendum, quod verum est, quod quidquid in Deo est, actus est, et nihil in potentia: tamen non sequitur ex hoc, quod quidquid potuit facere, semper possit facere: potentia enim est, sicut in obijiciendo probatum est, respectu fiendi, et non respectu facti: et ideo factum non potest fieri, propter contradictionem qua sequitur: unde quod non potest fieri factum, non est ex variatione potentiae causa prima, sed ex variatione effectus, ut dictum est.

Ad aliud dicendum, quod tali positione facta de sole et perspicuo, bene procederet argumentum: sed quamvis Deus posset quidem tenere rem circa quam ex potentia operatur, in eodem modo, tamen secundum actum non tenet in eodem modo, sed variatur res per differentias temporum: et ideo licet eamdem potentiam habeat, tamen facere non potest quod factum est: quia fieri non potest. Fieri autem et facere respi- cientdifferent temporis, et sunt respectu ejus quod non est, sed fit: factum autem non fit, sed est: quia, sicut dicit Aristoteles in VI Physicorum, « factum est terminus fieri. »

Ad aliud dicendum, quod dictum Anselmi non cogit, nisi quod Deo sunt presentia uno modo omnia: eo quod exemplar in quo omnia cognoscuntur, semper Deo praesens est: sed quia res in seipsa variatur secundum differentias temporis, ideo loquendo, de potentia secundum quod refertur ad rem, necesse est diversis sermonibus uti: et alicuando fuit ex potentia hoc facturus, et alicuando ex eadem potentia facit, et alicuando fecit. Et modus significandi potentiam secundum quod refertur ad effectum, propter varietatem effectus non potest esse unus: et ideo factum esse non est facere, et facere non est fecisse, nec e converso. Et ideo non sequitur: quidquid Deus potuit facere, potest semper facere: quia ante rem potuit alicui facere cum res non esset nisi in potentia, quod non potest facere cum res perfecta est. Sed bene sequitur: quidquid aliquando potuit facere, semper potest facere, dummodo potentia facientis semper sit ad illud: potentia enim facientis non est ad factum: eo quod factum non potest esse subjectum factioni et potentiae: eo quod factioni et potentiae non subjectur nisi quod in potentia est, et non in actu, ut dicit Augustinus contra Faustum.

Ad in quod in contrarium objicitur, Ad obje

---

1 S. Augustinus, Tract. 43, in Joannem.
dicendum quod instantiæ Magistri bonæ sunt sub hac ratione intellectæ quæ dicta est, scilicet quod factum non subjacet potentia et factioni : eo quod id actu est, et ideo ad fieri et non esse actu revocari non potest : sed eadem potentia est ad incarnandum, et incarnari, et incarnatum esse, sicut dictum est.

Ad alium dicendum, quod verum est quod dicit Augustinus, quod potentiae Dei non potest impediri effectus, dummodo ille effectus possit subjici potentiae efficientis : huic autem non potest subjici factum sub ratione facti, sed sub ratione fiendi : et ideo eadem potentia qua potuit creare mundum, potest adhuc creare mundum, non factum, sed faciendum, qui in potentia facientis est, et non in actu factus. Et eadem potentia qua potuit incarnari, adhuc potest incarnari, non incarnatione facta, sed alia incarnatione facienda.

Per idem patet solutio ad sequens, quod omnino cum isto est idem.

Ad alium dicendum, quod est in argomento fallacia figuræ dictionis : eo quod mutatur quid in quando, sicut in objiciendo dictum est. Cum enim dicit, Ad quæcumque actum potuit se extendere, distributio non distribuit nisi pro his quæ sunt quid in genere actus. Cum autem assumit, Potuit extendere se ad faciendum mundum in hoc instanti, assumit quando sub differentia temporis ut nunc, et sic mutat prædicationem. Et est simile : quidquid potuisti fieri, poteris hodie : sed heri potuisti ambulare : ergo hesternam ambulatiónem poteris ambulare hodie.

Ad id quod in contrarium hujus obicitur, dicendum quod hæc propositio, Quidquid Deus aliquando potuit facere, semper potest facere, simpliciter neganda est : sed hæc est vera, Quidquid Deus aliquando potuit facere, et est de subjectis divinæ potentiae, hoc semper potest facere : quia cum dicitur, Quidquid potuit aliquando Deus facere, signum distributivum non distribuit nisi pro his quæ subjici possunt potentia et factioni, et pro his est vera, et hoc relativum, hæc vel illa, refert illa sub identitate numerali, quia modo sunt facta : et propter hoc potentiae subjici non possunt facientis : ideo locutionis falsa est : sed bene sequitur, Quæcumque aliquando potuit facere, hoc eadem potentia non variâ potest modo fecisse.

Ad alium dicendum, quod propter hoc potentia Dei non limitatur : differentia enim temporis non refertur ad potentiam, sed ad potentia effectum, et determinat eum ad id quod est subjicibile potentiae et factioni, et ad id quod non est subjicibile.

Ad id quod ulterius queritur, dicen— Ad quest, Ad 1.

Dum quod hæc propositio, Ab æterno potuit Deus creare mundum, seu facere, duplex est : eo quod hæc determinatio, ab æterno, potest determinare hoc verbum, facere, secundum quod refertur et est actus potentiae quæ copulatur per hoc verbum, potuit, et sic vera est et composita : vel potest determinare idem verbum secundum quod transit in accusativum mundum, et sic falsa est : eo quod includit in se incomprehensibilitia secundum intellectum, hoc est, mundum ab æterno esse et non habere initium, et mundum esse factum et sic habere initium : si enim mundus esset ab æterno, subjici non possit potentia et factioni, ut sapienti jam dictum est.

Ad alium dicendum, quod anterioriando si esset continua successio et divisibilis, bene possit procedere argumentum : sed hoc non est verum : æternitas enim indivisibilis est, et non est in ea nec hora, nec dies, nec mensis, nec annus. Unde Deus æternitate præcedit mundum, quæ nunc est stans et non movens sese, ut dicit Boetius : et ideo non simile est de scibilibus et possibilibus quod inductum est.

Ad id quod obicitur in contrarium, Ad object.1.

dicendum quod illud de necessitate procedit.
Ad object. 2. Ad aliquud dicendum, quod Augustinus dicit verum et totem rationem eorum quae dicta sunt. Et ratio Augustini est, quod id quod factum est, licet ex ratione præteritionis non prætererit, tamen factio ejus tota præterit, et nihil de ea remansit et irrevocabilis est: et ideo non potest fieri quod hoc, quod factum fiat, vel quod factum possit non esse factum. Quia, sicut ibidem 1 dicit Augustinus, quod est, potest Deus facere non esse: sicut hominem qui est, quem Deus fecit esse nascendo, potest facere non esse moriendo: sed id quod omnino non est: quia non est aliquid de quo aliquid fieri possit, nec potest Deus facere non esse: quia nec potentia nec factioni potest subjici: facere autem præteriti sive factio omnino transiit in non esse, ut dictum est: et ideo præteritum non potest non esse præteritum. Tamen de impossibile per accidens utrum Deus possit, vel non, in sequentibus erit quæstio.

QUÆSTIO LXXVIII.

De possibili secundum quod ad potentiam Dei dependet.

Deinde, Quæritur de possibili secundum quod ad potentiam Dei dependet.

Et de hoc quaeruntur tria, scilicet de modis possibilis simpliciter et secundum quid.

Secundo, Utrum simpliciter et per se impossibile, sit Deo possibile?

Tertio, Utrum impossibile per accidens, sit Deo possibile?


MEMBRUM I.

De multiplicitate possibilis, et de modis ejus.

Primo ergo quaeritur de multiplicitate possibilis, et de modis ejus.

Cum enim possibile species veri sit, licet mobile sit, tamen sicut verum est in re et verum in dicto, ita necesse est possibile esse in re et possibile in dicto.

Possibile in re multiplicatur secundum omnem multiplicationem cause.

Et dicitur possibile secundum caus

1 S. Augustinus, Lib. XXVI contra Faustum, cap. 5.

sam efficientem id quod est in potentia cause efficientis, ita quod efficiens educere potest ipsum in esse, et ipsum secundum esse dependet ad causam efficientem: et ideo quod sic possibile est, in se secundum id quod est, nullum habet esse actuale. Et hoc dividitur in duo: quia aut est in potentia ad causam efficientem quae est causa totius esse secundum id quod est et secundum id quo est: et sic omnia causata sunt possibilia et in potentia in comparatione ad causam primam, quae sola est ens necessesse esse. Aut est in potentia ad causam quae est causa esse secundum partem, hoc est, secundum formam. Et hoc dupliciter: quia aut est secundum causam naturalem quae intrinsecam est, aut secundum causam extrinsecam, quae est artificialis, cujus principium est intellectus practicus et voluntas. Primo modo possibile est id quod est in aliquo sicut in semine: sicut dicimus, quod messis in potentia est ad grana seminata, vel in granis seminatis: et ideo dicimus, quod possibile est grana fieri messem: in semine enim est causa efficiens et formativa messis. Et hoc possibile dividitur secundum omnem divisionem cause efficientis, sicut remote et propinque, univoca et aevivoca: sicut dicimus generationem possibilem esse ex allatione solis, et iterum possibilem esse ex generatione hominis sive commixtione sexuum viri et mulieris. Dividitur etiam secundum divisionem causae in per se, et per accidents: sicut dicimus, quod possibile est aliquem sanum fieri ex operatione et potentia medici, et quod possibile est aliquem sanum fieri ex operatione et potentia Hippocratis, cum Hippocrates causa sanatalis sit per accidents: eo quod non curat cunm in quantum est Hippocrates, sed in quantum est medicus: sicut dicit Aristoteles in II Physicorum, quod Polycletus causa est statuae per accidents, Polycletus autem statuarium causa statuae per se. Agens enim secundum formam, causa est per se: agens autem non secundum formam, causa est per accidentes. Hoc possibile etiam dividitur in id quod est possibile secundum causas inferiores, et in id quod est possibile secundum causas superiores, ut possibile dicimus volare alatum, et ambulare pedes habens, et possibile est naturae pin- nulas habens aquaticum. Secundum causas autem superiores quae in operando nihil supponunt, et nullo indigent, nec materia subjecta, nec instrumento, dicimus quod possibile fuit mundum fore antequam crearetur, possibile fuit vir- ginem parere antequam pararet. Et hoc est quod dicit Glossa super illud epistolare I ad Corinth. I, 20: Nonne stultam fecit Deus sapientiam hujus mundi? sic: «Stultum et infirmum Dei contemptitur secundum rationes hujus mundi, quae impossible judicant quod in naturis rerum non reperitur. Hanc sapientiam Deus stultam fecit, possibile declarando quod illa impossible judicat, ut virginem parituram.»


Dicitur etiam esse possibile secundum causam formalem, sicut id quod est in potentia ad aliquid ex principiis formalibus quae sunt in ipso, sicut volans in potentia est ad alatum et pennatum, et sic de aliis.

Dicitur etiam possibile secundum causam finalem, sicut finis in eo quod est
ad finem. Omnibus his modis dictur possibile in re.

Possible autem in dicto possibile est ex coherentia terminorum praeicati et subjecti. Si enim illi cohaerent vel inhaerent sibi immobilet, ita quod unus est in altero ratione, actu, et intellectu: tunc dicimus, quod hoc est possibile secundum quod possibile sequitur ad necessitatem: sicut dicimus, quod possibile est hominem esse animal: et hanc possibilitatem privat impossibile. Si autem cohaerentia terminorum sit mobilis, ita quod unus terminorum non est in illo per se, sed per accidentem, secundum quod per accidentem definitur quod contingit eidem inesse et non inesse: tunc possibile convertitur cum contingenti: sicut dicimus, quod me sedere est possibile. Et hoc dividitur secundum contingens natum et secundum contingens ad utrumlibet. Secundum natum non convertitur secundum oppositas qualitates. Contingens autem ad utrumlibet possibile esse et possibile est non esse.

Dividitur etiam possibile in possibile alicui, et possibile omni. Possible alicui, sicut dicimus aliquid possibile esse regi, quod non omni possibile est. Et hoc modo dicimus in theologia, quod Deo est aliquid possibile, quod tamen secundum inferiores causas est impossibile, ut de truncu facere vitulum, vel virginem manentem virginem parere. Sic dicitur, Genesis, xvu, 14: Numquid Deo quidquam est difficile? Luce, 1, 37: Non erit impossible apud Deum omne verbum.

Ex omnibus igitur istis patet, quod simpliciter possibile dictur tribus modis, scilicet secundum causam quae simpliciter causa est possibilitatis. Et sic dicitur possibile simpliciter, quod est possibile secundum causas inferiores. Dicitur etiam possibile simpliciter, id quod est in causa quae ab effectu imperi non potest: sicut simpliciter possibile est, quod in voluntate Dei possibile est, sive in causaliitate prime causa, ut mundum fore possibile fuit simpliciter. Dicitur etiam possibile simpliciter, quod universaliter possibile est, ut verum est possibile: quia omne quod est, sicut se habet ad verum, ita se habet ad possibile. In his tribus possibilibus primum dictur possibile secundum naturam. Secundum dicitur possibile secundum Dei potentiam. Tertium autem dicitur possibile secundum terminorum inhaerentiam.

Tot igitur modis dicto possibili, quaeritur hic, Quid sit possibile secundum Dei potentiam, cui subjicitur tam possibile quam impossibile secundum naturam?


**MEMBRUM II.**

_Utrum per se et simpliciter impossibile, sit Deo possibile?_

Secundo quaeritur, Utrum per se et simpliciter impossibile, sit Deo possibile, sicut opposita esse simul?

---

Et videtur, quod sic:


3. Adhuc, Primae differentiae entis dividentes ens, maxime distant ab invicem, ut ens non ab alio, et ens ab alio: et has potest Deus conjungere in unum, et conjunxit: quia fecit quod Deus qui est ens non ab alio, est homo qui est ens ab alio: ergo potest conjungere alia opposita in unum secundum omne genus oppositorum, ut album et nigrum, caecum etvidens, patrem et filium, ens et non ens.

4. Adhuc, Potentior est Deus in faciendo quam homo in cogitando: sed homo in cogitando et imaginando potest componere in unum hominem, asinum, album, nigrum, sicut patet in imaginatione chimerae et hircocervi: ergo Deus multo magis potest hoc facere.


In contrarium hujus est,

1. Quod dicit Augustinus, quod Deus non possit facere contra ordinationem et institutionem suam: sed instituit et ordinavit, quod opposita non sint simul actu in eodem: ergo videtur, quod Deus non possit hoc facere, quod sint simul.

2. Adhuc, Sicut Deus non potest facere contra potentiam suam, ita non potest facere contra veritatem suam vel bonitatem suam: sed cum omne verum sit verum veritate prima, ut dicit Augustinus et Anselmus, et verum sit, quod opposita non possunt esse simul, si Deus faciat opposita esse simul, facit contra veritatem suam, quod est impossibile.


ULTERIUS quaeritur, Si Deus possit facere contra naturam?

Et videtur, quod sic:

1. Facit enim virginem parere, caecum videre, quod est contra naturam.


In contrarium est,

1. Quod super illud Genesis, ii, 22: Edificavit Dominus Deus costam, quam tulerat de Adam, in mulierem, dicit Augustinus: «Non habuit potestia rerum in se ut femina sic fieret, sed ut fieri sic potuisset.» Et ibidem: «Non fuit in costa ut femina de ea fieret, sed ut de ea fieri posset: nec contra causas quas Deus voluit itae instituit voluntate im-

(Nota edit. Lugd.).


4. Adhuc, Ratio unius ordinis recti exemplata ab aliquo ordine recto, non contrariatur illi ordini a quo exemplata est, et quod est contra exemplatum, est contra exemplar: sed ordo naturæ rectus est et rectæ rationis quando procedit secundum causas insitas naturae, et exemplatus est ab ordine institutionis divinae, quem Plato justitiam divinam appellat: ergo si Deus facit contra ordinem naturæ, ipse facit contra ordinem institutionis suæ: sed (sicut dicit Augustinus) ita non potest facere contra ordinem institutionis suæ, sicut non potest contra seipsum facere: ergo etiam non potest facere contra naturam, sive contra naturæ ordinem.

Soluto. Ad hoc dici consuevit, quod potentia Dei potest accipi absolute, et potest accipi ut disposita et ordinata secundum rationem scientiae et voluntatis. Si accipitur absolute: tunc, ut dicit Damascenus, accipitur ut pelagus potentissimi, et tune nihil est quod non possit. Si autem accipitur ut potentia disposita et ordinata secundum providentiam et bonitatem: tunc dicitur, quod potest facere ea quæ potentiae sunt, et non ea quæ impotentiae. Unde sic non potest facere majorem se, nec potest facere contra ordinem veritatis suæ, et sic non potest facere esse et non esse simul de eodem, vel alia opposita esse simul: quia faceret contra veritatem ordinatio- nis suæ: Sed mihi videtur, quod in hac quaestionis valde cautæ loquendum est, quod nihil ita attribuat potentiam, quod per illud veritatem detrahatur vel bonitati ejus.

Ad primum ergo quod objectitur, dicendum quod Deus multa potest facere quæ non possunt fieri. Unde si Deus de trunci faceret vitulum, hoc et potest facere, et potest fieri: potest enim facere successione formæ trunci et vituli in eadem materia subjecta per transmutationem unius in aliud. Et hoc non est contra ordinem naturæ: quia secundum naturam quorum natura est una, horum est transmutatio ad invicem, ut dicit Aristoteles in nono primæ philosophiae. Et hoc modo etiam potest facere album esse nigrum. Sed de potentia ordinata non potest facere ut simul sunt trunci et vitulus, nec ut simul sint album et nigrum, et alia opposita: quia detrahetur ordinationi veritatis ejus. Detur enim, quod simul sit aliquid trunceus et vitulus: tunc cum una forma propter oppositionem excludit aliam, sequitur si est trunceus, non est vitulus: et si est vitulus, non est trunceus: et si est album, non est nigrum: et e contrario si est nigrum, non est album: et sic contingit eadem simul de eodem affirmare et negare: sed primum principium omnis scientiæ et omnis veritatis est, ut dicit Aristoteles in quarto primæ philosophiae, quod non contingit simul affirmare et negare, et quod de quilibet est affirmatio vel negatio vera, de nullo vero simul: et cum hoc sit primum principium intellectus nostrorum, quo accipit omne verum, et contra quod nihil concedit esse verum, oportet quod exemplatum et regulatum sit ad ordinem prima veritatis: et sicut Deus non potest contra ordinem primæ veritatis, ita nec contra istud: hoc enim facere non est potentiae, sed impotentiae.

Ad aliud dicendum, quod duo distantia bene potuit facere simul esse in uno, scilicet per assumptionem sive unionem, sicut fecit humanam naturam cum di-
vina uniri in una persona Christi. Et sic bene possunt uniri album et nigrum: sed non possunt uniri ens et non ens in oppositione contradictionis, vel privatio et habitus in oppositione quae vocatur privatio et habitus: quia non ens et privatio cum nihil sint, nulli unilibia sunt.

Alfo modo, Unitio est per concretionem et inharentiam, ut scilicet albedo et nigredo uni superficie secundum eadem partem inhaerent simul: et hoc esse non potest: quia secundum ordinationem qua lex naturae est, quam Deus impressit rebus, contra quam, ut dicit Augustinus, tam non potest facere quam contra seipsum, talia unire non potest: quia impotentiae esset et derogatio ordinationis divinae: destruere enim legem quae in aeterna veritate est fundata, non est ordinis sed praeventationis. Ad Galat. ii, 18: Si enim quae destruxit, iterum haec edifico, praevaricatorem me constituo. Eccli. xxxiv, 28: Uxius edificans, et alter destruens: quid prodest illis, nisi labor?

Ad 3. per omnia eodem modo solvendum est: ens enim ab alio et ens non ab alio non conjuxit Deus nisi per unionem naturarum in una persona, et non per inesse formarum oppositarum vel disparatarum in uno et eodem subjecto sive materia.

Ad 4. dicendum, quod non est intelligibile, quod duae formas oppositas in uno et eodem sint per concretionem ut in subjecto: sed imaginabile est, quod unum compositum ex diversis formis secundum diversas partes componatur, sicut dicit Horatius in libro de Arte poetica:

Humano capiti cervicem pictor equinam
Jungere si velit, etc. 1.

Et hoc potest facere Deus, et facit in monstris frequenter. Quae tamen secundum Augustinum contra naturam non sunt: haec enim reducuntur ad causas naturales. In talibus enim vinctis vis stellationis vim formativam, quae est in semine ex generante, et trahit conceptum ad monstri figuram, sicut dicit Ptolemaeus in Quadrupartito, quod quae concipiant sole existente circa finem Arietis, frequentare monstra pariunt, propter monstruosas figuras stellorum, in quorum luminibus tunc sol movetur. Inferior enim stella semper movetur luminum superiores, sicut Persei, capitis Gorgonis, et aliarum infaustarum stellarum quae ibi sunt, sicut narrat Ptolemaeus de quadam porca, quae sub stellis impragnata, omnes porcellos in figura capitis humanorum profudit.

Ad dictum Hilarius dicendum, quod Hilarius intendit, quod si sermo dicentis ad rem referatur, quidquid tunc potest dici, potest Deus facere: quia sermo relatus ad rem, esse rei significat, et hoc est secundum ordinationem prima veritatis. Propter quod dicit etiam Aristoteles in IV praet philosophiae, quod de primis principiis veritatis est, quod sermo significat infinita vel opposita.

Ad tria quae objecturum in contrarium, dicendum quod illa procedunt, eo scilicet modo quo dictum est: quia facere ea, esset impotentiae et derogatio veritatis et ordinatis divinae.

Ad 10 quod ulterior queritur, Si possit Deus facere contra naturam?

Dicendum, quod natura tripliciter dictur secundum Augustinum 2. Dicitur enim natura solitus cursus naturae, qui est in vegetabilibus et animalibus. Et dicitur natura secundo modo vis activa et passiva, qua agens physice ex patiente physice potest producere quod naturale est secundum naturae cursum. Tertio modo dicitur natura quae est natura na-

---

1 Horatius, Lib. de Arte poetica, §§ 1 et 2.

2 S. Augustinus, Lib. XXVI contra Faustum, cap. 3.
turans, scilicet subjectio naturalis ex parte naturae naturalae, et potestas naturalis qua naturae naturans, hoc est, Deus in natura naturata potest facere quod vult. Et hoc dupliciter, scilicet secundum legem naturae, et secundum libertatem voluntatis in qua leges ordinationis divinae summe lex est.

Propter quod etiam quaedam sunt supra naturam, et quaedam contra naturam, et quaedam praeter naturam. Supra naturam sunt, quae infra activam potestiam et passivam non sunt, tamen in subjecta materia sunt agentis et operantiae potentiae divinae, quae supra naturam est: sicut dicit Dionysius in Ecclesiastica hierarchia ad Timotheum loquens de resurrectione: "Haec quidam Graeci contra naturam esse dicunt: secundum autem me et te supra naturam et ultra naturam sunt." Contra naturam autem sunt, quae contra currsum consuetudinem naturae videntur esse, ut quod virgo manens virgo pariat, et quod caecus videat, et quod mortuus resurgat: haec enim in potentia activa naturae et passiva non sunt, sed altiori potentia percipientur, quae naturali ordine in natura subjecta facit quod vult, ut dicit Chrysostomus: dicit enim, quod miraculum est, quod sola divina voluntate perficitur. Praeter naturam autem est, quod quamvis sub potentia activa et passiva sit naturae, tamen non educitur in actum modo operationis naturae, sicut, Exodi, vi, 10 et seq., ubi de virga facti sunt serpentes, et de serpentibus virgae, quae naturae paulatin facere potuit per causas semifinales, quae sunt in ipsa, sicut si putrefaciens virgam, putrefaciens per seminalia formantia ad serpentes, ex virga serpens fieret, sicut in Alchimia Hermetis docetur generari basiliscus: hoc enim natura paulatin facit putrefaciens virginem, et putrefactam deducendo ad serpentem. Magi autem sive malefici per incantationes daemonum, qui subito discurrent per elementa et subito in momento colligunt semina putrefaciens et deducencia putrefacta ad aliam speciem quam volunt, fecerunt etiam de virgis serpentes. Unde nihil contra naturam, nihil supra naturam fecerunt, sed praeter naturam, hoc est, praeter modum operationis naturae: quia hoc fecerunt subito quod natura facit paulatim.

Dicendum ergo, quod Deus facit contra naturam primo modo dictam in omnibus miraculis. Sed contra naturam secundo modo et tertio modo dicitur, sed non aliud facit. Si enim faceret contra naturam secundo modo dictam, esset contrarius sibiipsi: et si faceret contra naturam tertio modo dictam, derogaret suae institutione et suae ordinationi. Sic igitur nihil facit contra naturam, sed supra naturam, et praeter naturam.

Ad primum ergo dicendum, quod virginitatem parere non est contra naturam nisi primo modo dictam, sed supra naturam est et praeter naturam. Unde cum dicitur, virginitem parere est possibile, eo quod omnem verum est possibile, locutio est duplex: eo quod potest esse de re, vel de dicto. Si est de re, falsa est: sensus enim est, virgo manens virgo potestatem habet pariendo: et hoc falsum est. Beata enim Virgo pariendo potestatem in natura non habuit, sed Spiritus sanctus desuper veniens, ut dicit Damascenus, virtutem generativam ei attulit. Et beatus Gregorius dicit, quod "filius matri fecunditatem attulit, virginitatem non minuit, sed sacravit." Sj autem est de dicto, vera est: sensus enim est, quod hoc dictum possibile est esse verum, virginem parare est possibile: hoc enim verum fecit et demonstravit Deus potentia sua superiori. Et hoc accipit in ipsa serie Evangelii Lucae, 1, 33, ubi praecepit hujus generationis activa ponit dens: Spiritus sanctus superveniens in te, et virtus Altissimi ombrarbit tibi.

Ib quod dictum est, probatur per sequens quod additur de Augustino.

Ad id quod objicitur in contrarium, Adol
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XIX, QUÆST. 78.

dicendum quod hoc dicitur res habere in se, vel in natura, quod ex potentia activa proprie producere potest ex passivo sibi subjecto secundum naturam ut uno solo motore et uno solo moto, ut paulo ante dictum est de his quæ sunt in potentia in alis. Sed hoc dicitur non habere in se, quod non habet nisi in potentia passiva, non physica, sed secundum quam subjicitur potentiae summae, ut faciat in ea quidquid vult Omnipotens: hoc enim non habet in se ut in ea et ut ex ea fiat, sed ut in ea et ex ea fieri possit superiori potentia. 

Ad alia tria dicendum, quod procedunt in sensu illo quo natura dicitur secundo et tertio modo dictis.

MEMBRUM III.

Utrum impossibile per accidens sit Deo possibile ?

Tertia quæritur, Utrum impossibile per accidens sit Deo possibile ?
Et videtur, quod non.
1. Hieronymus : « Cum Deus omnia possit, non potest de corrupta facere incorruptam sive virginem. » Constat autem, quod corruptam esse incorruptam est impossibile per accidens. Ergo videtur, quod impossibile per accidens non potest mutare.
2. Adhuc. Quod transit in praeteritum, simpliciter transit in non esse. Sed (sicut jam habitum est) non ens non potest Deus facere esse, ita ut ens et non ens sint simul : hoc enim exigeretur si impossibile per accidens possit mutare. Ergo videtur, quod non possit super impossibile per accidens.
3. Adhuc, Me fuisset Parisiis est nes-

1 S. Augustinus, Lib. XXVI contra Faustum, cap. 3.

cessae : ergo me non fuisset Parisiis est impossibile. Si ergo de eo quod est me fuisset Parisiis, potest Deus facere me non fuisset Parisiis, tunc potest facere, quod necessarium sit impossibile, et sic potest convellere statuta et ordinationes suas.

4. Adhuc, Augustinus in libro XXVI contra Faustum : « Quisquis ita dicit : Si omnipotens est Deus, faciat ut quæ facta sunt, facta non fuerint : non videt hoc se dicere : si omnipotens est, faciat ut ea quæ vera sunt, eo ipso quo vera sunt, falsa sint. Sententia quippe qua dicimus aliud fuisset, ideo vera est, quia ilud de quo dicimus, fuit et non est. Hanc sententiam Deus falsam facere non potest : quia non est contrarius veritati 1. »

In contrarium hujus est, quod
1. Deus id quod est, potest facere non esse, et potest facere, quod non erit quod futurum est : ergo et in praeterito potest facere, quod id quod fuit, non fuit.
2. Adhuc, Cum dicimus, Id quod fuit verum est fuisset, vel necessarium est fuisset, habe propositio vera est veritate creato : sed omne creatum potest Deus facere non esse : ergo potest facere non esse quod necesse est esse per accidens : ergo impossibile per accidens subjacet divinæ potentiae sicut possibile.
3. Adhuc, Impossibile per se, possibile es : potentiae divinæ, ut paulo ante ostensum est : sed impossibile per se majus est quam impossibile per accidens : ergo multo magis impossibile per accidens potest mutare ut non sit impossibile potentia divina.

Solutio. Ad hoc dixit Gilbertus Porretanus, quod Deus potest super impossibile per accidens sicut super impossibile per se. Et ratio sua fuit, quia potentia Dei una et eadem est invariabilis in omni praeterito, et in omni praesenti, et in omni futuro. Unde sicut aliquando po-
tuit non fecisse mundum, ita modo poterit, quod mundus factus non fuerit: et hoc ctiam poterit in omne futurum.

Et quod dicitur a Hieronymo et ab alii quibusdam, quod non poterit facere, dicit quod eo tropo dicitur quo dicitur, quod non possit facere quod non ostendit se facere: non enim ostendit se mutasse imposibile per accidens.

Ad id quod obicurus de Augustino, dicit quod Deus potest facere, quod prateritum numquam fuerit prateritum, sicut potuit aliquando. Cum enim dicitur, quod factum non potest fieri, necessitas et impossibilitas non accipitur ex parte Dei, sed ex parte rei: et hae necessitas non limitat potentiam divinam, quae quantum in se est, modo-potest quod unquam potuit.

Sed sicut in antehabitis probatum est, Deus potest quod potentia est, et non quod est impotentiae. Impotentiae autem est facere contra ordinacionem divinam, et statuta divini ordinis convellere: sed contra ordinacionem divinæ veritatis est, mutare impossible per accidens: non ergo Deus potest mutare impossible per accidens. Et hoc probat Augustinus in libro XXVI contra Faustum: quia cum dicitur, me natum esse veluisse est necessae, hae veritates in re non est: quia quod transit, non est, ut dicit Aristoteles in quarto Physicorum. Si ergo est in sententia et ordinacione rationis nostræ, et memorie nostræ, ponamus quod de leatur a memoria per oblivionem, adhuc erit verum me natumuisse: quia sicut dicit Anselmus, praecipitumuisse non finitur in omne futurum, et praecipitum fore non finitur ad omne praeteritum.]

Et tunc sententia hujus propositionis, me natumuisse, non potest esse vera nisi in ordinatione et luce summæ veritatis: et sic mutare eam, esset mutare ordinacionem divinam: et hoc non potest Deus: quia impotentiae est et derogatio divinæ veritatis et divinæ ordinationis. Unde secundum hoc impossible per accidens non subjacet potentiae divinæ.

Cujus rationem assignat Augustinus: quia id quod non est, sicut praeteritum, non potest fieri non ens: non enim fit non ens nisi quod est ens. Si autem factum in praeterito quod jam non est, fiet: tunc factum in praeterito de non ente fieret non ens, et factum eo ipso quod factum est, non factum esset, et verum eo ipso quo verum est, falsum esset, quod est contra ordinacionem veritatis divinæ, ut in praehabitis est ostensum. Et ideo haec potentiae divinæ non subjacent, ut probat prima pars objectionum.

Ad primum quod obicitur in contra Adelr., dicendum quod non est simile de praeterito, praesenti, et futuro: praesens enim et futurum subjecta sunt ordinis naturae, supra quam potest Deus: praeteritum autem transit ad immobilem ordinem veritatis divinæ, contra quam non potest Deus, sicut non potest contra seipsum.

Ad alium dicendum, quod veritas illius propositionis creata est, sed regulata ad immobilityatem veritatis increatae: et ideo sicut non potest contra regulam veritatis increatae, ita non potest contra rectitudinem veritatis de praeterito. Ex hoc tamen non est impotens: quia hoc posse, impotentiae est et perversitas.

Ad ultimum dicendum, quod quidam antiqui bene responderunt ad hoc, dicentes quod impossibilitas potest comparari ad esse, et potest comparari ad fieri. Si comparatur ad esse, impossible per se majus est quam impossible per accidens: quia impossible per accidens, aliquando fuit possibile: impossible autem per se, numquam fuit, nec est, nec erit possibile. Si autem ad fieri comparatur, impossible per accidens, majus est possibile quam impossible per se: quia possibile per se fieri non contradictur nisi ordinis naturae: impossible autem per accidens fieri contrariatur ordinis rationis divinæ.
TRACTATUS XX.

DE VOLUNTATE DEI.

Consequenter quaeritur de voluntate Dei. Quamvis enim potentia secundum intentionem potentiae prior sit scientia et voluntate, eo quod omnis scientia secundum potentiam aliquam est, et non convertitur, et omnis voluntas secundum potentiam aliquam est, et non convertitur: tamen secundum quod haec referuntur ad objecta, majoris amplitudinis est scientia quam potentia: quia scientia malorum et bonorum est, et entium in actu et in potentia: potentia autem tantum bonorum, sed tam existentium in potentia quam in actu: voluntas autem est bonorum existentium tantum: et ideo quorumcumque est voluntas, eorum est potentia, sed non convertitur: et quorumcumque est potentia, eorumdem est scientia, sed non convertitur. Quamvis etiam voluntas secundum Anselmum aliquando generaliter sumatur prout est motor animi et omnium potentiarum ejus, et secundum hoc dicit Magister Hugo, quod «voluntas est movens, scientia disponens et ordinans, et potentia operans sive exsequens: » tamen secundum quod voluntas comparatur ad volitum, sic voluntas procedit a scientia quae nuntium facit, et coarctatur sub potentia quae multa potest quae non vult. Ideo hunc ordinem sequi elegit Magister in libro primo Sententiarum, distinct. XLV, ut primo determinaret de scientia, secundo de potentia, tertio de voluntate. Quadragesima ergo quinta distinctione libri primi Sententiarum, cap. Jam de voluntate Dei aliquid pro sensus nostri imbecillitate dicendum est, agere incipit Magister.

De qua voluntate in communi quaramus duo, scilicet primo de ipsa voluntate.

Secundo, De signis voluntatis.

De voluntate in communi Magister quaerit duo, scilicet primo quid sit voluntas in Deo?

Et secundo, De causalitate divinæ voluntatis.
QUÆSTIO LXXIX.

De voluntate divina in communi.

MEMBRUM I.

Quid voluntas in Deo secundum rem ¹?

Primo ergo quæritur, Quid sit voluntas in Deo secundum rem?

Si enim secundum rem in Deo est voluntas, cum, sicut dicit Damascenus in libro II de Fide orthodoxa ², voluntas dicatur duobus modis, θελητις scilicet et βουλητις. θελητις enim est naturalis appetitus aliquidus rei: vulnis autem sive βουλητις (quia ubi Graeci ponunt ν, nos ponimus b) est rationalis appetitus consiliatus, non secundum impetum motus, sed secundum libertatem electionis. Voluntarium enim, ut dicit Aristoteles in II Ethicorum, et Damascenus in libro II de Fide orthodoxa ³, et Gregorius Nysenus in libro de Homine, est cujus principum est in ipso consciente singularia, sive circumstantias in quibus est actus.

Videtur autem, quod neutrum istorum modorum possit in Deo esse voluntas: quia

1. Sive sit voluntas θελητις hoc est, naturalis sive ad naturam pertinentium, sive βουλητις, hoc est, consiliativa de his quæ in nobis sunt operabilia per nos, semper appetitus est indigentiae: est enim respectu non habiti cujus est indigentia vel ad esse vel ad opus. In Deo autem nulla indigentiae est. Ergo nulla voluntas.

2. Adhuc, Dicunt Aristoteles et Damascenus et Gregorius Nysenus, quod voluntas finis est: Dei autem nullus est finis, quia non ordinatur ad aliud: ergo videtur, quod Dei nulla sit voluntas.

3. Adhuc, Si voluntas in Deo est, quæratur, Quid in divinis prædicat, utrum scilet essentiam, vel relationem? Et dicit Magister in libro primo Sententiariam, distinctione XLI, cap. Jam de voluntate Dei: « Sciemus est ergo, quia voluntas sive volens deo secundum essentiam « dicitur. Non est enim ei aliud velle et « aliud esse, sed omnino idem. » Ergo voluntas in Deo prædicat essentiam et non relationem.

4. Adhuc, Ibidem ex verbis Augustini dicit sic: « Sicut idem est Deo esse bonum quod esse Deum, ut idem ei esse voluntatem quod esse Deum: nam voluntas qua semper volens est, non affectus vel motus est qui in Deum cadere non valet, sed divina omissa quo volens Deus est. » Ex his accipitur, quod secundum essentiam dicitur.

In contrarium hujus,

1. Magister ibidem innuit talem objec-


³ Ibidem, cap. 22.
ctionem, licet non formet eam: Quæcumque omnino sunt idem, eodem utrique addito, adhuc erunt eadem. Si ergo idem est esse vel velle in Deo, sicut possomus dicere, quod vult omnia bona voluntate sua, ita possomus dicere, quod est omnina bona essentia sua.

2. Adhuc, Videtur quod relative dicatur: quia sicut Creator et Dominus de Deo relative dicuntur, ita videtur, quod voluntas relative dicatur ad volitum.

3. Adhuc, Sicut est scientia scibili scientia, ita est voluntas volitum voluntas: et sicut nulla est scientia quæ nullius scibili est, ut dixit Hugo, ita nulla est voluntas quæ nullius volitum est: ergo videtur, quod secundum relationem dicatur.

In contrarium hujsus est,

1. Quod dicit Magister in libro primo Sentientiarum, distinct. XLV, cap. Et licet idem, quod volens de Deo numquam relative dicetur.

2. Si quis velit ad hoc respondere sicut Magister respondet in Sententias, qui dicit sic: « Licet idem sit Deo velle quod esse, non tamen dicendum est Deum esse omnibus esse quæ vult. » Et dat instantiam: « Sicut idem est Deo esse quod scire, nec tamen sicut dicitur scire omni, ita quoque potest dici esse omnia. » Sed haec solutio non videtur sufficiens: secundum Aristotelem enim in libro II Elenchorum, per interpretationem solvere non sufficit, sed oportet etiam causam falsi demonstrare. Ille autem solutio non demonstrat causam falsi.

Solutio. Dicendum, quod in Deo voluntas est, et convenit ei maxime habere voluntatem plus quam Angelo vel homini. Cujus causa est quod dicit Aristoteles in III de Anima, quod in rationabili natura voluntas est, in irrationabili autem desiderium et animus. » Et in VI Topicorum dicit, quod omnis voluntas in ratione est: et ideo ut concupiscitia definiri non potest. Et cum, sicut dicit Avicenna, ab anima rationali quædam fluant potentiae conjunctae corporis, quæ fluunt ab ipsa secundum quod ipsa est actus corporis, et quædam fluant ad ipsa secundum quod ipsa est actus causae prime creantis et actus intelligentiae formantis, ut dicitur in libro de Causis, et illæ sint potentiae non organicae, nec in organo operantes sicut intellectus et ratio et voluntas: et omnes illæ in eo quod est liberum, in anima fundata sunt: liberum enim, ut dicit Aristoteles in primo prime philosophia, dicimus, quod causa sui est ut sit, omnes illæ potentiae causa sui sunt, et actus suos
habent in omni moda libertate et potestate, quod possessionem vocant Philosophi. In parte autem illa qua anima actus et imago primæ causæ est et intelligentiæ forma, lumine intelligentiæ formata, adhuc duæ partes sunt, una in parte passiva sive susceptiva, qua anima, ut dicit Aristoteles in III de Animalia, omnia potest fieri, et haec est intellectus. Alia autem insecundum partem activam et motivam, qua anima libere potest agere quod vult, ita quod in ipsa est quod vult facere, nec alia indiget ad hoc: et illa vocatur rationabilis appetitus sive voluntas, qua anima absolute efficaciter domina sui actus, non acta ad aliquid, nec impulsa per necessitatem, sicut bruta plus aguntur quam agant, ut dicit Aristoteles et Augustinus. Aguntur autem impulso passionum iræ et concupiscientiæ, a quibus liber est intellectus, qui apud Philosophos vocatur adeptus sive possessus: unde voluntas ab illa rationali naturæ fluit, quæ maxime libera est, et maxime causa sui, et maxime domina suorum actuum est. Proprio quod in Deo maxime est et post hoc in Angello, et post hoc in homine, in brutis autem nullo modo, nisi per metaphoram.

Ad primum ergo dicendum, quod utroque modo voluntas est in Deo. ἐπὶ κατὰ κατὰ enim est in Deo: quia vult se et ad divinitatem pertinentiam, siclicit quod omnipotens et simplex sit et hujusmodi: ἐπὶ κατὰ κατὰ autem, quia vult etiam ea quæ ex consilio, hoc est, ex definitione æterna determinavit, sicut dicitur, Isaïæ, XLVI, 10: Consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet. Dictum est enim in præhabitis de providentia, qualiter consilium cadit in Deum.

Et ad id quod objectur de appetitu, dicendum quod non est semper appetitus habendi et non habiti, nec semper indigentiæ, sed etiam habiti ut continuetur et maneat.

Ad alium dicendum, quod Deus ipse finis est: ad seipsum enim vult quid vult: sed verum est, quod ad ulteriorem finem non referat ea quæ vult.

Ad in quod quaeritur, quid prædictum in Deo? Dicendum, quod essentiam divinam: sed dupliciter, scilicet absolute, vel cum connotatione effectus. Absolute, sicut quando voluit ejus est Deus, vel id quod in Deo est ab æterno, ut cum dicimus, Deus vult se intelligere, sapere, esse, scire, et hujusmodi. Cum connotatione effectus, ut cum dicitur, Deus vult esse bona creata, vel bona sanctorum, vel aliqua alia exteriora: tunc enim prædictum essentiam et connotat haec vel illa subjecta esse divinae voluntati, ut dicit Magister in libro primo Sententiarum, distinctum. XLV, cap. Et ubicumque. Unde licet, voluntas sit essentia, tamen significandi et modum essendi habet alium: et ideo quod attribuitur uni, non attribuitur alteri: propter quod non sequitur, vult omnia bona, ergo est omnia bona. Nec est verum generaliter, quod si aliqua sint eadem, quod eodem addito adhuc uteoque sint eadem, nisi sint eadem et secundum modum essendi et secundum modum significandi: ad diversum enim modum attribuendi plus operatur diversus modus significandi, quam diversus modus essendi, et praecipue in divinis.

Ad alium dicendum, quod secundum essentiam dicitur, sub diverso tamen modo significandi.

Ad in quod objectur in contrarium, patet solutio per prædicta.

Ad alium dicendum, quod relative dictur ad volitum quando connotat effectum respectu aliquius exterioris, sicut Creator et Dominus.

Ad alium dicendum, quod bene conceditur, quod hoc modo dicitur cum respectu ad volitum, sicut dominus et sicut creator.

Ad in quod objectur in contrarium ex dicto Magistri, dicendum quod numquam dicitur relativum eo modo quo relativa distinguuntur personas: quia si ita dicetur relative, non dicetur essentialiter:
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XX, QUÆST. 79.

sed tamen per hoc non negatur quin ali- quando cum significacione essentiae connotat respectum ad volitam.

AD ALIUD dicendum, quod solutio Magistri est bona, et id quod ostendit cau- sam falsitatis in consequentia, est id quod dictum est de diverso modi significandi et connotandi.

Ad 2o quod ulterior quæritur, dicen- dum quod voluntas ut potentia in Deo non est, nec voluntas ut motus, nec voluntas ut affectus, sed voluntas ut substantia propter indifferentiam simplicitatis : differens tamen a substantia sec- cundum modum significandi, non tamen propter hoc æquivoco dicetur de Deo, Angelo, et homine : sed dicitur per prius et posteriorius, ita quod secundum prius dicitur de Deo, qui omnino liber est et causa suorum actuum et dominus, et proxime post hoc dicitur de Angelo, qui separatus est ab affectionibus passionum corporalium : et ideo voluntatis suæ libet arbiter, et secundum analogiam dicitur de homine, qui licet affectibus trahatur, non tamen agitur nec cogitur : per metaphoram autem dicitur de appe- titu sensibili qui agitur, sed non cogi- tur : ultima autem resonantia, ut dicit Dionysius, dicitur de vegetabilibus et existentibus secundum appetitum natu- ralem, quo, ut dicit Dionysius et Aristoteles in primo Ethicorum, omnia optant vel volunt bonum.

Ad 4o quod objectur de Augustino, patet jam solutio : per illam enim rationem convenit homini qui habet sensum cui presidet ratio, secundum tamen il- lam rationem qua dicitur voluntas appettitus rationalis et motus in volitam, per prius convenit Deo, per posteriorius An- gelo, et postremo homini, et per meta- phoram bruto, et per inclinationem na- turalem existentibus, non participantibus vitam.

MEMBRUM II.

De causalitate divinæ voluntatis ?

SECONDO, Quæritur de causalitate divi- næ voluntatis. De hoc enim quærit Ma- gister in libro primo Sententiarum, distinct. XLV, cap. Hec igitur summe bona voluntas.

Et in communi quæruntur duo, scilli- cet an divina voluntas sit causa eorum quæ sunt ?

Et, An cassari vel frustrari possit ?

Circa primum quæruntur tria, quorum primum est, an sit causa ?

Secundum, Utrum sit causa omnium illorum quæ subsunt potentia Dei ?

Tertium, Utrum sit causa propria vel communis, contingens vel necessaria ?

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS I.

Utrum divina voluntas sit causa ?

ARTICULI PRIMI

PARTICULA I.

Utrum divina voluntas sit causa omnium quæ sunt ?

Primo ergo quæritur, An sit causa ?

Et videtur, quod sic.

1 Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Senten- tiarum, Dist. XLV, Art. 4. Tom. XXVI hujusce

novæ editionis nostræ.
1. Sic enim dicit Magister: "Haec est itaque summe bona voluntas qua causa est omnium quae naturaliter fiunt, vel facta sunt, velutura sunt.

2. Adhuc, Augustinus in libro III de Trinitate: "Prima et summa causa est omnium specierum atque motionum. Nihil enim fit, quod non de interiori atque intelligibili aula summi imperatoris egrediatur, aut jubeat, aut permittat, secundum ineffabilem justitiam, praeiorum atque poenarum, gratiarum et retributionum in ista totius creaturaræ amplissima quaedam immensa republica."

3. Adhuc, Augustinus, ibidem, "Ubi non operatur quod vult Dei omnipotentis potestia atque sapientia? qua pertingit a fine usque ad finem fortiter, et dispo nitur omnia suaviter; et non solum facit ea quæ perseverantia consuetudinis admirationem non admittunt, sed etiam ea quæ propter raratatem et insolitum eventum mira videntur: ut sunt effectus lunarum, et terræ motus, et monstrosi animantium partus, et his similia: quorum nihil fit nisi Dei voluntate.

4. Adhuc, Augustinus, ibidem, "Itaque non nisi Dei voluntas causa prima est sanitatis, agritudinis, præriorum atque poenarum, gratiarum atque retributionum. Et conclusit sic: "Haec igitur sola est, unde ortum est quidquid est, et ipsa non est orta, sed ætera."

Et haec omnia indicat Magister in libro primo Sententiarum, distinct. XLV, cap. Voluntas ergo Dei.

Sed contra. In contrarium hujus est: quia videtur, quod potestia magis debet dici causa omnium quam voluntas.


Ex his accipitur, quod cum fons bibendæ felicitatis attribuatur bonitati, lux percepientis veritatis sapientiæ, restat quod causa constitutæ universitatis attribuatur potentiae. Ergo causa magis debet attribui potentiae, quam voluntati.


Ex hoc arguitur idem quod prius, sciicet cum lumen cognoscendarum et veritas doctrine referatur ad scientiam, bonum autem agendarum et felicitas vite ad bonitatem voluntatis, restat ut effector et principium referatur ad potentiam: magis ergo potentiae attribuendum est quod sit causa, quam voluntati.


Adhuc ulterior quæritur de hoc quod

---

6. Alius, defectus luminarium.
9. Iadem, ibidem, cap. 9.
dicit Magister in libro primo Sententiarum distinct. XLV, cap. Hec itaque summe bona voluntas Dei causa est, quae nulla praeventa est causa, quia externa est. Ideoque causa ipsius quaerenda non est 1.

1. Et videtur hoc probare per Augustinum in libro LXXXIII Questionum: «Qui quærit, quare voluerit Deus mundum facere, causam quærit voluntatis Dei. Omnis autem causa efficiens major est eo quod efficitur, Nihil autem majus est voluntate Dei. Non ergo ejus causa quaerenda est 2.»

2. Adhuc, Ibidem inductum Augustinum in libro I contra Manichaeos, sic: «Si qui dixerint, quid placuit Deo facere coelum et terram? Respondendum est etsi, qui voluntatem Dei nosse desiderant, causasque voluntatis Dei scire querunt, quod voluntas Dei omnium qua sunt, ipsa sit causa. Si enim habet causam voluntas, est aliquid quod antecedat voluntatem Dei: quod nefas est credere 3.»

3. Si dicatur, quod voluntatis Dei non est causa efficiens, sed finalis, omnia enim quæ facit, facit propter aliquid. Contra est, quod causa finalis est melior et major quam id quod est ad ipsam. Si ergo voluntatis divinae esset aliquid causa finalis, aliquid majus esset et melius voluntate divina, quod hereticum est.


5. Adhuc, Ad Ephes. 1, 3, super illud: Secundum propositum voluntatis sua, Glossa: «Voluntas Dei ex ratione est: » ergo videtur, quod ad minus rationem habeat: sed ratio sumitur a fine: ergo

finem habet: et sic videtur, quod non possit esse prima causa, cum rationem et causam habeat.

In contrarium est, quod in nobis sic est, quod omnis nostra voluntas movetur a forma volit.

1. Dicit enim Philosophus, quod desiderabile movet desiderium et non movetur ab ipso: et ideo desiderabile assimilatur in motu primo motri, qui non movetur alicui movente. Omnia autem motum secundum indigentiam dependet ad movens. Ergo omnis nostra voluntas mota a volito, ad volitum dependet secundum indigentiam. Ergo a simili si voluntas Dei habet causam ex parte volit vel rationem, sequitur quod voluntas Dei dependet ad volitum secundum indigentiam, quod impium est dicere.

2. Item, In voluntate non nisi duo sunt, scilicet significatum, et connotatum. Significatum est essentia divina: et constat, quod illa causam non habet. Connotatum autem est volitum: et illud, sicut probatum est, etiam causam non habet, nec potest esse causa divina voluntatis: ergo videtur, quod voluntas divina penitus nullam habet causam.

Solutio. Istud ultimum absque omni distinctione concedendum est. Unde Augustinus in libro I contra Manichaeos, cap. 2: «Qui dicit, Quare fecit Deus coelum et terram? Respondendum ei est, quia voluit. Voluntas enim Dei causa est coeli et terrae: et ideo major est voluntas Dei quam coelum et terra. Qui autem dicit, Quare voluit facere coelum et terram? Majus aliquid quœrit quam est voluntas Dei: nihil autem majus inveniri potest. Compescat se ergo humana temeritas, et id quod non est, non quœrat, ne id quod est, non inveniat.»

Ad primum ergo dicendum, quod est concedendum simpliciter.

---


2 S. Augustinus, Lib. LXXXIII Questionum, Quest. 28.

3 Idem, Lib. I contra Manichaeos, cap. 2.
Ad 2. Ad alium dicendum, quod omnia bona et mala de interiori aula summi imperatoris procedunt, vel jubendo ut fiat, sicut bona: vel permittendo, ut mala. Et ex hoc non sequitur, quod sit causa malii: quia in permissione, sicut in sequentibus ostenditur, non vult Deus id quod fiat, sed vult aliquid circa illud.

Ad 3. Ad alium dicendum, quod omnium voluntas prima causa est: et per ea quae sunt, et facta sunt, et futura sunt, intelligitur Augustinus res quae sunt in facto esse et in permanentia. Per motiones autem intelligit res, quorum esse in fieri. Prima enim causa in omni ordine operatur in se, et operatur in omnibus secundis, et magis influit super causatum quam secundae: et ideo omne quod fit, sive fiat a proposito, sive a natura, orte habet a voluntate divina sicut a prima causa.

Ad 4. Ad alium dicendum, quod cavendum est in hoc quod dicit Augustinus: "Itaque non nisi voluntas Dei causa prima est sanitatis: hoc enim non dicit exclusionem respectu causae simplicis, sed respectu causae primae: sola enim voluntas causa prima est omnium, licet et aliae sint causa essentiae et proxime rebus secundum omne genus causae, quas licuit quærere Philosophos, quando quærunt de naturis et scientiis rerum, et omnes illae sunt sub voluntate Dei, nec possunt plus quam conceditur vel permittitur eis a voluntate divina.


Hujus etiam alia causa est: potentiam enim non statim sequitur effectus, etiam si potentis sit facere nunc: nec scientiam statim sequitur effectus, etiam si scientiae facere nunc: sed volentatem si volens sit facere nunc, statim sequitur effectus. Unde cum causa sit, quem de necessitate sequitur effectus, ideo causaliitas magis attribuitur voluntati quam potentiae vel scientiae.

Et ad dictum Augustini de Civitate Dei, dicendum quod Augustinus commendat eos qui per vestigia ad cognitionem Trinitatis pervenerunt per attributa quae sunt potentia, scientia, et voluntas. Et cum dicitur, quod illis causa subsistendi est potentia, non intendit quod primam et perfectam rationem causaliatis habeat potentia, sed quod habeat aliam quam quacumque causalitatem.

Et per hoc patet solutio ad sequens.

Ad in quod objectitur per rationem, dicendum quod voluntas est causa efficiens, sicut primum movens est efficiens, et sicut dicit Aristoteles, quod voluntas est causa artificialium et omnium eorum quae sunt a proposito. Voluntas autem disposita bonitate, causa est finalis. Unde dicit Augustinus in libro I de Doctrina Christiana: "Quia bonus est, sumus: et in quantum sumus, boni sumus. Propor bonitate enim suam fecit omnia". Voluntas tamen per libertatem qua dominia est sui actus, et principium secundum rationem intelligendi, sola habet rationem primi causantis.

Ad in quod ulterius quæritur, dicendum simpliciter, quod nulla causa est voluntas divinae, sicut bene probatum est ex dictis Augustini adductis.

Ad in quod objectitur de causa finali, dicendum quod voluntatis Dei causa finalis nulla est, sicut bene probatum est in objiciendo, sed ipsa est finis omnium.

Ad in quod objectitur, quod voluntas ex

1 S. Augustinus, Lib. I de Doctrina Christiana, cap. 32.
rationabili causa procedit, dicendum quod hoc verum est in creaturis in quibus voluntas recta et non recta esse potest. In voluntate tamen Dei non tenet: quia illa prima rectitudo est et omnis rectitudinis principium: et ideo rationem extra se non habet ad quam reguletur.

Ad alium dicendum, quod Glossa super epistolam ad Ephesios, 1, 5, dicit, quod ex ratione est voluntas Dei: quia ipsa sibi ratio est, et irrationabilis esse non potest. Nihil enim adeo rationabile, ut dicit Augustinus, quam quod fiat quod Deus vult. Et per hoc patet, quod hoc non impedit quin sit prima causa: extra se enim nec causam nec rationem habet.

Sed contra.

ARTICULI PRIMI

PARTICULA II.

Utrum voluntas Dei sit causa omnium illorum quae subsunt potentiae divinae?

Secundo quaeritur, Utrum voluntas Dei sit causa omnium illorum quae subsunt potentiae divinae?

Et videtur, quod sic:

1. Deus non potest facere nisi bona: quia facere mala, ut dicit Anselmus, impotentiae est: sed voluntas Dei est omnis boni: ergo est omnium eorum de quibus est potentia.

2. Adhuc, Deus nihil potest nisi quod vult se posse: et omne bonum vult se posse: ergo potentia et voluntas sunt circa idem.

1 Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XLV, Art. 5. Tom. XXVI novae

Solutio. Tria prima fundamenta super eodem: et ideo unam habent solutionem, ut dicatur, quod cum dicitur, Deus omnia potest, vel potest bona, id quod cadit sub potentia, ampliatur ad ens possibile quod numquam iet, quod tamen Deus potest et possit facere si vellet. Cum autem dicitur, Deus vult bona, voluntas est relata ad volitionem quod sub aliqua differentia temporis, vel fuit, vel est, vel erit: et ideo quamvis potentia et voluntas ambæ sint respectu boni, tamen non æqualis ambitus sunt: quia potentia est et ejus quod est, et ejus quod fuit, et ejus quod futurum est, et etiam ejus quod possibile est fore, licet numquam fiat. Voluntas autem non est nisi respectu ejus quod est, vel fuit, vel erit: et ideo non sequitur, si omnia quæcumque voluit Dominus fecit, in caelo et in terra, editionis nostra.
quod omnia quæcumque potuit, fecit in coelo et in terra.
Ex hoc etiam patet, quod omnia quæ vult eo auctore possunt fieri, nec tamen quæcumque potest, fiunt eo volente: non enim vult, quod omnia fiat quæ potest.
Ex hoc etiam ulteriori patet, quod non potest dici omnivolens, sicut dicitur omnisciens et omnipotens: quia non omnia fieri vult quæ potest et scit.
Et per hoc patet solutio ad totum.

ARTICULI PRIMI

PARTICULA III.

Utrum voluntas divina sit causa propria vel communis, contingens vel necessaria, universalis vel particularis 1?

Tertio quaeritur. Utrum voluntas sit causa propria vel communis, mediate, vel immediata?
Et videtur, quod communis.
1. Communis enim causa est, quam non de necessitate sequitur effectus, et quæ per aliquod sibi additum determinans et approprians efficitur proprium.
Sed voluntatem Dei non de necessitate sequitur effectus: quia ab aeterno voluit creare mundum, non tamen mundus creatus est ab aeterno.
2. Adhuc, Nihil est addibile voluntati divinae per quod approprietur: quia simplicitas nihil admetit addibile sibi: videtur ergo, quod remanet communis, et non appropriabilis.
In contrarium est, quod
1. Omnis communis causa immediata est: nihil antem immediatus est quam

voluntas divina, quia est intra omnia, et extra omnia, et infra omnia, et supra omnia, et intimior omnibus quam cujuscumque natura propria.

Si autem dicatur, quod sit causa propria. Contra: Causa propria et immediata posita, statim ponitur effectus: sed constat, quod Deus ab aeterno voluit creare mundum: ergo ab aeterno mundus creatus est, quod falsum est.

ULTERIUS quaeritur. Utrum sit causa contingens vel necessaria?
Et videtur, quod contingens.
Dicit enim Augustinus in libro V de Civitate Dei. «Quod fit voluntate, non fit necessitate 2.» Sed quod fit voluntate et non ex necessitate, fit contingenter. Videtur ergo, quod omne quod fit voluntate, fit contingenter. Ergo videtur, quod voluntas sit causa contingens.
In contrarium hujus est, quod
1. Omne contingens variabile est secundum tempus: voluntas Dei invariabilis est secundum tempus: ergo voluntas Dei non est causa contingens. Major patet de se. Minor probatur per Augustinum in libro XII Confessionum sic dicentem: «Non temporibus variatur voluntas tua, Domine.» Et ibidem, «Non vult Deus quod prius nolebat: quia talis voluntas esset mutabilis.» Adhuc, ibidem, «Dei voluntas non est ex-

2 S. Augustinus, Lib. V de Civitate Dei, cap. 10.
In I. P. Sum. Theol. Tract. XX, Quest. 79.

tra Dei substantiam, sed simul et semel vult omnia quæ vult ab æterno. »

In contrarium hujus est, quia

1. Si non temporibus variatur voluntas, tunc idem est in Deo velle et voluisse et velle in futurum: et ad voluisse Cæsarem, sequatur Cæsarem fuisse, et ad velle Cæsarem, sequitur Cæsarem esse: ergo modo Cæsar est sicut fuit, quod falsum est. Et eadem consequentia est in futurum: quia si idem est velle esse et velle fore, tunc sicut sequitur ad velle Antichristum, ita ad velle esse sequitur Antichristum esse: ergo Antichristus nunc est qui erit, quod falsum est.


3. Adhuc, Constat, quod aliquando voluit mundum fieri: aut ergo ab æterno voluit, aut noluit. Si voluit ab æterno: tunc sicut sequitur, quod aliquando voluit, statim fecit: ita sequitur, quod ab æterno voluit, ab æterno fecit: mundum ergo fecit ab æterno, quod falsum est. Si noluit ab æterno et postea voluit: tunc sequitur, quod aliquando voluit quod prius nolebat: ergo voluntas ejus variabilis fuit, quod est contra Augustinum in libro XII. Confessionum dicitem, quod »non vult nec quod prius nolebat:« quia talis voluntas variabilis esset, sicut paulo ante dictum est.

Quest. 2. Ulterior est, Si sit causa universalis vel particularis respectu boni et mali?

Et videtur, quod universalis.

Dicit enim Augustinus in libro III de Trinitate, quod »nihil est quod non de interiori et intelligibili aula summi imperatoris egrediatur.« Amos, ii, 5: Si erit malum in civitate, quod Dominus non fecerit? De bonis autem non est dubium quin omnium bonorum causa sit. Ergo videtur, quod sit causa universalis.

Sed contra.

1. Quod dicit Boetius in Topicis, quod »causa mala est, cuius effectus malus.« Si ergo Deus causa mali est, ipse malum est, quod absurdum est.

2. Adhuc, In præhabitis de præscientia Dei secundum Augustinum probatum est, quod Deus causa mali esse non potest. Ergo voluntas Dei causa universalis esse non potest eorum quæ fiunt, sed particularis respectu bonorum tantum.

Solutio. Dicendum, quod voluntas Dei causa est per se immediata et propria et necessaria omnium eorum quæ fiunt ab efficiens causa, et non a causa deficient. In toto enim illo efficientium causarum ordine voluntas Dei prima est et princeps, omnes alias movens et agens ad causandum quæ vult, et sicut vult: aliter enim non esset in omnibus agentibus et actis essentialiter, praesentialiter et potentialiter, sicut influens eis esse, speciem, et virtutem ad operandum.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas Dei causa prima est nullo modo determinabilis per aliquid ut sit hujus causa velillius.

Ad in quod objectitur, quod sit communis, dicendum quod communis causa determinabilis est et componibilis, quod nullo modo competit voluntati divinae. Nec sequitur nec valet arguendo: causa communis est, quam non de necessitate sequitur effectus: voluntatem Dei non de necessitate sequitur effectus: ergo voluntas Dei est causa communis: et est ibi fallacia accidentis.

1 S. Augustinus, Lib. LXXXIII Questionum, Quest. 3.

2 Idem, Lib. III de Trinitate, cap. 4.
Ad 2. Ad aliquud dicendum, quod hoc procedit in praemissis: sed conclusio non sequitur: quia licet non sit appropriabilis per aliquod additum, vel addibile voluntati, determinatur tamen et appropriatur per relationem hujus volitii quod est hic et nunc ad voluntatem.

Ad object. 1. Ad id quod obijicitur in contrarium, concedendum est.

Ad object. 2. Ad aliquud dicendum, quod hoc conceditur, quod non est causa mediata, sed immediata et immediator omni alia causa.

Ad id quod obijicitur, quod non sit causa propria, dicendum quod non est generaliter verum, quod causa immediata et propria posita, statim ponatur effectus: non enim tenet nisi in causis essentialibus tantum que per necessitatem causant. In causis autem voluntariis que liberæ sunt et domina suorum actum, et in quibus est causare vel non causare, non tenet. Posset tamen dici, quod cum dicitur: Deus voluit hoc vel illud fieri vel esse, licet significetur causa propria et immediata secundum substantiam, non tamen significatur ut propria et immediata: sed cum additur, voluit nunc et hic fieri, significatur ut propria et immediata: et hæc sequitur, quod viduquit vult nunc et hic fieri, fit nunc et hic. Et cum dicitur, Voluit ab æterno fieri mundum vel creari, locutio est duplex: eo quod haec determinatio, ab æterno, potest referri ad hoc verbum, voluit, et sic locutio est composita et vera: vel potest referri ad hoc verbum, fieri, vel creari, et sic est divisa et falsa: non enim voluit ut fieret vel crearetur ab æterno, licet ab æterno voluerit ut tunc fieret et crearetur quando factus et creatus est.

Ad object. 3. Ad id quod ulterior quaeritur, dicendum quod voluntas Dei causa necessaria est et contingentium et necessariarum, ut dicit Dionysius: sed necessitas illa non est necessitas obligationis, vel conditionis, vel inevitabilitatis, sed est necessitas immutabilitatis, quæ est necessitas ejus quod est ens necesse nullo modo possibile.

Ad dictum Augustini, dicendum quod loquitur de voluntate humana: voluntas enim divina est ens necessæ, quod aqua-liter se habet ad contingentia et necessaria: eo quod a rebus nihil accipit, nec ad res dependet, nec commisce tur rebus. Et hoc est quod dicitur in libro de Caussis, quod «primum regit res omnes absque eo quod commisceatur cum eis.»

Ad id quod obijicitur in contrarium diceti Augustini, dicendum quod licet voluntas que extra substantiam volentis non est, nullo tempore varietur: quia sicut dicit Augustinus, illa simul et semel vult viduquit vult: simul enim et semel ad æternitatem referuntur, in qua simul et semel est viduquit est: tamen voluit variatur ex tempore, et ad variationem volitii sequitur variatio relationis ad volentem: et ideo non est idem voluisse in præterito, et velle in praesenti, et velle fore in futuro. Et istæ rationes importantur per verba diversorum temporum, voluit scilicet, vult, et volet.

Et ideo non sequitur quod objectum est de Cæsare vel Antichristo: quia licet voluntas secundum substantiam sit eadem, tamen secundum connotata non est eadem: et ideo variatur in modo dicendi et significandi.

Ad aliquud dicendum, quod idem est Adobjet Deo volente et Deo auctore fieri: sed Deo auctore fieri dicit voluntatem signi, quod signum est impletio vel operatio: et cum voluntate illa convertitur, Deo auctore fieri: et ideo non potest voluntas inferri communiter, nisi ut ex parte inferatur e totum: sed non potest tunc ex toto inferri pars. Et ideo cum dicit Augustinus, quod idem est Deo volente fieri, et Deo auctore fieri, intelligentur de quadam specie voluntatis, et non universaliter de voluntate. Per hoc enim vult Augustinus probabile, quod impletio signum est voluntatis, et non nisi divinae:
et ideo non sequitur, si auctor dicit cau-
sam in actu, quod propter hoc voluntas
accepta generaliter, causam dicit in actu,
se quod impletio sive operatio causam
in actu supponat causamem.

Art. 3. Ait autem sequitur, solutum est in
prehabitit: quia quod aliquando voluit
quod ante nollet, non inducit variatio-
nem in ipso sive in ipsa volunet, sed in
volito et in relatione voliti ad volun-
tatem.

Art. 2. Ad id quod ulterior quèeritur, dicen-
dum quod sicut in principio solutionis
dictum est, causa est universalis omnium
quae sunt a causa effeciente, non defi-
ciente, ut dicit Augustinus in libro VIII
de Civitate Dei 1. Unde malum non est
e a Deo sicut a causa effeciente. Malum
enim secundum quod in præhabitis
ostensum est, sive non sit a causa effec-
ciente, sed deficienle. Nec dicit Augusti-
nus, quod omnia procedent ab interiori
alia uno modo, sed dicit, quod omnia
procedunt vel jubendo ut fiat, ut bona : 
vel sinendo, vel permettendo ut mala:
quod enim permettit, non facit: sed dic-
citum permittere, quia non impedíst ne
fiant.

Ad id quod objectur de Amos, vi, 3, 
dicendum, quod loquitur de malo poena,
et non de malo culpa.

Illæ duo quæ objectur in contra-
rìum, concedenda sunt. Sed tamen di-
ctum Boetii intelligitur de causis per se
et essentiales: per accidens enim pot-
est esse bonum causa mali, sicut calidum
est causa frigidì, sicut dicit Aristoteles
in III Meteororum.

Deinde quæeritur, Utrum voluntas Dei
cassari vel frustrari possit? De hoc enim
quæerit Magister in libro primo Senten-
tiarum, distinctione XLVI, cap. Hic orie-
tur quæstio. Et est quæerere de voluntate
benepacit: quia illa sola est, quæ cassari
potest.

Quæeruntur autem duo, scilicet primo
quid sit voluntas beneplaciti?

Et secundo, Qualiter ei convenit non
cassari?

ARTICULI SECUNDI

PARTICULA I.

Quid sit voluntas beneplaciti?

Primo ergo quæeritur, Quid sit voluntas
beneplaciti?

Dicit autem Magister in libro primo
Sententarum, distinctione XLV cap.
Hic non est præterendum: « Nam vo-
luntas Dei quod voluntas beneplaciti
est, quæ vere ac proprie dicitur volun-
tas, quæ in ipso Deo est, et ipsius ess-
entia est, et hæc una est, nec multipli-
tiarum, dist. XLV, Art. 9 et 10. Tom. XXVI
hujusce novæ editionis.
citetem recipit, nec mutabilitatem, quae inexpleta esse non potest.

Idem videtur dicere Magister Hugo in suis Sententias.

Et contra hoc objectur.


3. Adhuc, Scientia Dei distinguitur secundum modos scilicet, ut quædam dicatur scientia simplicis notitiae, quædam notitia beneplaciti, quædam scientia, quædam praescientia, quædam providentia, quædam dispositio, quædam praedestinatio, quædam reprobatio: ergo a simul etiam voluntas beneplaciti multipliciter debet dici secundum volita et conditione volitorum.


Soluto. Dicendum cum Augustino, quod voluntas Dei nec recipit multiplicitatem, nec mutabilitatem. Et hujus causa est, quod voluntas Dei ex parte volentis substantia divina est: et ideo ex parte volentis unum est quod non potest multiplicari: et illud unum invariabile est, et ideo mutari non potest. Ex parte autem volitii unus finis est propter quem vult Deus quidquid vult, et hic est ipse Deus et bonitas sua et justitia: et hunc finem, et non aliud vult Deus in omnibus volitis: et cum hoc iterum unum et invariabile sit, ex parte ipsius non potest recipere multiplicitatem vel mutabilitatem. Omnia alia circumstant voluntatem et non sunt ab ipsa: et ideo nec multiplicitatem nec mutabilitatem recipit ab eis.

Unde ad primum dicendum, quod voluntas non distinguitur secundum volita, nisi illa sola quae movetur specie volitii et dependet ad volitum: talis autem non est voluntas Dei: ad illum enim dependet volitum, et non e converso.

Ad alium dicendum, quod istae tres differentiae dicuntur de divina voluntate secundum effectum: quia scilicet facit a nobis probari bonum praecipiti, et beneplacens consili, et perfectum supererogationis: vel quia quietat nostram voluntatem in sua secundum conjunctionem boni, quod totum et solum est animæ bonum: et secundum conjunctionem dulcis fruibilis, quo, sicut dicit Augustinus in libro X de Trinitate, voluntas delectata quiestat. Et hanc est voluntas beneplacens. Placitum enim idem est quod passim voluntas, quando scilicet voluntas se pascit in dulcedine volitii. Perfectum autem est, cui nihil deest, et facit probari voluntatem Dei perfectum secundum conjunctionem nostrae voluntatis ab bonum summum, quod omnium honorum congregatione perfectum est, et cui nihil deest. Et ideo hanc non multiplicant voluntatem, sicut causa in substantia non

1 S. Gregorius, Lib. XVI, Moralium, cap. 6.
2 S. Augustinus, Lib. III de Trinitate, cap. 3.
multiplicatur per effectus, et præcipue causa voluntaria quæ ab effectu est separata.


Ad alium dicendum, quod voluntas Dei nullo modo mutatur.

Et quod Gregorius dicit: quod mutat sententiam, vocat sententiam prophetiam enuntiationem, sicut nos dicimus, haec est sententia libri vel lectionis, et non vocat sententiam definitionem aeternae voluntatis: illam enim vocat consilium. Prophetica autem enuntiatio concernit causas inferiores: quia per respectum ad illas fit enuntiatio. Et ideo necesse est, quod illis mutatis, mutetur sententia, sed non aeterna definitio.

QUÆSTIO INCIDENS.

Utrum voluntas antecedens et consequens sit in Deo?


Adhuc, Damascenus, ibidem, dicit sic: «Voluntas consequens est eorum quæ non sunt in nobis. Eorum autem quæ sunt in nobis, id est, in potestate nostri arbitrii, quæ quidem sunt bona antecedenter, vult et acceptat, hoc est, vult voluntate antecedente. Quæ vero sunt perniciosa et mala, nec antecedenter, nec consequenter vult.»

De his verbis objicitur.

1. Videtur enim, cum in divina voluntate beneplaciti non sit prius et posterius, quod non conveniencet dividitur in voluntatem antecedentem et consequentem.

2. Adhuc, Quæ est ratio, quod voluntas antecedens est eorum quæ non sunt in nobis, voluntas autem consequens est eorum quæ sunt in nobis? Ad hoc enim videtur contradicere statim. Post paucam enim subdit: «Voluntas consequens est eorum quæ non sunt in nobis.

3. Adhuc, Cum voluntas tam antecedens quam consequens respectu boni quod Deus causat in nobis, et hoc bo-

*S. J. DAMASCENUS, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 29.
num secundum rationem intelligendi sit ante voluntatem, videtur quod utraque sit consequens et nulla antecedens.

4. Adhuc dubitatur de hoc quod dicit, quod « mala quae in nobis sunt, nec antecedenter vult, nec consequenter. » Hoc enim videtur contrarium Augustino in Enchiridion, qui dicit sic: « Nihil fit, sive bonum, sive malum, quod Omnipotens fieri non velit 1. » Ergo Deus vult malum. Si ergo bona est divisio Damasceni, tunc vult voluntate antecedente vel consequente: et ita falsum quod dixit, quod mala quae sunt in nobis, nec vult antecedenter, nec consequenter.

Solutio. Dicendum, quod bona est divisio Damasceni, sed non facit in voluntate duplicitatem, sed in volitum, et in relatione volitorum ad voluntatem: et ideo remanet simplex voluntas beneplacitii. Et dicitur antecedens et consequens, non quia prius et posterior sint in ipsa voluntate beneplaciti, sed quia bonum quod respicit voluntas, antecedenter et consequenter se habet in nobis. Antecedens enim est respectu conditionis naturae ad salutem: quia scilicet naturam fecit rationalem, quae bonum salutis meritorium posset agnosere, agnitione amore, amaturn per meritum quaerere et invenire, invento autem frui et beatificari: hoc enim non est ex nobis, sed ex sui ipsius concessione fecit in rationali natura. Et quia bonum illius ordinis vult voluntate beneplaciti, et bonum illius ordinis nihil antecedit in nobis, sed ex sui solius liberali concessione accepimus, ideo respectu illius est voluntas antecedens. Et quia hic ordo est ad salutem et nulli negatus, ideo dicitur, quod voluntate antecedente vult omnes homines salvos fieri. Consequens autem est voluntas boni quae est in ordine meriti ad retributionem, sive beatitudinis, sive damnationis. Et quia bonum talis ordinis est in usu liberarbitrii: quia usus aliquando bonus est et tunc respicitur a divina voluntate, eo quod causa ejus est divina voluntas: aliquando malus est, et tunc non respicitur a divina voluntate, licet pena ejus et condemnatio (secundum quod justitiae opus est) respicitur a voluntate divina: hoc enim modo in ordine illo justum est, et (sicut dicit Augustinus) omnem quod justum est, bonum est: ideo respectu ordinis illius qui est meriti ad retributionem, est voluntas consequens: respectu enim ordinis illius voluntas beneplaciti est, quae dicitur consequio ex nostra causa: quia meritum illud secundum quod in usu liberi arbitrii est, in nobis est, licet præmium retributionum secundum quod retributionum est, non sit in nobis, sed ipso.

Per hoc patet solutio ad primum: prius enim et posterior, respectu quorum dicitur voluntas antecedens et voluntas consequens, non sunt in ipsa divina voluntate, sed sunt in nobis. Ordo enim conditionis naturae ad salutem, antecedit ordinem meriti vel demeriti ad retributionem.

Ad alius dicendum, quod jam patet ratio: bonum enim conditionis naturae ad salutem, non est in nobis: bonum autem ordinis meriti ad retributionem, aliquo modo est in nobis. Et quod dicit, quod consequens est eorum quae non sunt in nobis, non dicit propter meritem, sed propter retributionem, quae hoc modo quo retributio est, non est in nobis, sed in ipso. Et hoc est quod dicunt antiqui duobus versibus:

Quidquid habes meriti, prævertire gratia donat.
Nil Deus in nobis præter suæ dona coronat.

Ad alius dicendum, quod hoc teneret si voluntas Dei causaretur vel moveretur a bono sicut voluntas hominis: nunc autem et converso est, quod voluntas Dei causa boni est: et ideo voluntas boni antecedentis in nobis dicitur antecedens,

1 S. Augustinus, In Enchiridion, cap. 93.
et voluntas boni consequentis in nobis dicitur consequens.

Ad ultimum dicendum, quod nihil fit nisi velit Deus jubendo, vel permettendo: sed mala quae permittit fieri, nec vult antecedenter, nec consequenter, sed signo permissionis: quia scilicet ex causa rationabili permittit fieri ea quando non impedif, sicut in prehabitum determinatum est.

ARTICULI SECUNDI

PARTICULA II.

Qualiter voluntati beneplaciti conveniat non cassari?

Secundo quaeritur, Qualiter voluntati beneplaciti conveniat non cassari?

1. Hoc enim probat Magister in libro primo Sententiarum, distinctione XLV, per illud Psalmi cxxxiv, 6: Omnia quae cumque voluit Dominus fecit, in caelo, in terra, in mari et omnibus abyssis. Adhuc, ad Roman. ix, 19: Voluntati ejus quis resistit?

2. Ahuc, Hae potest adduci ratio: quia si cassatur, tunc efficitur involuntarium quod a voluntario est. Involutarium autem, ut dicit Aristoteles in II Ethicorum, non nisi duobus modis dicitur, scilicet per violentiam, et ignorantiam: sed nec violentia nec ignorantia cadit in Deum: ergo voluntas Dei non potest cassari.

contra. In contrario hujus,


Solutio. Ad hoc quidam antiqui dixerunt, quod est duplex voluntas beneplaciti, scilicet absoluta et conditionalis. Absoluta est, quae nihil respicit in nobis. Conditionalis quae respicit aliquid in nobis. Et dixerunt, quod absoluta voluntas Deus vult omnes homines salvos fieri. Et hujus signum est: quia omnibus deduct conditionem naturae possibilem ad salutem, et omnibus dedit praecepta et leges et ordinem vitae ad salutem, et omnibus paratus est dare gratiam ad meritum: quae signa sunt, quod beneplacito voluntatis omnes vult salvam. Voluntas autem conditionalis est, quae vult nobis bonus salutis si nos volumus, hoc est, si nostram voluntatem suae conformamus, et si digni sumus, et si non obstante originali peccato vel actuali capaces simus salutis. Et hoc dico propter parvulos qui usum voluntatis non habent, et tamen non baptismati morientes damnantur: et causa damnationis in eas est peccatum originale, quo obstante efficientur non capaces salutis. Et hoc satis bene dictum est, et redit in idem cum dicto Dasceni, quod scilicet voluntate antecedente vult omnes homines salvos fieri, sed non voluntate subsequente.
AD OBJECTA in contrarium respondet Magister in primo libro Sententiarum distinctione XLVI, in capitulo, Non videre: «Quod enim dicitur: Vult omnes homines salvos fieri, non ita dictum est, quasi Deus aliquos velit salvari et non salventur, sed sic, Vult omnes homines salvos fieri, ac si dicaret nullum hominem fieri salutem, nisi quem ipse fieri voluerit: non quod nullus sit hominem quem non salvum fieri velit, sed quod nullus fiat salvus, nisi quem velit salvari 1. » Et hæc est determinatio Augustini in Enchiridion 2, et in libro de Vocatione sanctorum. Et dat exemplum. «Ponatur, quod unus solus magister sit in civitate qui docet pueros, de illo dicitur, istic docet omnes pueros civitatis, non quod omnes doceat, sed quia nullus docetur, nisi ab ipso. » Hoc modo dicit Augustinus etiam intelligendum illud, Illuminat omnia hominem venientem in hanc mundum 3: non quod nullus hominem sit, qui non illuminet, sed quia nisi ab ipso nullus illuminatur. Dicunt tamen quidam, quod cum dicitur: Vult omnes homines salvos fieri, potest fieri distributione pro generibus singularum: et sic vera est: quia de quolibet genere hominum aliquos vult salvare. Potest etiam fieri distributione pro singulis generibus: et sic est salva: non enim vult de voluntate beneplaciti singulos de omni generis hominum salvos fieri. Et simile huic dicit esse, Matth. xxiii, 23: Decimatis men-tham, etc. Non enim singula olera decimabat, sed quodlibet genus oleris.

2 S. AUGUSTINUS, In Enchiridion, cap. 68.
3 Joan. 1, 9.
4 S. AUGUSTINUS, In Enchiridion, cap. 97.
QUÆSTIO LXXX.

De signis divinæ voluntatis.

Deinde quaeritur de signis divinæ voluntatis.

Et quaeruntur tria, scilicet de signis in communi.

Secundo, de singulis signis in speciali.

Tertio, de conformitate voluntatis nostræ ad voluntatem divinam.

MEMBRUM I.

De signis divinæ voluntatis in communi.


Sed his multipliciter obiicitur. Primo enim videtur, quod voluntas non multiplicetur per signa.

1. Cum enim de scientia Dei agebatur, non fuit divisa in scientiam per se, et in scientiam signi: cum tamen scientia per se sit essentia divina, et in multis signa scientiæ ejus appareant. Similiter non fuit divisa potestas per signa: cum tamen multa et multipliciter sunt signa potentiae divinæ. Ergo videtur, quod voluntas per signa dividit non debet.

2. Adhuc, quod per tropum dicitur de aliquo, non proprie dicitur de ipso, sed per translationem. Dicit autem Magister, quod ista quinque per tropum dicuntur voluntas divina, «secundum quem non ostenditur falsum, sed verum quod dicitur, sub tropi nubilo obumbatur.» Quæritur ergo, Quae sit causa translationis, quod ista dicuntur voluntas Dei?

3. Adhuc, Multa per tropum conveniunt uni: et quia non per essentiam conveniunt ei, non agunt ipsum in pluralitatem. Si ergo ista quinque per tropum conveniunt voluntati beneplaciti, voluntas pluraliter non debet consignificari circa illa: et ita non debuit dici, exquisita in voluntates ejus, sed exquisita in voluntatem ejus.

4. Adhuc, Causa et principium dicta de Deo, non multiplicantur ex hoc quod sunt multorum et circa multa, sed una et singularis est causa Deus, et unum et singularum principium: ergo similiter quamvis voluntas sit diversorum volitorum, non debet multiplicari voluntas:

nove editionis.

quinque ergo ista signa non faciunt quinque voluntates.

5. Adhuc, Augustinus in libro LXXXIII Questionum dicit, quod « alia ratione facit equum, et alia hominem » et sic scientia Dei est circa plura et tamen non dicitur plures scientiae: et ideo licet voluntas sit circa plura, non debet dici plures voluntates.

6. Adhuc, Augustinus in libro II de Doctrina Christiana, dicit, quod « signum est quod praeter speciem quam sensibus ingerit, aliud facit in notitiam venire ». Ex quo accipit, quod omne signum sensibile est, et si non est sensibile, non est signum. Sed ista quinque non sunt sensibilia, sed intelligibilia. Ergo videtur, quod non sint signa voluntatis divinae.


10. Adhuc, Videtur quod duo coincidant in ideam, præceptum scilicet et prohibitio. Exodi enim, xx, 1 et seq., ubi enumerantur præcepta decalogi, prohibitions continentur sub præceptis, et præcepta dicuntur: ergo præceptum et prohibitio non sunt diversa signa voluntatis divinae, sed unum.


12. Adhuc, Dicit Damascenus, quod in Deo consilium non est: ergo videtur, quod consilium non sit signum voluntatis divinae.

In contrarium hujus videtur, quod pluram debent esse signa.


4. Adhuc, Permissio et prohibito non videntur esse signa voluntatis et voluntatum. Circa enim id quod prohibet vel permettit Deus, non est voluntas Dei una.


*Solusio.* Dicendum, quod signa voluntatis divinæ sunt quinque, et vera sunt signa, nec plura, nec pauciora : significat enim voluntatem bene placitum divini esse circa aliquid illorum de quibus sunt. Etenim super illud epist. ad Roman. xii, 2 : *Ut probetis quæ sit Dei voluntas bona*, etc., dicit Glossa, quod duplex est voluntas Dei. Una scilicet quæ vult quidquid vult, et hæc est essentia divina simplex, et nullo modo multiplex in seipsa. Alia quod vult, et illa est multiplex : illa enim est volunt. et voluita sunt multiplica, et actus voluntatis multiplex circa ea. Unde sic possunt accipi signa voluntatis, quod voluntas Dei aut est respectu boni ut sit vel fiat : aut respectu mali ne fiat, vel si est, ne placeat. Si respectu boni quod rationali creaturae bonum est, accipitur dupliciter, scilicet vel ut fiat, vel ut sit. Si est respectu boni ut fiat : aut est respectu boni communis necessarii ad salutem, et sic est præceptio : aut est respectu boni melioris sub quo indulgetur bonum minus quod est necessarium ad salutem, et sic consilium. Si autem respecta boni ut sit, tunc est *operatio* sive *impletio* : Deus enim omne bonum nostrum operatur in nobis. Isa. xxvi, 12 : *Orania opera nostra operatus es nobis, Domine*. Si autem est respectu mali ne fiat, est *prohibito*. Si est respectu mali indicans, quod non placet factum, est *permisso*, prout permisso dicitur eorum quæ non cohibentur a Deo cum cohiberi possint. Et sic sunt quinque signa voluntatis divinæ, quæ hoc versus continentur.

Præcipit, et prohibet, permettit, consult, implet.

*Ad primum ergo dicendum,* quod non est simile de scientia, potentia, et voluntate. Scitum enim ad scientiam relatum, in una specie et forma veri refertur ad ipsam : et ideo actus scientiae non multiplicatur ad scitum. Similiter possibilis sub una ratione possibilis refertur ad potentiam. Sed volitum non sub una
ratione boni referetur ad voluntatem, sed sub pluribus et differentibus in bono: alia enim est ratio boni necessaria ad salutem, et alia ratio pertinentis ad perfectionem, et alia ratio boni quod est impedire malum ne fiat, hoc enim bonum est, et alia ratio boni quod est tolerantia mali facti: et ideo multiplicatur voluntas secundum volita, et non multiplicatur scientia secundum scita, nec potentia secundum possibilitia.


Ad 3. Ad aliquud dicendum, quod ex eo quod voluntas beneplaciti intelligitur, non multiplicatur in his: sed potius quia bonum multiplex est, quod efficitur ut volitum in illis sub diversa differentia boni, ideo actus voluntatis in illis: et ille actus dicitur voluntas, et multiplicatur in illis: propter quod in signis plures sunt voluntates, que tamen omnes signa sunt unius voluntatis quæ est essentia divina.

Ad 4. Ad aliquud dicendum, quod nomina dicit de Deo, quæ non connotat effectum in creatura differentem secundum speciem et ordinem ad diversa, non possunt plurâliter significari, nec proprie, nec tropice, sicut causa et sicut principium. Causa enim est, a qua est esse in omnibus quorum causa est: et similiter principium. Esse autem non diversam rationem habet in effectibus, sicut nec verum in scibilius. Dicit enim Dionysius, quod et contingentia et necessaria Deus scit uno modo. Sic autem non est de voluntiis, ut jam dictum est. Et ideo licet non dicantur causæ plures vel principia plura, tamen dicuntur voluntates plures: quia connotata in voluntate beneplaciti in signis istis non sunt sub una et indifferenti ratione boni et volitii: et ideo tropice loquendo non est una voluntas, sed plures.

Ad 5. Ad aliquud dicendum, quod sicut jam patuit, in connotatis non est simile de scientia et voluntate: et ideo non tenet objectio.

Ad 6. Ad aliquud dicendum, quod signum dicitur multiplicitur. Dicitur enim signum cujus usus est in significando vel causando in usu sacramentorum veteris vel novæ legis: et hoc definitur ab Augustino: et hoc necessè est esse sensibile: quia sacramentum est corporale et visibile elementum, ex similitudine significans, et ex sanetificatione invisibilem gratiam conferens. Dicitur etiam signum, quod sicut adjunctum demonstrat id cui adjunctum est. Et hoc dupliciter, scilicet probabiliter, vel de necessitate. Probabiliter, ut habere lac in mammillis, signum est, quod mulier peeperit. Et secundum hoc accipitur signum in II Priorum, ubi Aristoteles docet syllogizare ex icotibus et signis. Si de necessitate, sic signum convertibile est cum causa, secundum quod Aristoteles in secundo Posteriorum demonstrare docet ex signo convertibili cum causa, sicut demonstratur planetas esse prope, quia non scintillant: cum tamen prope non possit esse causa non scintillationis, sed signum. Scintillationis autem vera causa est tremor formæ visae in humido oculi, vel in humido medii per quod videtur, ut dicit Alphara-

Ad 8 et 9. *Ad alius* dicendum, quod Magister Hugo signa voluntatis beneplaciti assignat secundum quod beneplacitum est omnibus creaturis generaliter, sive ad bonum, sive ad malum: sic enim beneplacitum Dei declaratur et significatur respectu boni per operationem, quia omne bonum creaturae facti Deus: et respectu mali per permissionem, permittit enim quod non cohibet. Sed Magister Hugo in Sententiaris assignat signa secundum quod referunt ad rationalem creaturam per providentiam ordinatam ad salutem: et sic sunt quinque: quia quinque modis ordinatur ad salutem secundum duas partes justitiae, quae sunt declinare a malo, et facere bonum.

Per hoc etiam patet solutio ad sequens, quod idem est cum isto.

Ad 10. *Ad alius* dicendum, quod praecptum duplicitim dicitur, large scilicet, et stricte. Large dicitur praecptum omne id quod praecipitur ut sit principium et regula vitae in faciendo bono, vel vitando malo; et sic dividitur praecptum in affirmativum et negativum: et sic prohibitio est praecptum, et ponitur inter praecptum et decalogi. Stricte dicitur praecptum quod obligat ad faciendum id quod precipitur: et sic prohibitio non est praecptum, sed prohibitio et praecptio diversa sunt signa voluntatis divinae.

Ad 11. *Ad alius* dicendum, quod Augustinus generaliter signa ponit divinae voluntatis, et non specialia specialiter respicientia bonum creaturae rationalis.


Ad 13. Quod objectur in contrarium, quod plura esse debeant, dicendum quod bonum et malum duplicitur considerantur, scilicet secundum se, et secundum fieri, id est, secundum relationem ad alius. Si secundum se considerantur: tunc malum est amplioris divisionis, quam bonum: quia (sic dicit Dionysius et Aristoteles) bonum est ex una sola et totalis causa, cujus totalitas congregatur ex omnibus quae faciunt ad esse boni: quae sunt, quod fiat ex habita hone actum eligente et informante, et vestiatur circumstantiis debitis, et determinetur debito fine. Malum autem fit ex particularibus defectibus omnifariam, ut dicit...
Dionysius. Si autem considerantur malum et bonum in ordine ad alium secundum fieri et esse, malum minoris est divisionis quam bonum, propter differentias boni quae diversimodo se habent ad causam boni. Et hoc modo se malum habere non potest: eo quo non habet causam efficientem, sed deficienti, ut dicit Augustinus in libro XII de Civitate Dei, ad voluntatem Dei, quae causa omnium est, ut praehabitum est: nec voluntas potest se habere ad ipsum nisi ut prohibens ne fiat, vel ut permittens, quando fit a causa deficiens.

Ad alium dicendum, quod asportatio vasorum a diversis facta et ex diversis causis, non fuit unus numero actus. Quidam enim vasa asportabat ex avaritia: et hoc fuit illicitum, sed permissum hoc modo quo permititur quod non cohibetur. Quidam autem asportabat ex devotione ad Dei praeceptum, intelligentes significari in hoc, quod ornatus suo spoliandus est mundus, et ornatus ille Ecclesiae addendus: et ut significarent hoc, asportaverunt. Unde permissio et praeceptum non concurrunt circa unum numero actum: et ideo remanet, quod diversa sunt signa praeceptio et praeceptum.

Ad alium dicendum, quod licet sit malum et pejus, tamen in hoc non habent differentiam, quod si referuntur ad causam, quin utrumque sit a causa deficiente, quae est voluntas creatae: et idcirco cum conveniant in causa et privatione speciei boni, sufficit quod habeant unum signum, quod est prohibito. Sed verum est, quod mortale prohibetur directe, veniale autem in quantum dispositione ad illud.

Ad alium dicendum, quod voluntas Dei non uno modo est circa signa. In praecepto enim est circa id quod praecipitur: in prohibitione autem est circa oppositum ejus quod prohibetur, hoc enim vult Deus: in permissione autem est circa id quod ex malo elicitur, sicut persecutiones tyrannorum permisit, ut ex illis probaretur et in exemplum poneretur patientia martyrum, quam voluntate beneplaciti vult Deus.

Ad ultimum dicendum, quod licet per missio multipliciter dicatur, tamen illa multiplicitas ad unum commune reducitur. Primum quidem quod permissio vocatur, est secundum quod dictur permissum, quod non cohibetur cum cohiberi possit. Omnes autem aliis modis permissionis, modi quidem sunt istius, vel circa malum, vel circa imperfectum bonum.

Est tamen notandum, quod licet omnia ista sint signa voluntatis divinae, voluntatis dico beneplaciti: tamen cum dicitur, vult Deus quod praecipit, vult quod prohibet, vult quod permittit, vult quod operatur, vult quod consultit, in omnibus his per hoc verbum, vult, essentia divina ut voluntas significatur: sed diversa connotantur in creatura. In praecepto connotatur obligatio ad bonum salutis necessarium: in consilio persuasio et inclinatio ad bonum et debitum perfectioni: in permissione vero ex fuga ejus quod permititur et ex detestatione, eminentia boni ex illo quod permititur, elicitur: in prohibitione vero ex fuga prohibiti motus, est electio oppositi sive ad oppositum.

MEMBRUM II.

De singulis signis divinae voluntatis beneplaciti in speciali.

Secundo, Queritur de singulis signis divinae voluntatis beneplaciti in speciali. Et queruntur quinque. Quorum primum est de praecepto.

S. Augustinus, Lib. XII de Civitate Dei, cap.
Secundum, De prohibitione.
Tertium, De permissione, et de consilio 1.
Quartum, De impletione sive operatione.

Membri secundi

Articulus I.

De præcepto, Utrum Deus velit, quod præceptum suum semper opere impleatur?

Primo ergo queritur de præcepto, quod consuevit sic definiri: «Præceptum est signum voluntatis divinae, obligans ad actum de quo est.»
Et hoc videtur probari ex Auctoribus, quos inducit Magister in libro primo Sententiarum, distinct. XLV, cap. Pro præcepto.

1. Dicit enim, quod illud Matthæi, vi, 10 : Fiat voluntas tua, intelligitur de signo voluntatis, quod est præceptum: per hoc enim quod dicit, fiat, significat quod actus ille fit qui præcipit.

2. Adhuc, Idem ibidem inducit illud Matthæi, xxi, 50 : Quicumque fecerit voluntatem Patris mei, ubi per verbum, facit, vel fecerit, idem significatur.

Sed in contrarium hujus videtur, quod

1. Dicit Magister, ibidem, in capitulo illo : Et si illa dicas Dei voluntas, ubi sic dicit : «Non est intelligendum Deum omne illud fieri velle quod cuique præcepit. Præcepit enim Abrahæ immolare filium 2, nec tamen voluit : nec ideo præcepit ut id fieret, sed ut Abrahæ preparetur fides.»


3. Adhuc, Ambrosius in libro de Patriarchis : «Aliquando jubendo significamus velle fieri quod tamen fieri nolimus : sed tamen experimentum obedientiae quærimus, sicut Abraham a Deo tentatus legitur in filio primogenito quem Domitian solebat ab eo occidi : unde statim dixit : Non extendas manum in puerum 3 : ac si dicit, affectum inquisivi, non factum exegi : tentabat affectum patris si Dei præcepta preferret filio. » Ergo videtur, quod directe præcepit eum occidi : et tamen noluit eum occidi : et sic præcepit quod non voluit. Ex quo videtur, quod et signum falsum est, præcep-

1 Remittit quaerenda quodam de consilio.
2 Cf. Genes. xxu, 1 et seq.
3 Cf. Genes. xviii, 10 et seq.
tum scilicet, et ipse præcipients duplex fuit.


Dicendum ergo, quod præceps præceptum quod Dominus dedit Abraham, tentationis præceptum fuit: et hoc significatur in textu: sic enim dicit: Quæ postquam gesta sunt, tentavit Deus Abraham, et dixit ad eum: Tolle filium tuum, etc.¹ In præcesto autem tentationis non exigitur actus, ut dictum est, sed perfecta præparatione ad actum, ut probetur fides et devo-tio obedientis, utrum scilicet aliquid anteponat Dei præceptis, ut probetur ex verbis Ambrosii, et ex verbis Glossæ paulo ante inductis. Et in tali præcepto Dei voluntas est circa præparationem ad actum et promptitudinem obediendi, et non circa actum præcepsit.

Ad primum ergo dicendum, quod descriptione illa non tenet nisi de præcepto executionis: et non de præcepto præcisionis et disciplinae.

Per hoc etiam patet solutio ad duo Ad quæ inducit de Evangelio: hæc enim ambo intelliguntur de præcepto executionis.

In quod in contrarium adducit, con-Ade objec-cendum est, quia de præcepto executionis: sufficiens enim probatio accipitur per præparationem ad actum.

Ad in quod inducit de Apostolo et de Augustino, dicendum quod pro certo præceperit immolari et occidi filium, quem etiam occidisset et in igne obtulisset, ut dicit Bernardus in libro de Dispensatione præcepti et regulae, nisi obstisisset præcipientis auctoritas, dicens: Non extendas manum in pœrum. Sed quia præceps præcepto tentationis, noluit actum, sed promptitudinem obediendi in Abraham, quæ sufficienter ostensa est per præparationem ad actum.

Ad dictum Ambrosii dicendum, quod Ade objec-tillud totam solvit quaestionem istam. Nec est signum falsum: non enim sequitur, quod voluntas sit circa actum, sed circa promptitudinis obediendi experimentum, non quo Deo intusceret, sed quo ipsi Abrahamæ innosceret perfecto fidei suae, et sic alius poneretur in exemplum. Unde etiam dicitur, ad Hebr. xi, 2, quod in hæc, scilicet in fide, testimonium consacuti sunt senes. Et Prudentius: « Senex fidelis prima via credendi est ». Nec præcipients fuit duplex: quia voluit quod in-

¹ Genes. xxii, 1 et 2.
tendit, probationem scilicet fidei: et quia probari non potuit, nisi in maximo esset promptus ad obediendum, propter hoc posuit in maximo, in occisione scilicet unigeniti, quod difficilimum fuit pio patri, sed convenienissimum ad instructionem fidei: in hoc enim instruebatur, quod unigenitus Dei promissus Abraham offerendus erat pro redemptione generis humani, occisus secundum humanitatem, sed vivens secundum divitatem.

Ad eundem dicendum, quod praeceptum Ad objectum, pro certo signum est voluntatis, sed ex sua significazione in quantum imperans est, non est signum nisi voluntatis imperantis, et non semper imperati, nisi sit praeceptum executionis.

**QUÆSTIO INCIDENTIS.**

Ut rum Deus possit præcipere contra jux naturale et contra de calogum quem ipse scripsit in tabulis 1 ?

Hic determinata ista quæstione secundum dicta Sanctorum, fortior quæstio fit de jam determinatis, utrum scilicet Deus possit præcipere contra jux naturale, et contra de calogum quem ipse descriptis in tabulis, Exodi, xx, 1 et seq. ? Et videtur, quod sic.

1. Quod enim Abraham præcepit, contra jux naturale fuit. Et quod Osee, 1, 2 et seq., præcepit, contra de calogum fuit. Et, Exodi, xi, 36, vasa Ægypt.G rumor asportari fecit, quod fuit contra istud præceptum: Nón fur tum facies:  ibi enim præcipitur, non contracti res alienas invito domino, secundum quod fur tum generaliter intelligitur de omni illicita contractatione rei alienæ.

2. Adhuc, Idem objectur per rationem: Lex enim superior solvere potest præceptum legis inferioris: sed lex ætarna qua utitur Deus et quæ ipsa justitia Dei est et essentia sua, superior est omni lege, et lex naturalis est sub ipsa: ergo potest præcipere contra eam sicut lex superior contra inferiorum.

3. Adhuc, Nihil justius quam quod Deus vult, ut dicit Augustinus. Si ergo Deus vult aliquid præcipere contra legem naturæ, eo ipso quo præcipit, justum est; et si justum est, constat quod præcipere potest: ergo potest præcipere justa contra legem naturæ.

In contrarium est quod in præhabitibus determinatum est, quod

1. Non potest quæ sunt impotentiae et perversitas. Perversitas autem est præcipere contra legem naturæ. Ergo contra legem præcipere non potest.

2. Adhuc, In præhabitibus de potentia ab Augustino inductum est, quod creator naturæ nihil facit contra naturam: quia faciendo contra naturam quam ipse condidit, faceret contra seipsum: et sic ut se habet creator naturæ ad naturam, sic lex ætarna creatoris se habet ad legem naturæ: ergo creator lege ætarna novæ editionis.

nihil præcipere potest contra legem naturæ creatam.

3. Adhuc, Augustinus in libro de Libero arbitrio: «Facultas libertatis non est nisi de hoc quod expedit et decet. » Deus ergo non potest facere facultate libertatis, nisi quod expedit et decet: et sicut se habet ad facere, ita ad præcipere: quia nihil differt utrum malum fiat aliquo præcipiente vel faciente.

4. Adhuc, Tullius in libro de Amicitia: « Prima lex amicitiae sanctit, ut pro amicis non nisi honesta faciamus. » Sed ordinatio est homo ad Deum, quam ad hominem. Ergo multo magis pro Deo non sunt nisi honesta facienda: facienda autem sunt quæ præcipit: ergo contraria legi naturæ, vel legi decalogi a Deo non sunt præcipienda: et si præcipit, non sunt facienda.


8. Adhuc, Justitia humanæ naturæ et rectitudinem exemplata est ad justitiam divinam et rectitudinem: ergo quod est contra rectitudinem humanam, est contra rectitudinem divinam: sed facere contra decalogum et contra jus naturale, est contra rectitudinem humanam: ergo contra rectitudinem divinam: sed Deus non potest præcipere contra rectitudinem suam, quia faceret contra se ipsum: ergo nec contra legem naturæ, nec contra decalogum.

Quod si concedatur, in contrarium videtur esse.

1. Quod dicit Bernardus in libro de Dispensatione præcepti et regulæ, cap. 5, sic: «Quod non ab homine traditum, sed divinitus promulgatum, nisi a Deo qui tradidit, mutari non potest, ut exempli causa: Non occides, non maçaberes. Nec cuiquam hominem ex his aliquo modo solvere aut licuit, aut licebit: Deus tamen horum quod voluit et quando voluit, solvit, sive cum HebraïsÆgyptios spoliare, sive quando Prophetam Ósee cum muliere fornicaria miseri præcepit. » Ex hoc patet, quod præceptum contra legem naturæ et contra legem decalogi.

2. Adhuc, Augustinus in libro XXII
contra Faustum, sic dicit: « Lex æterna in medio quedam posuit, ut in eis usur-pandis comprehendatur audacia, in exse-quendis jure laudetur obedientia. » Et vocat media quæ possunt bene et malefieri fieri, sicut occidere, quot potest bene ex obedientia, male autem ex teneritate propria. Ergo Deus potest præcipere oc-cisionem, sicut præcepit Abrahamæ de filio.

Soltio. Ad hoc diversi diversas de-derunt solutiones.

Distinguunt enim quidam de natura, scilicet quot est natura ut natura, cujus lex est jus naturale, secundum quot dixi-finitur jus naturale in decreto et in insti-tutis, quod jus naturale est, quod natura omnia animalia docuit. Et hoc natura est lex quædam inserta potentissi activis et passivis naturæ, ligans et obligans na-turam ad ea tenenda quæ pertinent ad natu-reæ conservationem in specie et indivi-duo, et ad ordinem naturæ quæ res illius ordinantur ad invicem secundum naturalem illius naturæ cursum: unde fit consuetus concursus naturæ, ut dicit Augustinus. Et hoc natura in homine non dictat nisi conjunctionem maris et fœminæ in eadem specie.

Dicunt enim, quot est natura ut ra-tio, secundum quot ratio est vis collativa modos et causas considerans. Et hoc na-tura est hominis, et in conjunctione ma-ris et fœminæ non considerant distinctionem sexus tantum in conformi specie, sed considerant etiam quæ vel quæs conjunctio secundum temporum differentias valént ad domus ædificationem vel idé-lium propagationem et religionis. Et hoc dictum aliando pluribus conjungi, scilicet quando cum propagatione seminis fuit propagatio religionis: quot morem vocat Augustinus in Glossa super Gene-sim: « Objiciuntur Jacob quatuor uxores: quot cum mos erat, peccatum non erat. » Et vocat morem actum consuetu-dinalem ex pietate causatum et necessi-

1 S. Augustinus, Lib. XXII contra Faustum, ap. 73.
fornicaria soluto concubitu: solutus enim concubitus non ordinatur ad sustentationem speciei vel individui.

Et sic videtur, quod solutio illorum non valeat.

Solutio, 2.

Propter hoc alii dicunt, quod est malum per se, de quo dicit Aristoteles in II Ethicorum, quod «mox nominatum est malum» et Augustinus dicit, quod «non potest bene fieri». Et est malum in genere quod potest bene et male fieri. Sicut malum per se est macchari sive adulterari. Occidere autem et commisceri. mulieri potest bene et male fieri: si enim fit ex causa occisio, bona est: si non ex causa, male est. Similiter, si quis commisceatur ex causa feminae, ut ex commixtione sua eam sanctificet et sibi conjungat, bonum est, sicut dicit Hieronymus super Osee, quod conjunxit sibi fornicarium ex præcepto Domini, ut honestam faceret, quae honesta esse non potuit, nisi ex conjunctione ad Prophetam. Et loquitur ibi contra Manichæos, qui Deum accusabant ut turpitudinis patronum, qui turpia praeciperet, ostendens nihil esse turpitudinis, sed multum utilitatis. in hoc quod conjungit turpis honesto ut honesta sint. Et ponit exemplum de Socrate, qui honestissimus fuit, et Platonum tunc turpem de societate ganeorum et ganeorum assump tum sibi associavit, et honestissimum philosophum fecit.

Dicunt ergo isti, quod malum per se quod non potest bene fieri, non potest præciperere Deus: sed malum quod potest bene et male fieri, vocatur malum in genere, dicunt quod potest præciperere.

Et assignant rationem: Sicut enim indifferentes quod nec bonum nec malum est, ex præcepto prohibitionis efficitur malum, ut comestio pomi Adæ, ex præcepto mala facta est, cum alias esset indifferentes: ita id quod bene et male potest fieri, ex præcepto Dei efficitur bonum.

Contra hos iterum objectitur: quia licet occidere possit fieri bene et male, tamen occidere primogenitum innocemtem numquam potest bene fieri. Similiter licet commixtio cum femina possit bene et male fieri, tamen fornicatio numquam potest fieri bene et male, sed semper male. Dict enim Aristoteles in VII Ethicorum, quod fornicator deterior est incontinentem, in hoc quod incontinentem rationem habet sanam, quamvis vi passionum corruptus sit in affectu. Fornicator autem nihil sanum habet, totus secundum rationem et affectum corruptus in libidine requiescens. Et cum Deus præcepit Osee, quod filios fornicationum faceret non legitimos: et quod dicunt, quod sicut indifferentes fit malum per præceptum, ita malum in genere potest fieri bonum per præceptum, hoc verum est, si ut indifferentes proponeretur in præcepto, hoc est, ut occisio simpliciter et commixtio feminae simpliciter: sed ita non fit, sed in præcepto ponitur ut determinatum ad speciem per se mali, ut occidere unigenitum, et commisceri fornicariam: quia alias non faceret filios fornicationum, sed legitimos.

Propter hoc dicunt alii, quod malum est corruptio modi, speciei, et ordinis, et ad Deum et ad proximum. Unde quæcumque dicunt corruptionem ordinis ad Deum ut ad ultimum finem, illa non potest præciperere Deus, sicut non potest præciperere contra seipsum. Unde non potest præciperere aliquid quo talis ordo violeter: sed potest præciperere aliquid contra ordinem quo homo ordinatur ad hominem. Unde dicunt, quod Deus potuit præciperere asportari vasa Egypti-orum: quia hoc non fuit nisi violatio ordinis ad hominem: sed non potuit præciperere ut asportarentur ex avaritia. Et potuit præciperere commixtionem cum soluta, sed non potuit hoc præciperere ut fieret ex libidine: cum enim apponitur, ex libidine, vel ex avaritia, malus fiss notatur, per quem destruitur ordo ad ultimum finem et optimum qui est Deus.

Sed contra istos iterum objectitur, quod
illa quae mox nominata sunt mala secundum Philosophum, et per se mala secundum Augustinum, ipsa ratione nominis sui dicitur conjunctionem ad malum fine, et corruptionem ordinis ad finem bonum: et tamam illa praecipit Deus, ut jam sepius dictum est: et sic non videtur stare haec solutio.

Ad haec sine praecipio melioris sententiae dicendum videtur, sicut paulo ante habitum est, quod in praecipe executionis non potest praecipere Deus per se malum: quia quod fit Deo praecipiente, fit Deo auctore et Deo volente vel hoc vel aliquid circa hoc: sed in praecipo tentationis vel instructionis, in quibus Deus non intendit actum, sed tentare affectum per fidem, vel ex quibus instruere intendit, eo quod sicut dicit Dionysius, ex omnibus est accepere bonas contemplationes et instructiones, sicut patet in exemplo quod ponit de Canticis, ubi intentio amoris divini descriptur et doctur ex lenocio amoris carnalis. Unde in illis duobus tentat et instructio aliquando utitur actu, qui est per se malus: sed non utitur eo secundum quod est per se malus, sed utitur eo secundum circumanstantium aliquam, secundum quod refertur ad probationem vel instructionem, et non ad finem malum. Sicut quod Abraham unigenitum offerebat heredem benedictionum Dei, magnam probabat devotionem obedientiae. Et quod Osee soluto modo conjunctus fuit fornicarie quae semen dimitti potest, magnam faciebat instructionem ad rem prophetatam, quod scilicet synagogae non ita erat conjuncta Deo, quin semper possit abjiciet et dimitti propere crimina: quia conjunctio ejus separabilis esset, sicut dicitur, Jeremia, viii, 4: Nolite confidere in verbis mendacii, dicentes, etc., ubi probat Dominus, quod sicut abjicit Silo propere malitias, ita potest abjicere Jerusalem: quia non possunt esse nisi filii fornicationum, qui in idololatria nati sunt, et filii fornicationum jus non habent in domo nec in hereditate. Uade, Osee, vi, 2, dicit: Iudicate matrem universam, judicate, quoniam ipsa non uxor mea, et ego non vir ejus, scilicet legitimus. Similiter, Joannis, vi, 18: Nunc quem habes, non est tuus vir.

His ita praenotatis, dicendum est ad primum, quod meo judicio praeciplo executionis non potest Deus praeipere aliquid contra jus naturale: quia ipse met, ut dicit Basilius, naturae rationali illud inservit et in naturali judicatorio descripsit. Jam enim paulo ante notatum est, quod natura tribus modis dicitur, ut dicit Augustinus in libro XXVI contra Faustum. Et ponitur in Glossa super illud epistolae ad Romanos, xi, 24: Contra naturam insertus es in bonam olivam. Et primo modo dicta natura regula immobiles est providentiae, qua unumquaque ad debitum naturae suae finem gubernatur et deducitur. Et contra hanc naturam non potest Deus facere, sicut nec contra seipsum. Secundo modo dicitur natura lex sive dispositio obediens, quae omnis natura ad Deum ordinatur, ut flat in ea quidquid Deus voluerit. Et haec natura habet se ad naturam primo modo dictam, sicut se habet fatum ad providentiam. Et contra hanc naturam Deus iterum nihil potest praeipere, nec facere sicut nec contra seipsum, sicut in tractatu de potentia probatum est. Tertio modo dicitur natura solitus et consuetus cursus naturae. Et contra illum potest facere et praeipere Deus, maxime praecipio probationis et praeciplo instructionis: quia in illis actum non vult Deus, sed aliquid circa actum. Unde etiam in illis ille cui fit tale praecipatum, non netur ad actum, nisi tamdu quousque Deus revelat per inspirationem, quod non vult actum, sed aliquid circa actum, sicut factum est Abraham, cum dicebatur

1 S. Augustinus, Lib. XXVI contra Faustum, cap. 3.
ei: *Non extendas manum in puerum*. Et ideo dicit etiam, quod *Angelus Domini clamavit de caelo*, ut per clamorem intelligatur aperta et manifesta revelatio, per caelum autem intelligatur divina et infallibilis.

Ad 2. *Ad aliud* dicendum, quod lex superior in quantum superior sive superioris, potest solvere legem inferiorem, quando superior et inferior diversae sunt: sed quando inferior directe est exemplum superioris, tunc soluta inferiori, solvit superior. Et ita se habent ad invicem lex naturae primo modo dictae, et secundo modo dicte. Unde sicut Deus non potest facere contra unam, sic nec potest facere contra aliam.

Ad 3. *Ad aliud* dicendum, quod nihil justius est quam quod Deus vult: et hoc est ideo, quia ejus voluntas injusta esse non potest, licet aliquando justitiae illa occultae sit: et quia injusta esse non potest voluntas, ideo de ordinata potentia praecepto executionis nihil potest praecipere contra legem naturalis primo modo dictam et secundo modo. Justitia enim, ut dicit Anselmus in libro de *Veritate*, rectitudo voluntatis est: nec esset recta voluntas praecipiens hoc quo obiediens in facto pravus fit et deterior, ut dicit Augustinus, et ponitur in libro primo *Sententiarius*, distinctione, XLVI.


Ad homini ulterus adducit de Augustino, videtur mihi dicendum, quod verum est quod dicit Augustinus, simpliciter de praecipeto exsecutorio: quia hoc procedit de potentia et voluntate ordinantis ordine justitiae: sed de praecipeto probationis et instructionis non est verum: quia in illis non actus intenditur, sed aliud quiddam circa actum quod decent est et honestum et utile ei cui praecipitur.

Ad 4. *Ad aliud* dicendum, quod in veritate *Ad obj* de ordine vitae est, ut non nisi honesta fiat et pro amicis et pro hominibus cur juscumque auctoritas existat: qui ordo si corrumpatur, inducit perversitas: quia cujus rei Deus utror est, ideo non auctor, ut dicit Fulgentius. Et per consequens nec praecipitor est praecipeto exsecutorio, licet aliquando ex talibus probet probandos et instruatur instruendos, quos tamen revocat semper ab actu, vel per inspirationem occultam, vel manifestam.

Ad aliud dicendum, quod hoc directe *Ad obj* procedit de praecipeto exsecutorio, sed non de praecipeto probationis vel instructionis: in exsequendo enim homo fit deterior: probatus autem et instructus melior effectus est: et hoc convenit præcipere optimo et sapientissimo.

Ad sequens patet responsio per idem. *Ad obj* Praecipeto enim exsecutorio quod obligat ad actum, non potest: sed probationem et instructionem potest praecipere circa illa, et praecipere ea etenus quod instructionem et probationem ordinantur.

*Ad aliud* dicendum de Habacuc, quod *Ad obj* hoc procedit de praecipeto exsecutorio. Jus enim decalogi de iure naturali prospectum est. Et hoc dicit Expositor super illud Exodi, xx, 18: *Cunctus populus videbat voces et lampades*, quia praecipita quae ibi sonuerunt, cordibus singulorum inscripta per naturalem rationem lumine mentis videbantur. Sunt enim principia morum secundum justitiae ordinem ad Deum et ad proximum. In principiis autem nemo dubitat, sicut nec in ostio do-

1 Genes. xxii, 12.

2 S. Anselmus, Lib. de Veritate, cap. 13.
mus, sicut dicit Aristoteles in II prima philosophiae : principia enim scimus in quantum terminos cognoscimus. Unde non esse meehandum vel fornicandum omni homini dictat ratio, quamvis non dictet sibi, quod a talibus aliquando et ex talibus possit fieri probatio vel instructio.

Ad alium videtur mihi dicendum, quod de praecopte executorio procedit.

Ad dictum Bernardi dicendum, quod si verum est quod dicit, quod oportet quod promulgatum a Deo praecopte executorio mutetur, vel solvatur praecopte probatio vel instructivo. Et sic non mutatur nisi secundum quid, et non simpliciter : si enim simpliciter solveretur et mutaretur praecopte revocatorio vel cassatorio, esset praevaricatio, quae in Deum non cadit. Ad Galat. 11, 18 : Si ea quae desuxi, iterum haec edifico, praevaricatorem me constituo. Sed sicut dictum est, probatio et instructio possunt fieri circa ea.

Ad alium dicendum, quod occasio non est ita in medio, quod ex se possit bene et male fieri : sed ex causis adjunctis potest bene fieri, et potest male fieri : et ideo ex talibus sumuntur aliquando praecopta probatiois et instructionis, ut dictum est : et hoc et nihil amplius potest haberis ex verbis Augustini.

Ad solutionem quam inducunt quidam ex distinctione naturae, dicendum quod distinctio bona est. Et alius est ordine justitiae quem dictat natura, ut natura, et alius quem dictat natura et ratio, et alius quem dictat ratio ut ratio : sed contra nullum ordinem justitiae a justitia divina impressum naturae vel ratione praecopte executorio potest aliquid praecipere Deus : sed praecopte probatiois vel instructionis potest, ut dictum est : unde etiam talia praecipit a Sanctis vocantur dispensativa, quia cum aliqua juris ratione fiunt.

Ad 10 quod obicitur in contrarium, dicendum quod nihil praecipit contrarium, volens actum contra jus naturale existentem, sed volens aliquid circa actum, sicut fidei probationem. Nec in Osee praecipit coitum vel fornicationem : quia hoc esset illicitum, sed fornicationem fornicariæ praecipit, quod poterat fieri honesto modo : sive, ut dicit Hieronymus, ut conjunctione Prophetae feda fieret honesta, et instrueretur Propheta, quod Deus amore suo sæpe fœdam animam amat ut pulchrum faciat : sive, ut dicit Glossa, ut conjunctione fornicariæ ut conjunctione sua filios fornicationum ex fornicatoribus natos alis faceret suos, et ideo nihil juris haberet in marito vel hereditate mariti. Et ut etiam ex hoc instrueretur Propheta, quod Deus Israeliticum populum in primis parentibus, avis et proavis Abraham natum ex idololatria sampsit et sibi conjuxit : et ideo filii ex fornicatione idolorum nati, non ab eo sunt geniti, quamvis ab eo sumpli : et ideo posse eos abjici quando vellet.Dicunt tamen Expositores Hebreworum, ut Rabbi Moyses et Eleazar, quod hoc quod dictum est in Osee imaginaria visione, factum est ad instructionem Prophetæ, et non in re perfectum : et opinor, quod hoc sit probabile.

Ad solutionem aliorum quae inducitur, Ad solutionem 2. dicendum quod saties bona est : sed bonum in genere sive malum in genere accipit debet, non determinatum ad speciem : cuia occasio innocentis non potest bene fieri. Similiter fornicatio sive solutus concubitus bene fieri non potest. Nec Deus potest illa praecipere praecopte executorio. Hac enim directe corrupunt ordinem vitæ et hominem ad se invicem, et hominem ad Deum : et deformitatem talem sive corruptionem conceptam habent in ipso nomine, sive nominis ratione. Propter hoc dicunt Aristoteles et Augustinus, quod non possunt bene fieri : et delectiones quae sunt fines talium actuum, probat Aristoteles in X Ethicorum, nec esse naturales ex genere : non
enim sunt animales, nec naturales, et propria ex specie, quia non sunt humanae: sed esse aëritudinales, ex aëra et corrupta natura procedentes, sicut comestio carbonum delectabilis est ei qui ex combusta cholina corruptum habet appetitum.

Ad in quod in contrarium objicitur, dicendum quod illæ objectiones non probant, nisi quod preceptum executorium non potest fieri in eis quæ per se mala sunt: potest tamen fieri præceptum probationis et instructionis, ut habitum est: in illo enim voluntas præcipiens non refertur ad actum, sed ad aliquid circa actum, quod honestum et bonum est et utile ei cui praecipitur.

Ad solutionem quam adhuc aliis inducunt, dicendum quod satis probabilis est. Perversitas enim humani generis, ut dicit Augustinus in libro LXXXIII Quæstionum, est uti fruendis, et frui utendis 1. Unde omne illud quod deest ordinem ad Deum ut ad ultimum finem, est contra naturam secundo modo dictam. Destruet enim ordinem obediensiam creaturæ ad creatorem, contra quem tam non potest facere Deus quam contra seipsum, ut dicit Augustinus. Mæchias autem et furtum et hujusmodi ipsæ nomine destruunt talém ordinem. In ipsæ enim sua ratione dicunt, quod sunt conjuncta malo fini, et sic non ordinabilia ad finem optimum. Sed si qua essent contra ordinem præmi ad proximum quibus non excludereitur ordo ad Deum, in illis verum esset quod dicunt. Unde vasa Ægyptiorum asportare ex furto et avaritia numquam Deus præcepit: et si factum est, permisit eis qui laboraverunt, quorum merces laborum detenta injuste fuerat: et qui angariis et praangariis diu gravati fuerant, illos ex rebus eorum qui labores eorum abstulerant, remunerari concessit, etiam invitus illis quorum erant quæ asportabantur. Et hoc, ut dicit Hierony-

1 S. Augustinus, Lib. LXXXIII, Quæstionum, Q. 30.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XX, QUÆST. 80.


3. Adhuc, Glossa dicit, quod « tacere non potuit: » et si non potuit, tunc ei imputandum non fuit: et sic non peccavit.


5. Adhuc, Si dicatur sicut Magister in libro primo Sententiarum, distinctione XLV, quod « prohibuit quod tamen fieri noluit, » videtur inevitabiliter sequi, quod duplex fuit, et quod signum falsum fuit non demonstrando id quod Deus voluit.


7. Simile quid potest objici de caeco, Matrci, x, 46 et seq., et Lucae, xvi, 33 et seq., cui præceptum fuit ut taceret, et ipse magis clamabat.


SOLVITO. Dicendum, quod prohibitio signum voluntatis divinae est, sed significat, quod voluntas Dei sit circa oppositum ejus quod prohibet. Sicut enim de præcepto dictum est, quod triplex est, scilicet executiorium, probatorium, et instructorum, ita intelligendum est de prohibione. Prohibitio enim executoria est: Non occides, non maœhabeœris, non furturn facies, et sic de aliis: in quibus prohibetur quod per se malum est, et quod fit homo deterior, pro cujus transgressiones æternaliter punitur homo. Et circa haœ non est voluntas Dei, nec potest esse nisi de non faciendo: quia illa non vult fieri, quamvis forte velit oppositum.

Prohibitio autem probatoria sit in his in quibus maxime probatur devotio obedientis. Probatur autem in parvis et indifferentibus magis quam in magnis. In magnis enim prohibitis signum esset, quod propter se vitaret illa quis, et non propter devotionem et auctoritatem prohibentis. Sed in parvis, quæ non vitantur propter, quando vitantur, signum est, quod non vitantur, nisi propter auctoritatem et devotionem prohibentis. Et tale fuit præceptum primis parentibus de pomo. Ex quo enim in parvo non obdiverunt, evidenter signo probatum fuit, quod nec in magno obdivissent.

Prohibitio instructoria fuit, quæ facta fuit leproso, Matthæi, xii, 4, et Marci, 1,
et eis qui adduxerunt surdum et mutum, de quibus dicitur, Marcii vii, 36 et 37: Et præcepit illis ne cui dicerent. Quanto autem eis præcipiebat, tanto magis plus praedicabant: et eo amplius admirabantur, dicentes: Bene omnia fecit: et surdos fecit audire, et mutos loqui. In illa enim prohibitione non prohibetur actus ex intentione prohibentis, nisi ut ex prohibitione accipiatur occasio instructionis, scilicet ut exemplo prohibentis sui instruantur, ut non quærant gloriam in magnis, sicut dicunt Glossæ præductæ super Matthæum, viii, 4, et Marcam, i, 44. Et ideo dicit Magister in libro primo Sententiarum, distinctione XLV, quod in talibus prohibitionibus prohibuit quod non voluit: voluit tamen aliquid circa hoc, occasiōnatum scilicet ex illo, hoc est, jactantiae et gloriae fugam. In executoriis autem prohibitionibus semper vult actum quem prohibet non fieri, et voluntatem obedientis esse circa oppositum prohibit. Et ideo egregie dixerunt antiqui Magistri, quod in omnibus prohibitionibus executoriis voluntas in actu interiori manet non negata vel prohibita, sed actus exterior qui est circa rem prohibitam, negatur et prohibetur. Hoc enim dixerunt Prepositivus et Gulielmus Altsiodesorensis. Aliter enim in obedientia prohibitionum non inveniaretur meritum. Unde cum dicitur: Non occides, sensus est, velis non occidere: Non furaberis, velis sive actualem voluntatem habeas non furandi. Sed in prohibitione instructionis non prohibetur actus propter se, sed propter alium ad quod intendit instruere per prohibitionem. Et ideo ille cui fit prohibitio, non tenetur ad actum vitandum, nisi forte tamdiu, quamdui non intelligit ex inspiratione occultae vel manifusta instructionem fieri circa hoc, et non exsecutionem.

Ad primum ergo dicendum, quod in executoria prohibitione actus prohibetur, et non est volitus, praecipe actus exterior: volitus tamen est actus interior, quia ille bonus est et meritorius: et ideo oppositum prohibitionis: quantum ad actum exteriori ad quod intendit voluntas interior, secundum actum voluitum est in prohibione.

Ad illud quod in contrarium objicietur, dicendum, quod prohibitio illa instructoria fuit. Et quod Glossa dicit, quod « taceri jussit quod taceri non potuit, » non repugnat: sensus enim est, quod taceri jussit ad vitandum inanem gloriam, quam semper voluit in suis vitari. Vel taceri non potuit utile: et ideo debuit predicari ad gloriam Dei.

Ad aliud dicendum, quod leprosus simpliciter obedivit ad intentionem prohibentis. In actu autem prohibito non obedivit nec debuit: quia circa hoc voluntatem Dei scivit non esse, sed quod usus fuit prohibitione ad alium ad quod suos instrueret voluit, sicut patet in verbis Angeli Tobiae, Tob. xii, 6 et 7, et Eccl. xlviii, 33 et 34: Benedictes Dominum exaltate illum quantum potestis: major enim est omni laude. Exaltantes eum replemini virtute.

Ad aliud dicendum, quod dictum Glossae intelligitur: utiliter non potuit, et ideo non tacendo non peccavit. Unde Bernardus: « Silentio peccat, qui verbum salutis quod prodesse multis poterit, indiscretè et damnabilis ligat silentio. »

Ad aliud dicendum, quod perplexus non fuit: scivit enim voluntatem Domini non esse circa hoc quod prohibuit, nisi occasionaliter, ut scilicet ex illo instrueret: et obedivit in hoc quod Deus intentit et voluit.

Ad aliud dicendum, quod illud non sequitur de præcepto instructorio. Non enim est duplicitas nisi circa idem sunt voluntas et signum opposita. Hoc autem non est hic: voluntas enim est circa instructionem: signum autem prohibitionis circa actum exteriori, qui non per se ut malum prohibetur, sed per occasionem, ut dictum est.

Dicunt tamen quidam et bene, quod

Ad aliud jam patet solutio per prædicta: quia Glossa illa directe dicit, quod ad alius referitur imperium, et ad alius voluntas imperantis. Quod obiurit de cæco, simile illi est : unde diximus, quod prohibitio actus non ponitur nisi per occasionem, ut sciencet ex ipsa prohibitio locum habeat instrectio.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS III.

De signo voluntatis quod est permissio.


1 S. Augustinus, In Enchiridion, cap. 95.
mala voluntate Dei fiant? in libro primo Sententiarum, distinctione XLVI, cap. Ideoque cum constet.

Item, Quærit secundo propter idem verbum Augustini, distinctione XLVI, cap. Quæ autem, Utrum bonum sit mala fieri?

Adhuc, Tertio quærit in illo cap. Hinc patet, Utrum expediat mala fieri?

Et haec tria oportet determinare antequam determinetur de permissione: et tunc quarto erit de permissione quaren- dumb.

ARTICULI TERTHI

PARTICULA I.

Utrum mala fiant voluntate Dei ¹?

Ad primum obicit Magister in hunc modum:


2. Adhuc, Cap. sequenti, Deinde idem Augustinus, obicit ad idem sic, quod in Deo non est causa mali: bonorum enim Deus tantum causa est: sed habitum est supra, quod voluntas Dei omnium eorum causa est quæ vult: ergo cum non possit esse causa malorum, voluntate Dei non possunt fieri mala.

3. Adhuc, Cap. sequenti, Item aliter, sic probat idem, scilicet quod Deus volente non fuit mala. Deus non est causa tendendi ad non esse: tendere enim ad non esse malum est: Deus autem auctor malum non est: tendit enim ad non esse qui operatur malum: non ergo Deus auctore est, quod quis operatur malum: et idem est Deus auctore, quod Deus volente, ut præhabitus est: Deus ergo volente non fit malum ab aliquo.

4. Adhuc, In eodem capite inducit Magister Augustinum in libro LXXXIII Questions sic dicentem: «Qui om- nium quæ sunt auctor est, et ad cujus bonitatem id pertinet ut sit omne quod est, boni tantummodo causa est. Quo- circa mali auctor non est, et ideo ipse bonum summum est: a quo in nullo deficiere bonum est, et malum est defi- cere. Non est ergo causa deficiendi, id est, tendendi ad non esse, qui ut ita dicam, essendi causa est: quia omnium quæ sunt auctor est: quæ in quantum sunt, bona sunt.»

5. Adhuc, Ad idem potest objici per rationem: quia quod melius est, Deo attribuendum est: melior autem est voluntas quæ ita est ad bonum, quod nullo modo est ad malum: ergo hoc voluntati Dei est attribuendum, scilicet quod non velit mala fieri, sed bonum.

¹ Cf. Opp. B. Alberti Comment. in I Sententi- iarum, Dist. XLVI, Art. 4. Tom. XXVI hujusce nōve editionis nostræ.  
² S. Augustinus, Lib. LXXXIII Questionsum, Q. 3.  
IN I. P. SUM. THEOL. TRACT. XX, QUÆST. 80.

1. Inducit Magister objectionem sophistcam, cap. *Jam sufficienter, sic:* Quod mala sunt, verum est : omne autem verum quod est, a veritate est quae Deus est : a Deo est ergo quod mala sunt. 

2. Ad idem etiam in illo cap. *Super hoc diversi varia sentientes,* obiciit sic : Aut Deus vult mala esse et fieri, aut non vult. Si vult ea non esse vel non fieri, et non potest id efficere ut non sint vel non fiat, potentia ejus et voluntat aliq uid resistit, et non est omnipotens, quia non potest omne quod vult, sed impotens, sicut et nos sumus, quia quod volumus, quandoque non valemus. Sed quia omnipotens est, et in nullo impotens, certum est non posse fieri mala vel esse nisi eo volente. Quomodo enim eo invito et nolente posset ab aliquo malum fieri, cum scriptum sit : *Voluntati ejus quis resistit?*

3. Ad idem ibidem ab Augustino obiciit in *Enchiridion:* « Si voluerit, necesse est fieri. » Sed immediata oppositio est velle fieri vel non fieri : et si vult non fieri, non fiunt : fiunt autem ut videamus : ergo Deus vult ea fieri.


---


SOLUTIO. *Moe judicio haec est falsa,* Solutio. Deus vult fieri mala. Et similiter ista, mala sunt Deo volente.

Unde ea quae primo obiciiontur ad illum partem, concedenda sunt.

Tamen hoc quod dicit Augustinus in libro LXXXIII *Questionum,* quod non est causa tendendi ad non esse, non inteligitur de esse naturae : quia quantumeque multiplicetur peccatum, hoc esse non deficit, sicut dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus,* cap. 4, quia et in daemonibus est salvatur. Nec intelligitur de esse gratiae : hoc enim statim privatur per quodlibet peccatum mortale, et non tendit ad non esse, sed statim deficit. Sed intelligitur de esse naturae ordinabil ad bonum gratiae, de quo dicit Boetius in quarto de *Consolatione philosophiae,* quod « esse est, quod ordinem retinet servatque naturam. » Hoc enim secundum elongationem a bono intenditur, et per malum tendit ad non esse, sed numquam finitur, etiamsi in infinitum malum multiplicetur. Et hujus causa ostensa est in questione, Qualiter malum corrupmat bonum, in tractatu de *bono.*

Similiter quod dicit Augustinus, quod culpa non cadit in sapientem, non intelligitur de omni sapiente, sed de illo qui sapiens est notitiam habens divinorum cum sapore charitatis : in illum enim non cadit mortale peccatum. Si autem de omni sapiente intelligatur, hoc est, qui scit per causas altissimas et difficiles homini seire : tunc non potest intelligi generaliter de culpa, sed quod haec culpa non cadit in sapientem, seicit quod velens faciat aliquid quo opus suum fiat deterius : quia eo ipso quo faceret hoc
volens, esset insipiens: quia sicut dicit Aristoteles in sexto Ethicorum, sapiens in quolibet artificio est, qui rationem seict reddere ex fine operis et totius operis et omnium pertinentium ad opus.

Ad object. 1

Ad id quod Magister sophisticus adduxit in contrarium, dicendum quod solutio Magistri bona est, et directe solvit sophisma. Cum enim dicit proponendo, quod omne verum est a prima veritate quae Deus est, et ab ipso est omne verum, illa vera est tam de veritate signi, quam de veritate rei. Cum autem assumit dicens, quod mala sunt, verum est, assumit de veritate signi tantum. Et cum conclusit dicens, ergo quod mala sunt, a Deo est, conclusit de veritate rei ex assumpta quae non fuit vera nisi de veritate signi. Et ideo non sequitur, sed mutat suppositionem. Dictum est in questione de veritate, quod in talibus veritas signi quae est signi rectitudo, signato adjacent, sicut rectitudem virgue adjacent, hominis corpori mortuo. Mala enim fieri a voluntate hominis privacionem ostendit rectitudinis voluntatis. Sed cum dicitur, quod mala sunt, verum est, veritas illa non dicit nisi rectitudinem significationis sive signi, ut dicit Anselmus, quod actus voluntatis sub privatione rectitudinis refertur ad verum significationis, quod prædicatur in dictum dicitur, mala fieri est verum.

Ad object. 2

Ad alius dicendum cum Magistro, quod non est divisione immediata, vult fieri, aut vult non fieri: sed medium est, quod nec vult fieri, nec vult non fieri, sed non vult fieri, quia nec ad fieri nec ad non fieri est voluntas ejus. Et ulla solvit Magister et bene 1. Velle enim et nolle cum in nolle maneant voluntas affirmata: cum enim dicitur, nolo fieri, sensus est, volo non fieri: unde volo et nolo, cum idem sit affirmatum in utroque, modum habent oppositionis contra-

ARTICULI TERTII

PARTICULA II.

Utrum bonum sit mala fieri 2?

Secundo queritur, Utrum bonum sit mala fieri? Hec enim est secunda quaestio Magistri in libro primo Sententiarum, distinctione XLVI, cap. Si enim,

---

1 Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in 1 Sententiarum, Dist. XLVI, Art. 5. Tom. XXVI editio-

nis nostrae, pag. 433.

2 Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in 1 Sententiarum, Dist. XLVI, Art. 2 et 3. Tom. XXVI hu-

jusce novæ editionis.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XX, QUES. 80.

inquiunt, ubi inducit Augustinum sic dicentem in Enchiridion: "Quamvis ea quae mala sunt, in quantum mala sunt, non sint bona: tamen ut non solum bona, sed etiam sint et mala, bonum est. Nam nisi esset hoc bonum ut essent et mala, nullo modo esse sinnerentur ab omnipotenti bono: cui proxul dubio quam facile est quod vult facere, tam facile est quod non vult esse non sinere. Hae nisi crederem mus, periclitatur nostra confession, quia nos in Patrem omnipotentem credere confitemur. Ex hoc arguit Magister sic dicens: Ecce hic aperte habes, quod bonum est mala esse. Omnis autem boni Deus auctor est, qui vult omne bonum esse quod est. Cum ergo bonum sit mala fieri vel esse, Deus vult mala fieri vel esse.


3. Adhuc, Fortius objectit per illud Apocalypsis, xxii, 11: Qui nocet, nocet adhuc: et qui in sordibus est, sordescat adhuc. Glossa ibidem: "Dictum est Ioanni ut non cesset prophetae, quamvis ad prophetam ejus minime corrigantur: quia justum est ut qui in sordibus est, sordescat adhuc: quia quod justum est fieri, bonum est fieri. Sor descere autem non possunt nisi per mala quae faciant. Ergo videtur, quod bonum est, quod mala illa fiant, et quod illi mali haec faciant quibus sordescant. Ex hoc accipitur, quod non tantum bonum est mala fieri vel esse, sed etiam quod bonum est mala facere: et cum in malo sit malitia, videtur sequi ulterior, quod bonum sit malitiam fieri vel esse.

4. Adhuc, Omnis poena est justa:

omne peccatum post primum peccatum perpetratum poena est: ergo omne secundum peccatum justum est: quod autem justum est, bonum est: ergo ad minus secundum peccatum fieri et esse bonum est. Prima patet. Secunda probatur per hoc quod dicit Glossa super illud epistole ad Romanos, 1, 26: Tradidit illos Deus: "Inter primam apostasiam et ultimam poenam gehennae media peccata, culpa et poenae sunt. Ad idem Gregorius in Moralibus: "Perversae menti ipsa sua culpa fit poena. Hoc idem dicit Augustinus in libro I Confessionum: "Jussisti, Domine, et sic est, ut poena sua sibi sit omnis inordinatus actus et animus."

In contrarium est, quod Sed contra.

1. Oppositum de opposto non praedicatur, sed ab ipso removetur. Constat autem, quod malum est malum fieri et esse: ergo malum fieri et esse non est bonum.

2. Adhuc, Cum dicitur, Bonum est mala fieri, quæritur in quo sit bonitas illa? Si in malo: tunc forma boni et privatio qua dicitur malum, erunt in codem: et sic idem erit bonum et malum, quod est impossibile. Si dicitur, quod est respectu malitiae: tunc sequitur, quod malum in quantum est malum, est bonum, quod est impossibile.

Solutio.Dicendum, quod meo judicio omnes istae false sunt simpliciter, bonum est mala fieri, bonum est mala esse, justum est mala fieri, justum est mala esse. Secundum quid tamen aliquid veritatis habent. Est enim aliquid bonum simpliciter et absolute, et aliquid bonum alieui et ad aliquid. Mala fieri et mala esse absolute malum est: sed alieui et ad aliquid habet rationem boni quod est utile. Ut, verbi gratia, malum

---

1 S. Augustinus, In Enchiridion, cap. 96.
3 S. Gregorius, Lib. XVMoralium, cap. 11.
Decii utile fuit Laurentio, ut eminentius probaretur virtus ejus. Similiter ei qui tepidus fuit in cultu Dei, utilis fuit casus ad hoc, quod sibi indigarentur et fortiork resurget. Baruch, iv, 28 : Sicut enim fuit sensus vester, ut erraretis a Deo, decies tantum iterum convertentes requiretis eum.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus intelligit de bono ordinis, et non de bono absolute : quia scilicet est aliquid et ad aliquid bonum : et hoc vult Deus, qui sice ordinat malum ut aliquid bonum eliciatur ex ipso. Sicut etiam in fabula de Phaetonte dicit Ovidius :

Aliquique mali fuit usus in illo.

Si autem sic arguatur : est aliquid et ad aliquid bonum : ergo est bonum : incidit fallacia secundum quid ad simpliciter : procedit enim ab eo quod est secundum quid, ad simpliciter.

Ad alius dicendum, quod divina vis est, cui nihil malum est : quia, sicut ibidem dicit Boetius, divina vis etiam ex malo elici bonum : ex hoc tamen non sequitur, quod malum sit bonum.

Ad alius dicendum, quod nullo modo est simpliciter justum, ut qui in sordibus est, sordescat adhuc : nullus enim ordo debiti requirit, quod sordibus plus sordescat. Sed in dicto illo notatur ordo debiti et justi ad consequens penam sordidi : justum est enim ut in sordibus derelinquatur a Deo per subjectionem gratiae : et sic derelictus ruat de peccato in peccatum, cum non definetur, et pondere propriae corruptionis qua sordet, sic de peccato in peccatum impellatur, sicut dicit Gregorius in libro XXV Moralium : « Peccatum quod pridentia non diluit, ipso suo pondere mox ad alius trahit. » Humana enim fragilitas corrupta peccato, nisi Deo contineatur, continue tendit in pejus, sicut dicitur, Isa. xxxi, 3 : Dominus inclinabit ma-

1 S. GREGORIUS, Lib. XXV Moralium, cap. 12.
cum adjuncta passiva non infert activam: quia aliquid accidit passivae quod non accidit activae. Unde licet sequatur: mala quae sunt ab isto, factit iste: tamen non sequitur, mala quae sunt ab isto, bonum est fieri: ergo bonum est istum facere malum: passiva enim subiectum ordini, quo ordine bonum elicitur ex malis factis: activa autem nulli ordini supponitur: nullus enim ordo exigit facere mala. Sic etiam non potest dici, quod bonum est fieri malitiam. Cum enim dicitur malum, denominativa ponitur subjectum malum quod ordinabile est in bonum: cum autem dicitur malitia, non ponitur nisi mali deformitas quae nullo modo ordinabilis est.

Ad id quod primo objectitur in contrario, dicendum quod procedit.

AD ALIUD quod quaerit, in quo sit bonitas illa quae significatur, cum dicitur, Bonum est mala fieri?

Dicendum, quod nec in subjecto mali, nec in respectu malitiae, sicut horti probatur obniciendo: sed est in ordine mali ad bonum, et est ordinis bonum et hoc, ut dictum est, est bonum alciue et ad aliquid et secundum quid, ut dictum est.

ARTICULI TERTII

PARTICULA III.

Utrum expedit malum fieri?

Tertio quaerit Magister in illo libro ISententiarium, distinct. XLVI. cap.

Quod vero Augustinus ait, Utrum expedit malum fieri?


2 Adhuc, Augustinus in eodem, « Audeo dicere superbis utile esse incidere in aliquod apertum peccatum, ut jam sibi displaceant qui sibi placendo ceciderunt: salubrius enim displicuit sibi Petrus quando flevit, quam sibi placuit quando praeapsit. »

3 Adhuc, Damascenus in libro II de Fide orthodoxa: « Conceditur quis in nefariam incidere operationem, ut eatus viribus propriis, in adulterium casus humilietur 4. » Cum ergo aliquid humilium, utile fit eis: et malo quod facit, humiliatur: ergo malum quod facit, utile est eis.
Probatio tertii:

1. Quidquid patienti valet ad demenda peccata, vel ad exercendam probandamque virtutem sive justitiam, vel demonstrandum hujus vitae miseria, expedit, et est utile patienti. Malae quae inferuntur alicui, valent ad ista quae dicta sunt. Ergo mala quae sunt, expeditiunt facienti. Prima per se patet, probatio secundae: Augustinus in libro XIII de Trinitate: «Mala quae ab iniquis fideles pie perferunt, ipsi utique prosunt, vel ad demenda peccata, vel ad exercendam probandamque virtutem sive justitiam, vel ad demonstrandum hujus vitae miseria,»

2. Adhuc, Origenes super illud Numerorum, xxii, 8: Venit Deus ad Balaam: «Notandum divina sapientia omnia disposita esse, ita ut nihil sit otiosum malum vel bonum: malitia tamen non fecit: quam ubi alius inventam cum prohibere possent, non prohibet: utitur enim ea ad causas necessarias: per ipsos enim malos in quibus est malitia, probat eos qui ad gloriem tendunt. Si enim perimiteritur malitia, non esset qui contradiceret virtutibus: virtus autem si contrarium non haberet, non claresceret.»

Sed contra. In contrarium hujus est, quod

1. Sicut dicit Augustinus in Enchiridion: «Mala non est nisi quod nocet.» Sed quidquid nocet, fieri non expedit. Ergo fieri malum non expedit.


Solutio. Dicendum, quod praehabitum est, quod malum fieri absolute nec bonum est, nec utile, nec expediens se-
cundum se, sed malum et inutile et nocens: secundum quid autem, hoc est, alicui et ad aliquid, non causaliter, sed occasionaliter ex ordinatione providentiae mala fieri est bonum et utile et expediens et universitati et facienti et patienti.

Et ita procedunt objectiones ad tria prima adductae. Et hoc est quod dicit Magister solvens hanc questionem in illo cap. Si quis igitur. Et sic patet quae litter universitati, patienti, et facienti value per bonum elicitum ex malis, et non secundum se.

Et sic loquentur auctoritates inductae Augustini, Origenis, et Damasceni.

Ab in quod obiectur in contrarium, ad obj diceadum quod malum non nocet bono universaliter, quod est bonum ordinis, sed nocet bono particulari in eo qui fecit malum: quia corruptit bonum naturae, quod est ordine ad bonum gratiae, ut in praehabitis dictum est, in tractatu scilicet de bono et malo, quaestione, An malum universaliter sit corruptio boni? et quaestione de ordinabilitate mali.


1 S. Augustinus, Lib. XIII de Trinitate, cap. 16.

2 IEM, In Enchiridion, cap. 12.

3 Cf. Supra, Tract. VI, Quaest. 27, Art. 3 et 4.
ARTICULI TERTII

PARTICULA IV.

Utrum permissio sit signum voluntatis divinae?

Quarto, Quæritur de signo quod est permissio.

Videtur enim hoc signum non esse signum voluntatis divinae.

1. Dictum est enim, quod Deus non vult mala esse vel fieri: sed omne malum signum est voluntatis beneplaciti: cum ergo voluntas beneplaciti nullo modo sit mali, et permissio semper mali est, non erit permissio signum voluntatis beneplaciti.

2. Adhuc, Regi optime regenti convenit non permettere mala esse in regno suo, si prohibere potest vel impedire. Sed Deus optimus rex est et omnipotens, potens impedire mala ne fiant. Ergo videtur, quod non conveniat in regno suo permettere mala fieri.


5. Adhuc, Ad Roman. 1, 32, super illud: "Qui talia agunt, digni sunt morte: et non solum qui ea faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus: Glossa, "Consentire est tacere cum possis arguere." Si ergo Deus cum mala fiunt permittingo tacet, videtur quod consentit: sed consentire in malum Deus non potest: ergo tacere mala permettendo non potest: ergo permissio non est signum voluntatis divinae.

6. Adhuc, Augustinii in libro de Civitate Dei: "Sicut non est beneficentiae ut bonum majus dimitat, ita non est innocentiae parceo sine fieri malum minus, ne in gravius inciderit malum." Ex hoc accipitur, quod lex voluntatis divinae si mala fieri permittit, non est lex innocentiae, quod absursum est.

7. Adhuc, Augustinii, ibidem, "Pertinet ad innocentiae officium, non solum nemini malum inerere, sed etiam malum cohibere." Cum ergo voluntas sit regula eorum quæ fiunt, si non cohibendo permittit mala, non erit innocens: hoc autem absursum: ergo non permittit mala fieri.


9. Adhuc, Sapientissimi judicis vel regis non est permettere aliquid contra rationem pulchri et boni regni sui, et contra ordinem regni: malum est corruptio
modi, speciei, et ordinis, pulchri et boni et ordinati in regno Dei: ergo sapientissimi non est permettere mala fieri.

10. Adhuc, Quod in nulla divisione boni cadit, et cum nullo bono convenit, non est permettere summae bonitatis: malum in nulla divisione boni cadit, nec cum aliquo bono convenit: ergo summae bonitatis non convenit permettere mala fieri.

Sed contra.


5. Adhuc, Impediens malum et non permettens ipsum fieri, necessitatem ponit ad bonum. Sed bonum necessitate factum, non est meritorium. Ergo non permettens malum, a bono tollit meritum: sed hoc non debet fieri a sapientissimo gubernatore: ergo debet permettere mala.

Solutio. Praeponendum est quod dicit Augustinus in libro XXII contra Faustum, sic: «Ad naturalem justitiae ordinem pertinet, ut aut peccata non fiat, aut impunita esse non valeant. Quodlibet bonum sit, naturalis ordo servatur, et si non ab anima, certe a Deo. »

Dicendum ergo, quod permission debet esse in signis voluntatis divinae.

Ad primum quod contra hoc objictur, dicendum quod quando dicitur, Deus non vult mala fieri, intelligitur hoc de his quæ sunt directe subjecta voluntati divinae ut volita, et non de his in quibus voluntas divina est circa aliquid istorum quod ex ipsis elicetur. Et hoc modo permission signum est voluntatis divinae: significat enim voluntatem divinam esse circa aliquid quod elicetur ex malis, quod aut universitati congruit, aut facienti, aut patienti, ut paulo ante dictum est.

Ad alium dicendum, quod sicut dicitur in auctoritate praenuntiata contra Faustum, non est regis omnipotentis impediens ne mala fiat, sed aut impediens, aut impunita non reliquere, aut non redargüta. Psal. xlxi, 21: Arguant te, et statuam contra faciem tuam. Et sic facit omnipotens Deus: quia vel per stimulum conscientiæ redarguit statim. Job, 1, 15: Evasi ego solus, ut nuntiarem tibi. Isaiae, lxvi, 24: Vermis eorum non morietur. Et etiam facta, vel hic vel
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XX, QUÆST. 80.

883

in futuro punit. Impediendo autem, libertatem arbitrii et rationem meriti tolleret.

Ad 3. **Ad alius** dicendum, quod hoc procederet si Deus mala non redargueret: nec puniret. Sed redarguendo et puniendo impedit insolentiam et non tollit libertatem.

Ad 4. **Ad alius** dicendum, quod in ipsa auctoritate patet solutio cum dicit, *statim ultione adhibere*. Cum enim permission est cum redargute et ultione, non tollitur beneficentia, sicut nec tollitur justitia quæ est retributio pro meritis.

Ad 5. **Ad alius** dicendum, quod Deus non tacet: redarguit enim et adhibet ultionem.

Ad 6. **Ad alius** dicendum, quod hoc procederet, si sine redargutione et ultione permetteret.

Ad 7. **Ad alius** dicendum, quod hoc iterum procederet, si nullo modo cohíbendo fieri permetteret. Sed hoc non est verum: quia redarguit et ultionem adhibuit: redarguendo enim prohibet, et ulciscendo cohíbet.

Ad 8. **Ad alius** dicendum, quod mala fieri contra justitiam non est: sed mala facta impune relinquare esset contra justitiam: hoc enim est de justitia quæ est decentia divinæ bonitatis, quod legem libertatis naturæ rationabilis inditam ab ipso, nec impedit, nec destruat, nec rationem meriti tollat. Et hoc est justitia generalis, qua regitur omnis creatura. Peccatum autem non est nisi contra justitiam particularum, quæ est congruentia legum, secundum quod dicit Augustinus, quod « peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei. »

Ad 9. **Ad alius** dicendum, quod objectio supponit falsum: est enim malum fieri in divisione boni, ut dicit Magister in libro primo Sententiarum, distinctione XLVI. Est enim aliquid ubi ponit quadrupartitam divisionem boni, et in quarto membro dicit, quod est bonum quod nec in se bonum est, et facientem damnat, valet tamen ad aliquid. Et inductus Augustinum in Enchiridion sic dicentem: « A summe et æqualiter et immutabiliter bona Trinitate creatæ sunt omnia, nec summe, nec æqualiter, nec immutabiliter bona, sed tamen bona etiam singula. Simul vero universa valde bona: quia ex omnibus consistit universitas admirabilis pulchritudo: in quæ etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum, et in loco suo positum, eminentius commendat bona, ut magis placeant, et laudabiliora sint, dum comparantur malis. » Nec malum est corruptio boni universalis, sed particularis, ut in antehabitis dictum est.


Remittit quærenda quædam de consilio.

Quod de consilio quærendum esset quantum ad propositam intentionem, utrum scilicet consilium in Deo sit, satis determinatum est in quæstione de signis in communi. Ibi enim dictum est qualiter consilium convenit Deo, et quod est de melioribus bonis quæ sint necessaria ad salutem: et hoc sufficit ad præsens.

De consilio enim immutabilitate quærendum est in tractatu de prophetia. De consilio autem secundum quod est donum Spiritus sancti, quærendum erit in tractatu de donis.

1 S. Augustinus, In Enchiridion. capp. 10 et 11.

2 S. Hieronymus, Ad cap. xvi Marci.
ARTICULUS IV.

De signo voluntatis quod est impletio sive operatio.

Deinde, Quæritur de hoc signo quod est impletio sive operatio.

Et de hoc quæruntur duo.

Primo scilicet si voluntas Dei invicta et semper efficax sit in omni opere suo?

Secundo, Utrum in omni opere Dei sit misericordia et veritas?

ARTICULI QUARTI

PARTICULA 1.

Utrum voluntas Dei semper efficax sit in omni opere suo 1 ?

Ad primum objicit Magister in libro primo Sententiarm, distinct. XLVII, cap. Voluntas quippe, sic:

1. Augustinus in libro de Libero arbitrio: « Nihil in libero arbitrio constitutum superat voluntatem Dei: et si fuerit contra voluntatem ejus, tamen contra voluntatem ejus quæ ipse est, nihil putandum est ita fieri, tamquam velit fieri, et non fiat, vel nolit fieri, et fiat. »

2. Adhuc, Augustinus in Enchiridion, et indicetur ibidem a Magistro:

« Voluntas Dei semper impletur, aut de nobis, aut a nobis. De nobis impletur: sed tamen non implemus eam quando peccamus. A nobis impletur quando bonum facimus: ideo enim quia seminatur placere Deo. »


IN CONTRARIUM hujus est, quod


3. Adhuc, Videtur oppositio esse in verbis Augustini. Dicit enim, quod id


2 S. Augustinus, In Enchiridion, cap. 400.

3 Psal. cx, 2: Magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates ejus.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XX, QUÆST. 80.

quod contra voluntatem ejus fit, non præter voluntatem ejus fit.

4. Adhuc, in praefecta auctoritate dicit Augustinus parum infra, quod «per eadem creature voluntatem qua factum est quod Creator non voluit, factum est quod impletetur ipse quod vo-luit : bene uteus etiam malis tamquam summe bonus, ad eorum damnationem, quos justae prædestinavit ad paenam, et ad eorum salutem, quos beneigne prædestinavit ad gratiam.» Hoc enim videtur esse contrarium superius determinatis, ubi dictum est, quod prædestinatio salvandorum est : hic autem dicitur, quod prædestinavit quosdam ad paenam.

I. Ulterius quæritur de hoc quod dicitur in illa eadem distincte. XLVII, cap. B post initium, Multa enim sunt, ubi inducit Augustinum super illum locum Psalmi xvi, 4 : Ut non loquatur os meum opera hominum, sic : « Opera hominum minima dicit ea quæ mala sunt, quæ præter Dei voluntatem sunt, quæ ipse est : sed non præter ejus permissionem, quæ ipse non est. » Ex hoc enim accipitur, quod contra præceptum et contra consilium et contra prohibitionem multa sunt : contra permissionem autem et implectionem nihil : quæritur unde hoc?


Solutio. Dicendum, quod semper im-

pletur voluntas Dei æterna, quæ dictur voluntas beneplaciti. Et causa est, quia illa est cum providentia et dispositione et prædestinatione volitii. Voluntas autem signi non semper impletur, maxime signi quod est præceptum, et signi quod est prohibitio.

Auctoritates ergo Augustini primo inducte intelliguntur sic, quod ab æterno prævidit Deus eos qui servatur sint præcepta devote obediendo, et illis voluntate præmiandi præparavit gloriam. Prævidit etiam qui et quales contumaci præceptis non sint obedienti, et illis voluntate ulciscendi præparavit penam. Et de his est ultima voluntas ejus, quam evadere non possunt, et quæ ab æterno determinata est ad hoc voluntum. Et de hoc Anselmus in libro I Cur Deus homo, pulchrum dat exemplum. Si aliquis dicat : Nolo esse sub celo, eo ipso oportebit eum esse sub celo : quia unde fugit ne sit sub celo, eo ipso et qua transit et quo vadit, totum sub celo est. Ista est quod voluntas Dei omnia comprehendit : et qui recedit a voluntate præceptionis, vel prohibitionis, vel consilii, incidunt voluntatem permissionis vel impulsionis vel ordinacionis, quæ ordinatur penae contra culpam, et premium ad meritem. Unde, Psalm. cxxxviii, 7 et seq. : Quo ibo a spiritu tuo ? et quo a facie tua fugiam ? Si ascendero in caelum, tu illic es : si descendero ad infernum, ades. Si sumpsero pennas meas diluculo, et habitavero in extremis maris, etenim illuc manus tua deducet me, et tenebit me dextera tua.

Ad secundum quod objectitur in contrarium primo, dicendum quod Dei voluntas et hominis voluntas non proprie sunt contraria : quia contraria nata sunt fieri circa idem : Dei autem voluntas non est de malo : sed, sicut habitum est, Deus voluntate beneplaciti non vult mala non fieri, sed voluntate signi tantum : sed
D. ALB. MAG.

voluntate beneplaciti vult peccitantibus
parcere, finaliter autem impenitentibus
penas inligere. Et sic patet, quod ma-
lis hominum voluntatibus nihil fit con-
tra voluntatem beneplaciti quominus im-
pleatur.

Ad object. 3.  

Ad aliquid dicendum, quod Deus non
vult istum castitatem servare, nisi vo-
luntate signi: unde illa objectio proce-
dit ex falso.

Ad object. 3.  

Ad aliquid dicendum, quod in verbis
Augustini non est oppositio, et non re-
feruntur ad idem: non enim sunt oppo-
sita, aliquid fieri præter voluntatem præ-
cepti vel contra voluntatem prohibiti-
nis vel consilii, et non fieri præter
voluntatem beneplaciti vel permissionis.
In malis enim que fiunt, sicut paulo in
antehabit dictum est, quæstione de
permissione, non vult Deus hoc quod
fit, sed aliquid vult circa illud quod pro-
prie subjectum est voluntati beneplaciti:
et hoc nec impediri nec cassari potest:
et hoc est ordinante justitia præmiare
bonos, et punire malos.

Per hoc patet solutio ad sequens.
Æternam enim suam voluntatem per-
cicit Deus ordine justitiae, bene utens ma-
lis condemnando eos ad penas quas
meruerunt. Et ad id quod objectur in
contrarium de prædestinatione damnan-
dorum, dicendum quod prædestination
iibum sumitur large respectu finis præde-
stationis, scilicet pro penæ prepara-
tione: illa enim causaliter præparat ma-
lis.

Ad quest. 1.  

Ad id quod ulterior queritur, dicen-
dum quod causa, quod nihil potest fieri
contra permissionem et impletionem,
hæc est, quod permission et impletion po-
nunt id quod permittitur et impletur in
esse. Quod autem in esse est, vel fit, vel
factum est. Si factum est, non potest
non esse: et si fit, non potest non fieri,
quia alter contradictoria verificarentur
de eodem. Et ideo nihil potest fieri con-
tra permissionem et impletionem. Præ-
ceptum autem et prohibitio sunt ante
fieri et ante factum esse, dum fieri et fa-
crum esse adhuc sunt in potentia: et
ideo impediri possunt ne progredivantur
in actum: et ideo contra præceptum,
prohibitionem, et consilium, potest ali-
quid fieri: contra impletionem vero et
permissionem nihil: quia si bonum est
quod fit, non fit nisi Deo operante et
nobis implente. Isaïae, xxvi, 12: Omnia
opera nostra operatus es nobis, Domine.
Joan. xvi, 5: Sine me nihil potestis fa-
cere. Si autem mala sunt quæ fiunt, non
possunt fieri sine permissione voluntar-
ria: quia si vellet non fieri, non possent
fieri.

Ad dictum Gregorii dicendum, quod ad quæ
nulla contrarietitas est: quia reluctatius et
mutatio dicuntur esse contra voluntatem
præcepti et prohibitionis: militia vero
que militat voluntati Dei, dicitur esse
respectu ultimae voluntatis beneplaciti,
que est in praemiando, vel in puniendo:
et sicut ad præmium militia justus bene-
faciendo, ita ad damnationem male fa-
ciendo militia peccator.

ARTICULI QUARTI

PARTICULA II.

Utrum in omni opere Dei sit misericordia
dia et veritasScripta?

Secundo queritur, Utrum in omni
opere Dei sit misericordia et veritas, sicut
in Psalmoxxiv, 10, dicitur: Universæ
viae Domini, misericordia et veritas.

1 Cf. Opp. B. Alberti, Comment. in IV Sen-
tentiarum, Dist. XLVI, Art. 3. Tom. XXX hu-

jusce novæ editionis.
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XX, QUÆST. 80.

Et quia multa sunt opera Dei, creationis scilicet, et recreationis, et retributionis: et illud est multiplex: est enim retributioni qua retribuuntur bona bonis et mala malis, et utrumque temporaliter et aeternaliter. Quæritur ergo de omnibus his, qualiter misericordia et veritas, sive justitia sit in omnibus his?

1. In opere enim creationis nec justitia videatur esse, nec misericordia: non enim ibi est justitia que sit retribution pro meritis: quia ante creationem nullem meritum est. Nec potest ibi esse justitiam que sit impletio promissorum: nihil enim promissum fuit de hoc: nec erat cui promitteretur ante creationem. Nec potest esse misericordia: quia misericordia est respectu misieria, ut dicit Gregorius: non ens autem simpliciter non ponit misieriam. Cum ergo creatio sit ex simpliciter non ente, in ipsa non est misieria: ergo nec misericordia.

2. Similiter, in opere recreationis non videntur esse hoc duo. Ad Titum, iv, 5: Non ex operibus justitiae quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit.

3. Adhuc, Gentibus per opus incarnationis subventum est: et nulla futur justitia: quia nec promissum Gentibus: ergo videtur, quod non in omnem opere sit misericordia et justitia.


6. Adhuc, Quæriter de hoc, quod Deus in vita ista multa bona præstat peccatoribus: in quo opere licet resplendeat magna misericordia, nulla tamen videtur esse justitia: quia peccator nullo bono dignus est, etiam pane quo vescitur, ut dicit Augustinus.


9. Adhuc, Punitio opus est Dei: et in punitione quæ punit parvulos non baptizatos, non videtur esse aliqua justitia, nec aliqua misericordia: punit enim non pro culpa propria: et hoc non videtur esse justitia.

10. Adhuc, Punit eos carentia visionis Dei, nihil relaxans de ea, nec quantum ad quantitatem intensivam, nec quantum ad durationem: quia in aeternum punit: ergo videtur, quod sine misericordia.

11. Adhuc, Augustinus dicit, quod carentia Dei visionis est maxima poena, sicut in visione Dei maxima gloria: et sicut ex visione Dei est maxima delectatio, ita ex carentia visionis Dei maxima tristitia: peccatum autem originale minima differentia peccati est: ergo por minimo peccato Deus punit parvulos.
maxima pena : et hoc injuria et maxima immisericordia videtur esse.


16. Adhuc, in punitione peccatoris in inferno constat, quod culpa temporalis est, et poena aeterna: et hoc videtur esse nec justitiae, nec miserericordiae.


18. Adhuc, Exechiel. xviii, 20: Filii non portabit iniquitatem patris, et pater non portabit iniquitatem filii. Ibidem dicit: Anima quæ peccaverit, ipsa morietur. Et propter hoc dicit aequas esse vias suas 1. Et tunc quaeritur. Qua justitia et qua misericordia punitus sit Chanaan puer pro Cham patre suo 2? Item, Qua justitia punitus sit totus populus pro furo solus Achan? Et iterum, Qua misericordia et justitia factum est quod dicitur, Exodi, xxxvi, passim, ubi dicitur, quod pro vitulo conflatili quem fecit Aaron, populus punitus est morte, Aaron autem tantum redargutus?


S: minor misericordia hominis multiplicantur dicitur, generaliter scilicet, et

---

1 Exechiel, xviii, 29: Numquid vicem non sunt æquæ, etc.

2 Genes. ix, 25.

3 Cf. Josue, vii, 1 et seq.
specialiter. Generaliter dicitur *misericors*, qui superabundantia pietatis et be-nevolentiae, et clementiae per cordis affectum fluit ad omnes. Specialiter autem *misericors* dicitur, qui alienam merem viae corporalem vel spiritualam per compassionem facit suam. Et illa minimae sine passione non est: quia qui compatitur, patitur. Et his modis nec misericordia, nec justitia sunt in Deo: quia Deus non habet cui adequantur secundum rectitudinem, nec in Deum cadit passio vel aequalitas passibilis inferens vel illata: quia talis, ut dicit Aspasius, sine motu et mutatione non est: cum Deus immutabilis sit, sicut in prehastatis questione de immutabilitate dictum est.


Dicendum ergo ad quaestionem, quod justitia et misericordia primo modo dicta in omnibus operibus Dei sunt. Justitia autem et misericordia secundo modo dicit, non in omnibus, sed in quibusdam sunt. Similiter justitia et misericordia tertia modo dicta in quibusdam sunt, et non in omnibus.

---

1 S. Anselmus, In Prosologio, cap. 10.
Quod ergo primo quæritur de opere creationis, dicendum quod hoc modo quo objectum est, non est ibi misericordia et justitia: sed est ibi justitia primo modo dicta. Dicit enim Dionysius, quod «bonum et amor in Deo non sinunt ipsum sine germine esse creationem.» Unde justum est justitia decentiae bonitatis divinae, quod creaturas producat, quae a bono sunt, et in bono plantata, et ad bonum ordinatae, ut dicit Dionysius in libro de Divinis nominibus. Est etiam ibi misericordia, secundum quod misericordia dicitur ex superabundantia pietaetis et bonitatis sublevatio defectus: maximus enim defectus est, non esse: et maxima sublevatio est, non ens deducere ad esse, et conservare in esse, et gubernare, et connectere ad proprium terminum: et hæ sublevatio fit creatione, conservatione, et gubernatione.

Ad 10 quæritur de operatione electionis, dicendum quod justitia est in ipso, quæ est decentia divinae bonitatis. Ad decentiam enim summæ bonitatis pertinent, ut dicit Anselmus in Prosologio, non permettere omnino perire creaturam rationalem, etiam post casum reparabilem: homo enim post casum reparabilis est, non Angelus, ut dicit Damascenus.

Ad 10 quæritur de Gentibus, dicendum quod non fuit in vocatione Gentium justitia quæ est solutionis promissorum: fuit tamen justitia quæ est decentia bonitatis exuberantis et impletionis praedestinationis et dispositionis: justum enim est ut impleat Deus quod praedestinavit et dispositit. Fuit etiam justitia impletionis inspirationis propheticae, Isa. xlix, 6: Ecce dedi te in lucem Gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terræ. Unde etiam, Actuum, xiii, 46 et 47, cum Paulus praedicaret Judeis qui repellent verbum Dei, dixit: Ecce convertimur ad Gentes: sic enim praecipit nobis Dominus: Posui te in lucem Gentium, etc.

Ad alium jam patet solution. Licet enim justitia solutionis promissi non fuit in vocatione Gentium, tamen fuit ibi justitia decentiae bonitatis divinae et impletionis propheticae, quæ inspirata fuit ex ordine dispositionis et providentiae divinae: et fuit ibi misericordia, quæ sublevatio fuit miseriae infidelitatis Gentium.

Ad 10 quæritur de operatione electionis, dicendum quod in hoc est justitia secundum Ambrosium, quia dat gratiam ei quem scit bene usum gratiae et sibi servitum, et non dat ei quem non scit bene usum gratiae, nec sibi servitum: hoc est enim, ut dicit Ambrosium, dare cui dandum est, et non dare cui non dandum est: quod fit aqua lance justitiae, et reducit ad illam justitiam quæ est redditio secundum exigentiam meritorum, licet non sit illa, sed sit proportionalis ad illam. Dicitur enim, ad Roman. ix, 11 et seq., quod cum nondum nati essent, aut aliquod bonus egissent malus (ut secundum electionem propositum Dei manaret), non ex operibus, sed ex vocante dixit est ei: Quia major serviet minori. Misericordia fuit etiam in ipsa vocatione electionis, et quod non-ex corde abjecit Esau, sed ad instructionem, ut rediret. Threnorum, iii, 33: Non enim humiliavit ex corde suo, et abjecit filios hominum.

Ad 10 quæritur de bonis temporibilibus quæ praestantur malis, dicendum quod misericordia ibi evidens est. Justitia enim est ibi quæ est decentia divinae bonitatis: congruum enim est divinae bonitati ut talibus quasi allectivis munribus etiam malos trahat ad charitatem sui, et si contemnunt, quod justior sit eorum damnatio. Sed non est ibi justitia quæ sit secundum exigentiam meritorum: hac enim justitia malus homo

---

1 S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.
2 Cf. Genes. xxv, 24.
nulla bono dignus est, ut probatur in obiciendo.

Ad 7. Quod queritur de justificantione impii, dicendum quod est ibi justitia quae est decentia divinae bonitatis, quae bonitas tanta est, quod major cogitari non potest, ut dicit Anselmus: et si haec non fluueret nisi ad bonos, possent cogitari major quae fluere ad bonos et ad malos. Unde decentia divinae bonitatis est justificantionem impium, propter suam bonitatem.

Isa. xlii, 25: "Ego sum, ego sum qui deleo iniquitates tuae propter me, hoc est, propter decentiam mea bonitatis: hoc enim summae bonitati congruit. Misericordia etiam est in sublevatione miseriae quae est peccatum. II Paralipomenon, in Orat. Manasse: "Indignum salvabitis me secundum magnam misericordiam tuam."

Ad 8. Quod queritur de opere beatificationis, dicendum quod in illo est justitia quae est secundum exigentiam meritorum, et est misericordia in sublevatione miseriae: quia dicit Bernardus in quinto de Consideratione ad Eugenium, quod "miseria et beatitudo in codem esse non possunt." Unde justitia est in ordine beatitudinis ad meriti, misericordia autem in ordine beatitudinis ad oppositum quod tollit.

Et ad id quod obiciitur, quod in celo non est miseria, dicendum quod non est ibi miseria per effectum et sensum passionis: sed causa hujus est, conservatio beatitudinis in esse: conservatio autem est ex superabundantia pietatis, et ita ex misericordia: et sic est ibi sublevatio defectus qui esset nisi Deus conservaret: et hoc est ex misericordia: sicut medicina preservativa sublevat infirmitatem non quae est, sed quae esset nisi sanitas preservaretur.

Ad 9. Quod obiciitur de punitione parvulorum, dicendum quod haec non respicit meriti patientis, nec justitiam quae est secundum exigentiam meritorum, sed respicit justitiem eruditionis. Jusitum enim est secundum decentiam et congruitatem gubernatis generaliter, ut multos erudiet in uno: et ideo cum parvuli in peccatis nati sunt, et ideo non sint digni visione Dei, punit eos carentia visionis Dei. Nec injuste agit: tenebras enim invisibles in originali peccato nati habent, quibus indigni sunt lumina visionis, et exemplum sunt alii, qui videntes, quod pro originali peccato sic puniuntur parvuli, corriguntur timentes, ne ipsi pro majoribus deteriora sint pas suri. Proverb. xix, 23: "Pestilente flagellato stultus sapientior erit. Est etiam misericordia: quia cum, sicut dicit Apostolus, ad Romanos, x, 22, "sint eae irae, apta in interitum, in hoc fit eis misericordia; quod poena sensibili non puniuntur."

Ad sequens, quod nihil relaxat de poena, dicendum quod talis poena culpa originali debetur: et de ratione poenae est, quod nihil sui relaxari potest: quia privatio est: et ideo non potest majus vel minus suscipere, sed vel in totum imponitur, vel in totum relaxatur: et quod in aeternum punit, hoc est ex adventu sequenti: quia sic licet ita moriuntur, quod post mortem non sunt susceptibiles gratiae.

Ad 10. Quod obiciitur de Augustino, quod in visione Dei est maxima delectatio, et in carentia maxima tristitia, quidam responderunt ante nos, quod visio Dei est ex conjunctione ad Deum, carentia visionis ex separatione a Deo. Et conjunctione et separatio dupliciter possunt intelligi secundum causam, scilicet contraria, et opposito secundum affirmationem et negationem. Si contraria intelligentur: tune id quod conjungit Deo per visionem, lumen est intrinsecus gratiae et gloriae: et id quod separationem facit, tenebrae sunt interiores quae presentiam luminis aeterni non sustinert.

Dicit enim Gregorius super illud Job, 6: "Affixit inter eos etiam Satan, quod tenebrosae praesens est lumini, sicut caecus soli: sed lumen non potest esse praescens tenebris, sicut nec sol caeco. Et sic verum
est quod dicit Augustinus, quod sicut scilicet in conjunctione est maxima delectatio, sic in separatione maxima tristitia. Si autem intelligatur oppositum per affirmationem et negationem: tunc dicunt, quod non est verum. Et dant instantiam: quia si aliquis delectatur in uno tamquam in convenienti secundum naturam, in contrario illius contrariam patitur tristitiam, sicut delectationi quae est in potu, contrariatur tristitia quae est in siti. Sed delectationi quae est in theorematibus, nihil est contrarium, sicut quod aliquis contemplatione considerat, quod diamater est asimenter costae, non habet contrarium, sed habet oppositum, scilicet non considerare. Et ideo non sequitur, si maxima delectatio est in uno, quod ut dicit Philosophus in X Ethicorum, secundum proprium et connaturalen habitum est operatio perfecta, in qua, ut dicit Michael Ephesius, tota natura refloret et diffunditur, quod maxima tristitia sit in opposito negative, hoc est, in talis theorematis non consideratione: quia forte non considerans, rusticus est et indispositus: et ideo insuscipientibus talis considerationis: et ideo non considerans nihil tristatur.

Alii quidam antiquorum probabilis responderunt, dicentes quod licet in contemplatione sit maxima delectatio, tamen in carentia talis visionis in parvis non est maxima tristitia. Et hoc ideo, quia conscientia mitigat eis tristitiam in hoc, quod dicit ideo, quod non ex culpa propria, sed ex corruptione naturae propter culpam alienam in talem penam inciderunt potius quam meruerunt. Isti ideo dicunt, quod ex misericordia Dei mitigatam habent penam carentiae visionis Dei. Et dant simile de sole: mult enim non vident solem in rota, qui tamen lumine solis vident alia, et illi non in toto privantur visione solis. Ita dicunt esse in parvis non baptizatis, quod licet Dei faciem non videant praesenter, tamen quia multa mala naturali ratione et intellectu vident, quae videre non possunt nisi in lumine primum veritatis, non omnino privantur visione luminis aeterni. Et hoc pium est credere, sed probari non potest.

Ad id quod de poena aeterna quaritur, dicendum quod justitia taxat poenam contra culpam in genere, ut peccato magno magna poena debeatur, et minori minor: et haec est justitiae quae est secundum exigentiam meritorum. Sed, sicut dictum est, primus gradus justitiae, decentia est bonitatis divinae, de qua dicit Anselmus in Prosologio: « Si parcis peccatoribus, justum est: quamvis enim hoc non debeatur eis, tamen tuam condicet bonitatem ». Et haec justitia semper punit citra condignum. Quamvis enim de potentia absoluta et de justitia sive rectitudine potentiae absolutae, positum punire ultra condignum, et de justitia quae est secundum exigentiam meritorum, punire possit ad condignum: tamen de decentia suae bonitatis et de superabundantia pietatis est citra condignum punire, ne penis saturari videatur. Sapientiae, 1, 13. Nec letatur in perdizione vivorum.

Per hoc etiam patet solutio ad sequentem quod obiectum de Matthaeo.

Eadem solutio est ad id quod obiectur de verbo Isaiae, xxvii, 8.

Ad Aliud de Apocalypse dicendum, quod non intelligitur duplicita recipere tamquam duas poenas, vel duplices poenas pro uno peccato recipiunt: sed duplicita dicuntur, quia recipit in corpore et in anima. Non enim consurget duplex tribulatio, ut dictur, Nahum, 1, 9, vel ut Septuaginta transplantatur, « Non punit Deus bis in idipsum: » hoc enim esset severitas.

Ad Aliud dicendum, quod sancti ratios assignaverunt, quare temporale potatum punit poena aeterna, Augustinus assignat hanc, quod justum est, quod

1 S. ANSELMUS, In Prosologio, cap. 10.
peccatum mortale puniatur poena æterna dupliciter, scilicet quia licet peccatum in actu sit transitorium, tamen in effectu est æternum: vellet enim qui mortaliter peccat et sic moritur, in peccato delectari in æternum. Et haec sunt verba Augustini: « Non circumstantia fecit ut peccatum æternaliter puniatur, sed circumstantia illius in quem peccatur: qui cum sit æternus, et implenitus mandata æterna bona promittat, transgressoribus vero comminetur poenas æternas, eo ipso dignum et bonum et justum est, ut qui in suo æterno æternum judicem offendeant, in ejus æterno æternaliter crucientur. » Et hoc etiam dicit Gregorius sic: « Qui in peccato moritur, in infinitum peccasset si in infinitum vixisset. » Et hoc etiam patet per hoc, quod ante mortem voluntatem a peccato non retraxit. Alia etiam ratio est quam ponit Augustinus in libro de Civitate Dei, sic dicens: « Dignus est malo æterno, qui in se permet bonum quod posset esse æternum. » Et ad hoc quidam ponunt rationem, quod qui furatur cappam vel aliam rem temporalem, meretur poenam temporalem: ergo qui permet bonum æternum, non satis punitur poena temporalis: bonum enim æternum in infinitum melius est quam bonum temporale: sed juste punitur poena æterna: anima enim non moritur: et ideo bonum animæ potest durare in æternum, quod peccando perimit peccator. Hujus etiam ratio assignata est a Sanctis: quia multum peccat qui peccat in hominem, plus qui peccat in principem, et plebuitur aeriori poena, ut dicit Aristoteles in V Ethicorum. et adhuc plus qui peccat in regem, et in infinitum plus qui peccat in Deum. Et ideo licet peccatum actu sit finitum, intensione tamen aversionis a bono infinito efficitur infinitum secundum reatum: et ideo plecti debet poena infinita, quæ cum infinita esse non possit intentione acerbitatis, relinquitur, quod infinita sit duratione æternitatis.

Et quamvis istæ sint rationes Sanctorum et bonæ, tamen probabilius posset duci, quod ex peccato non est, quod poena sit æterna: nec Deus peccantibus comminatur poenas æternas, sed in peccato mortali decedentibus bene mors sequens facit poenam æternam, ut dicit Damascenus. Post mortem enim efficitur insusceptibilis gratia: et ideo peccatum irremissibile: propter quod semper manet poena quæ peccatum consequitur, sicut ignis insequitur propriam materiam. Hæc est etiam causa, quod peccatum veniale in eo qui decedit in mortali, punitur in æternum: quia licet in se veniale sit remissibile, tamen ex adjunctione ad mortalem efficitur irremissibile.

Ad quod obiectur de poena beati Job, dicendum quod duplex est poena, scilicet eruditiva, et vindicativa. Eruditiva est secundum justitiam generalem, et non secundum particularum, quæ est secundum exigentiam meritorum: et est major et minor, secundum quod valet ad eruditionem prudenter gubernantis et erudientis. Et talis poena fuit beati Job, quia probata est virtus ejus et exercitata, et exemplo ejus ad patientiam eruditii sunt multi. Jacobi, v, 10 et 11: Exemplum accipite, fratres, exitus mali, laboris et patientiae, Prophetas, qui locuti sunt in nomine Domini. Ecce beatificamus eos qui sustinuerunt. Sufferentiam Job audistis, et finem Domini vidistis. Unde licet poenam suam graviorum dicit esse quam meruit, non tamen dicit eam esse injustam: publica enim justitia justum est derelinquere unum, et ubijcere poenam etiam innocentem, ut alii videntes magis timeant et erudiantur, secundum quod in præhabitis in questione de providentia determinatum est. Hoc etiam procedit de fonte pietatis boni communis in multos, sicut dicimus, quod pater vo-

1 S. Augustinus, Lib. XXI de Civitate Dei, cap. 11.
2 S. Gregorius, Lib. XXXIV Moralium, cap. 16, et Lib. IV Dialogorum, cap. 44.
fuit punitus poena publica. Et ex hoc erudimur, quod Praelection non debet publica poena puniri, ne contemptibilis subditis efficiatur, ne, sicut dicit Augustinus in Regula, apud eos quos oportet esse subjectos, dum nimium servatur humilitas, regendi frangatur auctoritas.

MEMBRUM III.

De conformitate voluntatis nostrae ad voluntatem Dei.

DEinde ratione ejus quod dicit Magister in libro primo Sententiarum, distinct. XLVIII, cap. Scieendum quoque est, quod aliquando mala est voluntas hominis idem volentis quod Deus vult fieri, et aliquando bona est voluntas hominis alius volentis quam Deus.

Quaritur de conformitate voluntatis nostrae ad voluntatem divinam. Et quia non est hic magna vis sive magna difficultas, sub uno membro quæstionis non nemo totum quod de hoc quæri consuevit.

1. Primo ergo videtur, quod non possit esse conformitas. Infinitum enim distantium non potest esse assimilatio; omnis conformitas per assimilationem est: ergo infinitum distantium non est conformitas. Dei voluntas et hominis infiniente distant. Ergo voluntatis hominis ad voluntatem Dei nulla potest esse conformitas. MAJOR patet de se. MIXON probatur, Isa. LV, 9: Sicut exaltantur caeli a terra, sic exaltate sunt viae meae a viis vestris, et cogitationes meæ a cogitationibus vestris.

2. Idem probatur per Glossam super illud Psalmi xxxii, 1: Exsultate, justi, in Domino, quæ sic dicit: «Quantum distant Deus et homo, tantum distant voluntas Dei et voluntas hominis.»
IN I P. SUM. THEOL. TRACT. XX, QÜÆST. 80.

contra. In contrarium est,

1. Quod dicit Glossa super illud Psalmi c, 3 et 4: Non adhæsit mihi cor prævum, ubi dicit Glossa: « Voluntas Dei semper recta est, cui debemus conformari ut simus recti. »

2. Adhuc, Cantic. i, 3: Recti diligent te, Glossa Ambrosii: « Recti sunt, qui voluntatem suam conformant voluntati divinae. »

null. 1. U̇lterius queritur, In quo sit ista conformatio hominum et Dei?

Aut enim est in eo quod homo vult quod Deus vult, aut in hoc quod scit Deum velle.

Non primo modo: dicit enim Magister in libro primo Sententiarum, distinct. XLVIII, cap. Tandum enim interest inter voluntatem Dei et voluntatem hominis, ut in quibusdam aliud congruat Deo velle, et aliud homini. Et induct Augustinum in Enchiridion sic dicentem:

« Aliquando bona voluntate homo vult « aliquid quod Deus non vult, bona « multo amplius, multoque certius vo- « luntate. »


Adhuc, Si ego pecco, scio Deum velle quod subtrahat mihi gratiam: ergo se- cundum hoc ego debere velle, quod Deus subtraheret mihi gratiam: quod valde absurdum est: hoc enim non congruit mihi velle, quod Deus subtrahat mihi gratiam. Dicit autem Augustinus in Enchiridion, quod « non debo velle quod non congruit mihi velle. »

U̇lterius queritur, Si teneamur conformare voluntatem nostram voluntati divinae?

Et videtur, quod non.

1. Nemo tenetur ad impossibile: non autem potest esse perfecta conformitas inter voluntatem nostram et voluntatem Dei: ergo videtur, quod non teneamur ad illam.

2. Adhuc, Obstinati damnati in peccato mortali existentes, continue deformem habent voluntatem ad voluntatem divinam: ergo continue peccarent secundum hoc, quod grave est dicere.

In contrarium est,

1. Quod est inductum in Glossa super illud Psalmi xxxi, 1: Exsultate, justi, quæ dicit: « Voluntas Dei semper recta est, cui debemus conformari ut simus recti. »

2. Adhuc, Constat, quod tenemur ad charitatem per quam efficieris amici Dei. Sed amicorum est, ut dicit Tullius in libro de Amicitia, idem velle et idem nolle. Ergo tenemur ad idem velle et ad idem nolle cum Deo: et hoc est conformitas voluntatem: ergo ad conformitatem voluntatis nostræ et ad conformitatem voluntatis divinae tenemur.

3. Adhuc, Super illud Psalmi c 3 et 4: Non adhæsit mihi cor prævum, Glossa, id est, cor tortum, quod habet qui non vult omnia quæ Deus vult: sed etsi timet ut infirmus, quod præsignavit ti- mens Jesus cum dixit: Transeat a me ca- lix iste: tamen subdit se Deo dicens, Ver- rum tamen non sicut ego volo, sed sicut tu.

U̇lterius queritur, Si tenemur velle quidquid scimus Deum velle?

3 Matth. xxvi, 39.
Et videtur, quod non.
1. Est enim instantia de beata Virgine, quæ sciebat Deum velle Christum pati, et tamen nolabant Christum pati.

Et iterum instantia de Apostolis, qui per revelationem Dei sciebant Christum pati, et tamen ex compassione nolabant. 

Lucæ, xxv, 23 et 26, ubi dixit Christus: O stulti, et tardi corde ad credendum in omnibus quæ locuti sunt Prophetae. Nonnoportuit pati Christum?

Similiter est instantia in Jeremia, qui nolabant Jerusalem destruir, ut patet in Threnis, ubi plangit excidium Jerusalem, et tamen sciebat Deum velle destruir.

Et adhuc instantia in Christo, Luc. xix, 41, ubi dicitur: Videns Dominus civitatem flevit super illam. Ergo Christus nolavit civitatem destruir.


Est item instantia Apostoli, ad Philip. 1, 23, ubi dicitur: Desiderium habens dissolvit, et esse cum Christo: et tamen sciebat, quod Deus volabant eum non dissolvit, sed permanere in carne.

Juxta hoc ulterius quæritur ratione ejus quod dicit Magister in libro primo Sententiarum, distinct. XLVIII, cap. Ex quo solvitur quæstio qua quæri solet, Utrum viris Sanctis placere debuerit, quod Christus pateretur et occideretur?

Ratione enim hujus quaeritur. Utrum meritorium fuerit sanctis, quod nolabant quod sciebant Deum velle?

Et videtur, quod non: quia nolle quod scimus Deum velle, est velle contrarium ejus quod scimus Deum velle, vel oppositum: et non potest esse ex charitate: quia charitas amicitiae est idem velle et idem nolle: sed omne meritum est ex charitaten. ergo in hoc non noluerunt Sancti.

In contrarium est,


2. Adhuc, Augustinus in Enchiridion: « Bone apparebant voluntates piorum fideli, qui nolabant Apostolum Paulum Jerusalem pergere ne ibi pateretur mala quæ Agabus prophetæ prædictar: et tamen hoc illum Dei pati volabant pro annuntianda fide Christi, exercens martyrem Christi. »

Solutio. Ad primo quæsitum dicendum, quod si considerantur voluntas divina et voluntas hominis secundum essentiam, non potest esse conformitas: quia sic distant in infinitum. Si autem considerantur secundum proportionem ad aliquod quod sit vel causa efficiens volendi, vel forma volendi, vel materia ut volitum circa quod sunt voluntas Dei et hominis, vel finis voluntatum: tunc non distant in infinitum: quia proportionantur ad unum, et in illo possunt conformari et conformantur.

De distantia ergo essentia intelligitur duobus prima quæ de Isaia et de Glossa super Psalmum XXXII, 1, adducta sunt.

Sed de proportione ad unum in quod conformari possunt, procedunt ea quæ adducta sunt in contrarium: homo enim potest velle quod Deus vult, ut Deus vult, hoc est, ex charitate, et ad quod Deus vult, quia ad gloriam Dei, ad quam Deus vult omne quod vult: et potest velle quod Deus vult eum velle, et sic potest conformare voluntatem suam voluntati divinae.

2 Cf. Act. xx, 10 et seq.
3 S. Augustinus, In Enchiridion, cap. 101.
1. An in quod ulterior quaeritur, in quo sit conformitas ista?

Dicendum, quod est conformitas simplex, et conformitas secundum quid. Conformitas simplex ad voluntatem beneplaciti et non ad voluntatem signi, consistit in hoc, quod voluntas hominis voluntat Dei conformetur secundum omnes quatuor causas, efficientem scilicet, quod velit hoc quod vult Deus eum velle: voluntas enim Dei efficiens causa est volendi nobis quidquid volumus in bonis. Secundum causam materialem quae est volitum, ut velit hoc quod Deus vult, et scit Deum omnino velle. Secundum causam formalem sive formam, ut ex eadem charitate velit quidquid vult ex qua Deus vult quod vult. Secundum causam finalem, sive secundum finem, ut ad gloriam Dei velit omne quod vult, sicut ad gloriam suam Deum vult quidquid vult. Et secundum has quatuor causas, conformitas perfecta est et plena. Sufficiens tamen ad meri
tum est conformitas secundum tres causas, efficientem scilicet, formalem, et finalem. Conformitas autem in materia sive in volito, non est conformitas nisi secundum quid et imperfecta, quam etiam mali possunt habere.


Et per hoc patet solutio in quo consistit conformitas. Et concedendum est, sicut probant objectiones, quod non consistit in hoc quod velimus quod Deus vult, vel velimus quod scimus eum velle, nisi secundum quid et non simpliciter.

Et sic patet solutio: quia sic procedunt objectiones.

2. Ad in quod quaeritur ulterior. Si te

neamur conformare voluntatem nostram voluntati divinae?

Dicendum, quod tenemur conformatione sufficientia ad minus.

Ad objectum dicendum, quod patet per distinctionem inductam, quod hoc non est impossible, sed valde facile: proportione enim ad unum in uno quod proportione est, in utroque junguntur voluntas Dei et hominis, et in illo conformantur.

An in quod objectur de damnatis, et obstinatis, et in peccato mortali existentibus, satis bene responderunt antiqui, dicentes quod praecepta affirmativa obligant semper, sed non ad semper: unde praecepta charitatis non obligant ad actualiter diligendum, nisi quando cogito de Deo, quod bonus est, et simpliciter, et mihi: tunc enim omittere actum inclinationis esset contra praecepti impositionem, quod ad tunc diligendum obligat.

Similiter non teneor conformare voluntatem meam voluntati divinae actualiter, nisi quando cogito, quod non nisi recta est voluntas Dei, et quod est indeflexibilis regula voluntatis meae. Et ideo non sequitur, quod damnatus, vel obstinatus, vel in peccato mortali existens continue omissit omissione damnabilis, quia non conformat. Sic ut non sequitur, quod monachus qui tenetur surger ad Matutinas, et non surgit, qualibet hora ante Matutinas, quando non surgit, omissit: sed peccat omittendo si non surgit quando surgendum est: tenetur enim ad tunc surgendum.

Antiqui tamen aliter responderunt ad hoc, dicentes quod ille qui non potest conformare voluntatem, aut dedit causam per culpam impotentiae, et sic non excusatur, sed dupliciter vituperabilis est, scilicet quia non conformavit, et quia causam dedit, quod non conformare potuit: aliter enim ex suo malo reportaret lucrum: absolveretur enim ab obligatione praecepti. Si autem est impotentia ex defectu naturae, sicut in mo-
rionibus: tunc dicunt, quod non obligatur praecepto conformationis. Prima solutio probabilior est, licet secunda bona sit.

Ad object. 1. PRIMUM quod objectitur in contrarium ex Glossa, procedit.

Ad object. 2. AD ID quod objectitur de Tullio, quod «amicorum est idem velle, et nolle,» dicendum quod intelligent hoc non secundum materiam tantum, sed secundum efficientem formam et finem, ut dictum est.

Ad object. 3. AD ALIUD quod in Glossa super Psalmum c. 3 et 4, adductur, dicendum quod intelligent de voluntate beneplaciti, qua invicta est et cassari non potest. In illa enim quando scimus eam, etiam in volito deberemus conformari. Quamvis enim voluntate naturae possimus velle quae congruunt nobis velle, ut dicit Augustinus in Enchiridion, tamen voluntate rationis, quae dictat quod Deo semper obediendum est, debemus velle quod Deus vult. Et has duas voluntates innuit Christus, Matth. xxvi, 39, quando dixit: Veruntamen non sicut ego volo, voluntate scilicet naturae, sed sicut tu vis, fiat, voluntate scilicet beneplaciti.

Ad quest. 2. AD ID quod ulterior quaeritur, Utrum teneamur velle quidquid scimus Deum velle?

Dicendum quod non, secundum Augustinum. Tamen quidam distinquent dicentes, quod est voluntas rationis, et est voluntas sensualitatis. Dicunt ergo, quod voluntate rationis debemus velle quidquid scimus Deum velle. Voluntate autem sensualitatis possimus velle contrarium vel oppositum ejus quod scimus Deum velle, quando ex pietate non convenit nobis idem velle. Sicut dicit Augustinus in Enchiridion, et ponitur a Magistro in libro I Sententiarum, distinct. XLVIII, cap. Tantum enim interest. Et haec sunt verba ejus: «Multum interest quid velle homini, quid velle Deo con-

et: et ad quem finem suam quis-que referat voluntatem, ut approbetur vel improbetur. Potest enim velle bonum quod non congruit ei velle: et potest bonum velle quod congruit, sed non refert ad finem rectum, et ideo non est bona voluntas 1. Dicunt ergo, quod beata Virgo voluptate sensualitatis voluit Christum non mori. Et similiter Jeremias tali voluit voluntate Jerusalem non subverti. Et hanc etiam Dominus ostendit in se quando dixit Dominus, Matth. xxvi, 38: Tristi est anima mea usque ad mortem.

Et si objectitur istic, quod secundum hoc beata Virgo et Sancti non meruerunt tali voluntate, qua voluerunt oppositum ejus quod sciverunt Deum velle: quia in sensualitate non est meritum.

Dicunt, quod falsum est: eo quod sensualitas in homine ordinabilis est a ratione. Unde motus qui sensualitatis est ut potentiae, rationis est ut ordinantis: et hoc modo potest esse meritorius. Et hoc satis bene dictum est.

Alii dicit, quod est ratio ut ratio, et ratio ut natura. Ratio ut ratio est, quae de volito et volendo deliberat, et ratione qua quis velle aliquid debeat, et quo fine. Et dicit, quod hac ratione voluntate qua de ipsa oritur (omnis enim voluntas, ut dicit Aristoteles in II Toporum, in ratione est) tenemur velle quidquid scimus Deum velle: haec enim ratio deliberat conferendo, quod voluntas divina regulata est nostrae voluntatis: regulatum autem debet sequi regulam, et non e converso. Ratio autem ut natura est, quae (sicut dicit) recurva est in seipsum, et vult ea quae convenient naturali pietati: unde aliquando potest velle et meritoriae quae scit Deum non velle: eo quod congruit homini velle bonum eorum ad quos inclinatur naturali pietate. Et hoc redit in idem cum primo.

Dicunt etiam, quod beata Virgo hoc

1 Cf. I Sententiarum, Dist. XLVIII, cap. A in fine.
modo voluit Christum non mori, et Jeremias Jerusalem non subverti. Ad hoc autem quod Christus flevit super Jerusalem, Luc. xix, 41, dicunt, quod ex voluntate quae oritur ex ratione ut ratio est, flevit culpam et non peñam, nisi hoc modo quo culpa ordinatur ad peñam ut ad meritem.


Ad alio dicendum, quod illa duo argumenta procedunt de volito tantum. Et sicut jam habitum est, in volito accepto non tenemur conformari voluntati divinæ: quia possimus oppositum velle et meritiorie: et hoc congruit nobis velle, et Deus vult hoc nos velle.

Ad 10 quod ulterior quæritur, Si me— Ad quart. 4—ritorie placuerit Sanctis, quod Christus pateretur?

Secundum Augustinum dicendum, quod passio Christi duplicem habet comparationem, scilicet ad actionem Judæ et Judæorum, qua passio illa inferebatur: et sic Deo Patri displicuit et Sanctis, nec umquam allicui bono placere potuit. Potest etiam considerari prout stat sub ordine dispositionis et voluntatis divinæ ad finem redemptionis humanæ: et sic Deo Patri placuit et Filio et Spiritui sancto, et ab omnibus Sanctis desiderata est et fuit. Isa. xii, 10: Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semem longeve, et voluntas Domini in manu ejus dirigetur. Et in eodem capitulo paulo ante, v. 7: Oblatus est quia ipse
D. ALB. MAG. ORD. PRÆD.

voluit. Et iterum parum ante, 3. 4: Vere languores nostros ipse tulit, et do-
lores nostros ipse portavit. Hoc est enim quod Deus vult nos velle: quia si pieta-
tis visceribus affluere tenemur in conjunctos, multo magis in nosipsos. Et hoc
est quod antiqui dixerunt de Deo Patre in versu:

Actio displicuit, passio grata fuit.

Ad object. 1. Ad duo prima quae objiciuntur in con-
trarium, jam patet solutio. Jam enim
dictum est, quod Christus flect super ci-
vitatem, potius flevit peccatum quam
penam. Et si flevit penam, ad hoc flevit,
uit ostenderet in humanitate pieta-
tatis affectum. Et quod dicitur de beata
Virgine, jam prius solutum est.

Ad object. 2. Ad dictum Augustini dicendum, quod
etdem modo sentiendum est de passione
Pauli, et de passione omnium Sancto-
rum. Ille enim possunt considerari prout
inferuntur actionibus tyrannorum et tor-
torum, quarentium in Sanctis exsting-
guere fidem: et sic placere esset impium
et crudele. Possunt etiam considerari
prout sunt per constantiam passionis te-
stimonia, fidei: Græco enim μετέπνευ
tine sonat testis: et sic volitæ sunt et
placentes Sanctis. Et hoc est secundum
verba Augustini. Unde in sermone de
Martyribus dicitur: « Qui de martyrum
morte lætatur, non dubitab martyres
regnare cum Christo post mortem. » Et
hoc dicit Maximus in sermone de mar-
tyro Petri et Pauli.

Antiqui tamen dixerunt, quod pre-
entes martyro Sanctorum ex pietate
poterant velle non pati Sanctos: posteri
autem quibus praeterita fuit passio, debe-
bant gaudere: quia fides invicta et pro-
bata stetit in eis.

Ex hoc iterum solvitur quod quaeritur
a quibusdam, Si debemus velle penas
damnatorum in inferno?

Duplicatei enim considerantur penæ,
scilicet prout sunt affligentes et malum
naturæ bonæ quæ est in dannatis. Dicit
enim Augustinus, quod penæ ideo dicitur
mala, quia contraria est naturæ bonæ.
Et sic crudele esset penas velle: quia
sic non congruit homini velle penas ali-
cujus. Possunt etiam considerari prout
per justitiam sunt ordo culpæ, et sic de
pulchritudine justitiae: et sic debemus
eas velle. Psal. lvii, 11: Laetabitur ju-
stus cum viderit vindictam. Isaæ., lxvi,
24: Et egredientur, et videbunt cadæ-
vera viorum, qui prævaricati sunt in
me: vermis eorum non morietur, et
ignis eorum non extinguetur: et erunt
usque ad satietatem visionis omni carnii.
Glossa: Hoc est, lectorum qui satiantur
et delectantur in penis eorum in quibus
vident, quod perfecta est voluntas Dei,
qui de ipsis noluerunt facere voluntatem
Dei. Unde Ambrosius dicit, quod « sicut
gemma carbunculi in auro, ita sedet Ju-
das in inferno. »
INDEX TRACTATUUM,

QUÆSTIONUM, MEMBRORUM, ETC.

IN PRIMAM PARTEM SUMMÆ THEOLOGIÆ.

Prologus.

TRACTATUS I.

DE SCIENTIA THEOLOGIÆ.

QUÆSTIO I. An theologia sit scientia?

QUÆSTIO II. Quid sit theologia secundum definitionem?

QUÆSTIO III. De quo sit theologia ut de subjecto?

MEMBRUM I. De subjecto theologiae secundum quator positiones assignatae?

II. Utrum theologia sit scientia una vel plures? et, Qua unitate sit una, si una est?

III. Utrum theologia sit scientia practica vel theorica?

IV. Utrum theologia sit scientia universalis vel particularis?

QUÆSTIO IV. Utrum theologia sit scientia ab aliis scientiis separata?

QUÆSTIO V. Quis sit modus proprius theologiae?

MEMBRUM I. Utrum theologia habeat modum scientiae vel artis?

II. Utrum theologia certiora modum habeat aliis scientiis?

III. Utrum theologia habeat modum argumentationis?

IV. De quatuor modis expositionis sacrae Scripturae qui a Sanctis assignantur.

QUÆSTIO VI. Ad quid sit theologia tamquam ad causam finalem?
TRACTATUS II.

DE FRUI, ET UTI, ET UTENTIBUS ET FRUENTIBUS.

QUÆSTIO VII. De frui.

Membrum I. Quid sit frui genere, utrum scilicet actio, vel passio?
II. Quid sit in specie frui?

QUÆSTIO INCIDENS. Qua virtute fruitur qui fruitur, et qua potentia animæ?

Membrum III. Quid sit frui definitione?

QUÆSTIO VIII. De uti.

Membrum I. Quid sit uti genere, specie, et definitione?
II. Cujus potestas animæ sit uti, et cujus habitus virtutis?
III. Ad quid sit uti?

QUÆSTIO IX. Utrum solo Deo fruendum sit?

QUÆSTIO X. Utrum una fruizione fruamur Patre et Filio et Spiritu sancto?

QUÆSTIO XI. Utrum omnibus quæ sunt in mundo utendum sit?

QUÆSTIO XII. De rebus fruentibus et utentibus.

Membrum I. Utrum homines et Angelii sint res fruientes et utentes tamquam inter res utibiles et fruibles?
II. Utrum homo vel Angelus utens sit in patria?

TRACTATUS III.

DE COGNOSCIBILITATE, NOMINABILITATE, ET DEMONSTRABILITATE DEI.

QUÆSTIO XIII. De cognoscibilitate Dei ex parte cognoscibilis.

Membrum I. Utrum Deus sit cognoscibilis per essentiam?
INDEX TRACTATUM, ETC.

MEMBRUM II. Utrum Deus secundum immensitatem suam sit cognoscibilis?

III. Utrum Deus cognoscibilis sit secundum quod est unus Deus in tribus personis?

IV. Quid sit cognoscere facie ad faciem?

V. Quid est cognoscere per speciem?

VI. Quid sit cognoscere Deum in præsentia, secundum quod in omni creatura dicitur esse essentialiter, præsentialiter, et potentialiter?

QUÆSTIO XIV. De cognoscibilitate Dei ex parte cognoscentis.

MEMBRUM I. An Deus sit cognoscibilis ex solis naturalibus?

II. Utrum Deus cognoscibilis sit a malis, vel a bonis santum?

III. Utrum uno vel pluribus modis Deus sit ab homine cognoscibilis?

QUÆSTIO XV. De medio cognoscendi Deum.

MEMBRUM I. Utrum in cognoscento Deum sit vel esse possit medium naturaliter?

ARTICULUS 1. De medio quod est vestigium.

PARTICULA 1. An vestigium creatoris sit in creatura?

— 2. Quid sit vestigium? et, Penes quid vestigii assignationes diversificantur?

— 3. An vestigium sit in omni creatura?

SUBPARTICULA 1. Quid sit mens secundum quod inest imago.

— 2. De partibus imaginis, utrum scilicet memoria, intelligentia, et voluntas sint partes ejus?

— 3. Qualiter partes imaginis se habeant ad invicem, et ad essentialiam animæ?

QUÆSTÜM 1. Qualiter partes imaginis se habeant ad essentialiam animæ?

QUÆSTÜM 2. De comparatione partium imaginis ad invicem.

PARTICULA 2. In quo differt imago in actibus ab imagine quæ est in potentia?

MEMBRUM II. Quale et quid sit medium in cognitio naturali?

ARTICULUS 2. De medio quod est imago.

PARTICULA 1. De imagine secundum quod est in potentia.

MEMBRUM III. Quale vel quid sit medium in cognitio per gratiam?

ARTICULUS 1. Utrum fides sit medium ad cognoscendum Deum?

— 2. De comparatione cognitionis per gratiam ad comparationem cognitionis per naturam.

— 3. Utrum in omni cognitione Dei necessarium sit medium per gratiam?

QUÆSTIO XVI. Utrum Deus sit nominabilis vel significabilis sermone?
D. ALB. MAG. ORD. PRÆD.

QUÆSTIO XVII. Utrum demonstrabile sit Deum esse, vel sit per se notum?

QUÆSTIO XVIII. De cognoscibilitate Dei ex naturali ductu rationis.

Membrum. I. Quibus viis Philosphi naturali ductu rationis cognoverunt Deum esse?
II. Utrum cognoscentium Deum unus perfectius cognoscat alio per viam rationis?
III. Utrum aliquis cognoverit vel cognoscere possit Deum cognitione comprehensio?

TRACTATUS IV.

DE ESSENTIALITATE, SIMPLICITATE, ET INCOMMUTABILITATE DEI.

QUÆSTIO XIX. De essentialitate Dei.

Membrum. I. Utrum solus Deus vere et proprie sit?
II. Utrum Deus possit non esse, vel cogitari non esse?
III. Utrum alia in comparatione Dei sint per se vel per accidentes, hoc est, utrum accidat eis esse, vel per se conveniat.
IV. Utrum non posse cogitari non esse, sit Deo proprium, aut etiam possit aliis convenire?

QUÆSTIO XX. De simplicitate essentiae divinæ.

Membrum. I. Utrum Deus sit simplex?
II. Qualis sit simplicitas Dei?

QUÆSTIO INCIDENS. Utrum Deus sit forma vel materia omnium?

III. Quanta sit simplicitas Dei?
IV. Utrum Deo sit proprium esse in fine simplicitatis?
V. Utrum comparatione divinæ simplicitatis omnia alia sint composita?

QUÆSTIO XXI. De incommutabilitate Dei.

Membrum. I. Utrum divina essentia sive Deus sit incommutabilis?
II. Utrum motus vel mutatio aliqua conveniat Deo?
III. Utrum incommutabile esse proprium sit divinæ essentiae?
QUÆSTIO XXII. De nunc quod est substantia faciens æternitatem.  

Membrum I. Quid sit nunc æternitatis?  

Membrum II.  
Utrum idem nunc sit constitutum æternitatis et temporis?  

Articulus 1. Qualiter nunc æviterinitatis constituit æternitatem?  
— 2. Qualiter num temporis constituit tempus?  

Membrum I.  
De æternitate.  

Articulus 1. Quid sit æternitas?  

Particula 1. Quid sit æternitas nomine?  
— 2. De definitione æternitatis secundum Richardum.  

Particula 1. Quid sit æternum æternitatem mensuratum?  

Subparticula 1. Utrum æternitas comperetur ad æternum per essentiam vel per rationem mensura extrinsece adjacentis?  
— 2. Utrum aliquid aliquid possit esse mensura æternitati æqua, quod etiam mensurat esse divinum?  

Membrum II.  
De æviterinitate si ve ævo.  

Articulus 1. Quid sit ævum?  

Articulus 2. De duabus proprietatibus ævi.  

Particula 1. Utrum ævum totum secundum totum metiatur?  
— 2. Utrum ævum in omnibus æternis sit unum vel plura?

Membrum III.
De tempore secundum quod est de consideratione theologi.

Membrum IV.
De comparatione aeternitatis, aeternitatis et temporis ad invicem.

ARTICULUS 1. Quid est tempus secundum definitionem? 184
— 2. An tempus sit unum vel plura? 187

ARTICULUS 1. Utrum perpetuitas sit aliqua mensura præter aeternitatem, aeternitatem, et tempus? 190
— 2. Utrum mensuratum aeternitatem et aeternitatem, etiam mensuratum tempore? 192

TRACTATUS VI.

DE UNO, VERO, ET BONO.

QUÆSTIO XXIV. De uno.

Membrum I. De multiplicitate unius.
II. De intentione communi unius, secundum quam de primis intentionibus esse dicatur.
III. De oppositione unius ad multa.

QUÆSTIO XXV. De vero.

Membrum I. De modis quibus dicitur verum.
II. Quid sit verum secundum unumquodque eorum de quibus dicitur multipliciter?

Membrum III.
De tribus passionibus propriorum veritatis.

ARTICULUS 1. An veritas sit mutabilis vel immutabilis? 210
— 2. Utrum una sit veritas omnium rerum, vel plures? 213

ARTICULUS 3.
De aeternitate vel temporaeternitate veritatis.

PARTICULA 1. An omnis veritas sit æterna? 217
— 2. An omnia vera sint vera, prima æterna veritate? 221

ARTICULUS 4. De modis quibus falsum multiplicitatis dicitur.
— 2. In quo sit falsum sicut in causa, sed sic quod sit in re, vel in rei simulitudine? 222
— 3. De oppositione quae est inter verum et falsum. 224
— 4. An primæ veritatis sive primo vero opponatur alicuius falsum? 227
INDEX TRACTATUUM, ETC.

QUÆSTIO XXVI. De bono secundum se.

Articulus 1. De multiplicitate boni. Ei, Penes quid sumatur?

Particula 1. Utrum bonum cum non sit determinabile per communitatem generis unius, sit determinabile per intentionem cause unius vel plurium?

— 2. Quæ sit determinatio boni per intentionem communem?

— 3. Utrum bonum et pulchrum secundum intentionem communem sint idem vel diversa?

— 4. An notitia et amor boni, et existas ejusdem, et ælius, impressa sint omnibus per naturam, sicut videntur diceré Diosysius et lerotheus?

Membrum I.
De bono in communione boni.

Particula 1. An eadem bonitate omnia sint bona?

— 2. Si non omnia eadem bonitate sunt bona, in quibus consistat bonitas nature?

— 3. Utrum bonitas naturæ possit auferri a naturaliter existentibus, vel intendi vel remitti in eis?

— 4. Utrum aliquid possit intelligi bonum, non intellect. prima bonitate?

Articulus 3. De singulis differentiis bonorum.

Membrum II.
De bono determinato sive de summum bono.

Articulus 1. Quid sit summum bonum? et, An summum dictatus per intentionem bonitatis, vel per differentiam hoc commune quod habet bonum contrahentem?

— 2. Quid sit actus proprius summæ boni?

— 3. Utrum malum possit esse a summo bono per aliquem modum?

QUÆSTIO XXVII. De oppositione mali ad bonum.

Membrum I.

Utrum universaliter omnibono opponatur malum?

Articulus 1. Utrum omni bono opponatur malum?

— 2. Quo genere oppositionis opponitur malum bono?

III. Utrum malum sit corruptio boni universaliter?

IV. Si malum est corruptio boni, quomodo corruptum illud, et quod sit bonum illud?

V. Utrum malum in omnibus corporalibus et spiritualibus sit per unam rationem, vel diversas?

Membrum II.

QUÆSTIO XXVIII. De comparatione istorum trium ad invicem, et ad ens, utrum siclicet ens, unum, verum, et bonum convertantur?
D. ALB. MAG. ORD. PRÆD.

QUÆSTIO XXIX. Secundum quam intentionem unumquodque ipsorum, scilicet ens, verum, et bonum, de Deo dicatur?

MEMBRUM I. De unitate divina.

Articulus 1. Utrum Deus sit unus, vel plures dii?

Membrum II. Utrum possint esse plura summe bona: vel plura quorum unum sit summe bonum, et alterum summe malum, sicut Manichæi dicunt?

TRACTATUS VII.

DE DISTINCTIONE PERSONARUM IN DIVINIS SECUNDUM GENERATIONEM FILII, ET PROCESSIONEM SPIRITUS SANCTI.

QUÆSTIO XXX. De generatione Filii.

Membrum I. Utrum in divinis sit generatio?

II. Qualis sit generatio in divinis?

Membrum III. Cujus sit generare et generari, utrum essentiae, vel personae, vel utriusque.

Articulus 1. An divinæ essentiae sit generare, vel generari?

II. Cujus personæ sit generare, utrum scilicet Patris, et qualiter?

Membrum IV. Utrum uni vel pluribus personis in divinis conveniat generare? et, Utrum semper, vel aliquando?

QUÆSTIO XXXI. De processione æterna Spiritus sancti.

Membrum I. Utrum Spiritus sanctus procedat a Patre et Filio?

II. Qualiter Spiritus sanctus proceda a Patre et Filio?

III. A quo procedat Spiritus sanctus, sive a quibus, utrum simul procedat a Patre et Filio?

IV. Cujus sit procedere?

QUÆSTIO XXXII. De processione temporalis Spiritus sancti.

Membrum I. Quid sit procedere temporaliter?
INDEX TRACTATUUM, ETC. 909

Membrum II.

Quid sit mittere et mitti?

Articulus 1. Quid sit missio, et cui conveniat mittere, et cui mitti et dari, utrum scilicet Patri?

— 2. De modo missionis Filii et Spiritus sancti. 345

Membrum III. Quid sit dare et dari Spiritum sanctum? et, Quomodo dare et dari se habeat ad mittere et mitti et procedere? 347

QUÆSTIO XXXIII. De temporali missione Filii. 348

TRACTATUS VIII.

DE NOMINIBUS PERSONALIBUS QUÆ SECUNDUM RATIONES PROCESSIONUM ÄTERNALIUM ET TEMPORALIUM PERSONIS CONVENIUNT.

QUÆSTIO XXXIV. De nomine Patris. 351

Membrum I. Utrum Pater est Pater, quia genuit: vel genuit, quia est Pater.

II. De hujus nominis, pater, suppositione vel significatione, quando in locutione ponitur in prædicato vel subjecto, utrum scilicet significet substantiam vel ad aliquid?

QUÆSTIO XXXV. De nominibus Filii. 359

Membrum I. Quid sit in divinis esse Filium?

II. Secundum quam rationem hoc nomen, imago, conveniat Filio?

Articulus 1. De multiplicitate verbi.

— 2. De ratione verbi secundum quod dicitur in divinis.

Membrum III. De hoc nomine, verbum.

— 3. Utrum verbum sit essentiale vel notionale in divinis?

— 4. Utrum verbum sit unum vel plura in divinis?

— 5. Utrum verbum in divinis referatur ad dicentem tantum, vel etiam ad creaturas?

QUÆSTIO XXXVI. De nominibus Spiritus sancti quæ ex modo sua processionis conveniunt ei. 374

Membrum I. Utrum Spiritus sanctus sit proprium nomen Spiritus Sancti in Trinitate personæ?

II. De hoc nomine, dominum, qualiter scilicet Spiritus sanctus donum dicatur?

III. Utrum Spiritus sanctus sit charitas et amor, quo nos invicem et Deum diligimus?
TRACTATUS IX.

DE RELATIONIBUS ET NOTIONIBUS QUIBUS PERSONÆ DISTINGUUNTUR AB INVICEM.

QUÆSTIO XXXVII. An in divinis sit relatio?

QUÆSTIO XXXVIII. Quæ et quot relationes sint in divinis?

QUÆSTIO XXXIX. De nominibus distinctivis quæ distinctionem relationis significant.

   Membrum I. Quæ et quot sunt specie et numero relationes distinguentes personas in divinis?

   Membrum II. Articulus I. Quæ sint notiones, relationes, proprietates personæ, et proprietates personae?

   Particula 1. Quomodo notio, relatio, proprietas personae, et proprietas personalis distinguatur ab invicem?

   — 2. Quæ sit comparatio horum ad invicem?

   — 3. Quæ sit comparatio notionum sive proprietatum ad personam?

QUÆSTIO XL. De nominibus diversificativis inter personas differentias significantibus.

   Membrum I. An nomina diversitate notantia sicut alius, discretus, distinctus, etc., possint esse in Trinitate, propter distinctionem quam faciunt proprietates personae?

   Membrum II. De dictionibus exclusivis in prædicationibus divinis.

   Articulus I. Utrum possit dici, Solus Pater est Deus?

   — 2. De significatio nominum numeralmum cum dictionibus exclusivis.
INDEX TRACTATUUM, ETC.

QUÆSTIO XLI. De intentione principii et ordine naturæ in divinis. 426

MEMBRUM I. De intentione principii.

ARTICULUS I. Utrum principium æquivoce dicatur quando dicitur de Deo respectui creaturar et essentialiter, et quando dicitur respectu personæ et notionaliter?

— 2. Quid principium significet in divinis?

MEMBRUM II. De ordine naturæ in divinis.

ARTICULUS I. Utrum ordo sit in divinis?

— 2. An possibile sit personam esse in divinis quam sit sine ordine tali?

— 3. Utrum non intellectu ordine in divinis, adhuc possibile sit distinctionem personarum esse in divinis?

QUÆSTIO XLII. De numero qui est in divinis personis. 439

MEMBRUM I. Utrum numerus sit in personis divinis?

II. Quis vel qualis numerus sit in divinis personis?

III. Quantus sit numerus in divinis, utrum scilicet finitus, vel infinitus? Et, si finitus, in quo numero stat, ut in termino?

TRACTATUS X.

DE USIA, USIOSI, HYPOSTASI, ET PERSONA.

QUÆSTIO XLIII. De usiosi et de hypostasi. 449

MEMBRUM I. De usiosi, qualiter distinguatur in divinis?

MEMBRUM II. De hypostasi.

ARTICULUS I. Quid sit hypostasis secundum definitionem?

— 2. Qualiter hypostasis se habeat ad proprietatem distinctuendam?

QUÆSTIO XLIV. De hoc nomine, persona. 465

MEMBRUM I. De multiplicitate hujus nominis, persona.

II. De definitione hujus nominis, persona.

III. De suppositione personæ.

IV. De comparatione personæ ad essentiam.

QUÆSTIO XLV. De nominibus collective personas significantibus, sicut trinitas, et trinus. 478

MEMBRUM I. De hoc nomine, trinitas.

ARTICULUS I. Utrum hoc nomen, trinitas, significet substantiam vel relationem?

— 2. Secundum quam intentionem dicatur Trinitas de divinis?
QUÆSTIO XLVI. Utrum in Deo sit pluralitas personarum ?

TRACTATUS XI.

DE AÆQUALITATE PERSONARUM.

QUÆSTIO XLVII. De æqualitate personarum.

Membrum I. An sit æqualitas in divitis personis ? 494
II. In quo attendatur æqualitas divinarum personarum ? 496
III. An singulæ personæ singulis sint æquales, vel singulæ singulæ, et singulæ duabus, et singulæ tribus ? 498

TRACTATUS XII.

DE APPROPRIATIS.

QUÆSTIO XLVIII. De appropriatione secundum Hilarium. 503

Membrum I. Secundum quam rationem sit appropriatio in communi ? 505
II. De appropriatis secundum Hilarium in speciali. 505

QUÆSTIO XLIX. De appropriatione secundum Augustinum. 507

QUÆSTIO L. De appropriationibus divinis. 508

Membrum I. Qualiter potentia, sapientia, bonitas, appropriantur personis divinis ? 511

QUÆSTIO INCIDENS. Utrum Pater et Filius diligant se Spiritu sancto ? 515

Membrum II. Utrum Pater sit sapiens sapiens genita vel ingenita ? 520
INDEX TRACTATUUM, ETC.

MEMBRUM III. Utrum Filius sapiens sit sapientia genita vel ingenita? 522
IV. De verbo Apostoli, ad Romanes, x, 36 : Ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia. 525

TRACTATUS XIII.

DE NOMINIBUS QUÆ TEMPORALITER DEO CONVENIUNT.

QUÆSTIO LI. De hoc nomine, Deus. 526

QUÆSTIO LII. De hoc nomine, Dominus, utrum sit essentiale? 531

QUÆSTIO LIII. De hoc nomine, Creator. 539

MEMBRUM I. Quid significetur per hoc nomen, Creator?
II. De respectu creaturae ad Creatorem. Et, Quid sit creatio passiva? 545

QUÆSTIO LV. Secundum quam rationem nomen causæ conveniæ Deo? 551

QUÆSTIO LV. De tribus causis sigillatiæ, efficiente scilicet, formalii, et finali, qualiter Deo conveniunt? 534

MEMBRUM I. De causa efficiente, utrum Deus per se agat, vel per alium accidentes sibi adjunctum?
MEMBRUM II. De causa formali.

ARTICULUS 1. An Deus sit causa rerum formalis? 559
— 2. Si exemplaria sunt in mente divina, utrum sint sub unitate vel pluralitate?
— 3. Cujus idea sit causa, utrum scilicet factorum vel fiendorum tantum, vel etiam possibilium licet non quam sint, et utrum sit bonorum et malorum? 561

QUÆSTIO INCIDENTS. Utrum omnia in Deo sunt vita? 566

MEMBRUM III. Utrum sit una causa finalis omnium que Deus sit? 569
TRACTATUS XIV.

DE HIS QUÆ PER TRANSLATIONEM ET SIMILITUDINEM DE DEO DICUNTUR.

QUÆSTIO LVI. De translatione praedicamentorum, utrum alia praedicamenta a substantia et relatione proprie vel translative de Deo dicantur?

QUÆSTIO LVII. Utrum de Deo dicta dicant divinam essentiam?

QUÆSTIO LVIII. De translatione partium declinabilium in divinam praedicationem.

MEMBRUM I. De translatione nominis, pronominis, verbi, et participii in divinam praedicationem.

MEMBRUM II. De hoc nomine, Ego sum qui sum, utrum sit nomen essentiale vel personale?

QUÆSTIO LX. De translatione corporalium symbolicorum in divinam praedicationem.

MEMBRUM I. Qualiter haec in divinam praedicationem transferantur, cum dicitur Deus lapis, vel fortis, vel vixis, vel alicuius hujusmodi?

MEMBRUM II. Utrum nomina symbolica affirmativa vere praedicentur de Deo?

MEMBRUM III. De nominibus privativis, utrum praedicentur de Deo?

MEMBRUM IV. Utrum omnia nomina quocumque modo dicta de Deo, different nomine et ratione, vel nomine sole?

TRACTATUS XV.

DE SCIENTIA, PRÆSCIENTIA, ET DISPOSITIONE.

QUÆSTIO LX. De scientia Dei.

MEMBRUM I. Quid sit scientia Dei? e., Utrum pluribus nominibus appelletur?
INDEX TRACTATUM, ETC.

MEMBRUM II. Utrum Deus sciat per medium vel non?
   III. De quo sit scientia divina?

MEMBRUM IV.

Quomodo
scientia
divina se
habeat ad
scientem
et ad scibile?

Articulus 1. Quomodo scientia divina se habeat ad scientem?

   — 2. Quomodo scientia Dei se habeat ad scibile, utrum sit practica vel theoria?

QUÆSTIO LXI. De præscientia Dei.

MEMBRUM I. Utrum præscientia sit temporalis vel æterna?
   II. Utrum præscientia sit causa rerum?
   III. Utrum præscientia Dei sit causata a rebus?
   IV. Utrum præscientia Dei falli possit?
   V. Utrum præscientia divina inferat necessitatem?
   VI. Utrum præscientia Dei sit incommutabila?
   VII. Utrum præscientia Dei possit augeri vel minui?
   VIII. Quomodo præscientia Dei concordet cum libero arbitrio, utrum scilicet ea quæ sunt subjecta præscientiam, sint sub libero arbitrio?

QUÆSTIO LXII. Utrum dispositio sit in Deo?

TRAJECTATUS XVI.

DE PRÆDESTINATIONE, DILECTIONE, ET ELECTIONE, ET REPROBATIONE.

QUÆSTIO LXIII. De prædestinatione.

MEMBRUM I. Quid sit prædestination?
   II. Cujus sit prædestination?

MEMBRUM III.

Utrum prædestinatione sit causa ejuscaus est?

Articulus 1. Utrum prædestinatione habeat causam meritoriam ex parte nostra?

   — 2. Utrum prædestination sit causa necessaria sui effectus?

QUÆSTIO LXIV. Utrum dilectio qua Deus diligit creaturam, sit eadem cum dilectione qua Pater diligit Filium, et e converso?
QUÆSTIO INCIDENS. Utrum Christus plus dilexit Petrum quam Joannem?

QUÆSTIO LXV. De electione, utrum sit in Deo?

QUÆSTIO LXVI. De reprobatione.

Membrum
I. Quid sit reprobatio?
II. Quis sit effectus proprius reprobationis, utrum scilicet obduratio?

TRACTATUS XVII.

DE PROVIDENTIA, FATO, ET LIBRO VITÆ.

QUÆSTIO LXVII. De providentia.

Membrum
I. An sit providentia?
II. Quid sit providentia?
III. Cujus sit providentia?

Articulus
1. Utrum providentia sit causa?
2. Utrum providentia sit causa inducens necessitatem provisis?
3. Quis sit providentiae proprius effectus?
4. Utrum providentia sit causa causans per se tantum, vel per se et per alium, sive diversum, sive oppositum?
5. De modis providentiae.

QUÆSTIO LXVIII. De fato.

Membrum
I. Utrum fatum sit?
II. Quid sit fatum?
III. Cujus sit fatum?
IV. In quo differat fatum a fortuna et eupraxia?

QUÆSTIO LXIX. De libro vitae.

Membrum
I. De multiplicitate nominis libri vitae, secundum quam intentionem proprie accipiatur?
II. Quid sit liber vitae?
III. Cujus vel quorum sit liber vitae, utrum scilicet boni et mali scripti sint in libro vitae, vel boni tantum?
IV. Utrum aliquis deleri possit qui scriptus est in libro vitae?
INDEX TRACTATUM, ETC.

TRACTATUS XVIII.

DE MODIS QUIBUS DEUS DICTUR ESSE IN REBUS ET LOCIS,
ET MUTARE CREATURAM CORPORALEM PER LOCUM ET TEMPUS,
SPIRITUALEM VERO PER TEMPUS TANTUM.

QUÆSTIO LXX. De modis quibus Deus est in rebus.

I. Utrum Deus sit ubique, et in omni re?
II. Utrum idem sit esse ubique, et in omni re, et e converso?
III. Utrum idem sit Deum esse ubique, et in omni loco, et ubi-
cumque?
IV. De modis quibus Deus est in omni re, et si esse ubique et
in omni re sit proprium ei?

727

727
731
733
735

QUÆSTIO LXXI. De modo quo Deus est in Sanctis per gratiam.

743

QUÆSTIO LXXII. Utrum esse in rebus et esse ubique conveniat
Deo ab æterno, vel ex tempore?

748

QUÆSTIO LXXIII. Utrum Deus localiter sive circumscriptibilibiter
sit in rebus?

I. Quid sit esse in loco, vel locale, vel circumscriptibile?
II. Cui conveniat esse in loco?

750
756
758
761

ARTICULUS 1. Utrum Angelus impress locum.
— 2. Utrum Angelus simul possit esse in pluribus
locis?
— 3. Utrum Angelus in eodem tempore possit esse
ubique et in omni loco?

III. Secundum quam diversitatem conveniatur corporis esse in
loco et spiritui?
IV. Utrum spiritus creatus possit esse sine loco?

763
763

QUÆSTIO LXXIV. De motu creaturae spiritualis per tempus et
locum.

I. Quid sit moveri spiritualem creaturam per tempus?

764

764

ARTICULUS 1. Utrum Angelus de loco ad locum moveatur?
— 2. Utrum Angelus movetur per medium vel
non?
— 3. Utrum motus Angelis sit in tempore, vel in
instanti?
D. ALB. MAG ORD. PRÆD.

QUÆSTIO LXXV. De assumptione corporum Angelorum et motu eorumdem.

MEMBRUM

I. Utrum Angeli boni assumant corpora? 779
II. Ex quo elemento Angeli assumant corpora? 784
III. Qualiter Angelus assumat corpus, utrum scilicet sit in corpore assumpto ut perfectio in perfectibili, vel ut motor in mobili? 786
V. Ad quem usum Angeli assumant corpora? 789
V. Quid fiat de corporibus assumptis post ministerium epletum, utrum redempt in praesentem materiam? 791

TRACTATUS XIX.

DE POTENTIA DEI.

QUÆSTIO LXXVI. De multiplicitate hujus nominis. Potentia. 793

QUÆSTIO LXXVII. De conditionibus potentiae secundum quas perfecta in Deo dicitur esse potentia. 797

MEMBRUM

I. Utrum Deus dicitur omnipotens, quia universaliter omnia potest? 797

QUÆSTIO INCIDENS. Utrum omnipotentia conveniat tribus personis, vel tantum Patri? 803

MEMBRUM

II. De limitatione potentiae, utrum sit immensa aliquo modo? 809

MEMBRUM III.

De perfectione operis Dei secundum quam dicitur optimo: facere quid facit.

ARTICULUS I. Utrum Deus res meliores potuit facere quam fecit? 816
— 2. Utrum Deus posset facere universum melius quam fecit? et, Utrum melius potuit facere hominem qui aliquid universi est? 819
— 3. Utrum Deus illa quæ fecit, meliori modo potuit facere quam fecit? 820
— 4. Utrum Deus posset omne quod olim potuit, ita quod potentia ejus invariabilis sit? 822

QUÆSTIO LXXVIII. De possibili secundum quod ad potentiam Dei dependet. 828

MEMBRUM

I. De multiplicitate possibilitis, et de modis ejus. 828
II. Utrum per se et simpliciter impossible sit Deo possibile? 830
III. Utrum impossible per accidens sit Deo possibile? 835
INDEX TRACTATUUM, ETC. 919

TRACTATUS XX.

DE VOLUNTATE DEI.

QUÆSTIO LXXIX. De voluntate divina in communi. 838

MEMBRUM I.

1. Quid sit voluntas in Deo secundum rem?

   PARTICULA 1. Utrum divina voluntas sit causa omnium quæ sunt?
   841
   — 2. Utrum voluntas Dei sit causa omnium illorum quæ subsunt potentiali divinae?
   445
   — 3. Utrum voluntas divina sit causa propria vel communis, contingens vel necessaria, universalis vel particularis?
   846

MEMBRUM II.

De causali-
tate divi-
nae volun-
tatis.

ARTICULUS 1.

Utrum divina
voluntas sit
causa?

PARTICULA 1. Quid sit voluntas beneplaciti (?)
   849
   — 2. Qualiter voluntati beneplaciti conveniat non cassari?
   853

ARTICULUS 2.

Utrum vol-
untas bene-
placiti pos-
sit cassari?

QUÆSTIO LXXX. De signis divinæ voluntatis. 855

MEMBRUM I.

1. De signis divinae voluntatis in communi.

   PARTICULA 1. Utrum mala fiant voluntate Dei?
   870
   — 2. Utrum bonum sit mala fieri?
   876
   — 3. Utrum expediat mala fieri?
   879
   — 4. Utrum permissio sit signum voluntatis divinae (?)?
   884

MEMBRUM II.

De singulis
signis di-
vinæ vo-
luntatis
beneplaci-
tis in spe-
cialis.

ARTICULUS 3.

De signo vo-
luntatis
quod est
permissio.

ARTICULUS 4.

De signo vo-
luntatis
quod est
impleti
tiae opera-
tio.

PARTICULA 1. Utrum voluntas Dei semper efflu-
cax sit in omni opere suo?
   884
   — 2. Utrum in omni opere Dei sit misericordia et veritas?
   886

MEMBRUM III.

De conformitate voluntatis nostræ ad voluntatem Dei.

894

(1) Inter particulam primam et secundam hujus articuli secundi est quæstio inciden, Utrum voluntas antecedens et consequens sit in Deo?
(2) Inter articulum primum et secundum quæstio inciden, Utrum Deus possit praecipere contra jus naturale et contra deaconum quem ipse scripsit in tabulis?
(3) Remittit quærenda quedam de consilio.
INDEX
RERUM ET VERBORUM MEMORABILIJUM,
QUÆ IN PRIMA PARTE
SUMMÆ THEOLOGIÆ CONTINENTUR.

ABBREVIATIONES :

a. Articulus. q. Quæstiuncula.
m. Membrum. quæsit. Quæsitum.
par. Particula. subpar. Subparticula.
Q. Quæstio. tract. Tractatus.

ACCESSIONIS partes tres sunt: ex probabilibus enim est opinio, ex credibilibus fides, ex intelligibilibus autem generatur scientia. Aristoteles.

Q. 1.

A

ABSTRACTIUM non est peccatum. Q. 39, m. 1.

ABRAHĀM Angelos non potuisset videre, nisi corpora ex aere assumpsissent. Gregorius.
Q. 75, m. 1.

ACCIDENTIUM genera cum in divinam assumunt prædicationem, omnia mutantur, et modum prædicandi accidentalem mutate in modum prædicandi substantialem. Boetius.
Q. 26, m. 2, a. 2.

ACCIDENTS et subjectum, unum est aggregatum, et non simpliciter unum. Aristoteles.
Q. 34, m. 1.
INDEX RERUM

ADDERE proprie est, alienum quod per intellectum intus non est, de novo apponere. Q. 31, m. 3.

ADJECTIVA substantivata in divinis quantum ad modum significandi duplicia sunt: quaedam in suo intellectu nihil important nisi quod indifferentes est in tribus personis, ut ens, bonus, etc.: quaedam distinctionem important vel actu vel potentia, ut unus, duo, tres. Q. 40, m. 2, a. 2.

ÆTERNITAS id quod est, et id quo est, non potest cognosci nisi ex cognitione ipsius nunc constituentes eam. Q. 32, m. 1.

ÆTERNITATEM nihil constituit secundum id quod est et secundum esse, nisi nunc stans sub formam omnimodae immobilitatis. Boetius. Ibid.

ÆTERNITAS excellit æviterinitatem secundum principium, et tempus secundum principium et finem: æviterinitas autem excellit tempus secundum finem. Q. 22, m. 2, a. 2.

ÆTERNITAS est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. Boetius. Q. 23, m. 1, a. 1, par. 1.

ÆTERNITAS quid est, nisi diurnitas sine initio, cares omni mutabilitate? Richardus. Q. 23, m. 1, a. 2, par. 2.

ÆTERNITATIS nomine intelligitur una singularis et individua, simplex et solitaria mora, in qua neque collatio neque collectione est. Gilbertus. Ibid.

ÆTERNITAS componitur ab ex vel extra, et terminus: quia extra terminationem posita est. Ibid.

ÆTERNITAS vera principii finisque meta ca-
INDEX RERUM

rerère intelligitur: quod nulli rerum creatarum, eo ipso quod de nihiló factæ sunt, communicantur. Anselmus. Q. 23, m. 1, a. 2, par. 1.

Æternum dicitur duobus modis: 1. Per essentiam: ut solus Deus, cui proprium est esse æternum, et incommunicabile est alius hoc modo. 2. Per participationem quoque dicitur æternum quod æternitas aliquam proprietatem participat, ut anima, secundum Augustinum. Ibid.

Æternitas due sunt proprietates quae maxime participatur a creaturis, scilicet incommutabilitas et carentia finis. Est enim aliquid simpliciter incommutabile in substantia, esse, virtute et operatione, et hoc ut primo et per se incommutabile est, ut Deus. Est etiam aliquid per substantiam incommutabile, tamen commutabile virtutibus et accidentibus et operatione, ut Angelus, et anima beata. Ibid.

Æternitas ejus rei est, quæ nihil aliud est quam ipsa, immutabile ens et sine partibus. Anselmus. Q. 23, m. 1, a. 3, subpar. 1.

Æternitas proprie et principaliter dicta duo habet in se, scilicet permanentiam esse, et extensionem esse permanentis, quam facit anima extendens esse sine principio in omne praeritum, et sine fine in omne futurum. Ibid.

Æternitas continet ævitenitatem et tempus. Q. 23, m. 1, a. 2, subpar. 2.

Æternitas est in patre, species in imagine, usus in munere. Hilarius. Q. 48, m. 2.

In rebus perpetuis et æternis idem est esse et posse. Aristoteles. Q. 30, m. 3, a. 2.

Æternum consideratur dupliciter, scilicet simpliciter et non in respectu ad aliquid extra, et ut est principium temporalis. Q. 61, m. 1.

Æther licet secundum Aristotelem multipliciter dicatur, tamen principaliter dicitur corpus non igne, sed lumine inflammans et inflammatum. Q. 73, m. 2.

Ævi proprietás est antiquum et invariabile, et totum secundum tum metiri, vel ut alia translatio habet, universaliter metiendo. Dionysius. Q. 23, m. 2, a. 1.

Ævum est mensura eorum quae facta sunt, sed finem non habent. Ibid.

Ævum stabile est, tempus vero mutabile. Augustinus. Ibid.

Ævitera totum esse simul et perfecte possessorum habere non possunt. Q. 23, m. 2, a. 2, par. 1.

Ævum an et quomodo in omnibus æviteris sit unum, vel plura? Q. 23, m. 2, a. 2, par. 2.

Affirmatio et negatio sunt circa idem genus, sicut et omnis alia species oppositionis. Q. 30, m. 1.

Agentes per intellectum nescientes rationem operum suorum, non agunt, sed faciunt sicut comburit ignis. Aristoteles. Q. 54.

Albi causa est diffusio luminis in superficie clara, cujus nulla pars obumbrat alteram per aliquid opaci quod sit in ipsa: et per oppositum causa nigri est privatio hujus. Aristoteles. Q. 24, m. 3.

Amicitiam proprie loquendo superior ad inferiorum non habet, sed dignationem: et inferior ad superiorem proprie amicitiam similiet non habet, sed reverentiam. Aspasius. Q. 71.

INDEX RERUM

Amor divinus existasim est faciens, non sinens ipsos amantes esse suiipsum sed amatorum. Dionysius. Q. 26, m. 1, a. 1, par. 4, Item, Q. 64.

Amor est connoexio et vinculum quo omnium rerum universitas ineffabilis amicitia insolubilibus unitate copulatur. Maximus. Q. 26, m. 1, a. 1, par. 4.

Amor est naturalis motus et omnium rerum quæ in motu sunt, finis quietus et statio, ultra quem nullus progredivit motus. Chrysostomus. Ibid.

Amor semper est ad alterum si amor amicitie est. Q. 29, m. 1, a. 2 ad q.

Amor est donum quo omnia alia donantur. Augustinus. Q. 31, m. 1, Item, Q. 33, m. 3.

Nihil dulcius, quam Amare et amari. Augustinus. Q. 31, m. 1, Item, Q. 36, m. 3.

Amor quantum ad effectum proprium vinculum est et nexus: quantum ad effectum consequentem multiplicativus est spiritus et emissus, ut cordis bonum quod in corde est conceptum et formalum, vehat in dilectum. Q. 31, m. 2.


Amicorum est idem velle et idem nolle. Tullius. Ibid.

Amor superiora movet ad inferiorum provisionem, et inferiura ad superiorum conversionem, et æqualia ad superiorum conversionem. Ierotheus. Q. 32, m. 1.

Amor, dilectio et charitas licet idem supponant, non tamen idem significant. Q. 36, m. 3.

Amor non dicit nisi simpliciter fluxum amantis in amatum. Ibid.

Amorem rei cognitae præcedit voluntas rei cognoscendae. Augustinus. Q. 44, m. 2, a. 3.

Amor primum bonum est, quod in communicacionem et dona diffundit affectum. Q. 48, m. 1.

Amor intimus et optimus affectus est voluntatis, quando non est privatus et est honesti. Q. 50, m. 1.

Amor licet sit idem quod Spiritus sanctus, non tamen eundem modum habet significandi. Q. 50, m. 1, Q. incidens.

Amoris tanta vis est, quod necesse est amantium talem esse quale est id quod amat. Hugo. Q. 64.

Una et eadem est dilectio qua diligit persona personam, et qua personæ diligit omnem creaturam, sed penes connotata in diligibili non est eadem. Ibid.

Deum Amare creaturam, est bonam voluntatem Dei fluere in bonum quod fecit Deus in creatura. Q. 64 ad q. 1.

Amorem sive divinum, sive angelicum, sive intellectuale sive animaliam, sive naturalum dicimus, unitivam quandam et concretivam intelligimus virtutem, superiura quidem moventem ad providentiam minus habentium, coordinata autem rursus ad communicativam alternam habitudinem, in extremis vero subjecta ad meliorum et superpositorum conversionem. Ierotheus. Ibid.

Deus ab æterno dilexit creaturam quæ non fuit simpliciter, sed secundum quid, scilicet in praëscientia et ordinatione Creatoris. Q. 64 ad q. 2.

Deus diligit bonum, et majus bonum magis diligit, et maxime bonum maxime diligit. Q. 64 ad q. 3.

Deus hominem Christum plus diligit omni creatura. Q. 64 ad q. 4.

Deus plus simpliciter amat peccatorum praedestinatam, quam justum praestitum, sed ut nunc e converso. Q. 64 ad q. 5.

Deus caters paribus plus diligit manentem justum, quam pequantem. Q. 64 ad q. 6.

Augustini sententia de Petro et Joanne in dilectione Christi activa et passiva. Q. 64, Q. incidens.
INDEX RERUM

Angelus signaculum, anima imago, corpus vero vestigium Dei dicitur. Q. 21, m. 3.

Angelus an sit Deo magis dilectus quam homo? Q. 74 ad q. 4.

Plures Angeli in eodem loco essent non posstant, non propter loci repletionum quantitativum, sed propter operationum confusionem quae essent si plures essent in loco uno. Q. 73, m. 2, a. 1.

Angelus ibi intelligitur esse, ubi operatur. Damascenus. Q. 73, m. 2, a. 2.


Angelus non potest esse simul in pluribus locis. Q. 73, m. 1, a. 2 et 3.

Angelus secundum seipsum, hoc est, absque corporis assumptione movetur et transit de loco ad locum. Q. 74, m. 2, a. 1.

Angelus de loco ad locum transit per medium, sed in transitu in nullo obstat ei medium. Q. 74, m. 2, a. 2.

Angelus aequalis facilitate transit spissum et solidum sicut rarum et vacuum, et aequalis facilitate et velocitatem transit per distans et propinquum, non tamen potest simul esse in termino a quo, per quern, et ad quem: unde cum est in coelo, non est in terra, ut dicit Damascenus. Ibid.

Angelus habet motum suum in potestate, et ideo non sequitur regulas aliorum motuum, et regulas motus mediique per quod est motus: movetur enim per medium sicut vult, sive in tempore continuo, sive repente, sive subito. Q. 74, m. 2, a. 3.

Angelus assumptum corpora non propter se, sed ut hominibus congruens, ad quos mittuntur purgandos, illuminandos, et perfeiendos et custodiendos. Dionysius. Q. 75, m. 1 et 2.

Angelus ex aeribus corpora assumunt, et habent potestatem densandi ea, non com- mixtione alterius corporis, sed simpliciter, prout densitas est situs quidam partium propinque statium in toto. Q. 75, m. 2.

Angelus non est in corpore ut perfectio in perfectibili, sed ut motor in mobili. Q. 75, m. 3.

Angelus potestate comederunt, non necessitate. Augustinus. Q. 76, m. 4.

Angelus corpus assumptum peracto ministerio resolvitur in praesentem materiam, quae est aer tenuis, non tenens figuram in quam resolvitur corpus Angelis et dispartet. Q. 76, m. 5.

Animas rationalis est substantia a qua fluunt potentiae. Quaedam coniunctae corpori, et quaedam non coniunctae. Aviceo. Q. 15, m. 2, a. 2, subpar. 3 et ques. 1.

Animae potentiae sunt proprietates consequentes esse et substantiam animae, et ideo in genere qualitates sunt, et dicere oppositum, absurdum est et vicinum haeresi. Ibid.

Animae humanae nullius rei accipit scientiam nisi illius cuius principia prima habet apud seipsum. Q. 13, m. 3.

Animae co imago Dei est, quo ejus capax et particeps esse potest. Augustinus. Q. 15, m. 2, a. 2, subpar. 1.

Animae si mortalis esset et mortis termino claudoretur, non esset imago Dei. Augustinus. Q. 15, m. 2, a. 2, subpar. 2.

Item, Q. 21, m. 3.

Animae est locus specierum, praeter quod non tota, sed intellectus. Aristoteles. Ibid.

Animae primus impetus in bonum convenientis est voluntas. Ibid.

Animae dicitur media inter intelligentiam et naturam, et intelligentia media inter primam causam et animam. Q. 22, m. 2, a. 1.

Animae nobilis tres habet operationes, scilicet divinam, intellectualem et animalem. Q. 29, m. 1, a. 1.

In anima Trinitatis imago reperitur. Q. 41, m. 2, a. 3.
INDEX RERUM

ANIMA quae est in corpore, continent corpus. Aristoteles. Q. 70, m. 4 ad q. 1.
ANIMA est principium et causa vitae corporis organisici physici potentiam vitae habentis. Aristoteles. Q. 70, m. 4.

Appropriatum est, quod ratione sui nominis vicinam habet rationem cum proprio. Q. 48, m. 1.

Arca in mente artificis vivit et est vita. Beda. Q. 35, m. 2, a. 3. Q. incidentis, ad q. 1.

Argumenta tolle ubi fides quaeritur. Ambrosius. Q. 3, m. 3.
Argumentum est ratio rei dubiae faciens fudem. Boetius. Ibid.
In argumentativa scientia contingit dupliciter argumentari, scilicet ad positionem, et ad rem. Ibid.
Argumentum in logicis facit fudem, in theologis autem fides facit argumentum: quia mentem arguens facit assentire non apparentibus. Augustinus. Q. 15, m. 3, a. 1.

Anh error dicentis Filium esse creaturam. Q. 30, m. 3, a. 2.

Articulus praepositivus non praeponitur nisi substantivo. Q. 34, m. 2.
Articulus discretionem notat, et ad notitiam discretam faciendam inventam est. Q. 38, m. 2.

Ars est factuum principium cum ratione, cuius medium est ratio recta regulans opus. Aristoteles. Q. 5, m. 1. Item, Q. 55, m. 1. Et, Q. 69, m. 4, a. 1.

Ars est collectio principiorum ad eundem finem tendentium. Tullius. Q. 60, m. 4, a. 1.
Ars cum operatur bonum, considerat bonum secundum omne intentionem causae. Q. 26 m. 1, a. 2, par. 1.

Associatio species amicitiae est, eo quod amicitia causa est societatis. Aristoteles. Q. 71.

Astronomus nihil quasi de necessitate fatorum etiam in corporibus debet dicere. Ptolemæus. Q. 68, m. 2.

Beatitudinem omnia appetunt, et propter eam agunt quidquid agunt. Tullius. Q. 26, m. 1, a. 2, par. 2.
Beatitude est status omnium bonorum aggregatione perfectus. Boetius. Q. 55, m. 3.
Beatitude et miseria in eodem esse non possunt actu. Bernardus. Q. 64. Q. incidentis.

Belli quumvis in se malum sit, tamen in hoc parvum bonum est, quod ipso bonum pacis quaeritur. Q. 67, m. 1.

Bonitas Dei est essentia ipsius. Augustinus. Q. 26, m. 1, a. 1.
Non una bonitate et prima formaliter et essentialiter omnia bona sunt bona, nisi in habitudine causae formalis exemplaris. Q. 26, m. 1, a. 3, par. 1.
INDEX RERUM

Bonitas naturae consistit in modo, specie, et ordine: ita quod modus omnis rei sit modum praefigens, species omni rei speciem praebens sive formam, ordo omne rem ordinans et ad quietem deducens, et ad stabilitatem trahens. Augustinus. Q. 26, m. 1, a. 3, par. 2.

Bonitas divina licet simplex sit et impartiibilis, tamen potestas ejus est ad multos effectus, et a creatura participatur in simili, prout non est ad tot ad quod est in Creatore, sicut cere participat formam sibi. Q. 26, m. 1, a. 3, par. 3 ad q. 2.

Bonitatis divinae signativa imago est sol, et multam consonantiam habens ad ipsam. Dionysius. Q. 55, m. 1, q. 1.

Bonitas divina expendit se aequaliter super omnes intellectuales vultus. Dionysius. Q. 63, m. 2.

Bonum et amor in Deo non sinunt ipsum sine germine esse creationis. Dionysius. Q. 8, m. 2, a. 4, part. 2.

Bonum gratiae similis est bonitati divinae quam bonum naturae. Q. 15, m. 2, a. 2, par. 1.

Bonum in substantia, substantia est in quantitate quantitas, in qualitate qualities, in relatione relatio, et sic de aliis. Aristoteles. Q. 26, m. 1, a. 1.


Bonorum quoddam maxima, quoddam media, quoddam minima. Augustinus. Ibid.

Bonum in creatura dicitur quod est a bono formali transfusione. Boetius. Ibid.

Bonorum alius honestum, alius utile, et alius delectabile. Aristoteles. Q. 26, m. 1, a. 1.

Bonum est, ut eloquia dicunt, ex quo omnia subsistunt et sunt sicut ex causa perfecta deducta, in qua omnia consistunt sicut in potenti plantativo custodita et contenta, et ad quod omnia convertuntur quemadmodum ad præprio singula finem, et quod omnia desiderant, intelligantia quidem et rationalia cognitive, sensibilis autem sensibiliter, expertia vero sensus naturalis motus vivifici desiderii, carentia autem vita et tantum existentia aptitudine ad solam substantiæ participationem. Dionysius. Q. 26, m. 1, a. 2, par. 1.

Bonum originem ducit a verbo Graeco ἐλάμπω, quod est clamor. Ibid.


Bonum est, quod omnia optant. Aristoteles. Ibidem, et Q. 55, m. 3.

Bonum per se et secundum se non potest determinari nisi ex causa finali: bonum vero ad alius per aliam causam. Q. 26, m. 1, a. 2, par. 1.

Bonum est bona adducere. Dionysius. Ibid.

Bonum est quod est a bono. Boetius. Ibid.

Bonum est indissolvi actus a potentia. Avicenna. Q. 25, m. 1, a. 2, par. 2.

Bonum per se est, quod omnibus melius est esse quam non esse. Anselmus. Ibid.

Bonum commutabile ex hoc bonum est, quod umbra et nutus est boni incommutabils. Augustinus. Ibid.

Bonum laudatur a cunctis theologis, et sit pulchrum, et sicut pulchritudo, et intelligibilis. Dionysius. Q. 26, m. 1, a. 2, par. 3.

Bonum et pulchrum sunt idem secundum supposita, non autem secundum nominis significationem. Ibid.

Bonum per se quod est honestum, pulchritudo est intelligibilis. Augustinus. Ibid.

Bonum in causa prima dicitur per essentiam,
INDEX RERUM

in causatis autem per participationem. *Dionysius.* Q. 26, m. 1, a. 3, par. 3 ad q. 2.

Bonum naturae quod formaliter inest omni ei quod creatum est, et augur et minuitur, sed numquam destructur in toto, manente re creata. *Augustinus.* Ibid.

Bonorum alid per essentiam, quod est Deus: alid per participationem, quod est creatum bonum. *Dionysius.* Q. 26, m. 1, a. 3, par. 4.

Bonum est quod est a bono, et in bono, et ad bonum. *Dionysius.* Ibid.

Bonum extasiam facit etiam in prima causa, et non sinit ipsum solam, sine germine permanere, et factum ipsum diffusivam esse et boni. Ibid.

Bonum ad naturam pertinet, justum vero ad actum. *Boetius.* Ibid.

Bonum summum est, quod non nisi bonum est, et purissimum et simplicissimum est, et in fine simplicitalis. *Dionysius, Boetius et Proclus.* Q. 26, m. 2, a. 2.

Dicitur summum, quia est summa et universalis causa omnis boni, praehabens in se virtualiter et eminenter et simpliciter omne bonum: quod Plato vocavit *formam, ex tanti vero imaginis.* Ibid.

In summo bono non est additio rei ad rem: sed cum bonum dicatur communiter per analogiam de summo bono et aliis, per modum significandi determinatur ad primum bonum quando additur, *ad summum bonum.* Ibid.

Bonum summum per rationem causa determinatur: eo quod omnis boni causa est, a qua omne bonum est in bono plantatum, et ad bonum conversum. *Dionysius.* Q. 26, m. 2, a. 2.


Boni est bona adducere, et optimi optima. *Dionysius.* Ibid.

Boni sicut moventis proprius actus amor est, et effectus amoris extasias. Ibid.

Bonum causa mali esse non potest, sicut ignis sive caloris non est infirgidare. Q. 26, m. 2, a. 3.

A summo bono non est nisi bonum, et effectus ab ipso nullo modo potest esse malum. Ibid.

Bonum primum in se consideratum et ab omnibus participantibus ipsum separatum, nec habet consortem, nec similem, nec comparem, nec oppositum, nec contrarium, nec adversarium. Q. 27, m. 1, a. 1.

Bonum participative dictum, malum habet oppositum universaliter. Ibid.

Bonum et malum secundum sua nomina opponuntur ut privatio et habitus: sed secundum suas essentias quas nominant, sive secundum qualitates quas significant, opponuntur ut contraria. Q. 27, m. 1, a. 2.

Bonum est ex una tota et sola causa, malum vero omnifariam. *Aristoteles et Dionysius.* Q. 27, m. 3.

Bonum gratiae in toto auferibile est: bonum autem quod corrupitur malo, ut dicit Augustinus, non in toto auferibile est. Q. 27, m. 4.

Bonum animae est secundum rationem esse, et malum ejus est esse contra rationem. *Dionysius.* Q. 27, m. 4 ad q. 1.

Boni regio malum est, sicut et locus mali bonum. *Aristoteles.* Q. 27, m. 5.

Bonum universi quod desideratur ab omnibus, est in uno primo sicut in duce exercitus, quod est bonum ad quod omnia quae in exercitu aliquid, agunt respiciant. *Aristoteles.* Q. 55, m. 3.

Bonum ultimum et optimum est beatitudo. *Tullius.* Ibid.


Bonum dicitur multis modis, scilicet absolute sicut bonum honestum, et respective sicut utile. Q. 63, m. 3, a. 2, par. 1.
INDEX RERUM

C

Cecitas non est plus aliquid in oculo quam in lapide. Anselmus. Q. 27, m. 1, a. 2.

Causae est ex concursu duarum causarum inopinatus eventus in his quae in irrationalem propter aliud flunt. Aristotleles, Boetius. Q. 68, m. 2.

Causa prima est super omne nomen quod nominatur. Q. 13, m. 1.
Causa prima superior est narratione, et ideo deficient linguae a narratione ejus. Ibid., et Q. 17. Item, Q. 59, m. 2.
Causae omnes reducuntur ad primam in generi illo. Aristotleles. Q. 15, m. 2, a. 2, subpar. 3 et quae. 1.
Causa prima sola simplex in fine simplicitatis existens, et nullo determinante ad secundum contracta, potest esse causa secundum quod est esse. Aristotleles. Q. 18, m. 1.
Causa prima et prima bonitas influit bonitatis super res in fluxione una: verumatem unaqueque rerum recipit ex illa in fluxione secundum modum proprium virtutis et sui esse. Q. 20, m. 1.
Tres causae coincidunt in unam rem, quarta vero, silicet materialis, numquam in eadem rem coincidit cum tribus. Aristotleles. Q. 20, m. 2. Q. incidentis.
Causa secunda habet a causa prima, et quod est, et quod causa est. Q. 26, m. 2, a. 1. Item, Q. 54.
Causa prima subtrahente causalitatem, de-
INDEX RERUM

Aliud est amor, et aliud dilectio, et aliud charitas. Q. 36, m. 3.

Charitas est, quae dilectum vel magno vel inestimabili pretio aestimat. Ibid. Charitas pretiosissimum donum est. Q. 64, Q. incidens.

Christus Dei Filius propria voluntate homo factus est: aliis homines nascentur conditione naturae. Augustinus. Q. 68, m. 4 ad q. 2.

Christus est omnipotens secundum quod Deus, tamen non est omnipotens secundum quod homo. Q. 77, m. 1. Q. incidens.

Circulus est figura plana, una linea contenta, in cujus medio est punctum, a quo omnes lineae ductae ad circumferentiam sunt aequales. Q. 25, m. 2, a. 2, subpar. 1.

Circulus celestis studio periti viri juvatur ad effectum. Meshehalach. Q. 68, m. 2.

Caelum locus Dei est. Q. 13, m. 3.

Caelum empyreum totum est plenum et uniforme in lumine, et quietum a motu: et ideo inter corpora et loca corporalia ex lumine magis congruit contemplantibus, et ex quie competit participantibus aeternitatem in beabitudine. Augustinus, Bernardus, Strabos. Q. 73, m. 2, a. 1.

Caelum superioris circuli proprio discretum termino, et aequalibus spatii collocatum, virtutes angelicas continet. Beda. Q. 75, m. 2.


Formata cogitatio ab ea re quam scimus, verbum est, quod in corde dicimus: quod nec Graecum est, nec Latinum, nec linguae alicujus alterius. Augustinus. Q. 35, m. 3, a. 1.

Cogitatio dicitur dupliciter, scilicet proprie, et communiter. Q. 35, m. 3, a. 2.

Cogitari Deo majus non potest. Anselmus. Q. 30, m. 2, a. 2.

Cognitiones nostrae sunt de rebus quae secundum principia sua essendi cognoscuntur a nobis. Damascenus. Q. 59, m. 2.

Secundum cognitiones nostras imposita sunt nomina. Boetius. Ibid.

Cogitio existit cognoscenti secundum quoddam similitudinem et proprietatem scibili ad scibile. Aristoteles. Q. 14, m. 1 et 3.

In cognitione quae a sensibus oritur, necesse est invisibile secundum se et incertum, per visibile et certum accipere. Ambrosius. Q. 14, m. 2.

Cognoscere certius dicitur tribus modis, scilicet ex parte medii, et ex parte cognoscibilis. Ibid.

Cogitrio Dei in praesenti vita sine medio esse non potest, quod medium effectus Dei est in natura vel gratia, in qua Deus monstratur. Q. 15, m. 1.

Cognitio certissima est per gustum, scitum fit in rapto, et sub illa cognito fidei, infima vero per rationem naturalem. Q. 15, m. 2, a. 2.

Cognoscitur melius quod duabus viis cognoscitur quam quod una. Ibid.

In omni cognitione cum Deum novimus, fit aliqua similitudo Dei in nobis. Augustinus. Q. 15, m. 2, a. 3.

Collata proprie sunt, quae ad unum collata sunt, quod est unum copulans et continuans: collecta vero simul sunt sub una forma discretorum. Q. 23, m. 4, a. 1.
INDEX RERUM

COMMUNITAS duplex, univoci silicet et analogiae. Q. 27, m. 1, a. 1.

COMPARATIO duplex, silicet in forma accidentis, et in forma substantiali. Q. 26, m. 2, a. 1.

COMPARATIO non est nisi inter univoca, quomodo intelligitur? Ibid.

COMPREHENSIO est contactus intellectus super terminos rei. Q. 13, m. 1.

COMPREHENSIO duplex: una est motus que comprehendit terminum in quo est in motum esse quando contingit ipsum: alia est vasis, quando totum claudit quod est in vase, ita quod nihil est extra ipsum. Ibidem.

CONSENTIRE est tacere cum possis argueire. Q. 8, m. 2, a. 3, par. 4.

CONSILIO est de operabilibus per nos, possibilitibus sic vel aliter fieri. Aristoteles. Q. 61, m. 8.

CONSILIO in Deo est aeterna et certa illius definitio ad faciendum. Gregorius. Q. 62.

CONSILIO in homine est, quod ex deliberatioine et inquisitione per sententiam definitum est ut faciendum Damascenus. Ibidem.

CONSTITUENS singulare, per consequens constituit universale. Q. 60, m. 3 ad q. 4.

CONSTRUCTIO secundum quod designatur sub voce, ad intellectum referenda est. Priscianus. Q. 50, m. 1, q. incidens.

CONSULTO in naturam transponit. Tullius et Aristoteles. Q. 29, m. 2.

CONTINGENS frequenter, causatur a necessario per defectum ab illo, et contingens ut in paccioribus, per similem defectum causatur a contingente ut in pluribus. Q. 60, m. 3 ad q. 2.

CONTINGENT se, quorum ultima sunt simul. Aristoteles. Q. 7 ad q. 5.

INTER CONTRADICTORIA quando negatio est extra genus, non est medium: sed quando negatio est in genere, tune relinquit ali- quid, et negat aliquid. Q. 23, m. 2, a. 1.

CONTRARIA sunt, quae maxime distant in cœ-dem, et expellunt se matuo ab cœdem sus- ceptitili. Q. 24, m. 3. Item, Q. 27, m. 1, a. 2.

CONTRARIA secundum oppositionis distan- tiam reducuntur ad oppositionem priva- tionem et habitus, etiam secundum suas causas essentiales. Aristoteles. Q. 27, m. 1, a. 1.

In his duobus contrariis quae sunt bonum et malum, fallit illa regula dialecticorum, quæ dicit contraria simul in cœdem esse non posse. Augustinus. Q. 27, m. 1, a. 2.

CORPUS humanum sicut et quodlibet inferio- rum corporum trina dimensione perfectionis, et tribus motibus, silicet locali, augmenti, et alterationis. Q. 13, m. 3.

CORPORALIA materialia privationem signifi- cantia et compositionem et mutationem, generaliter excluduntur a divina predications, nec Deo attribuuntur nisi per metaphoram. Q. 56 ad q. 2.
CORRUPTIO omnis fundatur in corrupto, ut
dicit Dionysius, quia non corruptur
quid existentium, sed circa existens cor-
rumpuntur modi, commensurationes et
harmoniae quibus se habet existens ad
optimum.
Q. 26, m. 2.
CORRUPTORUM plurium plures sunt corrup-
tiones.
Q. 27, m. 4.

In nulla CREATURA finis dilectionis ponen-
dus est, eo quod finis non est, sed vanitati
subjecta.
Q. 11.
CREATOR tripliciter innotescit, sic licet per
suam essentiam in gloria, per effectum
bonitatis et veritatis in gratia, et per effec-
tus creaturarum in natura.
Q. 14, m. 2.
CREATOR eminet proprietatibus eorum quae
sunt creatae.
Aristoteles.
Q. 18, m. 1.
CREATA omnia per speciem ad creatorem se
habent sicut omnia artificialia opera ad
intellectum artificialis.
Ibid.
RES CREATAE sunt in Deo eodem modo quo
artificiata sunt in intellectu artificialis.
Q. 20, m. 2. Q. incidens.
CREATOR Deus eodem modo manens, per
respectum creaturarum ad ipsum creator
dicitur, sine sua mutatione. Probatur tri-
bus exemplis: naturalibus: Boetii et Avi-
cennae et Augustini et Euclidis.
Q. 21, m. 1.
CREATURAE secundum id quod est, nihil et ex
nihilis est, ut dicit Avicennae: secundum
esse autem a prima causa est.
Q. 21, m. 2.
CREATURAE rationali cuicumque praestatur ut
decessae non possit, non est hoc naturae
propriae, sed Dei gratiae. Augustinus.
Q. 21, m. 3.
CREATURA spiritualis non dividitur nisi per
substantiam, virtutem, et operationem.
Dionysius.
Q. 22, m. 2, a. 1.
Fieri per creaturam non est ante factum
nisi ordine causae, et est in nunc indivisi-
bili.
Q. 23, m. 3, a. 1.
CREATIO nec motus est nec finis motus.
Q. 23, m. 3, a. 1.
CREATURA spiritualis movetur a Deo secun-
dum affectiones et conceptiones per vicis-
situidines, in quibus nihil est continuans.
Augustinus.
Q. 23, m. 3, a. 2.
CREATURA in Creadore existens non est crea-
tura, sed creatrix essentia.
Anselmus. Sicut secundum Philosophum, causatum in
causa est per modum causae, et non per
modum causari.
Q. 55, m. 2, a. 2, subpar. 1. Item, Q. 60, m. 4, a. 1.
CREATIO opus est voluntatis.
Damascenus.
Q. 26.
CREATOR a nullo auferet naturam propriam,
se omnibus largitur pulchrum et bonum
secundum propriam uniuscujusque ana-
logiam.
Q. 27, m. 5 ad q. 2.
CREATURA non intelligitur sine tempore:
quia creatura omnis a versione incipit,
ut dicit Damascenus: quod autem in ver-
sione et generatione metitur, tempus est.
Q. 52 ad q. 1.
CREATOR secundum esse non refertur ad
creaturam, sed secundum dici.
Q. 52
ad q. 2.
CREATIO est in Dei voluntate opus existens,
non coæternae Dei: quia non aptum na-
tum est quod ex non ente ad esse deduci-
tur, coæternum esse e quod sine principi-
io est, et semper est.
Damascenus.
Q. 53, m. 1.
CLEARE et facere caput multipliciter.
Ibidem.
CREATIO est actus creantis in to tum esse
creati.
Ibid.
CREANDI potestas incommunicabilis est crea-
turae.
Ibid.
CREATURA triplex: vivit, scilicet naturae,
gratiae et gloriae.
Q. 60, m. 2.
CREATURA nulla desitutur propria opera-
cione.
Damascenus.
Q. 70, m. 1.
CREATURA spiritualis movetur et mutatur per
tempus.
Augustinus.
Q. 74, m. 1.
CREABILE omne vertibile est, vel secundum
INDEX RERUM

substantiam, vel secundum electionem, vel secundum utrumque. Damascenus. Q. 74, m. 1.

Creatura nulla facta est a Deo, quin possit eam Deus meliorem facere. Q. 77, m. 3, a. 1.

Credibilium quaedam sunt quae intelligibilia non sunt, sicut gesta humana quae non nisi opinionem vel fidem generant: et sunt credibilium quaedam quae per inductionem luminis superioris sunt intelligibilia, quae certam scientiam faciunt. Q. 1.

Credita quamvis absint a sensibus nostris, videi tamen mente ea dicimus si videatur idoneum testimonium quod eis perhibetur. Augustinus. Q. 15, m. 3, a. 1.


Credere est cum cognitione et admiratione assentire. Ibid. Credere demus auctoritate, quod intelligimus rationi, quod opinamur errori. Augustinus. Q. 15, m. 3, a. 2.

Credo sine dubio cuicumque quod necesse est esse, non tantum probabilia, imo etiam necessaria argumenta non deesse. Richardus. Ibid.


De non aliquid debet, debito autem ordinis naturae unamqueque debet esse sicut est. Q. 25, m. 2, a. 1.

Defectus causa est distare a principio. Aristoteles. Q. 23, m. 4, a. 1, par. 1.

Definitio nominis in genere miseriae est, quem non sublevat nisi misericordia. Q. 63, m. 2 ad q. 3.

De definitio assignatur de re simpliciter et proprie, descriptione autem aliquando per accidentalia propria, quae convertibilis sunt sicut et essentialis causa. Q. 8, m. 1.

De definitio est enuntiativa naturae et esse rei. Q. 25, m. 1.

In omni culpa poena est, ad minus poena damnii, quae etiam culpabili est, quia voluntaria. Q. 27, m. 1 ad q.
INDEX RERUM

DELECTATIO est operatio propriet connaturalis habitus non impedita. Aristoteles. Q. 7, et Q. 26, m. 4.

DELECTATIO est convenientis cum convenienti. Dionysius. Ibid.

DELECTATIO est dilatatio et diffusio et reflexio naturae super conveniens receptum. Michael Ephesius. Ibid.

DEMONSTRATIO quia non sit nisi duobus modis, scilicet per causam remotam, vel per effectum convertibilem. Q. 17.

DEMONSTRATIONE ostensiva non est demonstrabile Deum esse, sed demonstratione ad impossibile: si enim detur Deum non esse, multa sequuntur impossibilia. Ibidem.

DEMONSTRATIO ad oculum duplex: una rei in propria forma sensibili, alia in visibili effectu. Q. 58, m. 1.

DENARIUS non est bis quinque, nec septem et tria, nec sex et quatuor, nec octo et duo, nec novem et unum. Aristoteles. Q. 24, m. 3, et Q. 40, m. 2, a. 2.

DESIDERABLE movet desiderium, et non movetur ab ipso. Aristoteles. Q. 79, m. 2, a. 1, par. 1.

Intellectus non capit, quod secundum modum significandi idem sit distinguens et distinctum, vel quod aliquid sit distinctum sine distinguente. Q. 39, m. 2.

Deus infinitus dicitur: quia nec loco, nec tempore, nec intellectu mensuratur. Damascenus. In prologo.

Deus est majus quam cogitari possit. Anselmus. Ibid., et Q. 13, m. 1.

Mentis humanae invalida acies in tam excellenti luce non fitigatur, nisi per justitiam fidei mandetur. Augustinus. In prologo.

Deus subjectum esse non potest, quomodo intelligatur? Boetius. Q. 3, m. 1.

In Deo negationes sunt verae, affirmationes incompacte. Nihil enim de Deo possimus affirmare, quod secundum rationem qua innotesecit nobis significatio ejus, de Deo verum sit, sed potius eminenter et excellenter. Dionysius. Q. 6, m. 4.

Deo fruimur in via, quem tamen non habemus nisi in spe. Augustinus. Q. 12, m. 1.


Deux non cognoscimus nisi symbolice vel mystice. Dionysius. Ibid.

Adhibimus nosipsos magnificare Deum gloriosum eminenter proprietatibus eorum quae sunt creatae. Aristoteles. Ibid.

Deus et substantia divina attingitur per simplicem intitutum notitia intellectus creati et humani: et diffunditur intellectus in ipso per intuitionis consideracionem, sed non capitur per comprehensionem. Ibidem.

Deus qui natura invisibili est, et a visibilitus possit videri, opus fecit quod visibilitate sui opificem manifestavit. Ambrosius. Q. 13, m. 3, Item, Q. 48, m. 1.

Deus intra omnem rem non est inclusus, et extra omnem rem non est exclusus, et supra omnem rem ab infinis non elatus, et infra omnem rem a supremis non depressus. Gregorius. Q. 13, m. 6.

Cum Deum cognoscimus, quaedam similitudo Dei in nobis est, qua Deum cognoscimus. Augustinus. Q. 13, m. 6.

Deus cognoscitur in creaturis. Ibid.

Deus ab initio noititiam suam sic ab homine
temperavit, ut sicut numquam quid esset poterat comprehendi, ita numquam quia esset, poterat ignorari. Hugo. Q. 14, m. 1.


Deus cognoscit non potest non esse, eo quo oppositum ejus per naturam insertum est. Ibidem.


Deus per nundam essentiam invisibilis est ab omni creato intellectu. Ibidem.


Deus a malis cognoscitur confuse et longinque, a bonis per gratiam et spectulum et in angimata, a heatis autem cognoscitur in propria specie, a nullo tamen comprehenditur. Q. 14, m. 2.

Deus multipliciter cognoscitur, et corporali, et intellectuali, et imaginaria visionibus. Q. 14, m. 3.

Deus in seipso, ut dicit Damascenus, non accipitur, nisi ut pelagus substantiae infinitum: quod non format et distinguit intellectum, sed confundit et diffundit. Q. 15, m. 1.

Deus et sapientia divina et bonitas per potentiam est modus increatus omni rei modum praefigens: per sapientiam est species, omni rei speciem præbens: per bonitatem est ordo, omnem rem ad finem producens. Augustinus. Q. 13, m. 2, a. 1, par. 3 ad q. 3. Item, Q. 20, m. 1.

Deus est omnia sua, et anima quædam sua. Augustinus. Q. 15, m. 2, a. 2, subpar 1.

Deus in seipso est sol fulgens, splendens per virtutem et fide et per scientiam, consilium, intellectum et sapientiam donatum in cordibus creditum. Q. 15, m. 3, a. 2.

Deus simpliciter innominabilis est, secundum aliquid tamen nominabilis. Dionysius. Q. 16.

Deus per habitudinem causalitatis qua se habet ad effectus, non distat in infinitum, sed attingit quemlibet eorum effectum: et sic est causa efficientis omnia producens, formalis omnia determinans et in speciem ponens, finalis omnia finiens: materialis autem non est, nec privativa. Q. 18.

Deus omne quod nominatur, mystice vel symbolice dicitur: cum non possit in Deum transferi nisi supereminenter et excellenter super omne quod intelligimus vel significamus. Q. 17.

Deus dixit Apuleius esse animam, mota et ratione mundum gubernantem. Q. 8, m. 1.

Deus videre possimus, comprehendere vero minimo. Augustinus. Q. 18, m. 3. Item, Q. 73, m. 2, a. 3.


Dei nomen proprium est hoc nomen, Qui est. Dionysius et Damascenus. Q. 19, m. 1.

Deus proprie et vere dicitur esse, cujus essentia non novit praeterrimum vel futurum, Ibidem.


Deo quidquid majus est, attribuendum est. Anselmus. Q. 19, m. 2.

Deo soli secundum facultatem cogitabilis, et non cogitantis proprium est sic esse,
INDEX RERUM

quod non possit non esse, et non possit cogitari non esse. Q. 19, m. 4.

Deus simplex est et incompositus. Q. 20, m. 1.

In Deo nulla potest esse essentiem composito. Boetius. Q. 20, m. 2.

Deus nec forma essentiem, nec materia aliena vel est, vel esse potest. Q. 20, m. 2. Q. incidens.


In Deo sunt duo praedicamenta, substantia scient et relatio. Boetius. Q. 20, m. 3. Item, Q. 56.

Deus summe simplex est et in termino sive fine simplicitatis. Q. 20, m. 3.


Soli Deus convenit esse in fine simplicitatis. Q. 20, m. 4.

Deus ex compositis non est, qui vita est: nec qui virtus est, "ex infirmis continetur: nec qui lux est, ex obscuris coaptatur, neque qui spiritus est, ex dispersis formabilibus est. Hilarius. Ibidem.

Deus est penitus incommutabilis et immobialis. Q. 21, m. 1.

Deus movere se dicitur per effectum naturae, vel gratiae, vel gloriae sed ipse nec movet se per tempus, nec per locum. Ibidem.

Deus motu mundum gubernat, qui ab ipso est, non qui in ipso est. Ibidem.

Deus quando dicitur incommutabilis, praepositio in, non privat potentiam movendi active, sed potentiam mobilitatis passivae. Ibidem.

Deus aliter se non habet nunc quam ab aeterno. Ibidem.

Deo nolius modus motus potest attribui, nec secundum fidem, nec secundum philosophiam. Q. 21, m. 2.

Soli Deus convenit omni incommutabilem esse. Q. 21, m. 3.

Deus spiritualem creaturam sive incorporem movet per tempus, creaturam aeternum corporalem per tempus et locum. Augustinus. Q. 22, m. 2, a. 1.

Deus est sua aeternitas, et aeternitas Dei est Deus. Q. 23, m. 1, a. 1, subpar. 1.

Deus in omni tempore est, sicut in loco esse dicitur: est enim in omni loco sicut continens omnem locum, et sic est in omni tempore sicut continens omne tempus. Q. 23, m. 1, a. 1, subpar. 2.

Deum sicut aetum et sicut tempus laudare convenit, et sicut temporis omnis et aevi causam. Dionysius. Q. 23, m. 2, a. 1.

Deus illius rei non est: auctor, cujus est ultiorem. Gennadius. Q. 23, m. 3, a. 3, par. 2. Item, Q. 55, m. 1 ad q. 2.

In Deo nulla est diversitas, nulla ex diversitate pluralitas, nulla ex accidentibus multitudine. Boetius. Q. 29, m. 1.


Deus solus unus est esse, essentiem, nec actum, nec potentiam, nec opinione sapientis multiplicabilis in plures essentiem. Ibidem.


Deus vix mente attingitur ab homine, cum maxime a carne avertitur: nec cognoscitur ab ipso nisi quia est, et infinite quid est. Plato et Trismegistus. Ibidem.

Omne conveniens Dei, est necessarium: et omne inconveniens impossibile. Anselmus. Q. 30, m. 2.


Deus Pater qui verissime se indicare animis cognituri et voluit et potuit, hoc ad se ipsum indicandum genuit, quod est ipse qui genuit. Q. 30, m. 3, a. 1.

Deus unigenitus cum natus sit, Patrem testatur auctorem: cum ex manente natus est,
non est natus ex nihilo: et cum ante tempus natus est, omnem sensum praevenit nascendo. *Hilarius*. Q. 30, m. 3, a. 2.

Deitas naturam manifestat, Pater autem hypostasim. *Damascenus*. Q. 34, m. 2.


Item, Q. 55, m. 2, a. 3.

Deus solus vel maxime est, cujus substantia et actio in momento æternitatis est. *Philosophus*. Q. 35, m. 3, a. 5.

Deus unde dicatur? Q. 36, m. 1, a. 2 ad q. Item, Q. 51.

Deus est quidquid habet: et in eo diversitas nulla est, propter indifferentiam simplicitatis. Q. 39, m. 1, a. 2.

Deus a nullo differt Deo. *Boetius*. Q. 40, m. 2, a. 2.


Hoc nomen, Deus, communiter potest supponere pro tribus personis indite. Q. 43, m. 2, a. 1.


In Deo non est differentia per accidentis, neque differentia substantialis, sed differentia quam facit proprietas relationis secundum originem, quiæ exigit diversitatem suppositi. Q. 46.

Hoc nomen, Deus, supponit simpliciter pro essentia divina, secundum quod est in habente, sive secundum quod significatur ut quod est. Q. 51 ad q. 2.

Deus est nomen naturæ, Dominus autem nomen potestatis. *Ambrosius*. Q. 52.

Deus habitualiter ab æterno Dominus est, actualiter autem ex tempore. Ibid.

Deus operatur quatuor modis. Q. 53 ad q. 2.

Deus est efficiens causa et exemplaris, et finalis. *Dionysius*. Unde:

Efficiens causa Deus est, formalis idea, Finalis bonitas, materialis hyle. Q. 54.

Deus efficiens causa est omnium per intellectum agentem universaliter. Ibid.


Deus est causa per se omnis rei cujus causa est, et non causa per accidentes, nec causa per alium. Q. 55, m. 1.

Deus Magnus est, non quantitate molis, sed quantitate virtutis. Q. 56.


Deus et affirmativis et privativis nominibus laudatur, hoc est, laudabiliter nominatur: contrario tamen ordine. *Dionysius*. Q. 59, m. 3.

Deus uno modo ab æterno scit futura, praesentia, et præterita: nec ex differentia temporis aliqua fit variatio in scientia Dei. Q. 60, m. 1.


Deus non scit per medium aliud a se, sed seipso, prout ipsum ratio est, qua constitutur omnia tam in esse substantiali, quam in esse accidentalí. Ibid.

Deus cognoscit per exemplar: idea enim quæ est in mente sua, et ipsæ est, exemplar est. Q. 60, m. 2 ad q. 3.

Deus scit bona per speciem qua arti con-
INDEX RERUM

grunts, malum autem per speciei privationem et vitium quo arte recedunt. Augustinus. Q. 60, m. 3 ad q. 2.

Deus cognoscit contingentia omnia per se stabilem et necessarium. Q. 60, m. 3 ad q. 3.

Deus est in omni re, et in intimis omnis rei continue esse influens et conservationem: nec ignorare potest quod effluat et causat. Q. 60, m. 4, a. 1 ad q. 6.

Deus omnem et omnimodam et eminentissimam omnium rerum habet scientiam. Q. 60, m. 4, a. 2.

Præscientia Dei æterna est, et ab æterno Deus convenit. Q. 61, m. 1.

Deus naturalum optimus creator est, pecunium vero justissimus ordinator. Augustinus. Q. 62.

Deum amare creaturam, est bonam voluntatem Dei fluere in bonum quod fecit Deus in creatura. Q. 64 ad q. 1.

Deus non est preparator pravitatis. Fulgentius. Q. 66, m. 1.

Deus derelinguentes se deserit, resistentes indurat, contemnentes contemnit. Augustinus. Q. 66, m. 2.

In Deo et in divina providentia tres sunt virtutes, scilicet conditiva, contentiva, et provisa. Damascenus. Q. 67, m. 4, a. 1, par. 3.

Deus incommutabiliter semper in se existens, praesentialiter, potentialiter, essentialiter est in omni natura sive essentia sive in definitione: in omni loco sine circumscriptione, et in omni tempore sine sui mutabilitate. Præterea in sanctis spiritibus et animabus est excellentius per gratiam inhabitans, et in homine Christo excellentissime, in quo plenuido divinitatis corporaliter habitat. Augustinus. Q. 70, m. 1.

Deus ubique est, cui nec locis, nec actionibus appropinquamus. Augustinus. Ibid.

Cum Deus sit natura incorporea et incommutabiliter viva, æterna stabilitate in seipsa manens, totus adest rebus omnibus, et singulis totus. Augustinus. Q. 70, m. 1.

Deus est ubique, hoc est, nusquam desest: sicut semper est, quia nuncquam desest, Hilarius, Augustinus. Q. 70, m. 3.

Deus ubique est et in omni re, et hoc est sibi proprium. Ibid.

Quod Deus ubique sit, scimus: quælitter autem ubique et in omnibus sit, intelligere non possimus. Chrysostomus. Ibid.


Non est concedendum simpliciter, quod Deus sit in eis quae dicunt deformitatem esse, sicut mali, daemon, forniciatio. Ibid.

Hec non est concedenda, Deus est alibi quam in seipsa. Q. 71 ad q. 2.

Deus in ordine creaturarum duo fecit: unum proprio se, ut angelicam naturam: alterum prope nihil, ut materiam primam Augustinus. Q. 75, m. 1.

Deus est locus Angelorum, intra quem currunt quocumque mittuntur. Beda. Q. 75, m. 3 ad q.

Deus omnipotens dicitur: quia de nihilo fecit quocumque fecit. Non enim aliqua materia eum juvit, ex qua demonstraret artis suæ potentiam, sed ex nihilo cuncta creavit. Augustinus. Q. 76.

Deus de trunco potest facere vitulum. Anselmus. Ibid.

Deus non potest facere unde opus suum deterris fiat. Fulgentius. Q. 77, m. 1.

Deus nulli alicuius debet ex commisso, sed forte debet ex promisso. Q. 77, m. 2.

Deus alicuius potest de potentia absoluta quod non potest de justitia. Q. 77, m. 2 ad q. 1.

Nulla creatura facta est a Deo, quin Deus possit eam facere meliorem. Q. 77, m. 3, a. 1.

Deus cum omnia possit, non potest de cor-
rupta facere incorruptam sive virginem. Hieronymus. Q. 78, m. 3.
Deus potest super impossibile per accidentem, sicut super impossibile per se. Gilbertus. Q. 78, m. 3.
Deus omnipotens quod juste fieri prohibet, justum est ut fieri sit. Gregorius. Q. 80, m. 2, a. 3, par. 4.
Scientia Dei simplex mentis est intuitus. Q. 60 ad q. 1.
Scientia Dei est causa creaturarum. Q. 35, m. 3, a. 5.
Scientia Dei et existentium est, et non existentium in natura propria, existentium tamen in causa efficiente, formali et finali. Q. 60, m. 2.
Scientia Dei duplex est, practica silicet, et contemplativa. Q. 60, m. 3 ad q. 2.
Scientio Dei est per immutables rationes mutabilium. Augustinus. Q. 60, m. 4, a. 1 ad q. 5.
Scientia Dei triplex, silicet simplicis intelligente, simplicis visionis, et approbationis. Q. 60, m. 4, a. 1 ad q. 6.
Scientia approbationis dicit causalitatem ad ea quae subsunt ei. Q. 61, m. 2.
Scientia Dei est incommutabils. Q. 61, m. 6.
Universas creaturas et spiritualia et corporea non quae sunt, ideo Deus novit: sed ideo sunt, quia novit. Augustinus. Q. 61, m. 2.
Scientia Dei nec augeri potest, nec minui, nec mutari: sed ei subjecta possunt augeri, minui, et mutari. Q. 61, m. 7.
Deus vult omnes homines salvos fieri, voluntate antecedente non consequente. Q. 63, m. 2 ad q.
In Deo voluntas est, et convenit ei plus quam Angelo vel homini. Q. 79, m. 1.
Voluntas divina penitus nullam habet causam. Q. 79, m. 2, a. 1, par. 1.
Deus non potest dicit omnivolens, sicut dicitur omnisciens. Q. 79, m. 2, a. 1, par. 2.
Voluntas Dei causa est per se immediata et propria et necessaria omnium eorum quae sunt ab efficiente causa, et non a causa deficiente. Q. 79, m. 2, a. 1, sub-par. 1.
Voluntas Dei causa prima est nullo modo determinabilia per aliquid ut sit hujus causa vel illius. Ibid.
Voluntas Dei causa necessaria est et contingens et necessaria. Dionysius. Ibid.
Voluntas beneplaciti est, quae vere ac proprie dicitur voluntas, quae in ipso Deo est et ipsius essentia: quae una est, nec multiplicatam recipit, nec mutabilitatem, quae incompleta esse non potest. Magister et Hugo. Q. 79, m. 2, a. 2, par. 1.
Voluntate antecedente vult Deus omnes homines salvos fieri. Damascenus. Q. 79, m. 2, a. 2. Q. incidens.
Voluntas beneplaciti duplex, silicet absoluta et conditionalis. Q. 79, m. 2, a. 2.
Sigoa voluntatis divinae sunt quinque, silicet præceptio, prohibitio, consilium, permisso et operatio. Unde: Procipit et prohibet, permittit, consiluit, implet. Q. 80, m. 1.
Hae sunt falsae, Deus vult mala fieri, mala sunt Deo volente, bonum est mala fieri, bonum est mala esse. Q. 80, m. 2, a. 3, par. 1 et 2.
Voluntatis Dei semper impetetur aut de nobis, aut ap abolis. Augustinus. Q. 80, m. 2, a. 4, par. 1.
Voluntas Dei aeterna, quae dicitur beneplaciti, semper impetetur. Ibid.
In divinis nihil est per accidentem. Q. 34, m. 1. Item, Q. 35, m. 1.
In divinis sunt solum duo praedicamenta, silicet substantia et ad aliquid. Boetius. Q. 34, m. 2.
In divinis non potest esse prius et posterius. Q. 41, m. 2, a. 1 ad q. 2.
In divinis nihil facit determinatum nisi proprietas. Q. 43, m. 2, a. 1.


Diceret per intellectum proprie est ex se formatum et distinctum ab intellectu dicente proferre sive producere verbum, quod sui similitudo sit secundum speciem et imago perfecta secundum substantiam et omnia substantialia. Q. 30, m. 2.

Diceret summo spiritui nihil aliud est quam per intellectum videndo intueri. Anselmus. Q. 35, m. 3, a. 1.

Diffusio intima et dulcissima per amorem est. Richardus. O. 31, m. 1.

Diffusiones boni duæ inveniuntur in natura rationali, naturæ selicet per generationem, et amicitia per voluntatem. Ibid.

Dignitates disciplinarum et principia semper manere in anima Stoici et Peripatetici dixerunt. Q. 45, m. 2, a. 2, subpar. 2.

Dignitas est propositio per se nota, quam quisque probat auditam. Boetius. Q. 17.


Dilectione nihil dulcius est. Richardus. Q. 31, m. 1.

Aliud est amor, et aliud dilectio, et aliud charitas. Q. 36, m. 3.


Dilectio qua Deus diligat, ex parte diligentis est invariabilis, ex parte vero dilecti va-

riatur secundum plus et minus juxta diversitatem dilectorum. Q. 64.

Vide Amor.

Causa diligendi Deum Deus est, modus sine modo diligere. Bernardus. Q. 15, m. 2, a. 2, par. 3.


Dominatio non est pejorum excessus tantum, sed omnis et pulchrorum et bonus perf ecta et omnimoda possessio, et vera et non cadere valens fortitudo. Dionysius. Q. 52.

Dominium est potestas coercendi, quæ in Deo divina essentia est. Boetius. Q. 52 ad q. 3.

Dominus est nomen potestatis, Deus autem nomen naturæ. Q. 52.

Dominus et creator dicunt relationem, sicut nummus dicitur pretium ad alium. Augustinus. Q. 52 ad q. 4.

Dominus in divinis nomen essentiale est, sed connotat habitudinem superpositionis ad creaturam famulantem. Q. 52.

Inter damtem et donum non est nisi relationis, et non distinctionis secundum originem. Q. 32, m. 2, a. 1.
INDEX RERUM

ENS genus esse non potest. Aristoteles. Q. 20, m. 3.

Non entis nullæ sunt differentiae et nullæ species. Ibid., et Q. 44, m. 4.

Ens esse fit per creationem, verum autem per informationem. Q. 23, m. 2.

Ens, unum, verum, bonum convertuntur secundum suceptionis sed non secundum intentiones nominum. Q. 28.

Ens, unum, verum, bonum, ista quatuor in omni eo sunt quod est, et in causa et in causo, et in universali et in particulari, nec potest aliquid intelligi esse nisi statim occurring ista quatuor inesse ipsi. Ibid.

Enuntiatio una quæ est id quod est, secundum rei mutationem susceuptiva est veri et falsi. Aristoteles. Q. 25, m. 2.

Esse omnis creati est fieri continue a causa ipsius esse. Avicenna. Q. 15, m. 2, a. 2, par. 2.

Esse primæ causæ ante æternitatem est, eo quod non est acquisitum. Q. 19, m. 1.

Esse in Deo, per causam est: est enim causa omnis esse, et esse primum causatum ejus est. Ibid.

Esse verum est, quod simpliciter esse est, et quod nihil unquam habuit, vel habet, vel habebit de non esse admixtum. Ibidem.

Esse divinum ante se non habuit non esse, nec est in potentia ad aliquid, vel fuit: se æt in eo idem id quod est et esse. Q. 19, m. 3.

Esse non est accidens Deo, sed subsistens veritas, et manens causa, et naturalis generis proprietas: eo quod convenit et secundum id quod est. Nulli autem aliæ secundum id quod est, convenire potest. Hiarius. Ibid.

Esse non prædicatur de substantia ut ge-
INDEX RERUM

nus, vel differentia, nec potentia ejus, nec ut actus: sed prae dicatur ut creatum primum ab alio participatum. Ex quo sequitur, quod esse accidit omni ei quod est, et quod creatum est, et quod nec genus, nec differentia, nec potentia, nec actus est ejus de quo prae dicatur. Ibid.

Esse omnium fieri est, prae ter esse primi, quod ab alio esse non habet, sed ipsum secundum id quod est suum esse est. Avicenna.

Q. 19, m. 4.

Esse continus fluxus est ab ente primo in omne quod causatum vel creatum est. Q. 22, m. 3.

Esse est quod ordinem retinet servatque naturam. Q. 46, m. 2, a. 1, Item, Q. 53, m. 1; et Q. 71; et Q. 80, m. 2, a. 3, par. 1.

Esse et essentia boni penitus separata sunt a malo. Q. 27, m. 5 ad q. 1.

Essu in genere triplex est. Q. 52.

Esse creaturarum non est nisi effectus primae causae. Q. 70, m. 1.

Essentia prima cum intelligit se, dicit se. Anselmus.

Q. 30, m. 2.

Essentia divina subjectum esse non potest. Q. 47, m. 3 ad q. 6.

Eupraxia est eorum qui prosperantur in boni electione: cacopraxia autem eorum qui mala eligunt. Aristoteles. Q. 68, m. 4.

Exemplar totum exemplatum implere non potest, sed imitatur quantum potest, in hoc scilicet potissime, quod est ad similitudinem speciei et formae. Q. 30, m. 3, a. 1.

Exemplum duplex, scilicet imitationis et perfectae aequalitatis. Q. 20, m. 2.

Facies est aliquod illius cujus dicitur esse facies, in qua res secundum veritatem essentiae videtur. Q. 13, m. 4.

Facies Dei dicitur multipliciter, scilicet communiter, proprie, magis proprie, et proprissime. Ibid.

Factum est omne quod Deus non est. Q. 23, m. 1, a. 2, subpar. 1.

Facta cum totum suum esse simul habere non possint, per partes accipiant, primas scilicet, medias, et ultimas, Boetius. Q. 23, m. 2, a. 2, par. 1.

Facta ex nihilo in nihilum tendunt. Gregorius.

Ibid.

Facere dicitur multipliciter. Q. 53, m. 1.

Ex nihilo nihil fit. Aristoteles. Q. 53, m. 2.

Non fit aliquod nisi Omnipotens fieri velit, vel sinendo ut fiat, sicut malum: vel ipse faciendo, ut bonum. Augustinus. Q. 77, m. 1.

Factum est terminus fieri. Aristoteles. Q. 77, m. 3, a. 4.

Facultas facilis potestas est et prompta habens omnia ex quibus potest tendere in volitum. Q. 8, m. 3.

Falsum multipliciter dicitur. Aristoteles. Q. 25, m. 3, a. 1.

Falsi causa vel est in re, vel in oratione, vel in homine. Ibid.
INDEX RERUM

FALSUM omne imitatur verum. *Augustinus.* Q. 25, m. 3, a. 2.

FALSUM est in vero: tragoedus enim non esset falsus Hector, nisi esset verus tragoedus: et pictura non esset falsus homo, nisi esset vera pictura. *Augustinus.* Ibid., et Q. 25, m. 3, a. 3.

FALSO et non impossibili positio, quod accidit, est falsum, et non impossibile. *Aristoteles.* Q. 55, m. 2, a. 3.

FALSUM interimere non sufficit, nisi etiam falsitatis ostendatur causa. *Aristoteles.* Q. 74, m. 2, a. 2. Item, Q. 79, m. 1.

Absit hoc a fidelium mentibus ut FATUM esse aliquid dicant! *Gregorius.* Q. 68, m. 1.

FATUM est inhærens rebus mobilibus dispositione, per quam providentia quæque suis nectit ordinibus. *Boetius.* Q. 68, m. 1 et 2.

FATUM et providentia differunt ut exemplar et exemplatum. Q. 68, m. 1.

FATUM a fando dictum est. Est enim decre tum principis providentiae divinae promulgatum in' omnia quæ suis ordinibus nectenda sunt. Q. 68, m. 3.

FATUM secundum perfectum esse fati accep tum, non radicatur in stellis sicut in primo principio, sed in providentia quæ principiatur in omni causarum ordine, etc. Q. 68, m. 3 ad q. 1.

Quedam sunt, sub providentia quæ non sunt sub fato, sicut quæ immediate a Deo sunt. Q. 68, m. 3 ad q. 3.

Malum culpæ dispositione fatalii ordinatur ad bonum quod inde elicitur. Q. 68, m. 3 ad q. 4.

FATUM necessitatem simpliciter non imponit, sicut nec providentia. Q. 68, m. 3 ad q. 5.

FELICITAS hominis in optimo et non impe-

_**Fides** est supra opinionem et infra scientiam veritatis. *Richardus.* Q. 1. Item, Q. 5, m. 2.

FIDES non habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum. *Gregorius.* Q. 1.

FIDES supra rationem est. Q. 5, m. 3.

FIDES non tollit ignorantiam et hebetudinem in quam homo per peccatum incidunt, licet diminuatur eam. Q. 14, m. 2 ad q. 2.

FIDES medium est in cognitione vitæ, sive sit fides formata, sive informis: formata ut testificans et informans conscientiam et trahens, informis non nisi ut testificans. Q. 15, m. 3, a. 1.

FIDES est lumen locans credentes in veritate, et veritatem in ipsa credendibus. *Dionysius.* Ibid.

FIDES et credulitas alter et alter accipitur in philosophicis et theologicos. Ibid.

FIDES est absentium non apparentium, quæ in seipsis non sunt, nec umquam fuerunt, nec erunt aliquando, nec possunt esse praesentia secundum cognitionem vitæ. Imaginatio autem et memoria absentium est in praesenti, que tamen fuerunt et esse possunt praesentia secundum sensum. Q. 15, m. 3, a. 1 ad q.

FIDES nihil certius est. *Augustinus.* Q. 15, m. 3, a. 1.

Tempora variata sunt, FIDES immutata permanit. *Augustinus.* Q. 77, m. 3, a. 4.
INDEX RERUM

Fides expressam querit confessionem. Q. 45, m. 2, a. 1.

Figura sequitur speciem. Aristoteles et Boetius. Q. 35, m. 2.

Figura corporum in quibus apparuit Deus, expleto ministerio resoluta fuit in praecentem materiam, sicut columba in qua apparuit Spiritus sanctus. Beda. Q. 75.

Filius et Spiritus sanctus sunt divini flores et divina lumina: quia ex Patre pululant ut flores et lumina. Dionysius. Q. 30, m. 1.

Filius est ars Patris plena rationum omnium viventium. Augustinus. Ibid.

Filius dictur consilium de consilio, et voluntas de voluntate, sicut dictur substantia de substantia, et sapientia de sapientia. Augustinus. Q. 30, m. 3, a. 1.

Filius ex mittitur, quo generatur. Gregorius. Q. 32, m. 2, a. 1.

Filius missus est visibili missione ad compleendum opus redemptionis, ut dicit Ambrosius, hoc est, ut solveret Adae debitum. Quod congressissimo modo fieri non potuit, nisi ab eo qui potuit et debuit solvere. Non autem potuit nisi Deus, et non debuit nisi homo, ut probat Anselmus. Q. 33 ad q. 3.

Filii nomina tria sunt, scilicet filius, imago, et verbum. Q. 35.

Filius Dei vere filius est naturali et substantiali nativitate a Patre: eo modo quo hypostasis substantia dictur. Q. 35, m. 1.

Filius solus ex ipsa ratione sui emanationis ex Patre (cum emanatio illa sit naturae) habet quod sit imago Patris invisibilis, convenientia proprietatum principii ad Patrem intellectualiter figuratus. Q. 35, m. 2.

Filio Dei attribuitur sensus, sapientia, virtus, verbum, lumen. Basilius. Q. 35, m. 3, a. 1.

Filius eo dictur verbum quo imago. Q. 35, m. 3, a. 2.

Filio appropriatur aequalitas duplici ratione: 1 Quia aequalitas supponit pluralitatem: prima autem pluralitas est in secunda. 2 Quia procedit per modum aequalis. Q. 49.

Filius principium est creaturarum quas Paterno operatur, et hoc Filius habet ab Patre. Q. 50, m. 2.

Filius sapientia genita sapiens est, et ex seipso sapiens est, quia ipse est sapientia genita. Q. 50, m. 3.

Filius Solis latus est facie et venustus. Ptolemaeus Q. 50, m. 3.

Finis est in executione ultimum, licet in intentione sit primum. Q. 26, m. 1, a. 2, par. 1.


Finis dictur causa causarum. Ibid., et Q. 50, m. 1.

Forma mas occasionatus est, hoc est, occasionem privationis passus. Aristoteles. Q. 29, m. 2.

Forma substantialis non est potentia, sed essentia, cujus actus est esse. Q. 15, m. 2, a. 2, par. 2 et quasit. 1.

Forma est simplici et invariabilii essentia consistens. Author lib. Sex principiorum. Q. 20, m. 4.

Formae prime separatae verae formae sunt formantes alias, sicut dicit Boetius, et formae manentes, ut dicit Plato, et sunt formae quae sunt ante rem: formae autem impressae in materiam, non verae formae.
INDEX RERUM

sunt, sed imagines formarum. Q. 6
ad q.

Forma relationis potius est forma assistens, quam inhaerens. Gilbertus. Q. 37.

Forma duplex: una quæ constituit formatum, quæ causa est et principium: alia quæ procedit a formato. Q. 30.
Incidentens.

Forma rei tres habet actus: 1. Totam extensionem potestatem terminat ad actum.
2. Discernit rem. 3. Finis est et inquit in propriam et connotatam finem. Q. 62.

Forma omnis lumen est, et ex lumine causae prœme et intelligiariam. Avicenna.
Q. 70, m. 4.

Formas in quibus apparuit Deus ante incarnationem, Angeli apparuerunt, sed virtus divina formavit eam et distinxit. Augustinus. Q. 75, m. 1.

Fornicator deterior est incontinentem. Aristoteles. Q. 80, m. 2, a. 1. Q. incidenten.</p><p>Frutio proprio secundum inhaeritatem charitatis est, organice autem deseruit comprehensio, quæ deservit speciei, et aperta visio, quæ succedit fidei. Q. 7, m. 2. Q. incidentem.

Fruti est uti cum gaudi cum adhuc spei, sed jam rei. Augustinus. Q. 7, m. 3.

Fruti dicitur dupliciter, simpliciter, et secundum quid. Ibid.

Fruendum est illis rebus quæ nos beatos faciunt, silecet effecit et ut objectum et finis. Augustinus. Ibid.

Fruendum est illo quod non propere alium, sed propter eipsum diligatur. Augustinus. Ibid.

Fruimus illo in quo ponitur dilectionis terminus, et in quo figurit dilectionis gressus. Augustinus. Ibid.

Cum homine in Deo frueris, Deo potius quam homine frueris. Augustinus. Ibid.

Frutiones una fruimur Patre et Filio et Spiritu sancto, tamquam summo bono, in quo terminus dilectionis ponitur. Q. 10.

Frui est solius patriæ, et solius hominis et Angeli. Augustinus. Q. 12, m. 1.

Frui et uti capiuntur dupliciter, propriis sime et communiter. Q. 12, m. 2.

Gaudium est diffusio animi in conceptu boni. Augustinus. Q. 63, m. 3, a. 2.

Generatio est via de non esse ad esse. Aristoteles. Q. 30, m. 1.


Generatio simplex. Ibid.
INDEX RERUM

Generatio est in divinis, et perfectissima et prima. Q. 30, m. 1.

Generatio substantialis naturae communicabilis dicit diffusionem, et ideo numquam est sine pluralitate personarum in intellectuali natura. Q. 30, m. 2.

Generare et spirare proprieates personales dicunt ut actus. Q. 30, m. 3, a. 1.

In humanis quiddam est per se generans, et quiddam per se genitum, et quiddam generans et genitum per consequens. Ibidem.

Generatio est opus naturae existens, creatio autem opus voluntatis, non naturae. Damascenus. Q. 30, m. 3, a. 2.

Item, Q. 34, m. 1.

Generatio et processio naturae ponunt aequalitatem in eo a quo procedunt Filius et Spiritus sanctus, et in eis qui procedunt. Q. 30, m. 3, a. 2.

Generatio divina tempore vel differentiis temporum non subjacet, sed æterna est, et nulli deest differentiæ temporis. Hieronymus. Q. 30, m. 4.


Generare actus distinctus personæ est. Q. 34, m. 1.

Generant i statim per hoc ipsum quod genere, est, proprium est diligere placitum prolem, et a placita prole diligi. Augustinus. Q. 39, m. 1.

Generatio infinita et iniqua est secundum Philosophum: quia scilicet accessus et recessus in circulo declivi sive obliquo inquietus est et infinitus. Q. 42, m. 3.

Generatio et corruptione sunt sine medio, et non in tempore, sed in nunc: quia sunt fines motus, et non motus. Averroes. Q. 74, m. 2, a. 2.

Genus secundum esse multiplicatur in speciebus, et genus et species secundum esse multiplicatur in individuis. Augustinus. Q. 47, m. 3, q. 4.

Nec genus est totum esse speciei, nec species individui, nec differentia, nec proprium speciei, nec accidens eius de quo praedicatur ut de subjecto. In divinis autem omne quod est, totum esse est de quo praedicatur ut de subjecto, et nihil praedicatur ut pars esse. Q. 47, m. 3 ad q. 4.

Glorificata corpora nullius rei habent indigentiam, et pro summa perfectione do- tem accipiant agilitatis, quæ est potentia disposita et perfecta ad motum. Q. 74, m. 2, a. 1.

Gratia est habitus gratum faciens haben- tem, et opus ejus gratum reddens. Q. 26, m. 1, a. 1.

Gratia definiitio essentialis est, quod gratis datur. Q. 64, m. 3, a. 1.

Gregorum sapientissimi dicunt electiones gestorum sive gerendorum esse in nobis, proventum autem eorum quæ eliguntur, esse in fortuna. Gregorius Nyssenus. Q. 68, m. 4.

H

Habitus est quo quis aliquid agit cum vulnerit. Averroes. Q. 21, m. 1. Item, Q. 37, m. 3.

Habitus et affectus et passio et actus chari-
INDEX RERUM

Habitudines octo quibus aliquid dicitur esse in alio. Q. 45, m. 2, a. 2.

Hæresis est credere de Deo, cujus exemplum in nulla creatura sive corporali, sive spirituali invenit. Augustinus. Q. 31, m. 2.

Historia semper creduntur et numquam intelliguntur. Augustinus. Q. 1.

Historia sive litteralis sensus, est gestarum rerum narratio, quæ in prima facie litteræ continetur. Hugo. Q. 5, m. 4.

Homo a duobus juvabatur ad cognitionem Dei, scilicet a natura quæ rationalis erat, et ab operibus a Deo factis factorem manifestantibus. Augustinus. Q. 3, m. 5.

Homo qui ante peccatum Deum sine medio videbat, per peccatum tantum cepit hebetudinem, ut nequeat divina capere nisi humanis exercitatus. Magister. Q. 14, m. 2.

Homo cognovit Creatorum suum non ea cognitione tantum quæ foris auditu percipitur, sed ea quæ intus per inspirationem monstratur. Hugo. Ibid.

Homo scalis indiget, Angelus autem non: eo quod solium jam tenet ad quod per scalas ascenditur. Bernardus. Ibid.

Homo in illo dicitur ad imaginem, in quo excitatus bruta. Augustinus. Q. 45, m. 2, a. 2, subpar. 1.

Homo ad imaginem non est nisi in his secun-
dum quæ incorruptibilium capax est. Augustinus. Q. 15, m. 2, a. 2, subpar. 2.

Homo factus est ad imaginem in potentia cognoscendi, ad similitudinem vero in potentia diligendi. Augustinus. Q. 15, m. 2, a. 2, subpar. 3 et quæs. 2.

Homo per sermonem eloquiorum divinorum maxime dicitur in scientiam et cognitionem Dei. Damascenus. Q. 15, m. 3, a. 1.


Q. 26, m. 1, a. 1.

Homo ex peccato inobedientie quatuor incidunt in poenæ, scilicet impotientiam sine infirmitatem, ignorantiam, concupiscientiam rerum noxiarum, malitiam sive malignitatem. hoc est, ad malum prounitatem. Augustinus, Beda. Q. 27, m. 4.

Hominis filii Dei sunt factura, non nativitatis proprietate. Q. 33, m. 1.

Homo naturaliter est animal conjugale et civile. Aristotle. Q. 80, m. 2, a. 2. Q. incdens.

Hyle est subjectum generationis et corruptionis primum. Aristotle. Q. 53, m. 2.

Hyposias est substantia cum proprietate. Q. 43, m. 2, a. 1.

Hyposias est substantia cum characteristicis idiomatibus, hoc est, cum distinctivis proprietatibus. Damascenus. Ibid.

In divinis tres sunt hyposias et una substantia. Ibid.

Hyposias trium personarum diversæ sunt, determinatae proprietatibus, quæ proprietates alter sunt in divinis quam in humanis. Q. 43, m. 3.

INDEX RERUM

De hypostasi quid sentiat Hieronymus?
Q. 43, m. 2, a. 2.

Ideæ portismata vocantur, id est, prædestinatio-
tiones. In his enim quaecumque providen-
tia divina et sicut et facta sunt, simul et
semel et incommutabiliter prædestinata
sunt. Maximus. Q. 55, m. 2, a. 2.

Ideæ sunt in mente divina secundum quod
ars est omnium creatorum. Ibid.

Ideæ sunt principales formæ quædam vel
rationes rerum, stabiles atque incommuta-
biles, quæ et ipsæ formate non sunt, quæ
divina intelligentia continentur. Et cum
ipsa neque oriatur, neque intereat, sec-
cundum eas tamen formari dicitur omne
quod oriri vel interire potest et omne quod
oritur et interit. Augustinus. Q. 55,
m. 2, a. 2.

Ideæ sunt in mente divina sub unitate, hoc
est, ut unum, sed non ut multa: quia
quod est in causa prima, est in ea per
modum cause, et non per modum causali.
Ibidem.

Idea non est tantum factorum et existen-
tium et futurorum, sed etiam possibilium
Deo, etiamsi numquam fierent. Q. 55,
m. 2, a. 3.

Idealiter et exemplariter esse, secundum
quid est esse. Q. 55, m. 2, a. 3
ad q. 1.

Ideas vel rationes ubi esse arbitrandum est,
nisi in mente Creatoris? Non enim extra
posilum quidquim intuebatur, ut secun-
dum id constitueret quod constituebat.
Unde ipse est exemplar quo scitur et ope-
ratur, secundum quod ipse est ars om-
nium scitorum et operabilium. Augustinus.
Q. 60, m. 2.

Ideæ et exemplar dicunt respectum ad crea-
turas. Q. 60, m. 4, a. 1.

Identitas rei non excludit diversum modum
significandi. Q. 39, m. 2, a. 2.

Idolum falsus Deus dicitur. Q. 25,
m. 3, a. 4.

Ignis species in termino est. Aristoteles.
Q. 73, m. 1.

Ignis proprium est, quo sit incensivus et
ustivus. Dionysius. Ibid.

Ignis in propria sphæra non lucet propter
nimiam raritatem ipsius. Q. 75, m. 2.

Ignorantia duplex, scilicet secundum sen-
sum cognitionis, qui est dijudicativus
sensibilium et scibilium. Et ignorantia
secundum sensum naturalem, qui non est
nisi perceptio naturalis ejus ad quod se-
cundum naturam movetur. Q. 26,
m. 1, a. 2, par. 4.

Ex illuminatione cornaturali, non sufficien-
ter nobis innotescunt quæ ad salutem
necessaria sunt. Q. 4.

Illuminatione purgatur dissimilitudinis habi-
tus. Dionysius. Q. 13, m. 6.

Imago Dei quærenda est in eo quo in ho-
mine nihil excellentius est, quæ superior
portio rationis est, quæ contemplandis
æternis inhaerescit. Augustinus. Q. 15,
m. 2, a. 2, subpar. 1.

Imago est repreäsentatio sufficiens in exte-
rioribus, quantum possibile est illi quod
figuratur in imagine ad id cuius est imago, quod fit dupliciter, scilicet potentia et actus, mediate et immediate. Q. 15, m. 2, a. 2, subpar. 1.

Imago secundum quod dicitur ab imitando trinum et unum secundum originem et ordinem naturae, quae sunt trinum in uno, expressius est in homine quam in Angelo. Ibidem.

Imaginiis partes sunt memoria, intelligentia et voluntas. Q. 15, m. 2, a. 2, subpar. 2.

Imago inest secundum id quod non est nobis commune cum bestiis. Augustinus. Ibid.

Imago est rei ad rem consequam unica et indiscreta similitudo. Vel, est rei cum re species indifferentis. Hilarius. Ibid., et Q. 35.

Imago dicitur dupliciter, scilicet exemplar et exemplatum, sive prototypus et typus. Damascenus. Q. 35, m. 2.

Imago ut exemplar est essentia una in tribus personis, imago autem ut exemplatum est anima rationalis in tribus potentibus. Ibid.

Imago per analogiam dicitur de homine, Filio, et unitate essentiae in tribus personis. Ibid.

Id quod est in imagine et vestigio, referitur ad prototypum. Damascenus. Q. 45, m. 1, a. 2.

Imago in anima non perfecte implet id cuius est imago. Augustinus. Q. 41, m. 2, a. 3.

Immensum simpliciter non mensuratur, secundum quid tamen mensuratur per extensionem infinitam. Q. 23, m. 1, a. 2, subpar. 1.

Immensum sive infinitum nec loco, nec tempore, nec intellectu finitur. Damascenus. Q. 18, m. 3.

Imperans tribus movetur affectibus : 1. Con-
cipit oratione indicativa quod imperare velit et quid. 2. Habet affectum imperandi. 3. Affectum et inclinationem habet ad hoc quod intendit operando ut fiat. Q. 80, m. 2, a. 2.

Incommutabilitas est causa aeternitatis. Q. 21.

Incomplexorun singulorum neque verum neque falsum significat. Q. 25, m. 1.

Incorporum, incorruptibile, immensum, recreatum, et aderet hujusmodi non quid est Deus significant, sed quid non est. Q. 39, m. 3.

Indigentia duplex, scilicet simpliciter et respectu alterius. Q. 74, m. 2, a. 1.

Indicere subjecta materia derogat omnipotentiae. Q. 77, m. 1 ad q. 3.

Individuum est ab accidente incommunicable. Algazel. Q. 44, m. 2.

Individuum est in quo stat divisiones descendens. Plato. Ibid.

Individuum in divinis dicitur accommodata significatione idem quod incommunicabile quod pluribus non convenit. Ibid., et Q. 46.

Infinitum triplex, scilicet potentia tantum, sicut quantum : potentia et actus, sicut quantum divisum : et actu tantum, sicut causa prima. Q. 14, m. 1.

Infinitum accipienti semper relinquitur ali- quid extra accipere. Aristoteles. Q. 33, m. 1, a. 2, subpar. 1. Item, Q. 60, m. 3 ; et Q. 74, m. 2, a. 2.
INDEX RERUM

INFINITUM fugit omnis intellectus. Q. 23, m. 3, a. 2.

INFINITUM non contingit intellectu pertransire. Q. 60, m. 3, item, Q. 73, m. 2, a. 3.

INGENERABILE dicitur aliquid tribus de causis, scilicet quia immobile: quia id quod in ipso est, indivisibile est: et quia ex materia sua tota est. Exemplum primi est causa prima secundum Philosophos: exemplum secundi, intelligentia secundum Philosophos: exemplum tertii est sol et caetera coelestia. Q. 30, m. 1.

INHABITATIO per gratiam licet dignior sit quam inhabitatio per naturam, tamen non est certior ad demonstrandum. Q. 14, m. 1.

INIUSTA Deus facere non potest: quia ipse est summa justitia et bonitas. Augustinus. Q. 77, m. 4.

INNASCIBILEM esse, est non ab alio esse. Hilarius. Q. 39, m. 4.

INNASCIBILITAS sive ingenitum esse sive convenit Patri, quod nulli alii, et convertitur cum ipso, ita quod in prædicatione et subjectione antecedat Patrem et sequitur ipsum. Q. 39, m. 4.

INQUINATIONS unius ex altero causa triplex est, scilicet communis materia, contactus et communicatio passionum. Q. 71 ad q. 5.

INSIPiens est qui ignórat seipsum. Aristotleles. Q. 17.

INSTANS dicitur quasi non stans, et est idem quod continuo fluens de præterito per præsens in futurum. Q. 74, m. 2, a. 3.

INTEGRUM ex diversis constituitur, quorum nullum habet quantitatem totius, sive molis, sive virtutis. Q. 24, m. 2.

In essentialibus non est intensio neque remissio, quamvis subjectum intendatur. Q. 26, m. 1, a. 3, par. 3.


INTELECTUS divinus per omnes se expandit intellectuales vultus. Dionysius. Ibid.


INTELECTU affectivo fruitor qui fruitor. Q. 7, m. 2, Q. incidens.

INTELECTUS species accipionis est. Aristotleles. Q. 13, m. 2.

INTELLIGIBILE quod omnis homo naturaliter scire desiderat, intellectus divinus est: eo quod sit causa omnis rei. Aristotleles et Averroes. Ibid.

INTELLIGENTIA intelligit id quod est supra se per hoc quod acquiritur ab eo bonitatares, et in bonitatibus illius intelligit id quod supra se est. Q. 14, m. 1.

INTELECTUS nostri dispositio ad manifestissima rature, est sicut dispositio oculorum vespertilionum ad lumen solis. Aristotleles. Q. 15, m. 1.

INTELECTUALE quod est in Deo essentialiter, in Angelo est per analogiam propinquiorum, et in homine per analogiam remotiorum. Q. 15, m. 2, a. 2, subpar. 1.
INDEX RERUM


INTELLECTUS intelligibile non accipit nisi per illustrationem intelligentiae, quae, sicut dicit Avicenna, illustrat super animas nostras, per cujus illustrationem potentia intellectualia sunt actu intellecta. Q. 15, m. 3, a. 3.

INTELLEXIBILE quantum simplicius est essentia tanto multiplicius est virtutem et relationem. *Aristoteles et Avicenna.* Ibid.

INTELLIGENCIA est substantia quae non dividitur. Q. 25, m. 1.

INTELLIGENCIA est indivisibilium in quibus non est verum: in quibus autem verum et falsum est, jam compositio quaedam intellectuum est. *Aristoteles.* Ibid.

INTELLECTU nihil aquabile est nisi verum: falsum enim dissonat intellectui, sive sit in re, sive in sermone, sive in signo. Q. 25, m. 2.


INTELLIGITUALIOR est Angelus quem homo, sive, ut dicunt Philosophi, intellectualior est intellectus per essentiam, quam intellectus adeptus. Q. 26, m. 2, a. 1.

INTELLIGENCIA plures per influentiam a prima causa accipient bonitates, non multipliicatur, sed unitur: quia per omnes illas magis ordinatur ad unum et simplificatur in illo. Q. 27, m. 4.

INTELLECTUS noster divina non percipit nisi ex similitudine humanorum. *Dionysius.* Q. 43, m. 2, a. 2.

INTELLIGIMUS Patrem et Filium et Spiritum personas non substantialiter dici: quia si substantialiter dicetur, de singulis et de omnibus singulariter dicetur. *Boetius.* Q. 44, m. 1.

INTELLECTUS in hoc imago Dei est, quia similitudinem habet cum omni re sicut Deus. *Guilhemus Altistodorensis.* Ibid.

INTELLECTUS est species specierum intelligibilitium. *Aristoteles.* Q. 44, m. 1.

In divinis est paternus INTELLECTUS, formans ex se verbum quod est ratio omnium factuendorum: quod est quasi filius et ars et mundus archetypus, hoc est, principalis mundi typus. *Platonic.* Q. 46.

INTELLECTUS duplex, siliicet abstrahens et constituens. Q. 60, m. 3.

INTELLECTUS nostro coniunctus est continuo et tempor. *Aristoteles.* Ibid.

INTELLECTUS contemplativus speciem contemplationis accipit a re per virtutes et potentias animae abstrahentes, quae sunt sensus et imaginatio, et praecepit intellectus agens. Intellectus autem practicus nihil accipit a re, sed potius utitur corpore ad imprimentum in rem formam operis quam habet in mente. *Avicenna.* Q. 60, m. 4, a. 2.

INTELLECTUS in homine utitur manu. *Aristoteles.* Ibid.

INTELLECTUS divinus est causa rerum, et scire ejus nec est scire in universali, nec in particulari, nec in agere, sed simplex intuitus suilipsius, secundum quod ipse est causa rerum et principium in omnibus, et ubique causans esse et substantiam rerum. *Averroes.* Ibid

INTELLECTUS bonorum, rectorum et verorum est ab intelligentia (quae est extra animas nostras) irradiante super animas nostras. *Avicenna.* Q. 68, m. 4 ad q. 1.

INTELLECTUS propter simplicitatem sui nullius corporis est actus, nec operatio intellectus ubi aliquo corpore dependere potest. *Aristoteles.* Q. 75, m. 1.

INTELLECTUS possibilis in anima est, quae est omnia fieri. Q. 77, m. 1 ad q. 3.

INVIDIA omnis a Deo longe relegata est. *Plato.* Q. 77, m. 3, a. 1.
INDEX RERUM

Infinitum fugit omnis intellectus. Q. 23, m. 3, a. 2.

Infinitum non contingit intellectu pertransire. Q. 60, m. 3. Item, Q. 73, m. 2, a. 3.

Ingenerabile dicitur aliquid tribus de causis, scilicet quia immobile: quia id quod in ipso est, indivisibile est: et quia ex materia sua tota est. Exemplum primi est causa prima secundum Philosophos: exemplum secundi, intelligentia secundum Philosophos: exemplum tertii est sol et cætara celestia. Q. 30, m. 1.

Inhabitatio per gratiam licet dignior sit quam inhabitatio per naturam, tamen non est certior ad demonstrandum. Q. 14, m. 1.

Injusta Deus facere non potest: quia ipse est summa justitia et bonitas. Augustinus. Q. 77, m. 1.

Inascibile esse, est non ab alio esse. Hilarus. Q. 39, m. 1.

Inascibilitas sive ingenitum esse sic convenit Patri, quod nulli aliis, et convertitur cum ipso, ita quod in praedicatione et subjccione antecedit Patrem et sequitur ipsum. Q. 39, m. 1.

Inquisitionis unius ex altero causa triplex est, scilicet communis materia, contactus et communicatio passionum. Q. 71 ad q. 5.

Inspiens est qui ignorant seipsum. Aristotle. Q. 17.

Instans dicitur quasi nos stans, et est idem quod continue fluens de praeterito per praesens in futurum. Q. 74, m. 2, a. 3.

Integrum ex diversis constituitur, quorum nullum habet quantitatem totius, sive molis, sive virtutis. Q. 24, m. 2.

In essentialibus non est intensio neque remissio, quamvis subjectum intendatur. Q. 26, m. 1, a. 3, par. 3.

In intellectu adepto divino omnes philosophi radicem immortalitatis animæ posuerunt. Alpharabius. In proloco.

Intellectus divinus per omnes se expandit intellectuales vultus. Dionysius. Ibid.


Intellectus affectivo fruitur qui fruitur. Q. 7, m. 2. Q. incidunt.

Intellectus species acceptionis est. Aristotle. Q. 13, m. 2.

Intelligibile quod omnis homo naturaliter scire desiderat, intellectus divinus est: eo quod sit causa omnis ret. Aristotle et Averroes. Ibid.

Intelligentia intelligit id quod est supra se per hoc quod acquiritur ab eo bonitatus, et in bonitatus illis intelligit id quod supra se est. Q. 14, m. 1.

Intellectus nostri dispositio ad manifestissima naturæ, est sicut dispositio oculorum vesperfulionum ad lumen solis. Aristotle. Q. 13, m. 1.

Intellectuale quod est in Deo essentialiter, in Angelo est per analogiam propinquiorum, et in homine per analogiam remotiorum. Q. 15, m. 2, a. 2, subpar. 1.
INDEX RERUM


INTELLECTUS intelligibile non accipit nisi per illustrationem intelligentiae, quae, sicut dicit Avicenna, illustrat super animas nostras, per cujus illustrationem potestia intellectualia sunt acta intellecta. *Aristoteles*. Q. 15, m. 3, a. 3.


INTELLIGENTIA est substantia que non dividitur. Q. 23, m. 1.

INTELLIGENTIA est indivisibilium in quibus non est verum: in quibus autem verum et falsum est, jam compositio quaedam intellectuum est. *Aristoteles*. Bibd.

INTELLECTUI nihil æquabile est nisi verum: falsum enim dissonat intellectui, sive sit in re, sive in sermone, sive in signo. Q. 23, m. 2.


INTELLECTUALIS est Angelus quam homo, si ve, ut dicit Philosophi, intellectualior est intellectus per essentiam, quam intellectus adeptus. Q. 26, m. 2, a. 1.

INTELLIGENTIA plures per influentialia a prima causa accipiendi bonitatem, non multiplicatur, sed unitur: quia per omnes illas magis ordinatur ad unum et simplificatur in illo. Q. 27, m. 4.

INTELLECTUS noster divina non percipit nisi ex similitudine humanorum. *Dionysius*. Q. 43, m. 2, a. 2.

INTELLIGIMUS Patrem et Filium et Spiritum personas non substantialiter dici: quia si substantialiter dicetur, de singulis et de omnibus singulariter dicetur. *Boetius*. Q. 44, m. 1.

INTELLECTUS in hoc imago Dei est, quia similitudinem habet cum omni re sicut Deus. *Guilelmus Altissiodorensis*. Bibd.

INTELLECTUS est species specierum intelligibilium. *Aristoteles*. Q. 44, m. 1.

In divinis est paternus INTELLECTUS, formans ex se verbum quod est ratio omnium faciendorum: quod est quasi filius et ars et mundus archetypus, hoc est, principalis mundi typus. *Platonici*. Q. 46.

INTELLECTUS duplex, scilicet abstrahens et constituens. Q. 60, m. 3.


INTELLECTUS contemplativus speciem contemplationis accipit a re per virtutes et potentias animae abstrahentes, quae sunt sensus et imaginatio, et præcipue intellectus agens. Intellectus autem practicus nihil accipit a re, sed potius utilior corpore ad imprimum in rem formam operis quam habet in mente. *Avicenna*. Q. 60, m. 4, a. 2.


INTELLECTUS divinus est causa rerum, et scire ejus nec est scire in universali, nec in particulari, nec in agere, sed simplex intuitus suiipsius, secundum quod ipse est causa rerum et principium in omnibus, et ubique causans esse et substantiam rerum. *Averroes*. Bibd.

INTELLECTUS honorum, rectorum et verorum est ab intelligentia (quae est extra animas nostras) irradiante super animas nostras. *Avicenna*. Q. 68, m. 4 ad q. 1.

INTELLECTUS propter simplicitatem sui nullius corporis est actus, nec operatio intellectus ab aliquo corpore dependere potest. *Aristoteles*. Q. 73, m. 1.

INTELLECTUS possibilis in anima est, quo est omnia fieri. Q. 77, m. 1 ad q. 3.

INVIDIA omnis a Deo longe relegata est. *Plato*. Q. 77, m. 3, a. 1.
INDEX RERUM

INVOLUNTARIUM non nisi duobus modis, scilicet per violentiam et ignorantiam. Aristoteles. Q. 30, m. 3, a. 2. Item, Q. 79, m. 2, a. 2, par. 2.

LARGI et magnifici est, in amore et delectatione dare. Aristoteles. Q. 31, m. 1.

LEPIDIS quidam effecti sunt ex multa cogitatione de lepra. Avicenna. Q. 73, m. 2, a. 2.

SOLIS eis Scripturarum libris qui canonici appellantur, hunc honorem deferre didici, ut nullum auctorem eorum scribendo errasse aliquid firmissime credam: alics autem ita lego, ut quantalibet scientia doctrinarum auctores eorum praepleasat, non ideo verum putem, quod ipsi ita censuerunt. Augustinus. Q. 5, m. 3.

LIBER vitae est notitia Dei, qua praedestinavit ad vitam quos praecevit conformes fieri imaginii filii sui. Augustinus. Q. 69, m. 1.

LIBER dicitur omne illud quod praterita quasi reprezentando ad notitiam et exemplar velut exemplum continet, et notitiam informat ad veritatem, et insinuit ad ea quae representat. Hugo. Ibid.

LIBER vitae est vis quaedam divina, singulis quacumque fecerint, sive bona, sive mala, mira celeritate in memoriam revocans. Augustinus. Q. 69, m. 2.


LIBER vitae est prae destinatio Dei lumine scientiae beneplacit ad vitam aeternam in se ostendens et praeparando exhibens ea quae per se sunt causa meritoria vitae aeternae. Ibid.

IN LIBRO vitae simpliciter non scribuntur nisi boni, et finaliter boni. Q. 69, m. 3.

NULLUS scriptus in libro vitae deletur simpliciter. Q. 69, m. 4.
INDEX RERUM

LITTERA est nota et signum elementi: elementorum autem compositio et articulatio nota et signum significatæ rei. Q. 69, m. 1.

LOCUS ab auctoritate minus certificat et minus facit fidem inter omnes locos. Boëtius. Q. 5, m. 2.

Locis proprietates sunt continere, salvare, circumscribere, terminare, immobile esse in se, sed ab ipso et ad ipsum fieri motum. Aristotle. Q. 70, m. 2.

Locus est duplex, sicilicet locus ut vas, et locus ut locus. Ibid.

Locus Angelorum Deus est, intra quem curunt quocumque mittuntur. Beda. Q. 70, m. 4 ad q. 1.

Locales vel circumscripibilis aliquid dicitur duobus modis, sicilicet vel quia dimensio capiens longitudinis, altitudinis et latitudinis, distantiam facit in loco, ut corpus: vel quia loco definitur aut determinatur, quoniam cum sit alicubi, non ubique inventur: quod non solum corpori, sed omni spiritui creato convenit. Mogister. Q. 73, m. 1.

Incorruptibilia ut primum caelum et aliis orbibus usque ad lunam inclusam, non proprie sunt in loco, sed locus. Averroes. Ibid.

In loco dicitur aliquid esse multipliciter, sicilicet per se, per consequens, et per accidentes. Ibid.

Locus est terminus circumstantis definitivus, vel circumscribente. Damasemus. Q. 73, m. 2, a. 3.

Locus et locatum connaturalia sunt. Philosophus. Q. 75, m. 2.


Logos Dei est Filium generare, quem dum semel genuit, secundo id ipsum non repetit. Q. 35, m. 3, a. 1.

Lucis natura non est in pondere, numero, et mensura sicut aliorum creatorum. Ambrosius. Q. 15, m. 2, a. 2, par. 3.

Lumen est reflexio lucis et diffusio. Avice. Q. 26, m. 1, a. 3, par. 4.

Lux et radius non sunt corpora: sed lux est forma, sive qualitas, sive proprietas luminosi corporis, qua de se eum lumen per modum pyramidis in omne quod ei opponitur: radius autem est immutatio recta perpendiculariter erogadiens ab ipso in id quod opponitur ei. Q. 74, m. 2, a. 2.

M


Malum est incident ex defectu boni. Augustinus. Ibid.

Male Deum non videbant, nisi in forma humana quam compulerunt ut magis timeant. Augustinus. Q. 14, m. 2.

Per se mala sunt, quæ max cum nominata sunt, mala sunt, secundum Aristotelem: et quæ non possunt bene fieri secundum Augustinum. Q. 26, m. 1, a. 2, par. 2.

Malum ex speciei privatione determinatur, sicut et bonus ex speciei aedipone. Augustinus. Q. 26, m. 2, a. 1.

Malum poenæ defectus est: nec enim in corpore, nec in anima malum est, hoc est, habet esse. Dionysius. Q. 26, m. 2, a. 3.

Malum non nisi privatio boni est. Augustinus. Ibid.
INDEX RERUM

MALUM nulla substantia vel essentia dicitur. Q. 26, m. 2, a. 3.


MALUM est privatio primæ formæ boni in quaque plantatum est bonum quod est a bono, et per quam bonum creatum convertitur ad bonum primum. Q. 27, m. 1, a. 1.

MALUM non coalescit nisi in bono. Augustinus. Q. 27, m. 1, a. 2.

MALUM non est nisi mixtum bonum. Dionysius. Q. 27, m. 1, a. 2.

MALUM nec principium est, nec ab aliquo principio. Dionysius. Ibid.

MALUM universaliter non potest esse privatio boni in aliquo existentium. Dionysius et Augustinus. Q. 27, m. 3.

MALUM fundatur in ente secundum habitudinem ad bonum. Q. 27, m. 2.

MALUM si universaliter malum sit, etiam seipsum destruit. Aristoteles. Q. 27, m. 4 ad q. 2.

MALUM Angeli dicit Dionysius esse contra deiformem intellectum secundum corruptionem modi, commensurationis, et harmoniae. Malum autem animae contra rationem rectam esse, iterum secundum corruptionem modi, commensurationis, et harmoniae ad rectam rationem. Malum autem corporis est turpitudo, vel infirmitas, vel defectus: sicut et contrario bonum corporis terminatio partium est ad formam corporis. Q. 27, m. 5.

MALUM in universitate est ad decorum universi, et ut eminentius commendetur bona. Augustinus. Ibid.

MALUM una ratione communi communitate analogiae dicitur de omnibus malis, sive sit malum culpa, sive malum poena. Ibid.

MALUM si non esset, non esset poena comprimens et ordinans malum: quod est maximum bonum ordinis justitiae politicae. Q. 27, m. 5 ad q. 2.

Manichæorum hæresis de uno principio bono, et altero malo, refellitur. Q. 29, m. 2.

MALUS non substantivatur nisi in bono, et non repugnat bono, nisi virtute boni in quo est. Dionysius. Ibid.

MALUS nec aliquid existentium est, nec aliquid in existentibus. Dionysius. Q. 53, m. 1.

Deus est causa mali poenæ, sicut nauta per absentiam causa est periclicationis navis, secundum quod poena est poena damnii, quæ est subtractio boni: et causa poenæ sensus, secundum quod ordo justitiae causa est suspensionis latronis. Q. 55, m. 1 ad q. 2.

MALA exemplar in mente divina non habent. Augustinus. Q. 60, m. 2.

MALA non habent causam in se, sed in suo opposito habitu, sicut dicit Aristoteles, quod rectum est judex sui et obliqui. Recto enim et ipsum cognoscimus, et obliquum. Q. 60, m. 2 ad q. 1.

MALUM bene ordinatum et suo loco positum, eminentius commendatur bona. Augustinus. Q. 62.

MALA Deus bonus numquam fieri permittentur, nisi sciret que bona ex malis ordinibus sapientiae eicecret. Augustinus. Q. 67, m. 1 et 3.

MALUM culpa ordinatur justa vindicta poenæ. Q. 67, m. 3 ad q. 4.

MALUS omnis ignorans est. Aristoteles. Q. 67, m. 4, a. 1, par. 4 ad q. 1.

MALI non videbunt essentiam divinam, nec in se, nec in Christo. Erunt tamen presentes notitiae divinae, sicut tenebrae praesens est luci, et lux non est praesens tenebrae. Q. 69, m. 4 ad q. 3.

MALI faciunt contra voluntatem Dei: sed in hoc ipso impletur voluntas Dei. Augustinus. Q. 77, m. 1.

MALUM fit ex particularibus defectibus omnifariam. Dionysius. Q. 80, m. 1.

MALUM non habet causam efficientem, sed deficientem. Augustinus. Ibid.
INDEX RERUM

Malum duplex, scilicet per se, quod mox nominatum est malum, quod numquam potest bene fieri: et malum in genere, quod potest bene et male fieri. Q. 80, m. 2. Q. incidens.

Mala quae ab inquis fideles pie perferunt, ipsis utique prosunt, vel ad demenda pec- cata, vel ad exercendam probandumque virtutem sive justitiam, vel ad demonstrandum hujus vitæ miseriam. Augustinus. Q. 80, m. 2, a. 3, par. 3.

Malum fieri absolute nec bonum est, nec utile, nec expediens secundum se. Ibidem.

Manichæorum hæresis de uno principio bono, et altero malo, refellitur. Q. 29, m. 2.

Manus est instrumentum intellectus praecipi. Aristoteles. Q. 76, m. 4.

Materia cum efficiente et forma non coincidit in idem. Aristoteles. In prologo, et Q. 29, m. 1, a. 2.

Materia appetit formam sicut turpe bonum. Aristoteles. Q. 26, m. 1, a. 2, par. 1.

Materia prima modum habet sine modo, et speciem sine specie, et ordinem sine ordine. Q. 26, m. 1, a. 3, par. 2 ad q. 6.

Matrimonium est conjunctio maris et feminae legittima, individuum vitæ consuetudinem retinens. Q. 80, m. 2. Q. incidens.

Medium dicitur multipliciter. Q. 13, m. 4. Item, Q. 15, m. 1.

Medium est in potentissima argumentatione in toto primo, et postremum in toto medio. Aristoteles. Q. 13, m. 3, a. 1.

Medium intellectualis virtutis est ratio recta. Aristoteles. Q. 60, m. 3, a. 2.

Mendacium dicitur idolum. Q. 25, m. 3, a. 4.

Memorantem oportet dividere quæ prius vidit. Aristoteles. Q. 13, m. 2, a. 2, subpar. 2. Et Q. 69, m. 1.

Memoria actus reflexus est in id quod prius per sensum acceptum est. Avicenna. Q. 15, m. 2, a. 2, subpar. 2.

Memoria est præsens acceptio de præteritis. Augustinus. Ibid.

Memoria est nosse, intelligentiæ autem intelligere. Augustinus. Ibid.

In memoria, intelligentia et voluntate est imago: nec plures potest habere potentias, nec pauciores. Ibid.

Memoria thesaurus est formarum intelligibilium. Ibid.

Memoria sensibilis non habet nisi actum, quia recordatio est prius accepti: memoria autem quæ mentis est, actum paternum habet ex se formandi intelligentiam, quæ est actus reductionis in prototypum. Ibidem.

Memoria, intelligentia et voluntas sunt una mens, una vita, una anima. Augustinus. Q. 15, m. 2, a. 2, subpar. 3 et quæsit. 1.

Memoria attribuitur Patri, intelligentia Filio, et voluntas Spiritui sancto. Q. 15, m. 2, a. 2, subpar. 3 et quæsit. 2.

Memoria fortius commendatur id quod cum dilectione vel abominatione acceptur. Tullius. Ibid.

Memoria est duplex: una est habitus mentis, alia est coacervatio formarum sensibilium prius acceptarum. Q. 69, m. 1.
INDEX RERUM

Mens a metiendo dicta est, secundum quod Pythagoras dicit, quod sapiens homo per intellectum mensura est intelligibilium. Q. 13, m. 2, a. 2, subpar. 1.

Mens ipsa est quasi pares, et notitia ejus quasi proles ejus. Mens enim cum se cognoscit, notitiam sui gignit, et est sola pares sue notitiae. Tertius est amor, qui de ipsa mente et notitia procedit, dum mens cognoscit et diligit se. Nec minor est proles parente, dum tantam se novit mens quaestum est: nec minor est amor parente et prole, dum tantum se diligit mens quantum se novit et quanta est. Augustinus. Q. 15, m. 2, a. 2, par. 2. Item, Q. 31, m. 1; et Q. 35, m. 3.

Mensurata secundum quod differunt, ita mensurae formales et essentiales differunt mensuratis. Aristoteles. Q. 22, m. 1.

Unumquodque mensuratur sui generis minimum et simplicitissimo. Aristoteles. Q. 22, m. 2, a. 2.

Mensurae non nisi duae sunt secundum rem, scilicet aeternitas et tempus. Proclus. Q. 23, m. 4, a. 1.

Mensura carens principe et habens finem esse non potest. Ibid

Mensura certificat quantitatem mensurati, et non e converso. Q. 52.


Mensura valoris in emption et venditis numerus est. Aristoteles. Q. 52 ad q. 4.

Mensura, numerus et pondus, in quibus Deus omnia dispositit, nulli sunt accidentalia. Q. 63 ad q. 3.

Misericordia virtus est alienae miseries faciens suas in subventione miserorum. Q. 57.

Misericordia liberans est, quae in toto condonat: misericordia relaxans, quae in parte condonat et punit citra condignum. Chrysostomus. Q. 62 ad q. 3.

Misericordia Deus secundum gratiam quae gratis datur: obdurat autem secundum judicium quod meritis redditur. Augustinus. Q. 63, m. 3, a. 1.

Misericordia et justitia multipliciter dicatur. Q. 58, m. 2, a. 4, par. 2.

Misericordia gradus infimus est, misericordiae relaxant et non liberante. Chrysostomus. Ibid.

Mittit est cognosci quod ab alio sit. Augustinus. Q. 32, m. 2, a. 1.

Eo mittitur Filius quo generatur. Gregorius. Ibid., et Q. 33.

Procedere temporaliter, mittit et dari, sic idem supt, quod in eodem sunt et circa idem, sed secundum diversas rationes. Q. 32, m. 2, a. 1.

Mittere auctoritatem dicit mittentis respectu missi, et processum missi a mittente. Q. 32, m. 2, a. 1 ad q. 1.

Mittere et mitti aliquando sumuntur proprie et stricte, aliquando communiter et large. Ibid., et Q. 33.

Mittere secundum strictam significationem maxime convenit Patri, sed mitti nullo modo. Q. 32, m. 2, a. 1 ad q. 2.

Finis missionis est sanctificatio. Ibid.
INDEX RERUM

Monas monadem genuit et in se reflexit ar- dorem. Trismegistus. Q. 13. m. 3.

In monade vi et potestate sunt numeri, in generibus vero et formis actu et opere. Maximus. Q. 55, m. 2, a. 2.

Moris ejusdem fortiter contendere ad amicum et fortiter indignari inimico sive contrario. Aristoteles. Q. 26, m. 1, a. 2, par. 4.

Mortale prohibetur directe, veniale autem in quantum dispositio ad illud. Q. 80, m. 1.

Moros primus non potest esse motus ab aliquo, et movens motum nec movere nec moveri habet nisi a motore primo. Aristoteles. Q. 18, m. 1.

Morus omnis ab immobili est. Aristoteles, Augustinus et Boetius. Q. 21, m. 1, Item, Q. 74, m. 1.

Morus primus est indivisibilis, non habens magnitudinem penitus. Aristoteles. Ibid.

Moverat est aliter se habere quam prius. Ibid.

Morus alterationis duplex est: unus qui est de potentia ad actum, sive de contrario in contrarium: alius quo quis de otio sive habitu mutatur ad actum. Ibid.

Morus est actus movenitis, et actus mobilis. Aristoteles. Ibid.

Morus appropinquationis et elongationis non referatur ad Deum nisi secundum effectum. Ibid.

Morus dividit id quod movetur, in partim esse a quo, et partim esse ad quem. Q. 23, m. 1, a. 1, par. 2.

Morus localis consequens est speciem et for- mam. Q. 23, m. 3, a. 1.

Morus non fit nisi fiat nuntium ei quod movetur de eo quod movendum est. Aristoteles. Q. 26, m. 1, a. 2, par. 4.

Morus et mutatio non est nisi forma post formam, vel ubi post ubi. Averroes. Q. 53, m. 2.

Morus coeli factivus et mensurativus est esse omnium Aristoteles. Q. 60, m. 4, a. 1.

Morus nobis moventur ea quae in nobis sunt. Aristoteles. Q. 68, m. 2.

Morus localis quo quodlibet movetur ad locum suum, est a generante vel removente prohibens. Q. 68, m. 3.

Morus sphaerae coelestis nec finitus nec infinitus est, sed indivisibilis, nullam habens magnitudinem penitus. Aristoteles. Q. 73, m. 2, a. 3.

Morus est exitus de potentia ad actum in tempore continuo, non subito. Avicenna. Ibid., et Q. 74, m. 1 et m. 2, a. 3.

Morus localis est ubi post ubi, et alterationis forma post formam. Averroes. Et Avicenna dicit, quod motus localis est ubi fluens, et motus alterationis est quale, sive forma fluens. Q. 74, m. 2, a. 1.

Mobilis determinatae figurae et solidae substantiae et incorruptibilis non movetur in actu, nisi motore conjuncto sibi. Aristoteles. Q. 75, m. 3.

Morus localis non est nisi animalis sensibillem animam habentis: hoc enim solum participat motum processivum, si est perfectum: vel motum contractionis et dilatationis, si est imperfectum, ut dicit Avicenna. Q. 75, m. 4.

Ea quae sunt multa partibus, sunt unum toto: et quae sunt multa accidentibus, sunt unum subjecto: et quae sunt multa numero aut virtutibus, sunt unum specie: et quae sunt multa processibus, sunt unum principio: et nihil est existentium quod non participet secundum aliquid unum. Dionysius. Q. 24, m. 3.
MUNDUS iste sensibilis ab archetypò mundo exivit. *Plato.* Q. 13, m. 4.

MUNDUS λαος dicitur Graece, quod Latinè sonat *deor* vel *ornatus,* eo quod a pulcherrimo exivit exemplari. *Plato.* Q. 26, m. 1, a. 2, par. 3.

MUNDUM intelligibilem nuncupavit Plato ipsum rationem sempiternam qua fecit Deus mundum: quam qui esse negat, sequitur ut dicit Deum irrationabiler fe-cisse quod fecit: aut cum faceret, aut antequam faceret, nescisse quid faceret, si apud eum ratio faciendi non erat. *Augustinus.* Q. 55, m. 2, a. 1.

Natura humana multiplicitur ancilla est, siclicit tam secundum corpus quam secundum animam. *Aristoteles.* Q. 6.

In natura intellectualis intellectus nuntiat, voluntas autem impetum facit. Q. 7, m. 2, a. 1.

Natura habilem facit, ars potentem, usus facilem. *Victorinus.* Q. 8, m. 1.

Natura ad servitum condita, creatum suam demonstravit. *Hugo.* Q. 13, m. 1.

Natura est ex qua pullulat pullulans. *Aristoteles.* Q. 30, m. 1.

Natura divina nec generans nec genita est, nec spirans, nec spirata. Q. 30, m. 4, a. 1.

Natura in divinis dicitur duobus modis, siclicit absolute, et pro persona. Q. 41, m. 2, a. 1.

Natura in creatis est ante personam, et persona ante proprietatem, secus in divinis. Q. 45, m. 1, a. 2.

Natura in quantum sunt, a Deo sunt: in quantum autem vitiosae, ab ejus qua factae sunt arte, recedunt: in tantum autem recte vituperantur, in quantum eorum vituperator arte quae factae sunt nature videat, et hoc in eis vituperat quod non videt. *Augustinus.* Q. 55, m. 2, a. 3. Item, Q. 60, m. 3.

Natura non facit formam in materia, sed ex materia: et ideo transmutat materiam de forma ad formam. *Averroes.* Q. 70, m. 1.
INDEX RERUM

Natura prodicit formam ex materia, ars vero in natura. Q. 76.

Natura triplex secundum Augustinum. Q. 78, m. 2 ad q.

Esse prater, supra et contra naturam, quae re differunt? Ibid.

Necesserium nullum potest cogitari aliquando non esse. Aristoteles. Q. 20, m. 4.

Necesserium si est, hoc est aeternum. Aristoteles. Q. 23, m. 1, a. 4, par. 1.

Necessitas multiplex secundum omne genus causae. Q. 30, m. 3, a. 2, par. 1.

Necessitatem esse sequitur ad impossibile non esse. Aristoteles. Q. 41, m. 2, a. 1.

Necessitas coactionis non cadit in eum qui nec potentiorem, nec superiorem habet. Augustinus. Q. 55, m. 1 ad q.

Necessitas duplex, scilicet absoluta et consequens. Q. 62, m. 8.

Nomina in divinis considerantur varie, secundum varios respectus quos dicunt. Q. 36, m. 2 ad q. 4.

In divinis nominibus quaedam sunt propria, quaedam appropriata, et quaedam appropriabilia. Q. 48, m. 1.

In significacione nominis duo attendenda sunt, scilicet significatum et modus significandi. Q. 58, m. 1.

Nomina in divinis diversitas. Q. 50, m. 1 ad q. 1.

Nomen significat substantiam cum qualitate. Q. 51.


Nominationes nostrae sunt secundum cogniciones nostrae: et sicut cognoscoimus, ita nominamus. Q. 59, m. 4.

Nota per se propositio dicitur, quae ex ter-

minis in se possit, omnibus se manifestat quibus noti sunt termini. Q. 17.

Nota per se dicitur ad quod medium non habet per quod cognoscatur. Ibid.

Nota ex conceptus mensis per quem innotescit persona in esse personali proprio. Boetius. Q. 39, m. 2, a. 1, par. 1.

In divinis ponuntur notiones, proprietates personae, proprietates personales et relationes: et hae differunt non secundum esse, sed secundum rationem intelligendi et attribuendi. Ibid.


Una notio de alia non potest praedicare. Q. 39, m. 2, a. 3.

Numerus divisione continui cognoscimus. Aristoteles. Q. 23, m. 3, a. 2. Item, Q. 29, m. 1, a. 1.

Numerus dicitur quasi natus memeris, hoc est, divisionis. Q. 23, m. 3, a. 2.

Numerus est multitudo mensurata per unum. Aristoteles. Q. 24, m. 3.

Numerus est omni rei speciem praebens, pondus omnem rem ad quietem et stabilitatem trahens, mensura omni rei modum et quantitatem praefigens. Augustinus. Q. 26, m. 1, a. 3, par. 2.

Numerus est acervus ex unitatibus profusus. Boetius. Q. 42, m. 1.

Numerus numerans in divinis, est proprietas personalis per oppositionem relationis distinguendae in esse personali, et non in esse simpliciter. Numerus autem numeratur hoc numero, est pluralitas hypostasum, sive personarum. Ibid.

In divinis simpliciter non est numerus sicut in creatis. Q. 42, m. 2.

In divinis numerus realis non est, qui differentiam faciat in essentia et esse persona-

li: est tamen ibi numerus quidam, pro-
INDEX RERUM

Prietatum scilicet et propriorum personæ etiam, qui identitati substantiali non repugnat. Q. 45, m. 1, a. 2.

Numerus electorium certus est, nec augeri, nec minui potest. Q. 63, m. 2 ad q. 3.

Nummus est fidejussor futuræ necessitatis. Aristoteles. Q. 52.

Nunc temporis est quod adjacet ei quod fortur, quod unum et idem est in tota latione, divisum tamen secundum esse hic et ibi, sive ante et post. Aristoteles. Q. 22, m. 2, a. 2.

Omnipotencia Dei a duobus determinatur, scilicet secundum quod est in potente, et secundum quod est respectu possibilis. Q. 77, m. 1.

Omnipotencia non est de donis pertinentibus ad Spiritum sanctum, sed potius est proprietas naturalis consequens plenitudinem divinarum naturarum in tribus personis. Q. 77, m. 1. Q. incidens ad q. 3.

Omnipotencia Dei nec mensuratur actu sive limitatur, nec bonus, nec justus, nec voluntate, nec ratione, nec scientia, sed transcendit haec omnia. Q. 77, m. 2.

Opera Trinitatis indivisa sunt. Q. 29, m. 1, a. 1.

Operatio particularium est. Aristoteles. Q. 15, m. 2, a. 2, par. 2.

Operationem essentiale necesse est egredi inseparabiler. Damascenus. Ibid.

Operation in Deo duplex, scilicet naturæ et voluntatis. Q. 32, m. 1.

Ad operationem perfectam sapientis tria concurrunt, scilicet posse, scire et velle. Q. 79, m. 1, a. 1, par. 1.

Opinio juvata rationibus fit fides. Aristoteles. Q. 15, m. 3, a. 1.

Opposition contradictionis quamvis major sit quam relationis, tamen in divinis non facit distinctionem sicut oppositio relationis. Q. 30, m. 3, a. 1.

Optima est optima adducere. Dionysius. Q. 77, m. 3, a. 1.

Obedientia est qua quælibet complectimur injuncta necessario implenda, nisi obstiterit imperantis auctoritas. Q. 80, m. 2, a. 2.

In oculo sunt tria repræsentantia Trinitatem, scilicet res exterior per formam visibilem, imago rei in oculo recepta sicut in speculo animato, et intentio quæ est in anima videntis: et haec tria unum sunt, sunt enim visus formalis. Augustinus. Q. 15, m. 2, a. 2, subpar. 1.
INDEX RERUM

Oratio majoris declarationis est quam nomen. *Aristoteles.* Q. 23, m. 1, a. 1, par. 1.

Oratio secundum mutationem rerum susceptibilis est contrariorum veri et falsi. Q. 25, m. 2, a. 2

Oratioes indicativa, optativa, et imperative aliae sunt et diversae. Q. 80, m. 2, a. 2.

Ordine multiplex. Q. 41, m. 2, a. 1.


Ordine naturae est divinis, non quod alter sit prior altero, sed quod alter sit ex altero. *Augustinus.* Q. 41, m. 2, a. 1.

Ordine in personis est sicut in ordinatis, in natura autem sicut in ratione ordinis. Q. 41, m. 2, a. 1 ad q. 1.

Ordine pars potestatis est. *Priscianus.* Q. 41, m. 2, a. 3 ad q.

Ordine naturae in fluxu personarum ab invicem in divinis, causa est fluxus creaturarum ab uno primo et universaliter agenti intellectu. Q. 46.

Ad naturalem justitiam ordinem pertinet, ut aut peccata non flant, aut impunita esse non valeant. Quodlibet horum sit, naturalis ordo servatur: etsi non ab anima, certe a Deo. Q. 80, m. 2, a. 3, par. 4.

Organum verum secundum naturam est, quod vere agit et patitur ad naturalis indigentiae suppletionem. Q. 73, m. 3 ad q.

Passio est effectus illatioque actionis. Q. 7, m. 1.

Passio dispostio est imperfecti, actio autem perfecti. Ibid.

Passio fluit ex essentialibus subjecti, et ipsum subjectum secundum se ipsum tota causa est passionis. Q. 9.

In Patre est amor gratiosus, in Filio autem amor debitus, in Spiritu sancto amor ex gratuito et debito permixtus. *Richardus.* Q. 31, m. 2.

Pater et Filius praeer unionem essentialem qua in essentia uniusur, habent unionem Spiritum sanctum tribus de causis. *Hilarius.* Q. 31, m. 2.

Pater et Filius non spirant Spiritum sanctum in quantum Pater et Filius, sed in quantum sunt unus Deus, unum spirandi principium. *Anselmus.* Q. 31, m. 3.

Pater dat se, Filius dat se, Spiritus sanctus dat se. Q. 32, m. 2, a. 1.

Pater est qui non ab alio, a quo aliquis. Q. 32, m. 2, a. 1 ad q. 3.

Pater, quia aliquid sui quod tamen virtute totum est, habet in filio, filius autem nihil sui habet in patre, ideo pater magis diliget filium quam diligatur ab ipso. *Aristoteles et Aspasius.* Q. 34, m. 1.

Paternitas consideratur dupliciter, scilicet ut proprietas personae distinctiva, et ut relatio. Ibid.

Paternitas et pater in hoc differunt: quia paternitas dicit relationem ut conceptam, pater autem ut exercitam. Ibid.

Patrem esse idem est quod generare in di-
INDEX RERUM

vinis: et re non differunt, sed ratione tantum: quia scilicet esse patrem, parentitatem dicit ut proprietatem, et generare dicit eamdem ut actum. Q. 34, m. 1.

PATER in divinis dicitur multipliciter, Q. 34, m. 2.
PATER potest accipi dupliciter, substantive et adjective. Ibid.
PATER personam dicit cum proprietate et personalitate. Ibid.
PATER dicens in verbo dicit omnia quae sunt in ipso. Q. 35, m. 3, a. 2.
PATER gignendo filium de se, gignit alium se, hoc est, alium qui est hoc quod ipse. Augustinus. Q. 35, m. 3, a. 4.
PATER licet major sit filio, non tamen filius minor patre. Hilarius. Q. 36, m. 1.
PATER et Filius et Spiritus sanctus non sunt nomina significantia substantiam, sed nomina habitudinis, qua persona se habent ad invicem secundum existentiam modum. Damascenus. Q. 37.
PATER principium est non de principio totius divinitatis, non tantum Filii, in quo est tota divinitas: nec tantum Spiritus sancti, in quo est tota divinitas: sed etiam totius processionis, sive emanationis Filii a Patre, et Spiritus sancti a Patre et Filio Augustinus. Q. 39, m. 1.
PATER non sapit per Filium. nec est sapiens sapientia genita. Q. 50, m. 2.
PATERFAMILIAS gubernans domum, non attendit tantum quid singulis cometat, sed quid expediat universum domui observandae. Aristoteles. Q. 67, m. 1.
PATERFAMILIAS quatuor facultatibus sive virtutibus regit domum, scilicet uxoria, filiali, despotica, et christiastica. Aristoteles. Ibid.
PATERINAS et filiatio omnis, ex qua et deorum patres, et deorum filii in celo et in terra nominatur, est ex patriarchia et filiarchia super omnia collocata. Dionysius. Q. 77. Q. incidens.

Passio est qua movetur anima, ut ira, concupiscencia, et amor, et hujusmodi: actus autem est, quae elicitur de potentia. Aspasius. Q. 36, m. 2.

In peccato duo sunt, scilicet aversio ab incommutabili bono, et conversio ad commutabile. Augustinus. Q. 26, m. 1, a. 2, par. 2.

Peccatum in quantum peccatum, et malum in quantum malum in nullum penitus cadit appetitum. Ibid.

Peccatum est recessus ab eo quod est secundum naturam, in id quod est contra naturam. Damascenus. Q. 33, m. 1.

Peccatum est corruptio modi, speciei et ordinis, secundum Augustinum. Ibid.

Melior est natura quae peccare potest, quam quae peccare non potest. Q. 77, m. 1 et m. 3, a. 2.

Peccatores quantum ad ipsos attinet, non quod Deus voluit fecerunt: quantum vero ad omnipotentiam Dei nullo modo id facere valuerunt: hoc quippe ipso quod contra voluntatem ejus fecerunt, de ipsis facta est voluntas Dei. Augustinus. Q. 77, m. 1.

Peccatum quod per peneitentiam citius non deletur, suo pondere ad alium trahit. Gregorius. Ibid.

Peccatum non est nisi contra justitiam particularum, quae est congruentia legum. Q. 80, m. 2, a. 2, par. 4.

Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei. Augustinus. Ibid.

Peccatum temporale quare Deus puniat poena aeterna, rationes sanctorum. Q. 80, m. 2, a. 4, par. 2.

Peccatum veniale in eo qui deedit in mortali, punitur in aeternum. Ibid.
INDEX RERUM

PERFECTUM est, cui nihil deest ad esse et vitam. *Aristoteles*. Q. 23, m. 1, a. 1, par. 1.

PERMISIO dicitur multipliciter. Q. 80, m. 1.

PERFECTUM est, quod caret fine et principio, sed non motu. *Papias*. Q. 23, m. 4, a. 1.

PERSONÆ non differunt nisi proprietatibus. *Augustinus*. Q. 39, m. 2, a. 1, par. 2 ad q. 2.

PERSONÆ in omnibus idem sunt, præterquam in generatione, generatione et processione. *Damascenus*. Ibid.

PERSONÆ divinæ in omnibus idem sunt, in quibus non distinguat eas oppositionis relationis. *Anselmus et Boetius*. Q. 41, m. 2, a. 2.

PERSONÆ est ens ratum et perfectum. Q. 42, m. 2.

PERSONÆ divinæ nec sunt, nec esse possunt nisi tres. Q. 42, m. 3.


PERSONÆ dicitur quasi per se unum ens. *Isidorus*. Ibid.

PERSONÆ non dicitur univoce de divinis, Angelis et hominibus. Ibid.


PERSONÆ non tam dicit quis quam quid. *Richardus*. Ibid.

PERSONÆ est intellectualis naturæ incommunicabilis essentia. *Richardus*. Ibid.

PERSONÆ est existens per se solum secundum quendam rationalis existentiam modum. *Richardus*. Q. 44, m. 1.

PERSONÆ est hypostasis distincta incommunicabili proprietate ad dignitatem pertinente. Ibid.

PERSONÆ est essentia, et essentia est persona: et re neutrum differt a reliquo, sed modo intelligendi, et modo dicendi, et modo supponendi, et modo attribuendi utrumque differt a reliquo. Q. 44, m. 4.

PERSONÆ pluralitas verissime est in Deo. Q. 43.

SINGULÆ PERSONÆ singulis personis sunt æquales, et quælibet una duabus, et quælibet una tribus. Q. 37, m. 1 et 3.

PERSONÆ distinctiones septem modis notantur in Scriptura, scilicet significacione, suppositione per adjunctum, consignificatione numeri pluralis, connotatione, modo loquendi, numero verborum, et verborum ordine. Q. 50, m. 4.

PERSONÆ menti ipsa sua culpa fit pena. *Gregorius*. Q. 80, m. 2, a. 3, par. 2.

PHILOSOPHIA prima de Deo est secundum quod substat proprietatibus entis primi secundum quod ens primum est: Theologia autem de Deo est secundum quod substat attributis, quæ ei per fidem attribuuntur. Q. 4.

PHILOSOPHIA summi invisibilia Dei cognoverunt ex creaturis arguentes. Q. 5, m. 3.

PHILOSOPHIA tripartite divisierunt philosophiam, in physicam, logicam et ethicam: physicam propter Patrem, logicam propter Filium, ethicam propter Spiritum sanctum. *Augustinus*. Q. 13, m. 3.

PHILOSOPHIA per propria ductu naturalis rationis ad cognitionem Trinitatis persona rum non pervenerunt. Ibid.

PHILOSOPHIA quibus viis naturali ductu rationis cognoverunt Deum esse? Q. 18, m. 1.
INDEX RERUM

PIETAS est cultus Dei, qui perficitur fide, spe, charitate, oratione et sacrificialis. Augustinus. Q. 2.

PIETAS est benevolentia in parentes, sive beneficio aliquo conjunctos. Tullius. Q. 80, m. 3 ad q. 3.

PLACITUM idem est quod pascens voluntas, quando scilicet voluntas se pascit in dulcedine volitii. Q. 79, m. 2, a. 2.

PLATO patrem intellectum creantem nominat, filium autem mundum archetypum, eo quod a mundissimo exemplari exivit, arte scilicet creatoris: matriculam autem vocavit materiam. Q. 13, m. 3.

POETE non libidine falsitatis, sed ut tegmentis mirorum et prodigiorum multa cantantes persuadeant quae utilia sunt secundum mores, vel vera secundum philosophiam, mentiuntur. Aristoteles. Q. 25, m. 3, a. 1.

POLYELETUS causa statuae est per accidens, statuarius autem causa per se. Aristoteles. Q. 55, m. 2.

POLYGONUM si inscribatur in circulo, in infinitum multiplicatis angulis polygonii, ad quantitatem circuli non devenient. Q. 29, m. 2.

IN PONDERIBUS minimum dicitur esse granum hordei, in magnis digitus, in aridis modius, in liquidis lagena. Q. 22, m. 2, a. 2.

POENA inferni ordinando et infligendo est a Deo, instrumentaliter autem ab igne, sed sicut in subjecto est in bona natura. Q. 26, m. 2, a. 3 ad q.

POTENTIA in nobis ordinatae sunt. Avicenna. Q. 13, m. 1.

POTENTIA distinguuntur per actus, et actus per objecta. Q. 15, m. 2, a. 2, subpar. 2.

POTENTIA animae proprietaes sunt consequentes esse et substantiam animae; et dicere oppositum, absurdam est et vicinum haeresi. Q. 13, m. 2, a. 2, subpar. 3.

POTENTIA ad semper esse, non potest inesse ei quod habet potentiam ad aliquando non esse. Aristoteles. Q. 19, m. 4.

Cujus est potentia, ejus est actus. Aristoteles. Q. 30, m. 3, a. 1.

POTENTIA omnis praeedit actum, sive si activa sive passiva, dummodo potentia et actus in eodem accipiantur. Aristoteles. Q. 30, m. 3, a. 1.

POTENTIA Patri, sapientia Filio, et bonitas Spiritui sancto attribuitur. Q. 32, m. 2, a. 1. Item, Q. 50, m. 1.

POTENTIA activa non demonstratur perfecte, nisi in ultimo et maximo, in quo est virtus ejus, et ultra quod nihil potest: sicut et potentia passiva non demonstratur nisi in ultimo et minimo, in quo est virtus passionis ejus, et ex quo ut ex principio infertur omnis possibilitas ejus. Aristoteles. Q. 42, m. 3.

POTENTIA faciendo mala defectus potentiae est. Anselmus. Q. 50, m. 1.

POTENTIA naturalia, et animales sive rationales different in hoc quod illae faciant unum et non possunt facere contrarium, hae vero nihil faciunt quin idem possint non facere, et contrarium. Avicenna. Q. 55, m. 1.

POTENTIA activa est praeipuim transmutatio- nis aliud secundum quod aliud: passiva
INDEX RERUM 965

vero est principium transmutationis ex alio secundum quod aliud. Aristoteles. Q. 76.
Posse peccare impotentiae est maxime et perversae potestiae. Q. 77, m. 1.
Potentia Dei invariabili est et una et ea dem. Q. 77, m. 3, a. 4.
Potestatis perfectae est id possit facere naturam faciens quod significat sermo dicentis. Hilarius. Q. 78, m. 2.
Potentia duplex, scilicet absoluta et disposita et ordinata secundum rationem scientiæ et voluntatis. Ibid.

Preceptum dicitur duplìciter, scilicet large et stricte. Q. 80, m. 1.
Preceptum est signum voluntatis divinae, obligans ad actum de quo est. Q. 80, m. 2, a. 2.
Preceptum triplex, scilicet probationis, executionis et disciplinae. Ibid.
Preceptum executionis non potest Deus præcipere malum, neque contra jus naturale. Q. 80, m. 2, a. 2. Q. incidunt.
Precepta affirmativa obligant semper, sed non ad semper. Q. 80, m. 3 ad q. 2.

Predestinationis est beneficiorum Dei præscientia Magister. Q. 63, m. 1.
Predestinationis est præordinatio aliquas ad gloriæ. Ibid.
Predestinationis est propositum miserrimi. Augustinus. Ibid.
Predestinationis est præparatio gratiae in presenti, et gloriæ in futuro. Magister. Ibid.
Predestinationis effectus multum sunt, scilicet preparatio, electio, dilectio, vocatio, justificatio, magnificatio. Ibid.
Predestinationis præscientia operativa sive practica est, præordinans et præparans gratiam et gloriam ei qui bene usuras est gratia. Q. 63, m. 1.

In prædestinatione quatuor notantur, scilicet sciære, eligere, velle facere, et perficere. Q. 63, m. 1 ad q. 1.
Predestinationis externa est, sed respectum ponit ad temporale, non ad temporale secundum quod est in actu, sed ad temporale secundum quod est in causa. Ibid.
Predestinationis est ejus qui est in causa, quæ Deus est, et in prævisione ejus. Q. 63, m. 2.
Predestinationis non sunt nisi electi et dilecti, in quibus Deus praevidit bonum quod in eis diligeret. Q. 63, m. 2 ad q. 3.
Predestinationis est Angelorum. Q. 63, m. 2 ad q. 4.
Predestinationis juvatur orationibus sanctorum. Ambrosius. Q. 63, m. 3, a. 1.
Predestinationis in prædestinante nulla causa est, sed sola voluntas et dilectio Dei. Ibid.
Predestinationis ex parte prædestinati, hoc est, per respectum ad prædestinationem, tres habet actus, scilicet gratiae preparatio nem, gratiae appositionem, et gratiae collationem in futuro. Ibid.
Merita in praesentia Dei non sunt causa prædestinationis. Q. 63, m. 3, a. 1 ad q. 1.
Predestinationis est causa salutis, et inter omnes causas principalior. Q. 63, m. 3, a. 2.
Hæ sunt composite et verae. prædestinationum salvari est necessæ, prædestinationum damnari est impossibile. Q. 63, m. 3, a. 2 ad q.

Prædestinationis communis tresplex. Q. 26, m. 1, a. 1 ad q.
Ea quæ in divinis substantialiter prædicatur, ad se dicuntur. Augustinus. Q. 34, m. 2.
Quod prædicatur in divinis, non prædicatur
INDEX RERUM

Præteritum abit in non esse, præsens est, futurum nondum est. Boetius. Q. 23, m. 4, a. 2.

Prædicta de essentia prædicatur de persona. Q. 39, m. 2, a. 2.

Prædictamenta omnia aliquo modo transferuntur in divinam prædicationem. Q. 56.

Prælatus publica poena puniri non debet. Q. 80, m. 2, a. 4, par. 2.

Præscientia Dei esterna, et ab æterno Deo convenit. Q. 61, m. 1.

Præscientia duplex, scilicet simplicis intelligentis quemque honorem et malorum est: et beneficiti sive approbationis, quemque honorem tantum est. Q. 61, m. 2.

Nullo modo dicendum est, quod res futura sunt causa præscientiæ Dei secundum esse, sunt tamen causa sine qua non. Q. 61, m. 3.

Præscientia Dei numquam fallitur, nec fallit, propter quod tamen id quod subjacet præscientiæ, quando contingens est de se, aliter se potest habere quam præseitum est. Q. 61, m. 4.

Præscientia nullam rebus imponit necessitatem. Q. 61, m. 5.

Hæc locutio, Deus potest præcire quod non præcivit, composita est falsa, et divisa vera. Q. 61, m. 6.

Præscientia Dei est immutabilis. Ibid.

Prædictamenta a relatione cum quis in divinam transtulerit prædicationem, omnia mutantur et substantiam prædicant. Boetius. Q. 46, m. 1.

Prima rerum creatarum est esse. Philosophus. Q. 18, m. 1, item, Q. 9, m. 3. Et Q. 28, et Q. 70, m. 2.

Primum non potest esse vera definitio. Q. 23, m. 1, a. 1, par. 1.


Prima proprietas præcipua est, quod est in eo idem esse et quod est Avicenna, Algaazel et Boetius. Q. 29, m. 1, a. 2.

Primum est dives in se et in aliis. Aristoteles. Q. 55, m. 1 ad qu. 1.

Prima simplicissima nec definitia nec definitionem habent. Q. 59, m. 3.

Primum semper est in secundo sicut trigonum in tetragono, quod essentialiter et praesentialiter est in illo. Aristoteles. Q. 70, m. 1.

Principia intelligendi et essendi sunt eadem. Aristoteles. Q. 20, m. 2, item, Q. 25, m. 2.


Principium est nomen significans essentialiam, sed virtute praepositionis notionalis sibi adjunctæ trahitur ad standum pro persona, ut cum dicitur principium non de principio, stat pro Patre. Q. 41, m. 1, a. 1.

Principium in divinis dicit notionem confuse et indeterminate. Q. 41, m. 1, a. 1.

Principia communicationis non nisi duo sunt, natura scilicet et voluntas. Q. 42, m. 3.

In principiis nemo dubitat, sicut nec in ostio domus. Q. 80, m. 2. Q. incidens.
INDEX RERUM

PRIVATIO duplex, perfecta scilicet et imperfecta. *Aristoteles.* Q. 27, m. 1, a. 2.

PRIVATIONEM non imaginamur nisi per boni maleficium. Q. 27, m. 5 ad q. 1.

PRIUS et posterius sunt in omni motu ab ante et post in magnitude sive spatio. *Aristoteles.* Q. 23, m. 3.

PRIUS secundum ordinem naturae est a quo non convertitur consequentia. *Aristoteles.* Q. 50, m. 1.

PROCESSIO personarum est ante processionem creaturarum, sicut causa ante effectum, et sicut æternum ante temporale, et sicut exemplar ante exemplatum. *Anselmus.* Tract. VII.

PROCESSIO Spiritus sancti duplex, æterna et temporalis. Q. 31.

PROCEDEDENS a Deo manens in Deo, Deus est. *Richardus.* Q. 31, m. 1.

PROCESSIO temporalis Spiritus sancti, manifestativa est processionis æternæ. Q. 32, m. 1.

PROCEDERE temporaliter et mihi et dari sic idem sunt, quod in eodem sunt, et circa idem, sed secundum diversas rationes. Q. 32, m. 2, a. 1.

PROCESSIO æterna et temporalis Spiritus sancti una et eadem est, geminata per modum. Æterna enim est emanatio Spiritus sancti de Patre et Filio, ut sit divina persona, et non est ad aliquum extrinsecum divinitati: temporalis autem ejusdem emanationis significatio, et est ad extrinsecum divinitati. Q. 32, m. 2, a. 2.


PROBIBITIO triplex, scilicet executoria, probatoria, et instructoria. Q. 80, m. 2, a. 2.

In omnibus prohibitiobus executoriis voluntas in actu interiori manet non negata vel prohibita, sed actus exterior, qui est circa rem prohibitam, negatur et prohibetur. *Præpositus et Gulielmus.* Ibid.

In proprietate personali duo sunt: unum scilicet quo proprietas est, alterum quo est relatio: quæ licet non sint duo secundum rem, sunt tamen duo secundum modum significandi. Q. 39, m. 2, a. 1, par. 1 ad q. 3.

PROPEETIAS in personis secundum Catholicam fidem et est persona et essentia divina. Q. 39, m. 2, a. 1, par. 2 ad q. 2.

PROPrium est duplex, scilicet appropriatum et approprians. Ibid.

PROPEETIAS est in persona. Q. 39, m. 2, a. 4, par. 2 ad q. 2.

PROPEETIAS essentia est et Deus. Q. 39, m. 2, a. 2.

PROPEETIAS per subjectum definitur. *Aristoteles.* Q. 39, m. 2, a. 3.

PROPrietias se habet ad personam sicut rotunditas ad circulum, et similis ad num.

PROPrium, cum de essentialibus fluat, ut dicit Boetius, non potest alii convenire. Q. 70, m. 4.

PROVIDENTIA est ea quæ ex Deo ad existentiam fit cura, alias, diligentia. *Damascenus.* Q. 67, m. 2.

PROVIDENTIA est voluntas Dei, propter quam omnia quae sunt, convenientem deductionem suscipiunt. *Damascenus.* Ibid.

PROVIDENTIA pars est prudentiae, e dividitur in memoriam præteritorum, intelligentiam presentium, et providentiam futurorum. *Tullius.* Ibid.
INDEX RERUM

PROVIDENTIA est rerum gerendarum forma simplex et immutabilis. *Boetius.* Q. 67, m. 2.

PROVIDENTIA complectitur cuncta, quamvis infinita. Hæc actus fortunasque homínium indissolubili connexione causarum constringit. *Boetius.* Q. 67, m. 3.

PROVIDENTIA divinae cuncta subjacent et bona et mala: bona sicut ad debitos fines deducenda, mala sicut ordinanda, vel per judicii poenam, vel per bonum quod eliciatur ex illis. Ibid.

PROVIDENTIA utrumque operatur in suo et in alieno: in suo, bonum quod fecit, in alieno, malum quod permisit. *Hugo.* Ibid.

PROVIDENTIA causa est, in tripli genere causa. Q. 67, m. 4, a. 1, par. 1.

PROVIDENTIA ad gerenda se habet ut causa primaria, non ut causa proxima, et in eis non ponit nisi necessitatem ordinis, et non necessitatem absolutam. Q. 67, m. 4, a. 1, par. 2.

PROVIDENTIA operatio duplex: naturalis, quæ est per occultam Dei administrationem, per quam dat lignis et herbis incrementum: voluntaria, quæ fit per Angelorum opera et hominum. *Augustinus.* Q. 67, m. 4, a. 1, par. 4.

PROVIDENTIA modi septem. Q. 67, m. 4, a. 2.

PROVIDENTIA divina regna constituuntur humana: quæ si propter ea quisquam fatum tribuit, quia ipsam Dei voluntatem fatis nomine appellet, sententiam teneat, linguam corrigat. *Augustinus.* Q. 68, m. 1.

PRUDENTIA est amor, ea quibus adjuvatur ab his a quibus impeditur, sagaciter eligens. *Augustinus.* Q. 8, m. 2.

PRUDENTIA est activum principium cum ratione. *Aristoteles.* Q. 53, m. 1.

Item, Q. 67, m. 2.

PULCHRITUDO est quaedam congruentia partium cum suavitate colorum. *Augustinus.* Q. 23, m. 1, a. 2, par. 3.

PULCHRITUDO est commensuratio partium elegans. Ibid.

PULCHRIUM secundum omnem causam cuncta desiderant: et non est aliquid existentium quod non participet pulchro et bono. Au-delà de tout ceci, quod et non existens participat pulchro et bono. *Dionysius.* Q. 26, m. 1, a. 2, par. 3.

PULCHRIUM et bonum idem sunt secundum supposita, non autem idem secundum nominis rationem: et per idem determinatur, quia per finem, sed non per idem secundum rationem. Ibid.

PULCHRIUM in corporibus dicitur splendens in visu, bonum autem in ultimo fine perfectum. Ibid.

PUNCTUM est cujus pars non est. *Euclides.* Q. 23, m. 1, a. 1, par. 1.

PUNCTUM est substantia posit in continuo. *Aristoteles.* Q. 20, m. 2.

QUALITAS in divinis est essentia. *Augustinus.* Q. 50, m. 1 ad q. 1.

QUALITAS in creatis, penes quam attenditur æqualitas, duplex est, scilicet magnitudinis et virtutis. Q. 47, m. 1.
INDEX RERUM

INDEX RERUM

scripta in mente angelica et humana, et ulterior exemplatum ab illa, est rectitudo descripta in legibus et canone. Augustinus.
Q. 77, m. 2 ad q. 2.

Recti sunt, qui voluntatem suam confor- mant voluntati divinae. Ambrosius.
Q. 80, m. 3.

Rectum est, quod applicatum recto, undique tangit rectum. Plato.
Q. 25, m. 2, a. 2, par. 1. Item, Q. 80, m. 2, a. 4, par. 2.

Rectum est judex sui et obliqui formaliter.
Q. 25, m. 3, a. 4.

Reflexio omnis ad parum angulum fit illi angulo, qui est inter radium incidentem et superficiem speculi cui incidit.
Q. 74, m. 2, a. 2.

In relatione duo sunt: unum ex genere, quod accidentis est: alius ex specie, quod ad alterum est, quod modo non dicet nisi existenci modum, et hoc modo reci- pitur in divinam praedicationem. Q. 20, m. 1.

Relativa posita se ponunt, et perempta se perimunt, et secundum eundem casum ad convertentiam dicuntur. Q. 27, m. 1, a. 2. Item, Q. 23.

Relatio secundum rationem praeedit omne prae dicamentum.
Q. 37.

Relationum varia genera.
Q. 38.

Relatio nulla multiplicat Trinitatem, ut di- cit Boetius, nisi in qua tria sunt, scilicet quod nihil aldat super substantiam, quia si adderet, compositionem induceret, et quod de suo intellectu ordinem naturae ponat et causet, et quod distinctum det esse personale per oppositionem quam consignificat. Ibid.

Relationes sive proprietates sunt innsicibi- litas, paternitas, communis spiratio activa, filiatio, spiratio passiva : prae-
INDEX RERUM

duae sunt Patris, tertia communis Patri et Filio, quarta propria Filio, quinta Spiritui sancto. Q. 39, m. 1.
Relatio duplex, propria scilicet, et impropria. Ibid.
Relatio nihil addit ad esse relativi. Boetius. Q. 42, m. 2.
De relativis opiniones Philosophorum. Q. 52.
Relatio adveniens alicui, nec mutat, nec minuit aliquid. Boetius. Ibid.

Religio est, quæ curam cerimoniamque cuidam naturæ quam superiorem vocant. afferit. Tullius. Q. 2

Replexi aliquid dicitur tripliciter: uno modo sicut vino: secundo, sicut corpus anima: tertio, sicut omnia repleta sunt Deo. Q. 73, m. 2, a. 1.

Reprobatio est præscientia iniquitatis quorumdam, et preparatio damnationis eorumdem. Magister. Q. 66, m. 1.

In reprobatione tria sunt, scilicet præscientia iniquitatis, futura iniquitas in eo qui reprobatur, et preparata damnatio quæ debetur iniquis. Ibid.
Reprobatio dicitur dupliciter, scilicet abjectio æterna, et subtractio gratiae in tempore. Ibid.
Reprobus dicit præsentum finaliter in culpa, et preparatum ad gehennam: electus autem dicit præsentum in gratia finali ab æterno sibi preparata, et habiturum gloriam beatitudinis. Q. 63 ad q. 3.

Rerum quaedam sunt quibus tantum fruendum est, ut Deus Trinitas: quaedam qui-
bus utendum, ut mundus et in eo contenta: quaedam autem quæ fruuntur et utuntur, ut homo et Angelus: quæ media dicuntur, quia ex utilibus prætendunt ad fruibilita. Augustinus. Q. 41, m. 1.
Res naturæ, suppositum, sive hypostasis, et persona qua re differunt? Q. 34, m. 2.
Res in divinis sumitur dupliciter, scilicet essentiale et personaliter. Q. 43, m. 2, a. 2.
Res futurae non sunt causa præscientiæ Dei secundum esse, sunt tamen causa sine qua non secundum dici per nomen præscientiæ. Magister. Q. 61, m. 2.

S

Sacramentum Dei nec in solitude, nec in diversitate consistit. Hilarius. Q. 40, m. 2, a. 1.

Sanctitas est scientia scire faciens quæ ad Deum justa sunt. Aristoteles. Q. 2.
Sanctitas est ab omni inquinamento libera et perfecta munditia. Dionysius. Q. 36, m. 1 ad q.

Sapiens est, qui observatione peccati agenda vel vitanda novit: stultus autem qui utrumque simpliciter ignorat. Q. 14, m. 2.
Sapiens non est movere ut semper movet infinita. Q. 23, m. 4, a. 1.
Sapiens in unoquoque negotio ex ratione finis est rationem reddere uniscujsque ordinati ad finem istum, et dispositionis. Q. 30, m. 1, Item, Q. 80, m. 2, a. 3, par. 1.
Sapiens dicitur univoce de persona et essentia. Q. 50, m. 1 ad q. 2.
Sapiens in divinis in dicitur dupliciter,
essentialiter scilicet, et personaliter. Q. 50, m. 3.

SAPIENTIA divina cognoscens seipsam, cognoscit omnia. Dionsius. Q. 60, m. 1.

SAPIENTIA est ordinare et non ordinari. Aristoteles. Q. 60, m. 4, a. 1.


SAPIENS homo dominatur aëris. Ptolemæus. Q. 68, m. 1.

SCIENTIA sacrarum litterarum omnès excellit alías. In prologo.


SCIENIA alia vel æqualia sunt, vel inferiora corde humano: sola autem Theologia est, quæ cor elevat, et elevaturn purificat, et in ætærna fundat immortalitate. Ibid.

SCIENTIA est habitus stans et immobiles ex intellectualibus acceptus et factus, et non ex sensibilibus vel imaginabilibus: eo quod illa ad appendicis materiæ separata non sunt. Ibid.


In nullo sciibili quiescit animus, nisi deducat illud ad sciibile primum. Ibid.

SCIENTIA omnis ex intelligibilibus accipitur. Philosophus. Ibid.

SCIENTIA non est de universalibus exemplificando, vel significando, vel causando, sed predicando. Q. 1.

Non quidquid scrib potest ab hominibus huic scientiae, scilicet Theologia, tribuo, ubi plurimum supervacuæ vanitatis et noxiae curiositatis est, sed illud tantum, quo fides saluberrima, quæ ad veram beatitudinem duci, gignitur, et roboratur. Q. 1.

SCIENTIA Theologiae innotescit in omnibus: in effectibus quidem naturæ per vestigium et imaginem, in operibus autem reparationis per similitudinem gratiæ, in actibus autem glorificationis sive beatificationis per consummationem glorie. Ibidem.

SCIENTIA una est quiæ est unius generis subjecti Aristoteles. Q. 4, m. 2.

SCIENTIA practicae sunt ad opus, speculativa autem ad causam et ad verum. Aristoteles. Q. 3, m. 3.

SCIENTIA universalis est, quiæ est de ente quod universalis est essentialiter omnibus: particularis autem, quiæ est de aliqua species entis sive parte ejus per formam substantialem, coarctati sub ente communi sicut sub principio, et non sub genere. Q. 3, m. 4.

SCIENTIA divina fundatur super fidem et fidei articulos. Q. 4.

SCIENTIA non fit nisi per causam, et non per probable medium. Q. 15, m. 3, a. 1.

SCIENTIA non est nisi scibili scientia. Aristoteles. Q. 60, m. 1.

SCIENTIA practica est causa et non causata a rebus. Averroes. Q. 63, m. 4.


SCIENTIA est existentium, præscientia futurorum, dispositio faciendorum, prædestinatic salvandorum, providentia subjectorum. Hugo. Ibid.
Scriptura sacra fluvius est, in quo agnus peditat et elephas natat. Gregorius. Q. 5, m. 1.

Scripturae major est auctoritas quam humani ingenii perspicacitas. Augustinus. Q. 5, m. 2.

Scriptura omnis quae Vetus Testamentum dicitur, quadripartite traditur: vel secundum historiam, cum docetur quod scriptum est: vel secundum etymologiam cum docetur qua de causa est scriptum: vel secundum analogiam, cum docetur convenientia inter duo Testamenta: vel secundum allegoriam, cum docetur ad litteram non esse accipienda, sed spiritualiter intelligenda. Augustinus. Q. 5, m. 3.

Scriptura indecentibus et monstrosis utitur, duabus de causis: 1. Ut intellectus noster nihil talium spiritualis esse credat, sed in proprietatis similitudines quamrat. 2. Ut sciatur, quod nihil est ita spiritualibus dissimile, in quo significatio divinae indicium non resplendeat. Q. 5, m. 4.

Scriptura fit ob perpetuam rei memoriam. Q. 69, m. 3.


Sensus in patria vertetur in rationem, et ratio in intellectum, et intellectus in intelligentiam. Augustinus. Q. 7, m. 2.

Q. incidens Sensus accepit speciem in subjecta materia constitutam, imaginario vero solam sine materia indicat figuram: ratio autem hanc quoque transcendit, quae speciem ipsam quae singularibus inest, universalis consideratione perpendit. Boetius. Q. 45, m. 3.

Sermo de moribus non habet sufficientem persuasium, sed plus accipitur amore vel coactione quam persuasione. Aristoteles. Q. 6, m. 4.

Sermo ad hoc est, ut affectus et passiones nostras nobis invicem pandamus. Plato et Basiliius. Q. 16. Et Q. 80, m. 2, a. 2.

Non sermoni res, sed rei sermo subjectus est. Q. 25, m. 3, a. 1.

Sermo secundum Platonem referendus est ad intellectum, et secundum Hilariam ad rem. Q. 45, m. 2, a. 1.

Sexus duplex, scilicet divinis sive distinctus, et conjunctus. Aristoteles. Q. 76, m. 1.

Signaculum est sigillum profundatum. Gregorius. In prologo.

Signa sunt duplicia, scilicet res hujus mundi in quibus Deus sua significationis sparsit indicia: et signa quae dicuntur sacramenta veteris et novae legis. Q. 8, m. 3.

Signorum zodiaci nomina pastors inveniunt. Ptolemaeus. Q. 68, m. 4.

Signum in astronomia secundum Stoicos capit que quinque modis. Ibid. Signum est, quod praeter speciem quam sensibus ingerit, aliiud facit in notitiam venire. Augustinus. Q. 80, m. 1.

Silentio peccat, qui verbum salutis quod prodesse multis poterit, indiscretel et damnabili silentio ligat. Bernardus. Q. 80, m. 2, a. 2.

Simile simili cognoscimus. Q. 13, m. 6.
Similitudines corporalium imaginis sunt spiritualium et simplicium. Maximus. Q. 5, m. 2.

Similitudo causa deceptionis est, dissimilitudo autem causa falsitatis. Q. 25, m. 3, a. 2.

Similitudo est rerum differentium eadem qualitas. Boccius. Q. 38. Et Q. 59, m. 1.

Simplitia prima seipsis differunt. Q. 40, m. 2, a. 2 ad q. 1.

Simplitas multiplex, scilicet unitatis puncti in genere quantitatis, corporis homogenei, principiorum substantiae, componendi quoquecumque compositum, et intelligibilem. Q. 20, m. 2.

Simplitas divina non habet exemplum eo modo quo divina est. Ibid.

Simplitas essentiae non obviat distinctioni personarum, sicut nec simplicitas personae obviat distinctioni notionum, et e converso. Richardus. Q. 20, m. 3.

Simplitas summa non repugnat multitudini relationum. Q. 54.

Solitudo, singularitas, novum, diversum, alienum, separabile, a divinitate exclusudantur. Hilarius. Q. 40, m. 1.

Solium tenenti non opus est scalis. Bernardus. Q. 12, m. 2.

Solvere non potest qui nescit nodum. Aristotleles. In prologo.

Spiritualia secundum naturam rei magis et melius significantur per conformia, utilius tamen nobis per inconformia. Dionysius. Q. 3, m. 4.

Spiritus sanctus procedit per modum amoris, et per modum rectoris verbi, et per modum doni, et per modum nexus sive vinculi a Patre et Filio: sed prima ratio processionis ejus, est per modum amoris sive charitatis. Q. 31, m. 2.

Spiritus duplex, corporeus scilicet, qui movetur ad modum luminis in mundo, sic ut dicit Constabenluce: incorporeus, qui est intellectualis voluntas, sive amor purum bonitatis et primae producendi bona, ducto formas archetypi in operata quae per intellectum agentem fiunt. Ibidem.

Spiritus in quantum spiritus est, sive sit corporeus, sive incorporeus, proprium est semper procedere. Q. 31, m. 4.

Spiritus sanctus cum in cor hominis intravit, omni fonte magis manat, et non stat, sed perfect. Chrysostomus. Ibid.

Spiritus sanctum non alicquis discipolum Christi dedit. Orabant quippe ut veniret in eos quibus manus imponebant. Augustinus. Q. 32, m. 1.

Spiritus sanctum necesse est procedere in ipso et cum ipso dono. Procedit enim, ut dicit Augustinus, ad sanctificandam et reducendam creaturam rationalem. Ibid.

Spiritus sanctum ministri Ecclesiae nondant, nec mittunt, nec procedit ab eis: sed solus Deus dat et mittit eum, et a solo Deo procedit. Q. 32, m. 1 ad q. 2.


Spiritus sanctus nec ignis fuit, nec columna: Filius autem Dei fuit homo veraciter in natura humana patiens et agens: propter quod humana natura adoratur in Christo, columna autem non adoratur. Q. 33 ad q. 3.

Spiritus sanctus est imago Filii ut dicit Damascenus: sed hoc intelligitur effe-
INDEX RERUM

cajus partibus probantur passiones. Q. 35, m. 2 ad q. 1.

Spiritus potest dici is qui active spirat, et sic Pater dicitur spiritus, et Filius et Spiritus sanctus. Potest etiam dici passive is qui spirat est ut amor Patris in Filium, et Filii in Patrem, secundum quod dicit Augustinus, quod Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto: et sic nomen proprium est personae in Trinitate. Q. 36, m. 1.

Spiritus in physicis est in omnia quorum est spiritus procedens penetras, comprehendens, formans, distinctum et virtutes invehens et singula operans: sed non sanctus, quia commissibils his quae penetras. Q. 36, m. 1 ad q.

Spiritus inferior et superior propriis corporebus agent, sed tantum quibus juvemt, non juven tur. Bernardus. Q. 73, m. 1.

Spiritus est in loco definitivo, corpus autem circumscriptivo: Deus autem qui nec finibus est terminis essentialibus, nec circumscriptus terminis quantitatibus,ideo in nullo loco uno est, ita quod non sit extra ipsum. Q. 73, m. 3.

Spiritus quatuor sunt: quorum unus est divinus, corpore non indigens, nec quod esse, nec quod operationem: angelicus, corpore indigens ad ministerium: spiritus humanus, corpore indigens ad esse et ad vitam: spiritus jumenti, sine corpore nec esse habens, nec vitam. Bernardus. Q. 75, m. 1.

Substans, existens, insistens, et assistens, quae re differunt? Q. 52.

Substantia est incommunicabilis existentia. Richardus. Q. 43, m. 1.

Substans hoc quo non indiget alio, hoc est, accessente ut sit. Boetius. Ibid.

Substantia nulli est accidentis. Aristoteles. Q. 20, m. 3.

Substantia continet unitatem in divinis, relatio vero multiplicat Trinitatem. Boetius. Q. 37.

Substantia quae maxime substrat, est prima substantia, quae sic subjectum est, ut dicit Aristoteles, quod ab ipsa nulla exit predicatio, et rationem predicati nullo modo suscipere potest. Ibid.

Substantia dupliciter dicitur, scilicet secundum rationem nominis quod actu substantis imponitur: alio modo dicitur per se ens, et quod est causa et occasio omnibus subsistenti in ipso, et sic substantia dicitur de Deo maxime. Q. 27 ad q. Item, Q. 46.

Substantia in genere designat quis magis quam quis. Richardus. Q. 44, m. 1.

Substantia aliquando ponitur pro natura, aliquando pro supposito. Q. 44, m. 2.

Spissum non tenet figuram, nisi principia potentiae solidi et spissi radicentur in ipso spisso per naturales qualitates. Q. 76, m. 5.

Subiectum in scientiis tripliciter assignatur.
1. Quod principaliter intenditur et in principali parte scientiae. 2. De quo et de
INDEX RERUM

SUBSTANTIA designatur multipliciter, scilicet quo est, ut quis est, et ut quod. Q. 43, m. 1, a. 1.

SUBSTANTIA et relatio proprie divinam assumuntur praedicationem. Q. 56.

SUBLIME penetrativum est partium, et etiam partium partes penetrat usque ad minima. Aristoteles. Q. 70, m. 4.

SUCCESSIO duplex est, scilicet successio partium continui, et vicissitudinum. Q. 74, m. 2, a. 3.

SUPERFLUM abjicitur a natura, et ab arte, et ab omnibus. Q. 42, m. 3.

SUPERFLUM in operibus naturae non est. Q. 73, m. 2, a. 1.

SOPPOSITUM sive subjectum est ens in se substantialiter completum, occasio alteri existendi in eo quod esse non haberet nisi in eo esset. Avicenna. Q. 94, m. 1.

SOPPOSITUM est in natura quasi in forma continent, natura autem in supposito sic ut habitum in habente. Q. 43, m. 2, a. 2.

SYMBOLICORUM translationis in divinam praedicationem fit per dissimiles similitudines. Dionysius. Q. 16. Item, Q. 59, m. 1.

TEMPUS est numerus motus secundum prius et posterior. Q. 21, m. 2. Item, Q. 23, m. 3, a. 1. Et Q. 74, m. 1.

TEMPUS est mensura motus mutabilitum rerum. Priscianus. Q. 23, m. 1, a. 1, par. 1. Item, Ibid., m. 3, a. 1. Et Q. 52 ad q. 1.

TEMPUS est pars aeternitatis. Tullius. Q. 23, m. 1, a. 2, subpar. 2.

TEMPUS etiamsi ponatur aeternum esse, adhuc aeternitati non aequaretur. Ibid.

TEMPUS vocant eloquia, quod in generatione et corruptione variatione metitur. Dionysius. Q. 23, m. 3, a. 1. Item, Q. 74, m. 1.

TEMPORIS principium intrinsecum est aequalis temporis, licet non aequalis tempus, quod est nunc: extrinsecum autem est, quod est causa temporis, quod est nunc aeternitas, proximum autem nunc aevi: neutrum tamen est aequalis temporis vel tempus. Q. 23, m. 3, a. 1 ad q. 1.

TEMPUS non nisi unum est. Et transitus per affecta et concepta spiritualis creaturar ad motum coeli, non ut ad causam, sed ut ad numerum quo nos mensuramus et numeramus ipsum. Q. 23, m. 3, a. 2.

IN TEMPORE esse, est quaedam parte temporis mensurari. Aristoteles. Q. 23, m. 4, a. 2. Item, Q. 53, m. 1.

TENEÆ in conspectu luminis esse possunt, cum tamen lumen non sit in conspectu tenebrarum: lumen enim dijudicat tene-
bras, et a tenebris non dijudicatur. *Gregorius.*
Q. 14, m. 2.
Tenebra nihil aliud est nisi luminis privatio, ubi lumen esse deberet. Q. 29, m. 2.
Tenebra a tenendo dicuntur: quia tenent visum ne specie luminis immutetur. Q. 69, m. 4 ad q.

**Theologia** est impressio quaedam et sigillatio divinae sapientiae in nobis, ut mens humana Dei sapientis sit sigillum et impressa formis et rationibus causa primae, in sapientia sua creantis et reparantis et glorificantis sua causata. In prolo. Scientia *Theologia* innotescit in omnibus: in effectibus quidem naturae per vestigium et imaginem, in operibus autem reparations in similitudinem gratiae, in actibus autem glorifications sive beatificationis per consummationem gloriam. Ibid. **Theologia** est scientia certissimae credibilitatis. Ibid.

**Theologia** intellectui nostro maxime est applicabilis, et ideo in ipsa maxime qui escit anima. Ibid.

In *Theologia* studio Philosophi vitam finierunt. *Alpharabius.* Ibid.

**Theologia** est in demonstratione fortissimae veritatis, eo quod per revelationem primit luminis omnium demonstrat quae probat: aliae vero scientiae per lucem intelligentiae in creatis acceptam. Ibid.

**Theologia** est altissima non tantum supra nos, sed etiam intellectum angelicum possita, quam solus Deus perfecte habet et possidet. Ibid.

**Theologia** de Trinitate personarum in una natura, et diversitate naturarum in una persona Christi, et effectibus istorum. Q. 1.

**Theologia** potissima sunt vel de fide Trinitatis et unitatis, vel de fide incarnationis et passionis, vel de fide resurrectionis et ascensionis. Ibid.

Non quidquid sciri potest ab hominibus, huic scientiae tribuo, ubi plurimum supervacue vanitatis et noxie curiositatis est, sed illud tantum, quod iesus saluberrima, quae ad veram beatitudinem ducit, gignitur, et reboratur. *Augustinus.* Q. 1.

**Theologia** est scientia qua de rebus ad salutem hominum pertinentibus. *Augustinus.* Q. 2.


**Theologia** est de peccatis in quantum per fugam eorum inclinans ad pietatem, sicut medicina de aegritudinibus est, docens preservare corpora, ne in aegritudinem incidant: et si aegra sint, docet quibis antidotis ab aegritudine purgentur et liberentur. Ibid.

**Theologia** est scientia religiosa. Ibid.

**Theologia** versator circa res et signa. *Augustinus.* Q. 3, m. 1.

**Theologia** considerat signum sub ratione utilis rei. Ibid.

**Theologia** est scientia una ab unitate formae unum facientis subjectum, secundum quod substant et causa est passionum quae determinatur de subjecto, quod secundum primam intentionem subjecti dicitur. Q. 3, m. 2.

**Theologia** est scientia practica sicut et aliae scientiae morales: stat enim in opere virtutis vel theologice vel cardinalis. Differt tamen ab aliiis practicis moralibus: quia illae stant ad opus perfectum perfectione virtutis acquisitae, ista autem stat ad opus perfectum perfectione virtutis infusa per gratiam. Q. 3, m. 3.

**Theologia** proprie non est de ente ut ens est, nec de partibus entis ut entis partes sunt, sed est de ente determinato per formam analogiae ad id quo fruendum est, est de partibus ejus, secundum quod specialem habent analogiam ad illud. Q. 3, m. 4.

**Theologia** proprie nec est scientia universalis, nec particularis. Ibid.
Theologia separatur ab aliis scientiis subjecto, passione, et principiis confirmantibus rationationem. Q. 4.

Theologia poetice procedit sub tegumentis metaphoricis. Dionysius. Q. 5, m. 1.

Theologia non simpliciter utitur aequovis vel multiplicibus. Q. 5, m. 2.

Theologia ubique docet primam veritatem secundum quod relucet in se, vel operibus conditionis, vel reparationis, vel glorificationis. Q. 5, m. 3.

In Theologia tria sunt, scilicet antecedens ad articuli fidem, sicut quod Scriptura sit: ipsae articulus sive fides, secundum quod fides est quod creditur: et consequens fidem, sicut quod fornicatio sit mortale peccatum, hoc est, aeterna morte plectendum. Ibid.

Theologia propter rationem credito non ininitur, sed propter revelationem prae veritatis. Ambrosius. Ibid.

Theologia est finis omnium scientiarum, quae in omni scibili intenditur prima, et per omne scibile accipitur ultima: propter quod dicunt Avicenna et Algazel, quod in omnibus scientiis adepti, in hae tamquam in ultimo perfectivo philosophi vitam finierunt. Q. 6.

Ad Theologian omnes aliae scientiae ancillantur, et nulla perfecta ratione libertatis libera est, nisi ista sola, quae ad nihil alium referetur quod sit extra ipsum. Ibid.

Theologia dividitur in quatuor partes. Q. 12, m. 2.

Theoria lumen est in corporalibus similitudinis acceptum, quod ducit ad Dei cognitionem, quae secundum Hugonem dicitur mundana Theologia. Theophanice vero lumina sunt a Deo emissa et spiritualia et intellectualia, in quibus aliquid divinum cognosciitur, sive illud sit gratiae, sive gloriae, sive sit in visionibus propheticis, sive in angelicis illuminationibus. Dionysius. Q. 15, m. 3, a. 1.

Totum et perfectum idem dico. Aristoteles. Q. 30, m. 3, a. 1.

Trinitas sibi soli nota est, et homini assumpto. Isidorus. Q. 13, m. 1, Item, Q. 77, m. 1. Q. incidens.

Trinitas quae summum bonum est, non nisi a purgatissimis mentibus ceruitur. Augustinus. Q. 11, m. 2.

Trinitati similis inveniri non potest quam in mente. Q. 15, m. 2, a. 2, subpar. 1.

In Trinitate tres sunt, unus scilicet diligens eum qui ab ipso est, et alter diligens eum a quo ipse est: et ipsa dilectio, quae persona est, propter existendi modum proprium, et Deus est, eo quod divinitati intrinseca est. Augustinus. Q. 31, m. 1.

In Trinitate nihil dicitur verbum nisi Filii, nec donum nisi Spiritus sanctus. Augustinus. Q. 35, m. 3, a. 4.

Trinitas nomen relativum est, et non nomen substantiae. Q. 45, m. 1, a. 1.

Trinitas est in divinis et non est nisi in divinis, et hoc est divinis proprium. Q. 45, m. 1, a. 2.

Trinitas opificem per omnia opera sua significatius suae sparsit, indicia, et relucet Trinitas in operibus suis per vestigium et imaginem. Augustinus. Q. 46.

In Trinitate omnimoda est æqualitas. Q. 37, m. 1 et 3.

Trinitas Deus omnipotens dicitur: quia per se, id est, naturali potestia potest quidquid vult fieri, et quidquid vult se posse. Magister. Q. 77, m. 1, Q. incidens.

Tuba dicitur carens ultimæ perfectionis decorum. Q. 26, m. 1, a. 2, par. 1.
INDEX RERUM

Univoc sunt, quorum nomen unum est, et ratio substantiae diversa. *Aristoteles*. Q. 43, m. 2.

Unitas est qua quaelibet res una est. Q. 22, m. 1. Item, Q. 24, m. 1.

Unius varia distinctio. Q. 24, m. 1.


Unum et unicum differunt. *Proclus*. Ibid.

Unitas duplex, scilicet voluta et consentanea. *Bernardus*. Ibid.

Unum est indivisum in se, et divisum ab aliis. *Aristoteles*. Q. 24, m. 4. Item, Q. 42, m. 1.

Unum vero est, in quo nullus numerus, et quod nulli ininititur. *Boetius*. Ibid.

Unitum omne alterum est a per se uno. *Proclus*. Ibid.


Unum uni opponitur uno genere oppositionis. Q. 24, m. 3.

Unum et multa quomodo opponuntur? Ibid.

Unitas major est in simpliciter indivisibilius, quam in his quae aliquo modo divisibili sunt. Q. 25, m. 1.

Unum, verum et bonum non addunt super ens nisi modos quosdam existendi, vel qui consistunt in negatione, vel in effectu consequente. Q. 28.

Unitas major est, quae nec actu, nec potentia, nec opinione commutabilis est. *Avicenna*. Q. 29, m. 1, a. 1.

Univocae sunt, quorum nomen unum est, et ratio substantiae diversa. *Aristoteles*. Q. 43, m. 2.


Universalis dicitur quatuor modis, scilicet prædicando, exemplificando, significando, et causando. Ibid.

In universaliter sunt duo, scilicet quod est in multis et de multis. Q. 29, m. 1, a. 2.

Universalis dicitur ratio, non ideo quia tantum fit in nobis, sive in mente nostra: sed ideo quia est res non in uno absolute accepta, sed quæ in collatione accipitur, quæ est in multis et de multis: quam collationem facit ratio. Q. 42, m. 2.

Universalis secundum esse dividitur in particularibus suis sive subjectis, et essentiam numeratam habet in eis et multiplicatam. Q. 47, m. 3 ad q. 4.

Universalis et particularis non sunt nisi in quibus differunt quo est et quod est: universalis enim est ex parte ejus quod quo est, particulari autem ex parte ejus quo est. Ibid.

Universalis non fit proprium et particularis nisi determinet aliquo quod est proprium et particularis. *Aristoteles*. Q. 55, m. 1.

Universalis est dum intelligitur, singulari dum sentitur. *Boetius*. Ibid.

Universalis est duplex, scilicet multorum in numero et est species, et multitum in specie et est genus, et multitum in genere per analogiam. Q. 70, m. 1.
INDEX RERUM

Usia materia est, usiosis forma, hyposiis compositum. *Boetius.* Q. 43.

Cujus usus bonus est, ipsum quoque bonum est: et cujus usus malus est, ipsum quoque malum est. *Boetius.* Q. 8, m. 1.

Utendum est hoc mundo, non fuendum: ut *invisibilis Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciantur.* *Augustinus.* Q. 11.

Utendum est omni creatura, dummodo sit simpliciter creatura terminus actus creationis, et non sit peccato depravata, per quod usu contrariatur. Ibid.

Ut est aliquid in facultatem voluntatis assumere, et ad aliud referre signification vel disponendo *Augustinus.* Q. 3, m. 1.

Ut dicitur multipliciter. Ibid.

Ut est id quod in usu venerit, referre ad obtinendum illud quo fuendum est: alias abuti est, non uti: nam usus illicitus absus vel abusto nominari debet. *Augustinus.* Q. 8, m. 3.

Ut dupliciter dicitur, scilicet propriisime et communiter. Q. 12, m. 2.

Utile est, quod utenti utile est et non nocivum, et cum hoc quod expediens est ad consequendum id quod intenditur. Q. 8, m. 3.

V

*VeloX* et tardum dividunt tempus. *Aristoteles.* Q. 74, m. 2, a. 3.

Veniale non corruptit bonum : quia propri non est malum, sed dispositio ad malum. Q. 27, m. 5 ad q. 3.

Verbum Dei forma est non formata. Q. 20, m. 2, Q. incipiens.

Verba cuiuslibet temporis dicuntur de aeterno: *uit namque, quia numquam defuit: erit, quia numquam decret: est, quia semper est.* Q. 23, m. 1, a. 1, par. 1.

Verbum dividitur in endiamentum, hoc est, interius dispositum sermonem, et in verbum prolatum exterioris, quod est angelus sive nuntius intelligentiae. *Damascenus.* Q. 30, m. 1.


Verbum tripliciter dicitur, scilicet secundum quod movetur intellectus et cogitat: et quod in corde dispositor, et hoc est endiamentum: et angelus, hoc est, nuntius intelligentiae. *Damascenus.* Ibid.


Verbum per appropriationem convenit Filio pro: ipse est ars, ut dicit Augustinus, plena rationibus idealibus rerum, quae omnes in ipso sunt vita et lux. Q. 35, m. 3, a. 1.

Verbum quo creaturam dicit, non est verbum creaturae: dicit enim creaturam non verbo creaturae, sed suo verbo quod est ejus simulitudo. *Anselmus.* Q. 35, m. 3, a. 2.

Verbum proprie est similitudo dicentis perfectissima. Ibid.

Verbum appropriatum non proprio est ars Patris, et quasi medium inter operantem et opus. Ibid.

Verbum proprie sumptum notionale est. Q. 35, m. 3, a. 3.

Verbum solum Filius accipitur, non simul Pater et Filius, tamquam ambo sint unus verbum. *Augustinus.* Q. 35, m. 3, a. 4.
INDEX RERUM

Verum in naturis opponitur permixto, sicut in sermonibus opponitur falso, et in operibus vano, et in apparentibus ad sensum vel intellectum opponitur phantastico. Q. 10. m. 1.

Omne verum a quocumque dicitur, a Spiritu sancto est. Ambrosius. Q. 3, m. 2.

Verum duplex, scilicet signi et rei. Signi ictus duplex, scilicet complexum et incomplexum. Aristoteles. Q. 23, m. 4.

Veritas signi incomplexi est, quando directe significat hoc quod significare acceptit in prima veritate. Anselmus. Ibid.


Verum et falsum non sunt in rebus, sed in anima. Aristoteles. Ibid.


Veritas rei non est nisi quod est, et quod res vere est. Isaac. Ibid.

Veritas rei propriis dicitur sermo quem affirmat demonstratio vel sensibiliter vel intellectualiter. Isaac. Ibid.

Veritas prima est secundum quam de inferioribus judicamus. Ibid.


Magis vera sunt necessaria, quae semper sunt, et minus vera frequenter, et minus vera quae raro. Ibid.

Verum est quod ita est ut vidictur. Augustinus. Q. 25, m. 2, a. 1.

Veritas est adeo quatio rerum et intellectum. Ibid.

Veritas indissipio esse et quod est. Avicenna. Ibid.

Verum est manifestativum et declarativum esse. Hilarius. Ibid.

Veritas est summa similitudo principii, quae sine ulla dissimilitudine est, unde falsitas oritur vel ordi potest. Augustinus. Ibid.

Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. Anselmus. Q. 25, m. 2, a. 1.


Veritas nec sub mente est, nec æqualis menti. Augustinus. Q. 25, m. 2, a. 2, par. 1.

Veritas triplex est in rebus veris. Ibid.

Verum non cognoscitur nisi ex principiis et elementis uniusculiue rei. Aristoteles. Q. 25, m. 2, a. 2, par. 2.

Veritas proxima sumitur ex principiis esse proximis. Veritas quasi media, lux est principiorum concreta intellectui habitu. Veritas prima est lumen causae primæ, extensum se super omnia, ut dicit Dionysius. Ibid.

Veritas prima lumen et rectitudo intelligibilis, attribuens unicusque ut sit secundum quod vere et recte debet esse, et ad quam unumquodque mensuratur. Et secundum quod plus participat veritatis et rectitudinis ejus, sic verius est et secundum quod minus participat per declinationem ab illo, et sic est minus vere et minus recte. Augustinus et Anselmus. Ibid.

Veritas prima una est, prototypus et exemplar omnis veri, una et indivisa in omnibus, qua omnia vera recta sunt et vera. Ibidem.

Veritas prima lumen divinum est, quo judicamus Deum esse Deum, et omne verum esse verum: et essentialiter se extendit per omnia Augustinus. Ibid.

Veritas est ab aeterno: sed hæc veritas est luminis divini determinantis unumquodque idealiter et rationaliter ad esse quod est, et ad non esse quod non est: et similiter ad fasque et non fasque, ad fore et non fore. Q. 25, m. 2, a. 2, subpar. 1.

Veritas prima summa similitudo primi principii est, in qua nulla similitudo est
INDEX RERUM

ex qua falsitas oriri possit. Augustinus. Q. 25, m. 3, a. 2.

VERUM et falsum opponuntur sicut esse et non esse: verum enim est id quod est, et falsum id quod non est. Augustinus. Q. 25, m. 3, a. 3.

VERITATI primae secundum seipsam acceptae nihil est opposition vel contrarium. Q. 25, m. 3, a. 4.

VERITAS una quae illustrat omnes alias animas, quae tamen multae sunt in hominibus illustratis: sicut una facies est quae pluries apparat in reflectione ad multa specula. Augustinus. Q. 35, m. 3, a. 2.

VERITAS fortior est quae ab adversariis habet testimonium. Q. 67, m. 4, a. 4, par. 4 ad q. 1.

VESTIGIUM proprie fit in pulvere, vel via molli. Augustinus. Q. 15, m. 2, a. 2, par. 1.

VESTIGIUM dicitur dupliciter: proprie, et per translationem. Ibid.

VESTIGIUM Dei in creaturis dicitur signum, scilicet quo probabiliiter aliquid Dei cognoscitur: et deficit ab imagine in hoc, quod imperfecta est simulitudo exteriorum, et secundum partem. Ibid.

VESTIGI diversae assignationes. Q. 15, m. 2, a. 2, par. 2.

VLE quibus Philosophi naturali ducta rationis cognoverunt Deum esse. Q. 18, m. 1.

VIA cognitionis, nostrae duplex est, scilicet a causa ad effectum, vel e converso. Q. 59, m. 4.

VIA motus est ab ente quieto, et est motus ad esse. Q. 60, m. 4, a. 1.

VISIO est tota merces. Augustinus. Q. 7, m. 2.

Ipsum quod est Deus, non solum Prophetae, sed nec Angeli, nec Archangeli viduerunt. Chrysostomus. Q. 13, m. 1.

VIDERE Deum possimus, comprehendere vero minime. Augustinus. Ibid.

VIDERE Deum facie ad faciem, est videre Deum in unitate trium personarum. Augustinus. Q. 13, m. 4.

VIDERE Deum facie ad faciem propriissime, est sine medio videre. Ibid.

VIDENS Deum in effectibus naturae, videtur eum in eo quod non est Deus, sed in quo suae significationis sparsit indica, ut dicit Augustinus. Q. 14, m. 2.

VIDENTUR presentia, creduntur absentia. Augustinus. Q. 15, m. 3, a. 4.

VISIO triplex, scilicet corporalis, imaginaria, et intellectualis, et hoc est coenum ad quod raptus fuit Paulus. Augustinus. Q. 73, m. 2, a. 2.

VIGILIA expansio est caloris et spiritus in organis sensus. Q. 15, m. 2, a. [2, subpar. 3 et quasit. 1.

VIRTUTES fructus dicuntur: quia delectant sancta et sincera delectatione possessores suos. Q. 7, m. 1.

VIRTUS est dispositio perfecti ad optimum. Philosophus. Q. 7, m. 2, Q. incidenes. Item, Q. 27, m. 4.

VIRTUS moralis quantum ad finem ad quem tendit et inclinat, per se finis est, sicut et voluntas, et non eorum quae sunt ad finem. Aristoteles. Q. 8, m. 2.

VIRTUS est omni arte certior. Aristoteles. Q. 14, m. 2 ad q. 2.

VIRTUTES politicæ a sanctis connaturales virtutes vocantur. Q. 26, m. 1.

VIRTUS uniuscuiusque est in ulimo actu boni ipsius. Aristoteles. Q. 26, m. 1, a. 2, par. 2.
INDEX RERUM

VIRTUS est bonitas, et vitium malitia. *Aristoteles.* Q. 27, m. 1, a. 2.

VIRTUTES si nobis persuadeant, ut eas per se amemus, etiam ipsas virtutes amare desistimus: quia cum sint ad aliiud in eo quod virtutes sunt, illo non amato ad quod sunt, etiam ipsæ amari non possunt: cum tota ratio amoris ejus quod propter aliiud dilligitur, sit in eo propter quod dilligitur. *Augustinus.* Q. 27, m. 4.

VIRTUS in bono est extremo, licet in operationibus in quibus est, sit medium *Aristoteles.* Ibid.

VIRTUS omnis unitas magis est infinita, quam multiplicata. *Aristoteles.* Q. 42, m. 3.

VIRTUS quæ est studiosi bonum, nec est assuescibile, nec discibile bonum, sed donum deorum celestium. *Socrates.* Q. 68, m. 4 ad q. 1.

VIRTUS est ultimum potentiae in re. *Aristoteles.* Q. 76.

VIRTUS potentiae activæ est in maximo, et virtus potentiæ passive in minimo. *Averroes.* Ibid.

VITA secundum quod est actus animæ, est actus ab ente quieto. *Aristoteles.* Q. 13, m. 2, a. 2, subpar. 3 et quæsitum 1. Item, Q. 23, m. 1, a. 1, par. 1.

VITÆ sensiviæ vector est spiritus. Q. 15, m. 2, a. 2, subpar. 3.

VITA dicitur multipliciter, scilicet vegetari, sentire, intelligere, secundum locum moveri. *Aristoteles.* Q. 55, m. 2, a. 3 ad q. 2.

VITA perpetua et incorruptibilis et beata non est nisi in caelo. *Aristoteles.* Q. 69, m. 1.

VOCATIO duplex, scilicet exterior et interior Q. 63, m. 2.

VOCES sunt notæ earum quæ sunt in anima passionum. *Aristoteles.* Q. 5, m. 1.

VOLUNTAS in rationali natura intellectui conjuncta est, siue conjunctum est id quod facit motum ei quod nuntiat et determinat ad quod movendum sit ei quod moveretur. Q. 7, m. 2.

VOLUNTAS principium operativum est. *Gregorius Nyssenus et Damascenus.* Q. 15, m. 2, a. 2, subpar. 2.

VOLUNTAS proprie est finis: est enim appetitus in fine requiescens, et sic est pars imaginis. Communiter vero est motor ad omnia quae sunt ad finem, per quae finis potest adipsici: et sic non est pars imaginis, sed principium operativum. Ibid.

VOLUNTAS una quæ per naturam bona est, per aversionem vel conversionem potest esse causa boni et malii: et sic ab eo quod est bonum, est malum. Q. 28, m. 2, a. 3.

VOLUNTAS bonæ et malæ radicantur in una natura bona, sicut arbores bonæ et malæ in una bona terra. Ibid.

VOLUNTARIUM propter duò quæ sunt in ipso, opponitur duobus, scilicet involuntario per ignorantiam, et involuntario per violentiam. *Aristoteles.* Q. 27, m. 1, a 1.

VOLUNTAS non tantuæ potestia est ad actum specialem, sed generalis motor omnium aiarum potentiarum ad actus suos. *Anselmus.* Q. 30, m. 3, a. 2. Item, Q. 50, m. 1.

VOLUNTAS duplex, scilicet precedens et concomitans. *Damascenus.* Ibid., et Q. 63, m. 2. Et, Q. 79, m. 2, a. 2. Q. Incidens.

VOLUNTAS movet, sapientia disponit, potentia perficit. *Hugo.* Q. 50, m. 1.

In omnibus in quibus est voluntas et potentia ad aiiquid operandum, voluntas præcit potentiam. *Augustinus.* Ibid.

VOLUNTAS finis est, consilium vero eorum quæ sunt ad finem *Aristoteles.* Ibid.
Voluntas duplex, scilicet $\phi\lambda\gamma\pi\varsigma$, et est naturalis appetitus alicuius rei: et $\beta\phi\lambda\gamma\pi\varsigma$ quae est rationalis appetitus consiliativus, non secundum impetus motus, sed secundum libertatem electionis. Damascenus. Q. 79, m. 1.

Voluntarium est, cujus principium est in ipso consciente singularia, sive circumstantias in quibus est actus. Aristoteles, Damascenus, Gregorius Nyssenus. Ibid.

Voluntas est rationalis motus sensui praesidens et appetitu. Augustinus. Ibid.

Voluntas est in rationabili natura, in irrationabili autem desiderium et animus. Aristoteles. Ibid.

Voluntas est causa artificialium et omnium quae fiunt a proposito. Ibid.

Zelus est fortis amor cum indignatione contrarii. Dionysius. Q. 26, m. 1, a. 2, par. 4.

INDEX

LOCORUM SACRAE SCRIPTURAE,

Qui in prima parte

SUMMAE THEOLOGIAE EXPLICANTUR

EX VETERI TESTAMENTO.

GENESIS.

CAP.  I,  1. In principio creavit Deus caelestem et terram.  Q. 53, m. 2.
     II,  3. Requevit die septimo ab universo opere quod paturat.  Q. 33, m. 2.
     II, 15. Posuit eum in paradiso voluptatis, ut operaretur et custodiret illum.  Q. 14, m. 2.
     XIX, 22. Non potero facere quidquam donec ingrediaris illum.  Q. 77, m. 2, a. 1.
     XXXII, 30. Vidi Deum facie ad faciem.  Q. 13, m. 4.
EXODI.

III, 14. Sic dices filiis Israel: Qui est, misit me ad vos. Q. 19, m. 1. Item, Q. 34, m. 2.

VIII, 19. Digitus Dei est hic. Q. 13, m. 3. Item, Q. 34, m. 1.

XV, 2. Iste Deus meus, et glorificabo eum. Q. 40, m. 2, a. 2, par. 3. Item, Q. 34, m. 1. Et, Q. 38, m. 1 ad q. 1.

XV, 18. Dominus regnabit in exterrnum et ultra. Q. 23, m. 1, a. 2, subpar. 2.

XVI, 36. Gomor decima pars est ephi. Q. 47, m. 1.

XX, 2. Ego sum Dominus Deus tuus. Q. 29, m. 1, a. 1. Item, Q. 32.


XXXII, 33. Qui peccaverit mihi, delebo eum de libro meo. Q. 69, m. 4.

XXXIII, 20. Non videbit me homo, et vivet. Q. 13, m. 4.

XXXIII, 23. Videbis posteriora mea. Ibid.

NUMERORUM.

XXIII, 23. Non est augurium in Jacob, nec divinatio in Israel. Q. 68, m. 1.

DEUTERONOMII.

V, 4. Dominus Deus noster, Dominus unus est. Q. 29, m. 1, a. 1. Item, Q. 32.

XXXII, 8. Constituit terminos populorum juxta numerum filiorum Israel, scilicet Angelorum Dei. Q. 64.
IN I PART. SUMMÆ THEOLOGIÆ

XXXII, 39. Vivete quod ego sum solus, et non sit alius Deus præter me. Q. 29, m. 1, a. 1.

IV REGUM.


TOBLÆ.

XII, 13. Ego sum Angelus Raphael, unus ex septem qui adstamus ante Dominum. Q. 73, m. 2, a. 2.
XII, 19. Videbar quidem vobiscum manducare et bibere: sed ego cibo invisibili, et potu, qui ab hominibus videri non potest, utor. Q. 75, m. 4.

JOB.

XI, 7. Forsitan vestigia Dei comprehendes. Q. 15, m. 2, a. 1, par. 1.
XI, 7. Et usque ad perfectum Omnipotentem reperies. Q. 17 et Q. 18, m. 3.
XXI, 7. Quare ergo impii vivunt, sublimati sunt, confortatique divitiis? Q. 67, m. 1.
XXVI, 13. Spiritus ejus ornavit caelos. Q. 31, m. 4.
INDEX LOCORUM SCRIPTURÆ

| XXXVI, 23. | Omnes vident eum, scilicet Deum: unusquisque intuetur procul. | Q. 14, m. 1. |

PSALMORUM.

| IV, 7. | Signatum est super nos lumen vultus tuí, Domine. | Q. 14, m. 3. |
| XI, 2. | Diminutæ sunt veritates a filiis hominum. | Q. 23, m. 2, a. 2, par. 1. |
| XIII, 1. | Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus. | Q. 19, m. 2. |
| XVI, 4. | Ut non loquatur os meum opera hominum. | Q. 80, m. 2, a. ½, par. 1. |
| XVII, 12. | Posuit tenebras latibulum suum. | Q. 80, m. 2, a. 4, par. 2. |
| XXX, 16. | In manibus tuis sortes meæ. | Q. 63. |
| XXXII, 5. | Misericordia Domini plena est terra. | Q. 35, m. 3, a. 2, Item, Q. 53, m. 1. |
| XXXIV, 11. | Quæ ignorabam interrogabam me. | Q. 53, m. 2, a. 3. |
| XXXIX, 8. | In capite libri scriptum est de me. | Q. 69, m. 1. |
| XLIX, 11. | Pulchritudo agri mecum est. | Q. 26, m. 1, a. 1, par. 3. |
| LXVII, 5. | Dominus nomen illi. | Q. 52. |
| LXVIII, 29. | Deleantur de libro viventium. | Q. 39, m. 4. |
| C, 3 et 4. | Non adhæsit mihi cor præcum. | Q. 80, m. 3. |
| CI, 27. | Mutabitis eos, et mutabuntur. | Q. 21, m. 3, Item, Q. 53, m. 2. |
| CI, 28. | Tu autem idem ipse es. | Q. 23, m. 1, a. 2, par. 2. |
| CXIII, 3. | Omnia quæcumque voluit fecit. | Q. 77, m. 1. |
| CXVII, 22. | Lapidem quem reprobaverunt ædificantes. | Q. 59, m. 1. |
IN I PART. SUMMAE THEOLOGIÆ

CXXXIV, 6. Omnia quaecumque voluit Dominus fecit, in cælo, in terra, in mari et in omnibus abyssis.

CXXXVIII, 6. Mirabilis facta est scientia tua ex me: confortata est, et non potero ad eam.

CXXXVIII, 16. In libro tuo omnes scribentur.


Q. 77, m. 1.

In prologo.

Q. 69, m. 1.

Q. 23, m. 1, a. 1, par. 2.

PROVERBIORUM.

VIII, 17. Ego diligentes me diligo.

VIII, 31. Ludens in orbe terrarum.

X, 1. Filius sapiens laetificat patrem.

Q. 64. Q. incidens.

Q. 33.

Q. 50, m. 1.

ECCLESIASTÆ.

V, 5. Ne dicas coram Angelo: Non est providentia.

Q. 67, m. 1.

CANTICORUM.

I, 3. Recti diligunt te.

Q. 80, m. 3.

SAPIENTIÆ.

I, 7. Spiritus Domini replevit orbem terrarum.

I, 13. Deus mortem non fecit.

Q. 31, m. 4.

Q. 26, m. 2, a. 3.
INDEX LOCORUM SCRIPTURÆ

VI, 8. *Æqualiter cura est illi de omnibus.* Q. 67, m. 3.


VIII, 4. *Attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter.* Q. 62.

IX, 14. *Cogitationes mortalium timide.* Q. 5, m. 2.


XIII, 2. *Rectores orbis terrarum.* Q. 68, m. 2.


ECCLESIASTICI.

XI, 14. *Bona et mala, vita et mors, paupertas et honestas a Deo sunt.* Q. 53, m. 1.

XVI, 26. *In judicio Dei omnia opera ejus ab initio, vel ex alia translatione: « Initium omnis operis verbum. »* Q. 35, m. 3, a. 2.

XXIII, 28. *Oculi Domini multo plus lucidores sunt super solem, circumspicientes omnes vias hominum.* Q. 67, m. 3.

XXIV, 32. *Hæc omnia liber vitae, et testamentum Altissimi, et agnitione veritatis.* Q. 69, m. 1.
ISALÆ.

VI, 4. *Ea quae sub ipso erant, replabant templum.*

VI, 6. *Volavit ad me unus de Seraphim.*


XXXVII, 29. *Ponam circulum innaribus tuis, et frenum in labiis tuis, et inducam te in viam per quam venisti.*

XLIII, 23. *Ego sum, ego sum ipse qui deleo iniquitates tuas propter me.*

XLV, 6 et 7. *Ego Dominus, et non est alter: formans lucem et creans tenebras, faciens pacem et creans malum.*

LVII, 15. *Haec dicit Excelsus, et Sublimis, habitans æternitatem.*

JEREMIÆ.


BARUCH.

III, 36. *Hic est Deus noster, et non estimabitur alius adversus eum.*
EZECHIELIS.


Q. 66.

DANIELIS.

VII, 10. *Judicium sedit, et libri aperti sunt.*

Q. 69, m. 1.

JOEL.


Ʌ. 36, m. 1.

AMOS.

III, 6. *Si erit malum in civitate quod Dominus non fecerit?*

Q. 35, m. 1.

III, 7. *Non faciet Dominus Deus verbum, nisi revelaverit secretum suum ad servos suoi Prophetas.*

Q. 35, m. 3, a. 2.
IN I PART. SUMMÆ THEOLOGÆ.

ZACHARIAE.

V, 1. *Et vidi, et ecce volumen volans.* Q. 69, m. 1.

MALACHIAE.


II MACHABÆORUM.


VII, 22. *Nescio qualiter in utero meo apparuistis: neque enim ego spiritum et animam donavi vobis et vitam, etc.* Q. 53, m. 2.
EX NOVO TESTAMENTO.

MATTHÆI.

V, 8. Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.
VII, 18. Non potest arbor bona fructus malos facere, neque arbor mala fructus bonos facere.
XVIII, 10. Angeli eorum in calis semper vident faciem Patris mei qui in calis est.
XXII, 10. Impleta sunt nuptiae discumbentium.
XXV, 15. Dedit unicumque secundum propriam virtutem.

MARCI.

I, 44. Vide nemini dixeris.
IX, 22. Omnia possibilis sunt credenti.
XIV, 21. Bonum erat illi si natus non fuisset homo ille.

Q. 65.
Q. 73, m. 2, a. 1.
Q. 73, m. 2, a. 2.
Q. 77, m. 4. Q. incidens.
Q. 39, m. 4.
Q. 80, m. 2, a. 2.
Q. 25, m. 1, a. 2, par, 2.
IN I PART. SUMMAE THEOLOG. 995

LUCÆ.

I, 28. Ave, gratia plena.
II, 33. Tuam ipsam animam pertransibit gladius.
XVI, 26. In his omnibus, inter nos et vos chaos magnum firmatum est, ut hi qui volunt hinc transire ad vos, non possint, neque inde huc transmear.

Q. 77, m. 3, a. 3.
Q. 80, m. 3.
Q. 65.
Q. 69, m. 3.
Q. 77, m. 2 ad q. 2.

JOANNIS.

I, 3. Omnia per ipsum facta sunt.
I, 18. Deum nemo vidit usqueam.
I, 33. Super quem videris Spiritum descendentem, et manentem super eum, etc.
XII, 31. Princeps hujus mundi ejicietur foras.
XIV, 26. Quem mittet Pater in nomine meo.
XV, 15. Omnia quæcumque audivi a Patre meo, nota feci vobis.

Q. 29, m. 2. Item,
Q. 35, m. 3, a. 2.
Q. 13, m. 1.
Q. 31, m. 3.
Q. 68, m. 4, a. 5.
Q. 29, m. 2.
Q. 33.
Q. 13, m. 2.
Q. 64. Q. incidens.
ACTUUM.

IV, 27 et 28. Convenerat vere in civitate ista, adversus puerum tuum Jesum, quem unxisti, Herodes, et Ponius Pilatus, ... facere quæ manus tua et consilium tuum decreverunt fieri.

IX, 4. Quid me persequeris?


AD ROMANOS.

I, 19. Quod notum est Dei, manifestum est in illis.

I, 20. Invisibilia ipsius, scilicet Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta, conspicuntur.

I, 21. Obscuratum est insipiens cor eorum.

IV, 17. Qui vocat ea quæ non sunt, tamquam ea quæ sunt.

VIII, 9. Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est ejus.


VIII, 29. Quos praecivit, et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui.


XI, 36. Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia.

XII, 2. Ut probetis quæ sit Dei voluntas bona, etc.
I AD CORINTHIOS.


II, 8. Quam nemo principum hujus saeculi cognovit.

III, 6. Ego plantavi, Apollo rigavit, Deus autem incrementum dedit.

VI, 17. Qui adduxerit Domino, unus spiritus est.

VIII, 4. Scimus quia nihil est idolum in mundo.

IX, 9. Numquid de bobus cura est Deo?

X, 31. Sive manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriem Dei facite.

XI, 7. Vir... imago et gloria Dei est: mulier autem gloria viri est.

XIII, 12. Videmus nunc per speculum in enigmate.


XV, 26 et 27. Cum autem dicat: Omnia subjecta sunt ei, sine dubio præter eum qui subjicit ei omnia.

II AD CORINTHIOS.

IV, 4. Deus hujus saeculi exæcavit mentes infidelium.

V, 7. Per fidem ambulamus, et non per speciem.
INDEX LOCORUM SCRIPTURÆ

XII, 2. Scio hominem..., raptum usque ad tertium cælum. 73, m. 2, a. 2.

AD GALATAS.

II, 18. Si quæ destruxi, iterum hæc sedifico, prævaricatorem me constituo. Q. 78, m. 2
IV, 4. Miser Deus Filium suum, factum ex muliere. Q. 33.

AD EPHESIOS.

II, 14. Ipse est pax nostra, qui fecit utraque unum. Q. 49.
III, 15. Ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur. Q. 30, m. 1.
III, 18. Ut possitis comprehendere. Q. 13, m. 2.

AD PHILIPPENSES.

III, 12. Sequor, si quo modo comprehendam in quo et comprehendus sum. Q. 18, m. 3.
IV, 3. Quorum nomina sunt in libro vitæ. Q. 69, m. 1.
AD COLOSSENSES.

I, 15. *Qui est imago Dei invisibilis.* Q. 35, m. 2.
II, 9. *In ipso inabitat plenitudo divinitatis corporaliter.* Q. 77. Q. incidens.

II AD THESSALONICENSES.

II, 10. *Eo quod charitatem veritatis non recerperunt ut salvi fierent, ideo mittet illis Deus operationem erroris.* Q. 66, m. 2.

I AD TIMÔTHEUM.

I, 17. *Soli Deo honor et gloria in saecula saeculorum.* Q. 40, m. 2, a. 1. Item, Q. 45, m. 2, a. 1. Et, Q. 51.
II, 4. *Deus omnes homines vult salvos fieri.* Q. 63, m. 2. Item, Q. 79, m. 2, a. 2, par. 2.
VI, 16. *Qui solus habet immortalitatem.* Q. 21, m. 3.
VI, 16. *Quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest.* Q. 13, m. 1. Item, Q. 14, m. 1.
II AD TIMOTHEUM.

II, 13. *Si non credimus, ille fidelis permanet, seipsum negare non potest.*

Q. 77, m. 2, a. 2.

AD TITUM.

III, 3. *Non ex operibus justitiae quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit.*

Q. 63, m. 3, a. 2.

AD HEBRÆOS.

I, 3. *Qui cum sit splendor gloriae.*

I, 3. *Portans omnia verbo virtutis suæ.*

I, 14. *Nonne omnes sunt administratori spiritus, in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capiunt salutis?*

Q. 74, m. 2, a. 1.

XI, 1. *Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium.*

Q. 45, m. 3, a. 1.

XI, 3. *Fide intelligimus aptata esse sæcula verbo Dei.*

Q. 35, m. 3, a. 2. Item, Q. 53, m. 2, a. 1.

XII, 23. *Qui conscripti sunt in cælis.*

Q. 69, m. 1.
JACOBI.

I, 17. Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descends a Patre lumini num. Q. 32, m. 1.

I, 17. Apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obnumbratio. Q. 23, m. 3, a. 2.

II, 13. Superexaltat misericordia judicium. Q, 80, m. 2, a. 4, par. 2.

IV, 8. Appropinquate Deo, et appropinquabit vobis. Q. 21, m. 1.

V, 7. Ecce agricola expectat pretiosum fructum terrae. Q. 7, m. 1.

II PETRI.

III, 8. Unus dies apud Dominum, sicut mille anni. Q. 60, m. 4, a. 1.

I JOANNIS.

III, 2. Sciens quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicut est. Q. 13, m. 6.

IV, 9. In hoc apparuit charitas Dei in nobis. Q. 63, m. 3, a. 1.

V, 7. Tres sunt qui testimonium dant in caelo, etc. Q. 44, m. 1.
APOCALYPsis.


III, 11. Tene quod habes, ut nemo occupiat coronam tuam.

XX, 12. Et alius liber apertus est, qui est vitæ.

XXI, 17. Mensura hominis, quæ est Angelii.

Q. 69, m. 3.
Q. 63, m. 2. Item, Q. 69, m. 4.
Q. 69, m. 1.
Q. 64.